No. 41 (2,2/2023)

perspektywy kultury

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Prawa narodów w dobie interakcji kultur
Rights of Nations in the Era of Cultural Interaction

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism, Jesuit University Ignatianum in Krakow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Redaktor tematyczny/ Thematic editor
dr hab. Leszek Korporowicz, prof. UJ

Redaktor naczelny / Editor-in-chief
dr Łukasz Burkiewicz (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-chief
dr Bogumił Strączek (Akademia Ignatianum w Krakowie)
dr Krzysztof Homa SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Sekretarz / Editorial Assistant
dr Magdalena Jankosz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Zespół redakcyjny / Editorial Board: doc. dr Sabire Arik (University of Ankara), prof. dr Luca Bernardini (Università degli Studi di Milano), dr Ricardo Godinho Bilro (Instituto Universitário de Lisboa), prof. dr Alessandro Boccolini (Università degli Studi della Tuscia), prof. dr Alberto Castaldini (University of Bucharest), prof. dr Nela Filimon Costin (Universitat de Girona), dr Nicholas Coureas (Cyprus Research Center), prof. dr Pasquale Pazienza (Università degli Studi di Foggia), prof. dr Christopher Schabel (University of Cyprus), prof. dr Siergiej A. Troicki (Estonian Literary Museum), dr M. Antoni J. Üçerler SJ (Boston College), dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr hab. Monika Stankiewicz Kopeć, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr hab. Stanisław Cieślak, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr hab. Bogusława Bodzioch Bryła, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr Danuta Smołucha (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Rada Naukowa / **International Advisory Council:** prof. dr Eva Ambrozova (Newton University, Brno), dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr Caterina De Lucia (Università degli Studi di Foggia), dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau), dr hab. Stanisław Sroka, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, dr Paweł Nowakowski (Instytut Literatury), prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana), prof. dr Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana), doc. dr Petr Mikuláš (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana), dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr David Ullrich (Univerzita obrany v Brne), dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor), dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN (Polska Akademia Nauk), dr Agnieszka Knap Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Redakcja tekstów w języku angielskim / Text editing in English: Karolina Socha-Duśko
Redakcja tekstów w języku polskim / Text editing in Polish: Magdalena Jankosz
Redakcja techniczna / Technical editing: Paulina Małek
Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz
Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duśko
Okładka / Cover: Code People Błażej Dąbrowski
Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaryczny

ISSN (print): 2081-1446 e-ISSN 2719-8014

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /
The original version of this journal is the print version
Nakład / Print run: 40 egz. / copies

**Czasopismo jest dofinansowane ze środków Ministra Edukacji i Nauki
w programie „Rozwój Czasopism Naukowych" nr umowy RCN/SN/0007/2021/1.**

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl
tel. 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

Łukasz Burkiewicz, *Prawa narodów*
5
Łukasz Burkiewicz, *Rights of Nations*
7

Prawa narodów w dobie interakcji kultur

Leszek Korporowicz, *Prawa narodów w dobie interakcji kultur. Wstęp do części tematycznej numeru*
9
Leszek Korporowicz, *Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw*
13
Volodymir Yevtukh, *Intercultural Education as a Factor of Realization of the Rights of People*
31
Paulina Winiarska, *Transwersalna racjonalność jako teoria relacji międzykulturowych*
59
Sylwia Jaskuła, *Prawa wspólnot w dobie wirtualnej interakcji kultur*
77
Bil Bakirov, Dmytrii Petrenko, *Contemporary Ukrainian Visual Culture on the Way to the International Cultural Space*
91
Andrzej Dudek, *Ukraina we współczesnych rosyjskich projektach imperialnych*
111
Wojciech Świeboda, *Od tolerancji do pokojowej koegzystencji. Znaczenie doktryny prawnej Pawła Włodkowica względem innowierców*
137
Ada Iwanowicz, *Wpływ idei jagiellońskich na walkę o polonizację i niezależność Uniwersytetu Jagiellońskiego w XVIII i XIX w.*
153
Anna Czajka, *Uobecnianie myśli i kultury polskiej w Europie na przykładzie „Biblioteki Kultury Polskiej"*
165
Magdalena Czech, *Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego*
181
Tobiasz Targosz, *Współczesna tajwańska literatura aborygeńska jako narzędzie ekspresji tożsamości kulturowej na przykładzie twórczości Sakinu Ahronglonga*
207
Andrzej Porębski, *Prawa kulturowe w konstytucjach kantonalnych oraz konstytucji związkowej Konfederacji Szwajcarskiej*
227

Elżbieta Wiącek, *Rdzenni mieszkańcy Ameryki Północnej na drodze do odzyskania praw do reprezentacji i zarządzania własnym dziedzictwem kulturowym*
243
Franciszek Czech, *Czy Polacy jadają łabędzie? Legendy miejskie i fałszywe wiadomości w warunkach kontaktu międzykulturowego*
275
Anna Jankowska, *Ruch swadeśi i projekt khadi a alternatywna wizja indyjskiej nowoczesności*
299
Małgorzata Latoch-Zielińska, *Od izolacji do wspólnoty. Kilka uwag o Polakach z Krainy Wielokulturowości w Brazylii*
325
Barbara Weżgowiec, *Materialne i niematerialne dziedzictwo Europy Środkowej w praktykach Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie*
337

Przestrzenie cyberkultury

Małgorzata Laskowska, Krzysztof Marcyński, Paweł Szerszeń, *Mediolingwistyka czy medioznawstwo lingwistyczne? Powiązania i możliwości wspólnych badań*
355

Religia i media

Katarzyna Daraż-Duda, *Evangelizing on Youtube – a Case Study of the Dominikanie Szczecin Channel in 2020*
375

Zarządzanie i marketing

Wojciech Jarecki, Marek Kunasz, *Niedopasowanie kompetencji w organizacjach o zróżnicowanej wielkości*
389
Krzysztof Krukowski, Maciej Zastempowski, Artur J. Kożuch, Monika Wakuła, *Wielowymiarowe postawy wobec zmian organizacyjnych pracowników organizacji publicznych*
411

Varia

Krzysztof Bochenek, Jarosław Kinal*, Does a Post-modern Consumer Need the Sacred? Few Impresions about Issue*
433
Adam Żaliński, *Działania rewitalizacyjne w przestrzeni Łemkowszczyzny. Studium przypadku dzwonnicy w Polanach Surowicznych*
443

Recenzje

Anna Pachowicz (rec.), *Rok 1920. Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (Dzienniki Rok 1920 Stanisława Serafińska)*
463

OPEN ACCESS
perspektywy kultury /
perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Łukasz Burkiewicz
http://orcid.org/0000-0001-9115-0837
Akademia Ignatianum w Krakowie
lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.01

Prawa narodów

Niniejszy numer czasopisma jest związany z aktualnym współcześnie zagadnieniem praw narodów w dobie interakcji kultur. Zgromadzenia oraz redakcji tekstów łączących się ze wspomnianą problematyką podjął się dr hab. Leszek Korporowicz, prof. UJ, współpracujący od dłuższego czasu z Akademią Ignatianum w Krakowie, między innymi w projekcie „Słowniki społeczne", gdzie wraz z dr. Łukaszem Burkiewiczem i dr Agnieszką Knap-Stefaniuk został współredaktorem tomu *Studia kulturowe* (Kraków 2022). Wiodące w niniejszym numerze zagadnienie zostanie przedstawione we wstępie przygotowanym przez prof. L. Korporowicza. Wspomnę, że w dziale tym znajduje się aż siedemnaście tekstów napisanych przez autorów z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

W stałym dziale „Religia i media" Katarzyna Daraż-Duda (Akademia Ignatianum w Krakowie) zaprezentowała tematykę wykorzystania YouTube w dziele ewangelizacji przez dominikanów z Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Dominika w Szczecinie w 2020 r.

W dziale „Zarządzanie i marketing" zostały umieszczone dwa teksty. Pierwszy, autorstwa Wojciecha Jareckiego i Marka Kunasza (Uniwersytet Szczeciński), dotyczy niedopasowania kompetencji w organizacjach o zróżnicowanej wielkości. Kolejny artykuł jest wieloautorskim dziełem Krzysztofa Krukowskiego (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), Macieja Zastempowskiego (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), Artura J. Kożucha (Wojskowa Akademia Techniczna w Warszawie) oraz Moniki Wakuły (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach) i wiąże się z wielowymiarowymi postawami wobec zmian organizacyjnych pracowników organizacji publicznych.

Dział „Varia" zawiera dwa teksty. Krzysztof Bochenek i Jarosław Kinal (Uniwersytet Rzeszowski) podjęli się zagadnienia związanego z dewaluacją w dobie ponowoczesności świadomości religijnej i etycznej. Adam Żaliński (UJ) opisał działania rewitalizacyjne w przestrzeni Łemkowszczyzny na przykładzie dzwonnicy w Polanach Surowicznych.

Numer zamyka recenzja książki *Rok 1920. Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (Dzienniki Rok 1920 Stanisława Serafińska)* autorstwa Anny Pachowicz (Akademia Nauk Stosowanych w Tarnowie).

Mamy nadzieję, że niniejszy numer spotka się z zainteresowaniem. Życzymy przyjemnej i pożytecznej naukowo lektury!

Łukasz Burkiewicz

Łukasz Burkiewicz
http://orcid.org/0000-0001-9115-0837
Jesuit University Ignatianum in Krakow
lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.02

Rights of Nations

This issue of the journal is related to the contemporary topical issue of the rights of peoples in the era of cultural interaction. The assembly and editing of texts related to the aforementioned issues was undertaken by Professor of the Jagiellonian University, Leszek Korporowicz, PhD, a long-time collaborator of the Jesuit University Ignatianum in Cracow, including in the *Social Dictionaries* project, where, together with Dr. Łukasz Burkiewicz and Dr. Agnieszka Knap-Stefaniuk, he became co-editor of the *Studia kulturowe* collection (Krakow 2022). The leading issue in this journal will be presented in an introduction prepared by Prof. Korporowicz. I would like to mention that in this section there are seventeen texts written by authors from various scientific centers in Poland.

In the regular Religion and the Media section, Katarzyna Daraż-Duda (Jesuit University Ignatianum in Krakow) presents the topic of the use of YouTube in the work of evangelization by the Dominicans of the St. Dominic Roman Catholic Parish in Szczecin in 2020.

Two articles are delivered by our Management and Marketing section. The first one, by Wojciech Jarecki and Marek Kunasz (University of Szczecin), deals with the mismatch of competencies in organizations of varying size. The following article is a collective work by Krzysztof Krukowski (Universty of Warmia and Mazury in Olsztyn), Maciej Zastempowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń), Artur J. Kożuch (Military University of Technology) and Monika Wakuła (Siedlce University of Natural Sciences and Humanities) and is related to the multidimensional attitudes toward organizational change of employees of public organizations.

The Varia section contains two articles. Krzysztof Bochenek and Jarosław Kinal (University of Rzeszów) addressed the issue related to the devaluation of religious and ethical consciousness in the postmodern era. Adam Żaliński (Jagiellonian University) described the revitalization activities in the space of Lemkivshchyna on the example of the bell tower in Polany Surowiczne.

The issue concludes with a review of the book *Rok 1920. Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (Dzienniki Rok 1920 Stanisława Serafińska)* by Anna Pachowicz (University of Applied Sciences in Tarnów).

We hope you will find this issue interesting. We wish you a pleasant and useful reading.

Łukasz Burkiewicz

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Leszek Korporowicz
http://orcid.org/0000-0002-5890-5991
Uniwersytet Jagielloński
leszek.korporowicz@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.03

Prawa narodów w dobie interakcji kultur. Wstęp do części tematycznej numeru

Już od kilkudziesięciu lat obserwatorzy i analitycy transformacji kulturowych i cywilizacyjnych współczesnego świata coraz częściej przyznają, iż stawiane w ubiegłym stuleciu tezy o stopniowym ujednolicaniu nie tylko technicznych, ale i społecznych form życia okazują się nieprawdziwe. Nasilanie zjawisk różnorodności kulturowej okazuje się jedną z logicznych konsekwencji procesów globalizacji z racji narastającej mobilności i obiektywnych zmian w przestrzeni komunikowania. Podobne fiasko spotkało tezę o zaniku, a wręcz uśmiercaniu wspólnot narodowych. Współczesna wojna na Ukrainie stanie się z pewnością przełomem w geopolitycznym, ale także intelektualnym i aksjologicznym myśleniu o warunkach ładu społecznego zagrożonego bezkarnym ludobójstwem i pogwałceniem praw człowieka, praw narodów i praw międzynarodowych na każdym z możliwych poziomów. Problem ten dotyczy zresztą nie tylko narodów, ale również mniejszych wspólnot kulturowych, których prawo do istnienia i rozwoju jest często istotnie kwestionowane niezależnie od oficjalnej frazeologii organizacji politycznych.

Niezależnie od stopniowej rewitalizacji prawa wspólnot do ich kulturowego bezpieczeństwa muszą one nauczyć się funkcjonowania w interakcji i współzależności z innymi wspólnotami, odnajdując ważne i twórcze wartości zarówno w sobie samych, jak i w relacjach z pozostałymi. Zasad tych nie da się jednak ustalić jako normy dla nich zewnętrznej, poza uwewnętrznieniem i wkomponowaniem w obszar autentycznie odczuwanej podmiotowości. Prawdę tę odkrył już w wieku XV jeden z najwybitniejszych myślicieli Uniwersytetu Krakowskiego, Paweł Włodkowic, opisując ją w rozwijanej przez siebie, starej koncepcji prawa narodów (*ius gentium*). To, co buduje zawartą w niej filozofię człowieka, kultury i społeczeństwa w jej najcenniejszej i najbardziej złożonej postaci, która tak dobitnie przypomina się nam współcześnie, zawiera się w trzech fundamentalnych aksjomatach. To one stwarzają podstawy najbardziej trwałego bezpieczeństwa. Po pierwsze, jest to zdolność odkrycia i poszanowania tak w relacjach wewnętrznych, jak i zewnętrznych, pierwotnej

i nieredukowalnej wartości godności człowieka, w tym także godności narodu i wspólnoty. Po drugie, jest to dbałość o powstrzymywanie się od uznania własnych, egoistycznych i partykularnych potrzeb jako atrybutów uniwersalnych podnoszonych do rangi wartości. Po trzecie, jest to norma i praktyka przeciwstawiania się wykluczaniu jakiejkolwiek społeczności, w tym własnej, ze wspólnoty szerzej pojętych wspólnot. Ta wielce niedoceniona, zepchnięta na ubocze w polskiej i międzynarodowej myśli społecznej i humanistycznej koncepcja, dzisiaj tak inspirująca w rozwiązywaniu konfliktów międzynarodowych i międzykulturowych, wyrosła na bazie chrześcijańskiej wizji rzeczywistości ludzkiej oraz zasad jej rozwoju. Otwiera ona drogę do rozumienia, obrony i projektowania ładu wszelkich wspólnot kulturowych.

Przygotowany tom zawiera próbę nakreślenia sformułowanego powyżej spojrzenia, pomimo jego z pewnością aspektowego i fragmentarycznego charakteru, zarówno na przywołane zasady, jak i na konkretne sytuacje, w jakich równie konkretne grupy usiłują artykułować swoje prawa, bronić ich i je wspierać. Postrzegają one swoje działania jako powinność realizowaną pomimo licznych trudności. Wynika ona z przekonania i odczuwania godności kulturowej osób i wspólnot stanowiącej istotny wymiar ich życia. Stopień, z jakim uda się im zachować i zapewnić warunki respektowania tego fundamentalnego atrybutu, stanowić będzie o możliwości obrony także innych wartości ich życia, jak tożsamość, wolność, samostanowienie, a więc określać kształt kondycji kulturowej wielu regionów, a w perspektywie, formację kulturową praktyk i stosunków władzy w różnych częściach świata.

Tom otwiera tekst Leszka Korporowicza, który nakreśla perspektywę odczytywania omawianych zagadnień, przywołując zasadę poszanowania podmiotowości wśród wartości pokojowego współistnienia wspólnot wraz z jej polskimi korzeniami. Artykuł ukazuje również wymiary faktycznego zróżnicowania istniejących w tym względzie postaw. Aby zasady te mogły być respektowane, konieczne są działania wychowawcze, ukierunkowana socjalizacja, dlatego następny tekst autorstwa Volodymira Yevtukha podnosi problem edukacji wielo- i międzykulturowej widzianej w szerokiej perspektywie porównawczej. Jedną z ważnych wartości, jaka stymulować może rozwój wyobraźni i wrażliwości międzykulturowej, jest opisana przez Paulinę Winiarską „racjonalność transwersalna". Jak pokazuje Sylwia Jaskuła, rozwijać się ona może zarówno w rzeczywistości realnej, jak i wirtualnej, która nie pozostaje aksjologicznie obojętna. Problem wizualizacji kultur w nowej przestrzeni komunikowania pokazują na przykładzie kultury ukraińskiej Vil Bakirov i Dmitrij Petrenko. Kontynuując szerzej pojętą problematykę podmiotowości kultury ukraińskiej, Andrzej Dudek ukazuje jej uwikłanie w rosyjskie projekty imperialne,

dalekie od pokojowej egzystencji, której dawne, ale aktualnie ważkie koncepcje, jakie wypracował w swym dorobku Paweł Włodkowic, przywołuje Wojciech Świeboda. O znaczeniu idei i wartości jagiellońskich jako trwałego i twórczego dziedzictwa kulturowego w analogicznych warunkach opresji (czyli zaborów), w jakich znalazł się Uniwersytet Krakowski, a później Uniwersytet Jagielloński, pisze Ada Iwanowicz. Fenomeny uobecniania kultury i myśli polskiej poza jej granicami inspirująco opisuje Anna Czajka, odwołując się do przykładu Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech. Podobną aktywność kulturotwórczą Europejskiego Centrum Kultury w Krakowie wpisującą się w horyzont praw kulturowych opisuje Barbara Weżgowska. Trudności w przekładzie tekstów kultury z zachowaniem ich praw do unikatowości ukazuje Magdalena Czech. Prawa te, szczególnie w odniesieniu do małych narodów, na przykładzie współczesnej literatury tajwańskich aborygenów opisał Tobiasz Targosz. W odniesieniu do specyfiki innego rodzaju rzeczywistości społecznej, jaką są konstytucje kantonalne Szwajcarii, problem praw kulturowych podjął Andrzej Porębski, a w przypadku reprezentacji plemiennego dziedzictwa rdzennych mieszkańców Ameryki – Elżbieta Wiącek. O tym, jak ważny jest to problem i jakie czynniki mogą go jeszcze bardziej eskalować, piszą Franciszek Czech i Anna Jankowska, ukazując ponadto siłę, ale i potrzebę ekspresji wartości rdzennych małych wspólnot kulturowych na przykładzie współczesnych Indii.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Leszek Korporowicz
http://orcid.org/0000-0002-5890-5991
Uniwersytet Jagielloński
leszek.korporowicz@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.04

Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw

STRESZCZENIE

Współczesne procesy globalizacji potwierdzają, iż nie są wyłącznie jednorodnym i jednokierunkowym fenomenem cywilizacyjnej homogenizacji, postępujących powiązań i wszechstronnej medializacji. Nasilająca się mobilność oraz interakcja osób i grup spowodowały odwrotną wręcz dynamikę różnicowania, pluralizacji, ale także ożywienia świadomości, tożsamości oraz poczucia praw kulturowych zarówno starych, jak i nowych wspólnot kulturowych. Umiejętność artykulacji i rozwoju owych praw jako atrybutów podmiotowości kulturowej współzależy jednak od wielu komponentów kompetencji i postaw aksjologicznych uczestników dyskursu, jaki dokonuje się na bardzo różnych poziomach, począwszy od mikro- do makrostruktur społecznych. Szczególną rolę zajmują wśród nich wspólnoty narodowe. Charakteryzują się bowiem najbardziej złożonym powiązaniem struktur czysto symbolicznych i instytucjonalnych, dziedziczonych i tworzonych, afektywnych i poznawczych. Ich kulturowa kondycja zależy od stopnia uwikłania w procesy redukcji kulturowych świata współczesnego, które zamieniają wartości na potrzeby, osoby na jednostki, dziedzictwo na impresje, mądrość na informację, poznanie na doznanie, treści na wrażenia. Od zdolności pokonania tych redukcji zależy stopień postrzegania realności bytu narodu, siły jego tożsamości, potencjałów rozwojowych oraz szans na twórczą odpowiedź wobec wyzwań współczesności.

SŁOWA KLUCZE: podmiotowość kulturowa, dyskurs wartości, prawa narodów, redukcjonizm aksjologiczny, interakcja symboliczna

ABSTRACT

Subjectivity and the Rights of Peoples in the Discourse of Values and Attitudes

Modern processes of globalization confirm that they are not just a homogeneous and unidirectional phenomenon of civilizational homogenization,

Suggested citation: Korporowicz, L. (2023). Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 13–29. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.04
Nadesłano: 01.02.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

progressive interconnectedness and comprehensive mediaization. Increasing mobility and interaction of individuals and groups have caused an opposite dynamic of differentiation, pluralization, but also a revival of consciousness, identity and a sense of cultural rights of both old and new cultural communities. However, the ability to articulate and develop these rights as attributes of cultural subjectivity co-depends on many components of the competence and axiological attitudes of the participants in the discourse, which takes place at very different levels, from micro to macro social structures. National communities occupy a special role among them. This is because they are characterized by the most complex interplay of purely symbolic and institutional, inherited and created, affective and cognitive structures. Their cultural condition depends on the degree to which they are entangled in the cultural reduction processes of the modern world, which convert values into needs, persons into individuals, heritage into impressions, wisdom into information, cognition into sensation and content into impressions. On the ability to overcome these reductions depends the degree of perception of the reality of a nation's existence, the strength of its identity, its development potentials and its chances for a creative response to the challenges of the present.

KEYWORDS: cultural subjectivity, value discourse, rights of peoples, axiological reductionism, symbolic interactionism

Wstęp

Rzeczywistość społeczna tworzona przez wspólnoty narodowe przybiera w istocie bardzo różne oblicza. Nie od dzisiaj przedstawiciele takich nauk jak socjologia, historia, politologia czy nauki o kulturze wskazują na wieloraką ambiwalencję przymiotów i praktyk narodowych. Mogą się one cechować mobilizacją potencjału kulturowego, mentalnego i organizacyjnego, jaki dają więzi, gotowość poświęcenia i odpowiedzialność zbiorowa ludzi tworzących ten rodzaj wspólnoty, ale w równym stopniu generować daleko posunięty nacjonalizm i swoiste zatopienie osobowości ich członków w zamkniętej postaci autorytaryzmu. Redukcja osobowości i kompetencji społecznych uległych im osób zamienia wówczas patriotyzm na szowinizm i prowadzić może do tragicznych, a nawet ludobójczych konsekwencji. Ambiwalencje te znakomicie ukazuje wiele koncepcji o humanistycznym i rozwojowym rodowodzie, jak choćby bardzo celna koncepcja ucieczki od wolności Erika Fromma (Fromm, 2014), która w zadziwiający sposób pasuje do analizy współczesnych form postsowieckiego totalitaryzmu, czy analityczna i wrażliwa etycznie teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Ta ostatnia bardzo wnikliwie ukazuje zablokowanie dynamizmu rozwojowego świata wartości i komunikacji w świecie rytualnie narzucanych i absolutyzowanych standardów, jakie

przyjąć może życie społeczne totalitarnie zorganizowanych grup i instytucji (Dąbrowski, 1974). Ich pozytywna, wyzwalająca dezintegracja odkryć jednak może dynamizmy animujące najbardziej twórcze siły w sferze życia osobowego i wspólnotowego. Mogą one prowadzić do kształtowania najdojrzalszych charakterów ludzkich i efektywnie realizować wartości dobra wspólnego budujących swą tożsamość narodów. Wysiłek zdobywania i napełniania treścią tego rodzaju możliwości to w istocie wyzwanie mozolnego wzrastania do własnej, przez siebie definiowanej podmiotowości. Bardzo istotnym jej budulcem jest idea, ale i praktyka prawa narodów, które jako system przysługujących im atrybutów chronią nie tylko przed zewnętrznym, ale i wewnętrznym zagrożeniem, jakim jest degradacja potencjałów rozwojowych i skazanie na rozmaite formy autodestrukcji (Korporowicz, 2018b). Prawa narodów otwierają bowiem zarówno na wartości suwerennego istnienia wśród innych, analogicznych wspólnot, jak i na aktualizację tego, co narody te stanowią dla siebie, na postawy, które wyzwalają ze słabości i barier społecznej atomizacji, podziałów oraz przeróżnych form egotyzmu.

Znana jeszcze w starożytnym Rzymie koncepcja *ius gentium*, rozwinięta w dojrzałej i bardzo systematycznej formie w środowisku Uniwersytetu Krakowskiego jako teoria „prawa narodów", jest w istocie pytaniem o drogę dochodzenia i warunki przywołanej powyżej podmiotowości. Promująca ten rodzaj myślenia krakowska szkoła prawa międzynarodowego, określana także mianem „humanizmu krakowskiego", bezpośrednio odpowiadała na potrzeby budujących swą tożsamość wspólnot, które poszukiwały form współistnienia, współpracy, a przede wszystkim bezpieczeństwa. Co istotne, najbardziej znany jej przedstawiciel, jakim był Paweł Włodkowic, drugi w historii Uniwersytetu Krakowskiego rektor oraz główny autor sukcesów króla polskiego przed trybunałami sądów międzynarodowych, nie różnicował wielkości i rodzaju wspólnot, uznając analogię zasadniczych problemów ich podmiotowości oraz wszelkich jej implikacji (Korporowicz, 1918a; Włodkowic, 2018).

Pytanie o prawa narodów, ale i potrzeba ich respektowania nie bez przypadku stały się fundamentalnym wyzwaniem Królestwa Polskiego, a następnie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Odpowiedź na nie warunkowała bowiem samodzielny, suwerenny, a przede wszystkim wolny od bezpośredniego zagrożenia byt nie tylko struktur o charakterze państwowym, ale także wolnych i zdolnych do rozwoju wspólnot, które dysponowały już własnym i szybko pomnażanym zasobem dorobku kulturowego. Pytanie to także nie bez przypadku staje się ważnym wyzwaniem w czasach nam współczesnych, w dobie dyskusji o charakter i kondycję współczesnej Europy, Unii Europejskiej i porządku cywilizacyjnego zagrożonej agresją rosyjską całej reszty świata. Agresja ta w sposób zasadniczy

eliminuje wątpliwości co do zasadności i prawomocności tego typu pytań. Prawa narodów stają się prawem do suwerennego, podmiotowego istnienia nie tyle państw narodowych, które nie są, ujmując rzecz precyzyjnie, grupami społecznymi, ale są prawami wspólnot kulturowych. W dobie globalizacji państwa jako organizacje stają się ponadto coraz bardziej wielonarodowe i wielokulturowe, przeobrażając się w organizmy wielu różnych wspólnot. Dlatego pytanie o prawa narodów, traktowane w sposób szeroki, nie traci na znaczeniu, szczególnie w dobie nasilonej interakcji kultur (Vercovec, 2007). Podobny zakres przedmiotowy pojęcia miał zresztą na myśli także Włodkowic, który odnosił referowane przez siebie prawa również do wspólnot, które współcześnie nazwalibyśmy etnicznymi, a nawet lokalnymi, jeśli tylko wykazywały one wystarczające oznaki tożsamości, więzi wewnętrznej i świadomości swej odrębności. Eliminuje to akademickie dywagacje nad pełną i „ostrą" definicją narodu, pozostając na gruncie wspólnot kulturowych i zasadniczego pytania o atrybuty ich podmiotowości (Tymieniecki, 2019/2020)

Stosunek do obu tych kategorii, a więc zarówno do prawa narodów, jak i ich podmiotowości, obrazuje jednocześnie rozumienie, ale i postawę w stosunku do szerszego systemu wartości, które pojęcia te reprezentują. Z tego powodu percepcja i ewentualne konsekwencje traktowania prawa narodów, jakie manifestować się mogą w stanowisku i prefrencjach poszczególnych osób, ideach ruchów społecznych czy organizacji, odnieść trzeba do stanu i ewolucji systemu współczesnych wartości, postaw i przekonań. Stanowią one o dyskursie aksjologicznym współczesnego życia publicznego, świadomości historycznej, tożsamości oraz ciągłości dziedzictwa kulturowego (Szlachta, 2016). Pojawiające się w tym dyskursie tendencje, typy postaw czy osie sprzeczności obrazują, w jakim kierunku podążać dziś mogą interpretacje i animacje współczesnego rozumienia prawa narodów jako praw kulturowych, stanowiąc o kondycji konkretnych wspólnot oraz ich przyszłości. Dyskurs ten ukazuje jednocześnie wyzwania, jakie leżą po stronie bezpieczeństwa kulturowego wspólnot, stanowiąc wskazanie dla pedagogiki kultury, strategii działań kulturotwórczych i polityki kulturowej, o ile ukazane wartości oraz ich alternatywy nie mają pozostać na poziomie biernego opisu i unikającej swego społecznego zaangażowania diagnozy.

Dyskursy wartości w kontekście kulturowych redukcjonizmów

Aby lepiej zrozumieć naturę opozycji, jakie jawią się we współczesnym rozumieniu praw narodów oraz powiązanych z nimi polemik, pomocne jest nacechowanie ogólniejszego statusu wartości społecznych, jaki

wyznaczany jest przez konwencje kulturowe współczesności. Status ten wyznaczony jest nie tylko przez obiektywne i residualne sytuacje w sferze praktyk społecznych, ale także przez standardy poznawcze w sferze kultury intelektualnej kwalifikowane jako konteksty aksjologiczne. Oddziałują one na reguły dyskursu wartości, wpływając na pola wrażliwości, kompetencji i świadomości kulturowej, jak również na rodzaj argumentacji i perswazji używanej w polityce społeczej, edukacyjnej i medialnej. Konteksty te przyczyniają się do znaczącej redukcji standardów owego statusu, osłabiając funkcjonalną i mentalną sprawczość uwewnętrznionych wartości. W znaczący sposób procesy te redukują kompetencje właściwego rozumienia podmiotowości oraz roli prawa narodów niesprowadzonych do ich antywzorów i kulturowych form alienacji.

1. Od wartości do potrzeb

Pierwszym i najbardziej podstawowym typem redukcji aksjologicznej w obszarze dyskursu wartości, który oddziałuje na sposób postrzegania prawa wspólnot narodowych, jest osłabianie ich możliwości transgresyjnych zamienianych na partykularną logikę utylitarnie pojętych potrzeb. O ile umiejętności transgresyjne polegają na przekraczaniu granic tego, co dotyczy specyficznych uwarunkowań konkretnych działań, sytuacji i funkcjonalnych konieczności, jakie respektować muszą poszczególne osoby i grupy, o tyle ich przeciwieństwem jest uprzedmiotowienie wartości traktowanych jako hedonistyczny i utylitarny system potrzeb. Te ostatnie wiążą się z egotycznym czy etnocentrycznym nastawieniem na zdecydowany prymat interesu własnego, kierowanego kryteriami podporządkowania i dominacji nad potrzebami innych ludzi. Redukcje transgresyjnego potencjału wartości to znacznie mniejsze szanse na odnalezienie mostów porozumienia, wartości spotykających się w wydzielonych obszarach interakcji, przeżywania i rozumienia świata. To przede wszystkim mniejsza szansa na postrzeganie uniwersalnego atrybutu godności ludzkiej zamienianego na udział w stosunkach władzy oraz całą skalę uczuć niższych. Zderzenie potrzeb, jakie manifestować mogą odmienne grupy bez uwzględnienia jakichkolwiek możliwości zapanowania nad ich eskalacją, oderwania się od wspomnianego już egotycznego ciążenia ku sobie, zakłada jedynie konkurencyjny i konfliktowy rodzaj wzajemnego wykluczenia. Uprzedmiotowienie wartości to znana konsekwencja cywilizacji konsumpcji, społeczeństwa doznań i kultury masowej, która ustawicznie zabiega o redukcję twórczości i spontaniczności do swoistego paliwa inżynierii gustów i emocji (Adorno, 2019).

2. Od osoby do jednostki

Druga z ważnych redukcji aksjologicznego kontekstu prawa narodów bezpośrednio wynika z pierwszej i jest nią sprowadzenie wielowymiarowej rzeczywistości osoby ludzkiej i jej powiązań międzyosobowych do zatomizowanej społecznie jednostki (Renaut, 1989). Oderwanie indywidualnego bytu ludzkiego od tego, co stanowi jego naturalne poszerzenie, realizację i nade wszystko koherentną całość jego tożsamości, jest zamknięciem drogi do pełnego rozwoju osobowości ubogaconej wymiarem wspólnot, komunikacji i trensgresywnego człowieczeństwa (Dyczewski, 2012). Co ciekawe, będąca przejawem tego typu redukcji i systemowo promowana kultura indywidualizmu nie jest w stanie respektować szeroko pojetych praw człowieka, które w bezpośredni sposób przyznają każdemu prawo do własnej narodowości, kultury i tożsamości narodowej. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948 nie pozostawia pod tym względem jakiejkolwiek wątpliwości, podobnie jak wiele późniejszych, uznając ten rodzaj praw za nieredukowalny atrybut ludzkiej godności.

3. Od dziedzictwa do spektaklu

Trzeci rodzaj redukcji sankcjonuje konwencje dominacji zindywidualizowanych potrzeb zarówno w odniesieniu do osób, jak i grup, sprowadzając wartości dziedzictwa kulturowego jedynie do aktualnie zachowanej, a nawet sztucznie wygenerowanej tradycji, traktowanej jako rodzaj wykonstruowanego spektaklu. Ta ostatnia jako arbitralna często wersja ważnej dla wspólnoty historii może odbiegać od tego, co stanowi o faktycznym jej dorobku i rzeczywistym przebiegu rzeczy. Zostaje ona poddana intencjonalnie tworzonej niepamięci, ideologicznej manipulacji, zabiegom wybiórczego przekazu. Ze względu na wspomniany już system partykularnie pojętych potrzeb zasoby dziedzictwa kulturowego w jego warstwie symbolicznej czy moralnej, o nierzadko heroicznym wymiarze, okazują się często treścią politycznie dysfunkcjonalną. Nie mieści się ona w wizerunkowo modelowanej konstelacji wartości. Dziedzictwo kulturowe paść może ofiarą politycznej poprawności i aktualnych stosunków władzy, nadmiernie eksponując lub eliminując wybrane fragmenty prawa narodów i faktycznego sposobu ich istnienia.

4. Od komunikacji do przekazu

Faktycznie wytworzone obrazy, jakie stają się przedmiotem dyskursu osób i wspólnot wraz z leżącymi u ich podstaw potrzebami, nie zawsze stają

się obiektami rzeczywistej komunikacji pojętej jako forma „communicare", a więc interakcji. Nader często proces ten zredukowany jest do niesymetrycznego, zatem jednokierunkowego i pełnego dominacji przekazu (Maigret, 2012). Wówczas to, co jest właściwym atrybutem komunikowania, jak wzajemność, wymiana, obopólna sprawczość i współzależność, zastąpione zostaje przez instrumentarium oddziaływania, wpływu i niemal postkolonianych praktyk w zredukowanej formie interakcji. W kontekście tego typu procesów niemal bezpośrednio postawić trzeba pytania o wizję relacji wspólnot poprzez wymienione wyżej kryteria określające praktyczną aksjologię ich wzajemnych stosunków poza zasadą przewagi silniejszego i łamania podmiotowości, a wręcz prawa do istnienia słabszych.

5. Od mądrości do informacji

Być może największa redukcja w aksjologicznym kontekście dyskursu wartości odbywa się, gdy klasyczne umiłowanie mądrości, z którą wiązano największe nadzieje na realizacje wszelkich innych rodzajów wartości, staje się tylko dobrze określonym rodzajem reguł bardzo konkretnego sposobu poznania i działania, a więc wiedzy, atomizowanej następnie na jej cząsteczki, jakimi są informacje. Trudno opisać, jak wiele różnic dzieli te kategorie, pomniejszając stopniowo złożoność ich „budulca" i wiążących go relacji. Te pierwsze są trudne do wyceny i parametryzacji, te ostatnie dają się dokładnie oszacować, a w końcu uczynić przedmiotem handlu, a nawet instrumentem systematycznie prowadzonych wojen. Trudno oczekiwać, aby redukcja ta nie przenosiła się na postrzeganie bytów analogicznie złożonych, jak wspólnoty i narody, które nie są sumą jednostek jako swoich elementów i rządzą się zasadami przekraczającymi to, co możemy nazwać wiedzą, a w jeszcze większym stopniu systemem informacji (Trzciński, 2013). Socjologowie są w stanie odróżnić przy pomocy dysponowanej przez nich wiedzy odmienność funkcjonalną i ontologiczną tego, co jest jedynie zbiorowością ludzi, od tego, co tworzy już społeczność, następnie różne postacie wspólnoty, na wspólnocie narodowej kończąc. Są także w stanie określić, jakie informacje są im potrzebne, aby orzec, jaki rodzaj porządku społecznego buduje ich więzi. Nie są jednak gotowi przełożyć ich na instrukcję mądrego przewodzenia czy też reguły heroicznego poświęcenia, jakie ich członkowie są w stanie zamanifestować w chwili egzaminu z patriotyzmu, bohaterstwa czy godności narodowej. Z pewnością wielu inżynierów społecznych, propagandowych i specjalistów od rozbijania wspólnot kulturowych, a jeszcze bardziej ich sponsorów, poświęciłoby wszystko, aby zdobyć wiedzę i informację, jak

zbudować albo też złamać wolę i ducha bardzo konkretnych narodowości. Umiejętności te nadal jednak pozostają atrybutem charyzmatycznych liderów, którzy pojawiają się i odchodzą w sposób często zaskakujący, podobnie jak rozkład systemów, które wydają się niezniszczalne.

6. Od poznania do doznania

Pośród wielu redukcjonizmów kultury współczesnej głęboko zakorzenionych w procesie atomizacji jej struktur i dowartościowaniu indywidualnej percepcji świata jest przekonanie, iż możliwości poznania ich natury, prawdy i realnego znaczenia ograniczone są do subiektywnych procesów projekcji. Poznanie jest w tym ujęciu rodzajem doznania warunkowanym rozmaitymi czynnikami społecznego statutu jednostki lub sposobem życia jej grupy, osiągając co najwyżej intersubiektywny poziom weryfikacji. Wszystko, co aspiruje do czegoś więcej, może być tylko złudzeniem bardziej trwałych form istnienia, których sens jest rodzajem hipostazy. Jesteśmy w stanie ją nazwać, a nawet uczynić przedmiotem ideologicznych manipulacji, instrumentem zawłaszczania świadomości jej członków, ale nie należy tej aberracji ulegać, bazując na realnym kształcie doświadczeń pojedynczego człowieka w jego konkretnej sytuacji życiowej. Poznanie jako doznanie stało się nawet przedmiotem teorii społeczeństwa doznań jako fenomenu zaawansowanej gospodarki rynkowej, która z intencjonalnej produkcji i swoistej inżynierii doznań czyni kolejny element promocji, handlu i konsumpcji (Benjamin, 2009).

7. Od „esencji" do walencji

Założenie o zasadniczej niemożności poznania nie tylko transcendentnego, ale także społecznego bytu rzeczywistości wynika w tym rodzaju redukcji z lansowanego konsekwentnie przekonania, iż jest to tylko prosta konsekwencja faktycznego braku jakiejkolwiek istoty lub obiektywnie istniejącej „essencji" świata ponadjednostkowego. Stanowisko to odzwierciedla pogląd, iż staje się ona jedynie obiektem wrażenia, wyobraźni i osadzonego w osobistym życiorysie rodzaju wartościowania (walencji), przydawania znaczenia i sensu, który w znacznej mierze konstruowany jest przez mechanizmy życia społecznego, dziedzictwo kulturowe osoby i grupy. Jest ono jednak pozbawione jakichkolwiek znamion własnej, zintegrowanej realności. Człowiek wypełnia w ten sposób swoją głowę i duszę symbolicznymi reprezentacjami bytów wymyślonych, konceptualnych i najzupełniej abstrakcyjnych. Ulegają one dekonstrukcji w procesach

wytwarzanych przez wspomniane społeczeństwo doznań, jak i poprzez krytycznie zorientowane typy umysłowości współczesnej.

Prawa wspólnot na osi aksjologicznych opozycji

Opisane powyżej konteksty nie są obojętne, a wręcz przeciwnie, stanowią aktywny czynnik w kształtowaniu realnych postaw przejawiających się w dyskursie o mniej lub bardziej wyraźnie dostrzeganym typie ekspresji, a czasem manifestacji w różnych obszarach życia społecznego. Dokonując pewnych uproszczeń, wskazać jednak można kilka osi, na których rozkładają się zasadnicze opozycje wyrażanych wartości.

1. Pomiędzy śmiercią a rewitalizacją narodu

Pierwsza z nich to opozycja pomiędzy wizją „śmierci", a przynajmniej zanikania bytów narodowych i wszelkiego typu wspólnot, a wizją ich radykalnej często rewitalizacji, przebudzenia i koniecznej niemal odbudowy.

Jeszcze w niedalekiej przeszłości przekonanie, iż procesy globalizacyjne powodują zasadniczą unifikację cywilizacji, a w ślad za tym i kultur współczesnych, było niemal modą (Maślanka, 2012). Liberalnie zorientowane ideologie, ale także koncepcje transformacji społecznych obwieszczały wielką rynkową ekumenę, która poprzez standaryzację wzorców konsumpcji uczyni wspólnoty narodowe zamierzchłą przeszłością pozbawioną jakiejkolwiek racji bytu. Rzeczywistość procesów mobilności i nakładania się przestrzeni kulturowych spowodowała jednak zjawiska odwrotne, gwałtowną dywersyfikację globalnej i lokalnej społeczności konkretnych regionów. Tylko część migrujących wspólnot kulturowych poddała się asymilacji. Co istotne, społeczności napływowe wyeksponowały świadomość odrębności kulturowej ludności krajów przyjmujących. We wszystkich tych przypadkach wzmocnionych przebudzeniem etnicznym w krajach, które uwolniły się od kolonialnej dominacji lub choćby zmarginalizowania, potrzeba własnej podmiotowości stała się nieoczekiwaną, aczkolwiek nieredukowalną potrzebą. Tak stało się nie tylko z wieloma krajami Afryki, ale także rewitalizującymi swoją tożsamość wspólnotami kulturowymi Europy, jak Katalonia, Szkocja, jak również narodami. Wymownym przykładem tego typu procesu była autonomizacja Słowacji i Czech. Obecnie najbardziej krzyczącym przykładem potrzeby obrony spójności i godności, ale przede wszystkim prawa do istnienia narodu jest walczący o swój byt naród ukraiński, dla którego prawa narodów są jednym z napilniejszych wyzwań jego egzystencji. Trawestując znane

powiedzenie, pogłoski o śmierci narodów okazały się mocno przedwczesne. Problem wyboru miejsca na opisywanej osi w postaci konkretnie manifestowanych postaw z pewnością zależy od równie konkretnej sytuacji, w jakiej znajdują się ludzie i wspólnoty współczesnego świata. Z pewnością jednak teza o zaniku wspólnot narodowych bez odniesienia do realiów politycznych i kulturowych ich podmiotu może być skontrowana tezą dokładnie odwrotną.

2. Dekonstrukcja czy integracja tożsamości?

Druga z osi odwołuje się do opozycji pomiędzy uznaniem, iż współcześnie istniejące narody charakteryzują się coraz bardziej płynną, a nawet zdekonstruowaną strukturą wewnętrzną, a stanowiskiem podkreślającym nasilanie się fenomenu świadomości, a przede wszystkim zintegrowanej tożsamości narodów. Siła ta jest czasami na tyle znacząca, że graniczy wręcz z zagrożeniem nacjonalistycznym.

Gdy odniesiemy opisane powyżej opozycje do rzeczywistości społecznej konkretnych krajów lub regionów, znaleźć możemy przykłady ilustrujące oba te stanowiska. Ponadto wiele zależy od tego, o jakich grupach w zróżnicowanych strukturach każdego społeczeństwa mówimy. Mamy więc co najmniej dwie zmienne, które określają prawdziwość opozycyjnie wyrażonych przekonań. Jest to zmienna regionalna, która charakteryzuje geopolityczny kontekst kondycji, w jakiej znajduje się tożsamość narodu jako całości w dynamice jego relacji z innymi, po drugie, jest to zmienna lokalna odnosząca się do poziomu spójności wartości i postaw konkretnych grup społecznych. Wykazać się one mogą całkowitą odmiennością orientacji życiowych i faktycznym zanikiem procesów integracyjnych. Taka sytuacja charakteryzuje polską rzeczywistość polityczną, w której działania na rzecz dezintegracji świadomości narodowej obserwowane są z siłą niespotykaną w krajach zabiegających o suwerenność i podmiotowość we współczesnych relacjach międzynarodowych. Nie brakuje w tej sytuacji odwołań historycznych ukazujących trwale obecną w polskiej tradycji politycznej skłonność pojawiania się stron jawnie sprzymierzonych z mocarstwami zewnętrznymi i realizującymi ich długodystansowe interesy. Nie oznacza to jednak braku potenjałów, a nawet ich aktualizacji, które ujawniają znaczenie poczucia praw kulturowych zbudowanych na odnajdywaniu czegoś więcej niż przypadkowych identyfikacji oraz siły podmiotowości osób i wspólnot.

3. Naród jako archaizm i naród jako twórcza odpowiedź

Ponadnarodowe procesy kształtowania wolnego rynku, swobodnego przepływu kapitału, ludzi i dóbr z pewnością wymagają uwolnienia wszelkich barier prawnych, ale także lokalnych partkularyzmów. Jako takie mogą być więc postrzegane zarówno potrzeby, jak i interesy konkretnych narodów, które bywają dysfunkcjonalne w strukturach wielkich korporacji. W tak określonej perspektywie jako partykularna i w tym sensie jako archaiczny przeżytek postrzegana jest właściwa im kultura. Determinuje ona małą, ale podstawową część owych partykularyzmów. Co ważniejsze, jest ona sprawcą poważnej niesubordynacji zbiorowych uczestników systemów ponadnarodowych, które w makrostrukturalnej strategii zarządzania nie mogą być podmiotami o własnej tożsamości i własnym systemie norm. Stają się one wspomnianym archaizmem, jaki wynika z chęci zachowania odrębnych i sobie przypisanych artybutów samostanowienia. Prawidła wolnego rynku stoją w obliczu poważnego konfliktu z prawami wspólnot, o ile nie znajdą swojej wykładni w systemie aksjologii narodowych. Sytuacja ta może i powinna być negocjowana, ale tylko wówczas, gdy nie będzie poddana destrukcji i dominacji ze strony nowych stosunków władzy tworzonych ponad bytami poszczególnych jej uczestników w postaci strukturalnego terminatora zdominowanego przez tych, którzy tej władzy mają najwięcej. Wspólnoty lokalne, które nie zostaną pozbawione podmiotowości, mają w sobie potencjały, które mogą zaproponować twórczą odpowiedź na wyzwania, jakie stawia szerszy, także rynkowy kontekst ich funkcjonowania. Stać się tak może poprzez odnalezienie, mobilizację, a nawet rewitalizację wartości owych wspólnot, które wspomagają działania na rzecz świadomych zmian społecznych (Archer, 2019). W tak określonej strategii mieści się uzasadnienie różnicy, jaka istnieje pomiędzy patriotyzmem a nacjonalizmem. Ten drugi nie jest bowiem twórczą odpowiedzią, a jedynie pogłębieniem odrębności wspólnoty narodowej, która wyklucza ją z działań interakcyjnych i tym razem umacnia w negatywnie funkcjonującym partykularyzmie. Twórcze siły sprawcze, jakimi dysponują zintegrowane wspólnoty narodowe, nigdy nie znajdą swoich odpowiedników w anonimowych i pozbawionych tożsamości, technokratycznie zaprojektowanych superpaństwach. Odnalezienie ich wymaga jednak znacznie więcej pracy, wyobraźni oraz szacunku dla szeroko pojętych praw człowieka i narodu.

4. Potencjał dysfunkcji czy rozwoju?

Konsekwencją postrzegania narodu jako archaizmu lub odpowiedzi na wyzwania współczesnej rzeczywistości jest kolejna opozycja traktowania wspólnoty narodowej jako przyczyny społecznych i gospodarczych dysfunkcji, mentalnej i organizacyjnej bariery do „nowego porządku świata" albo też przeciwnie, jako czynnika mobilizacji i integracji wspólnot w kierunku wykorzystania możliwości wielorakiego rozwoju.

Dysfunkcyjna wizja narodu, także w obrębie tego samego państwa, pojawia się wówczas, gdy jego podmiotowość oraz powiązane z nią oczekiwania wchodzą w konflikt nie tyle z innym narodem, ile szerzej pojętą konstelacją interesów ponadnarodowych wyznaczających własne kryteria rozwoju o charakterze gospodarczym, politycznym i ideologicznym. Konflikt ten nie jest zresztą konieczny i istnieje cała gama możliwych form współdziałnia, kooperacji, a nawet wzajemnego dopełniania, o ile tylko cele ogólne stają się przedmiotem wspólnych uzgodnień, konsensusu wspólnych wartości, potrzeb oraz wizji przyszłości. Jest to już jednak inna, dialogiczna droga konsolidacji nie tyle organizacji, ile wspólnoty wspólnot respektującej przysługujące każdej z nich prawa i otwierającej na uzgodnione wizje rozwoju. Obecne w nich czynniki podmiotowe nie mają charakteru dysfunkcjonalnego, a wręcz przeciwnie, stymulują ich aktywny udział w pomnażaniu tak własnych, jak i szerzej dostępnych zasobów. Obawie, iż mogą się one przerodzić w prawdziwie wykluczające i dezintegrujące ruchy o charakterze nacjonalistycznym, przeciwdziałać musi działanie na rzecz otwartego dyskursu wartości, komunikacji jako interakcji i właśnie respektowanie praw kulturowych unikających trzech ograniczeń oraz wspomnianych wcześniej redukcji. Mowa tu, po pierwsze, o sytuacji, w której prawa jednej z grup ewidentnie naruszają prawa innych grup, przypisując jedynie sobie racje ich respektowania oraz atrybuty podmiotowości, prawa do sprawczości i godności. Po drugie, gdy partykularne potrzeby własnych wspólnot podnoszone są do rangi uniwersalnych niemal wartości. Uniemożliwia to budowanie mostów porozumienia ponad egotycznie rozumianym interesem własnym. Po trzecie, gdy postrzegane w ten sposób prawa prowadzą do społecznej izolacji grupy ze wspólnoty innych grup, pozostawiając konkretną społeczność oraz jej zasoby jedynie w obrębie swoich własnych granic, ukierunkowując ją przeciwko tym, którzy pozostają poza nimi (Jaskuła i Korporowicz, 2017).

5. Od narodu jako wykluczenia do narodu budującego więzi

Siła integracji wspólnoty narodowej nie bez powodu postrzegana jest w sposób najzupełniej odmienny. Dla osób, które do wspólnoty tej nie należą i których tożsamość budowna jest poza konfiguracją definiujących ją wartości, postrzegana jest jako przyczyna separacji i wykluczenia, poczucia obcości i marginalizacji. Dla osób podzielających symboliczne i aksjologiczne identyfikacje wspólnoty jest ona z kolei płaszczyzną budowania więzi, solidarności i współodczuwania wartości tworzących kapitał emocjonalny i kulturowy.

Z pewnością dla wielu społeczności, narodów i wspólnot w dobie wielorakich ich interakcji i nasilania różnorodności kulturowej zamykanie się w obrębie własnych standardów wartości może utrudniać procesy współistnienia i być powodem wzajemnego wykluczania, barier komunikacyjnych. Taka wizja narodu, który broni jedynie swej sprawczości, ale nie podmiotowości, izoluje każdą z grup, ale też poszczególnych jej przedstawicieli w relacjach o charakterze pełnym repulsji, roszczeń, konkurencji i partykularyzmów. Dzieje się tak, gdy naród nie staje się arsenałem otwartego dziedzictwa kultury gotowym do dzielenia się nim w relacjach międzykulturowych, ale przedmiotem, a nawet instrumentem gry politycznej, której celem jest utrzymanie czy wręcz krzewienie dominujących stosunków władzy. Nie jest to jednak jedyny model i jedyny rodzaj rzeczywistości budowanej wokół funkcji i celów kultury narodowej tak w minionych, jak i współczesnych realiach jej istnienia. Alternatywne spojrzenie, a co ważniejsze, działanie ustanawia z niej konfiguracje więzi społecznych, systemu solidarności i dobrowolnie uwewnątrznianej odpowiedzialności w budowaniu dobra wspólnego o własnej reprezentacji symbolicznej. Mówiąc językiem Basila Bernsteina, nie jest to kod zamknięty, ale kod rozwinięty, gotowy do poszukiwania działań i kompetencji komunikacyjnych, które wyrażają zawarte we wspólnocie wyzwania, potencjały i praktyki ukierunkowane prospekcyjnie i socjotwórczo. Taki sens ma przywoływane już rozróżnienie pomiędzy nacjonalizmem a patriotyzmem. O ile w tym pierwszym dominantą może być wykluczanie, to w tym drugim integracja, kreatywna wersja spójności i nade wszystko zobowiązanie do współdoświadczania i wierności.

6. Naród jako zagrożenie wobec narodu jako nadziei

Wszystko, co wymienione zostało w powyższej części artykułu po lewej stronie opozycji, podkreślających dysfunkcjonalny, archaiczny, dysfunkcyjny

i wykluczający charakter wspólnot narodowych, skłania do uznania ich za poważne zagrożenie współczesnego porządku świata. Będzie się on rozwijał, o ile uda mu się wyzwolić z historycznych zaszłości stojących na przeszkodzie zarówno politycznej, gospodarczej, jak i kulturowej unifikacji służącej nowym stosunkom władzy. Praktykom takim przeciwstawia się podmiotowa wizja narodów zakorzeniona w starych koncepcjach prawa narodów (*ius gentium*), które unifikację zastępują integracją, widząc w potencjale wspólnot narodowych nadzieję na pokonanie komercjalnego hedonizmu i redukcji aksjologicznej osobowości kulturowej swoich członków oraz zdolności do zespołowego pomnażania dostępnych im wartości.

Ostatnia z opozycji syntetyzuje niejako wszystkie poprzednie, ukazując osie napięć w dyskursie o bardzo wielowątkowym charakterze. Dyskurs ten cechuje się różnymi fazami nasilenia. Czasami udaje się zepchnąć go na margines świadomości społecznej konkretnych wspólnot oraz ich relacji. Działo się tak w przypadku minionego okresu „demokracji socjalistycznych" drugiej połowy XX w. „Demokracje" te realizowały względnie skuteczną praktykę ubezwłasnowolnienia świadomości i tożsamości narodowej swoich członków. Współcześnie dyskurs ten mocno się nasila po doświadczeniach z dramatycznymi konsekwencjami ruchów migracyjnych z krajów Afryki i Bliskiego Wschodu, porażce polityki wielokulturowości i ożywieniu obudzonej podmiotowości wielu grup i narodów Europy. Postanowiły one upomnieć się o swoje prawa w zmieniającej swój charakter Unii Europejskiej. Pęknięcia i walki ideologiczne, ale także poważne dysfunkcje w postaci korupcji elit politycznych rewitalizują dyskurs, w którym pojęcie zagrożenia odniesione do narodu staje się wielce ambiwaletne. Może ono oznaczać zarówno swoisty egoizm narodów, jak również zanik ich dziedzictwa i bezpieczeństwa kulturowego, dobrowolną redukcję do roli regionalnej reprezentacji w ponadnarodowej strukturze superpaństwa, ale także zjawiska odwrotne, reakcję na taki stan rzeczy w postaci alienującego nacjonalizmu (Eriksen, 2013). Nadzieją na uniknięcie tych skrajności jest wspólnota wspólnot, respektująca zrównoważony model dyskursu, a więc prawa narodów, które bazują nie tylko na ich interesie, ale także godności, które komunikacji nie postrzegają jako jednokierunkowego przekazu, praktyki odddziaływania i dominacji, ale jako dwukierunkową interakcję, wymianę i wzajemność.

Zakończenie

Problematyka prawa narodów nie jest w niczym nowa, choć jej przywołania w swoisty sposób charakteryzują poszczególne okresy historyczne od starożytnego Rzymu począwszy, a na dramacie dziejszego

narodu ukraińskiego skończywszy. Niczym „papierek lakmusowy" ukazują zasadnicze wyzwania konkretnej epoki, system jej deklarowanych i naruszanych wartości, jak również motywy tych, którzy czynią z nich element dyskursu publicznego. Generują one bowiem pytanie o naturę ładu społecznego, jaki czyni się przedmiotem refleksji, często obrony w kontekście realnego ich pogwałcenia. Prawa narodów postrzegać jednak można w pozytywny, prospektywny, a nawet kulturotwórczy sposób, ukazując głębię obecnego w nich humanizmu, oświetlając wartości, które przytłoczone są instrumentalnymi kalkulacjami, strategią kompromisów i mniejszego zła. Jednym ze wskazań humanizmu krakowskiego początku wieku XV było odnajdywanie obecnych w tym dyskursie wartości autotelicznych, które w znaczącej mierze mają charakter uniwersalizujący, i dopiero w drugiej fazie łączenie ich z uwarunkowaniami i potrzebami realnego środowiska. Dyskurs ten nie będzie miał charakteru zrównoważonego, jeśli eksponować będzie postawy świadomej autodestrukcji, ale też zgody na porzucenie rozwojowego potencjału wspólnot narodowych. Potencjał ten zauważyć jest trudniej we współczesnej dobie aksjologicznych redukcji, globalizacji, superstruktur państwowych i manipulacji medialnymi obrazami rzeczywistości. Potencjału tego nie buduje także ambiwalencja dyskursu wartości i postaw zogniskowanych wokół prawa narodów, osłabiając zawarte w nich bezpieczeństwo kulturowe wspólnot, zdolności komunikowania dziedzictwa, ale także wynikające z nich prawa kulturowych interakcji. Te ostatnie, które warto określić jako prawa międzykulturowe (Jaskuła i Korporowicz, 2022), wymagają bowiem nie tyle aksjologicznej względności, pluralizmu i ucieczki od działań ponadindywidualnych, ile jasności zasad, na jakich oparta musi być wymiana, wzajemność i poszanowanie praw jej podmiotów. Muszą więc być wartością pierwotną, która czyni z wszelkiego rodzaju praw coś znacznie więcej niż rodzaj umowności czy utylitarnej zasady podporządkowania. Zasadniczym wyzwaniem, jakie staje przed europejską cywilizacją przyszłości, jest odnalezienie dla tego typu wartości trwałego i znaczącego miejsca w dyskursie, w jakim spotykają się w próbie ich zaprzeczenia i marginalizacji.

Bibliografia

Adorno, T.W. (2019). *Przemysł kulturalny*, tłum. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Archer, M.S. (2019). *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Benjamin, B.R. (2009). *Konsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie.

Dąbrowski, K. (1974). *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*. Warszawa: PTHP.

Dyczewski, L. (2012). Przestrzenie wzajemnego dopełniania. *Politeja*, 20/2.

Eriksen, T.H. (2013). *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Fromm, E. (2014). *Ucieczka od wolności*, tłum. J. Zieliński. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.

Tymieniecki, K. (1979–1920). Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica. *Przegląd Historyczny*, 22.

Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2017). Współczesne paradygmaty dialogu międzykulturowego. *Edukacja Humanistyczna*, nr 2(37).

Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2022). Prawa międzykulturowe. W: M. Markocka, Z. Mikołajczyk i P. Walewski (red.), *Człowiek wobec problemów współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Muzeum Niepodległości.

Korporowicz, L. (2018a). Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych. W: R. Wiśniewski (red.), *Eseje o niepodległej*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.

Korporowicz, L. (2018b). Bezpieczeństwo kulturowe w rozwoju zrównoważonym. *Edukacja Międzykulturowa*, nr 2(9).

Maigret, E. (2012). *Socjologia komunikacji i komunikowania*, tłum. I. Piechnik. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Maślanka, T. (2012). Podzwonne dla narodu? O zbiorowych tożsamościach ery globalnej. *Politeja*, 20/2.

Renaut, A. (1989). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński. Warszawa: Ossolineum.

Szlachta, B. (2016). Problems of Cultural Rights. *Politeja*, 44.

Trzciński, Ł. (2013). *Mit wolności w cyberkulturze*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".

Vercovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 11/1, vol. 30.

Włodkowic, P. (2018). Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi (Saevientibus). W: P. Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, B. Hesse, Mateusz z Krakowa, *Prawa ludów i wojna sprawiedliwa*, tłum. J. Łukaszewska-Haberko. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Leszek Korporowicz – dr hab. prof. UJ, socjolog kultury, pracownik naukowy Instytutu Studiów Międzykulturowych UJ, kierownik Zakładu Humanistycznych Problemów Nauk o Kulturze, współzałożyciel, a obecnie prezes honorowy Polskiego Towarzystwa Ewaluacyjnego. Pełnił kierownicze funkcje akademickie w uczelniach Warszawy i Krakowa. Autor wielu prac z dziedziny socjologii kultury, studiów międzykulturowych, teoretycznych i metodologicznych podstaw badań ewaluacyjnych, szczególnie ewaluacji rozwojowej oraz edukacyjnych i badawczych projektów animujących humanistyczny kierunek analiz kultury współczesnej, jak Jagiellońskie Studia Kulturowe. Doktor honorowy Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego M. Gragomanowa w Kijowie. Jego główne prace to: *Tworzenie sensu. Język – Kultura – Komunikacja* (Warszawa 1993), współredakcja prac: *Komunikacja międzykulturowa*, tom I i II (Warszawa 1996), *Studia kulturowe* (2023), przygotowanie pierwszego w Polsce podręcznika ewaluacji pt.: *Ewaluacja w edukacji* (Warszawa 1997), praca habilitacyjna: *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji* (Warszawa 1996), kolejne prace to: *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania* (Kraków 2011), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (Kraków 2016), *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times* (Kraków 2017).

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Volodymir Yevtukh
http://orcid.org/0000-0003-2746-2283
National Pedagogical Dragomanov University Multicultural
yevtukh@ukr.net
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.05

Intercultural Education as a Factor of Realization of the Rights of People

ABSTRACT

The article deals with the issues of the role of multicultural/intercultural education in ensuring the cultural rights of the bearers of various traditions in the process of their interaction in an ethnically diverse human environment. The hypothesis of the publication is the following: multicultural/intercultural education forms (builds) a platform for the realization of cultural rights of representatives of various ethnic communities in the process of their interaction, preventing the violation of their rights. Clarifying the content of the concepts of multicultural education and intercultural education begins with exposing the content of the concepts of multiculturalism and interculturalism.

The content of the concept of ethnic interaction as well as the structure of this phenomenon is presented. The etymology of multicultural/intercultural education and its contemporary value is discussed.

The author concludes that the practice of multicultural/intercultural education in North American and European countries has proven its viability in forming a platform for ensuring equal opportunities for the realization of the cultural rights of the bearers of various ethnocultural traditions and ways of life, particularly in the educational process. It opens up opportunities for equal ethnic interaction at the level of minority groups and at the level of minorities and the majority – the mainstream of the country of residence – and helps to avoid violations of their rights thanks the exclusion of prejudices, getting to know each other better. As a result, opportunities for interaction in the plane of psychological perception replace the paradigm of opposition "we-they (strangers)" with the paradigm of compromise "we-they (others)."

The prospects for the development of multicultural/intercultural education for Ukraine are analyzed in the context of conflict-free interethnic interaction.

KEYWORDS: human rights, human cultural rights, multiculturalism, interculturalism multicultural/intercultural education, ethnic interaction, specific pedagogical concepts, pedagogical systems

Suggested citation: Yevtukh, V. (2023). Intercultural Education as a Factor of Realization of the Rights of People. *Perspectives on Culture*, 2/2(41), pp. 31–57. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.05.

Submitted: 27.02.2023 Accepted: 31.05.2023

STRESZCZENIE

Edukacja międzykulturowa jako czynnik realizacji praw człowieka

Artykuł porusza kwestie roli edukacji wielokulturowej/międzykulturowej w zapewnieniu praw kulturowych nosicieli różnych tradycji w procesie ich interakcji w etnicznie zróżnicowanym środowisku ludzkim. Hipoteza publikacji jest następująca: edukacja wielokulturowa/międzykulturowa tworzy (buduje) platformę dla realizacji praw kulturowych przedstawicieli różnych społeczności etnicznych w procesie ich interakcji, zapobiegając naruszaniu ich praw. Wyjaśnienie treści pojęć „edukacja wielokulturowa" i „edukacja międzykulturowa" rozpoczyna się od ujawnienia zawartości pojęć „wielokulturowość" i „międzykulturowość". Przedstawiono treść pojęcia „interakcji etnicznej" oraz strukturę tego zjawiska. Omówiono etymologię edukacji wielokulturowej/międzykulturowej i jej współczesną wartość. Autor stwierdza, że praktyka edukacji wielokulturowej/międzykulturowej w krajach Ameryki Północnej i Europy dowiodła swojej przydatności w tworzeniu platformy zapewniającej równe szanse realizacji praw kulturowych nosicieli różnych tradycji etnokulturowych i sposobów życia, zwłaszcza w procesie edukacyjnym. Otwiera możliwości równych interakcji etnicznych na poziomie grup mniejszościowych oraz na poziomie mniejszości i większości – głównego nurtu kraju zamieszkania – i pomaga uniknąć naruszeń ich praw dzięki wykluczeniu uprzedzeń i lepszemu poznaniu się. W rezultacie możliwości interakcji na płaszczyźnie percepcji psychologicznej zastępują paradygmat opozycji „my-oni (obcy)" paradygmatem kompromisu „my-oni (inni)". Perspektywy rozwoju edukacji wielokulturowej/międzykulturowej na Ukrainie są analizowane w kontekście bezkonfliktowej interakcji międzyetnicznej.

SŁOWA KLUCZE: prawa człowieka, prawa kulturowe człowieka, wielokulturowość, międzykulturowość, edukacja wielokulturowa/międzykulturowa, interakcje etniczne, specyficzne koncepcje pedagogiczne, systemy pedagogiczne

General statements

First statement: In this statement, I present the most common and accepted definitions related to the conceptualization of the phenomenon of human rights and their implementation in the practice of different states. They were generated by Wikipedia on the basis of definitions contained in encyclopedic editions, international organizations and in the works of some researchers (Stanford Encyclopedia of Philosophy, Encyclopædia Britannica, The United Nations, Human Rights Reference Hand Book (Sepulveda, M. et al.), Office of the High Commissioner of

Human Rights, Burns H. Weston, Gary J. Bass): human rights are moral principles or norms for certain standards of human behaviour and are regularly protected in municipal and international law. They are commonly understood as inalienable, fundamental rights "to which a person is inherently entitled simply because she or he is a human being" and which are "inherent in all human beings," regardless of their age, ethnic origin, location, language, religion, ethnicity, or any other status. They are applicable everywhere and at every time in the sense of being universal, and they are egalitarian in the sense of being the same for everyone.They are regarded as requiring empathy and the rule of law and imposing an obligation on persons to respect the human rights of others, and it is generally considered that they should not be taken away except as a result of due process based on specific circumstances (*Human rights*).

Second statement: Now we shall differentiate among *economic rights* (a person's ability to realize his/her abilities and earn means for a living by participating in the production of material and other goods), *social rights* (the ability of a person and a citizen to ensure proper social living conditions and social protection), *ecological rights* (human rights to a safe ecological environment), *cultural rights* (the possibility of preserving and developing one's spiritual interests and abilities, individual image and national identity, access to the spiritual achievements of humanity, their assimilation, use and participation in their further development), *the right to education* (the highest goal of education is the comprehensive development of a person as an individual, as the highest value of society, the development of his/her talents, mental and physical abilities, the education of high moral qualities, the formation of citizens capable of conscious social choice, the enrichment of the intellectual, creative and cultural potential of the people on this basis), *political and civil rights* (the possibilities of real people's power, the creation of such relations between the government and the people, in which the government expresses the interests of the people, a system of legal relations built on mutual understanding and interaction between the authorities).

Third statement: In the social development of almost all countries of the world, numerous examples of violations of certain human rights are recorded. Such violations are observed on two levels: a) institutional (on the part of the authorities, entrepreneurs and politicians); b) in the process of interaction of participants in social processes (on the personal and group levels).

Fourth statement: Democratically thinking theoreticians and practitioners are constantly looking for compliance with the listed rights and elimination of the conditions that violate these rights.

Fifth statement: The focus of this publication is the role multicultural/ intercultural education (*Six reasons why multicultural education is essential*

in our diverse world) in the sphere of interaction of individuals and groups, in particular, the search for the creation of conditions and the use of means in order to prevent the violation of the rights of the participants of this interaction in an ethnically diverse human environment.

Hypothesis: Multicultural/intercultural education forms (builds) a platform for the realization of the cultural rights of representatives of various ethnic communities in the process of their interaction, preventing the violation of their rights.

An introductionary remark

Before presenting my vision of the characteristics of multicultural/intercultural education in the context of the implementation of cultural human rights, I believe it is necessary to clarify its contents. Since I emphasize the violation of the rights of the bearers of certain cultural traditions (connected with their ethnicity) and the elimination of the causes of such violation in the process of their interaction, it is worth providing an additional understanding of the concept of "ethnic interaction."

What does ethnic interaction mean?

Ethnic interaction, in my opinion, is the interaction of representatives of different ethnic groups living within the boundaries of one ethno-political or administrative-territorial entity (state, aera, enclave), through direct and indirect contacts at the individual and group levels in all spheres of social life, which result in the exchange of ethnic information and under the influence of which perceptions are formed about one another (ethnic stereotypes), self-images are adjusted (ethnic autostereotypes) and a corresponding ethno-national situation is formed in a concrete country. The term "ethnic interaction" makes it possible to adequately and objectively (without ideological and evaluative postulates) interpret ethno-national processes in a multiethnic society, the participants of which are representatives of various ethnic groups, in particular when it comes to contacts of ethnic communities in various forms. In this context, the following structure of ethnic interaction is proposed: interethnic contacts, interethnic companionship, interethnic ties, and interethnic relations. All the listed structural elements of ethnic interaction are implemented on two levels – individual and group (collective) directly (for example, direct communication of ethnophores in the ethno-contact zone) or indirectly (for example, through mass media). All the named elements are interconnected,

but each of them has its own functional features. For example, interethnic companionship and interethnic contacts constitute the basis of the formation of a complete system of interethnic relations. They can be sporadic, temporary or unsystematic. Interethnic relations represent an established system that completes the formation of the structure of ethnic interaction. At this level, the collective (group) stereotype of representatives of different ethnic groups plays an important role. The structure of interethnic interaction is implemented at the household level, in the process of production, during social and public activities of representatives of ethnic groups, and participation in political processes. The product of ethnic interaction can be (or at least, ethnic interaction can stimulate) the establishment of: 1) an integrating type of ethnosocial development of society, when ethnic communities are integrated into the mainstream of the social context, preserving their ethnocultural identity; 2) a disintegrating type of ethnosocial development of society, when: a) resistance to integration is particularly pronounced; b) tendencies to regionalization are strong; c) separatist tendencies are obvious; 3) the sources of conflict-genic type of ethno-social development of society persist and conflicts arise on ethnic grounds during interaction between the dominant community and minority communities, or during interaction between minority communities. For more details on ethnic interaction, see the link (Yevtukh, 2012, pp. 45–48).

Concerning multiculturalism and interculturalism

Clarifying the content of the concepts of multicultural education and intercultural education logically begins with revealing the content of the concepts of multiculturalism and interculturalism. In both cases, the structure-forming component of these concepts is the phenomenon of culture. If the above phrases are used with the component multi-, thise implies the presence of bearers of various cultural traditions within the same territorial-administrative entity and points to their *modus vivendi* (Yevtukh, 2014), then when described with the inter- component, they are more focused on the process of interaction between these bearers. According to the established tradition, the generally accepted definition of the concept of multiculturalism is "the coexistence of various cultures, where culture includes racial, religious or cultural groups and is manifested in habitual behavior, cultural perceptions and values, thinking patterns and communicative styles" (*IFLA – Defining "Multiculturalism"*). As for the concept of interculturalism, researchers are inclined to define it "as a philosophy of exchanges between cultures within society" and, according to the American philosopher from the University of Chicago Martha Nussbaum, it

is "recognition of universal human needs in different cultures" (*IFLA – Defining "Multiculturalism"*). Within this understanding of interculturalism, the intention focuses on the exchange of ideas and cultural norms, which constantly deepens the interaction of their bearers. Without plunging into the discussion of the differences between the content of these two concepts, I will note that they (here I rely on my research experience in this area) represent as two aspects of the phenomenon; thanks to the skillful management, these two aspects work for the conflict-free development of societies with a multiethnic composition of the population.

Those interested in finding out the relationship between the concepts of interculturalism and multiculturalism can refer to the studies of Will Kimlicka, Geoffrey Levey, Nasar Meer, and Tariq Modood (Kimlicka, 2012; Banks, McGee, & Banks, 2013; Meer & Modood, 2012).

Multicultural/intercultural education: from the etymology of the terms to the contents of the concepts

Analysis of the results of publications of American and European scientists and their implementation in practice provides an opportunity to single out a fundamental point – the term "multicultural education" is widespread in the United States of America and Canada (Banks, 2013; Eagan, n.d.; Gay, 1995; Grant, n.d.; *Multicultural education definition. The Glossary of Education Reform*, 2013; *Multicultural education. History, the dimensions of multicultural education, evidence of the effectiveness of multicultural education*; Sleeter & Grant, n.d.; *The international basis for intercultural education including antiracist and human rights education*), and in Europe, the term "intercultural education" is predominantly present in scientific circulation and practices (Abdallah-Pretceille, 1999; Aguado Odina, Mata Benito, & Gil-Jaurena, 2017; *Arbeitsbereich Interkulturelle Erziehungswissenschaft*; *Basis for cultural education. Guide for the future of school-based and extracurricular cultural education*; Catarci, 2014; Portera, 2008). According to Western researchers, these two terms – multicultural education and intercultural education – are used by many researchers as synonyms (Grant & Portera, 2011; Holm & Zilliacus, 2009). This statement I take into consideration too as the specifity of multicultural intercultural education in a transnational social space, which is connected with the specifity of the functioning of ethnicity in it (Yevtukh, 2013).

If in America, researchers mainly use the term "multicultural education," then in the European educational space, along with the term "intercultural education," the term "multicultural education" is also used from time to time. In countries such as Greece, Ireland and Germany, preference

is given to the use of the term "intercultural education," while in Great Britain and the Netherlands, ideas of multiculturalism are more clearly included in the educational field. To a certain extent, as Daniel Faas from Trinity College Dublin (Ireland), Christina Hajisoteriou and Panayiotis Angelides from the University of Nicosia (Cyprus), this approach is more common in the last two countries (Faas, Hajisoteriou, & Angelides, 2014). A well-known Belgian researcher and professor at Ghent University, Rik Pinxten, preferring the term "intercultural education," argues that interculturalism as a phenomenon provides greater opportunities for dialogue and interaction between communities while maintaining a clearly expressed identity of its participants (Pinxten, n.d.). H. Holm and H. Zilliacus from the University of Helsinki, referring to the opinion of their European colleagues, draw attention to another feature of the interaction of the two terms: "multicultural" (as the basis of the concept of multicultural education) is a less dynamic concept that describes the situation, which is characterized by a diversity of cultures, while "intercultural" is used to denote the interaction and interconnection of different cultural groups in various cultural networks; "intercultural" is used when we are talking about "interactions, negotiations and process," instead of multicultural, when there is a desire to reproduce and describe the ethnocultural nature of societies (Holm & Zilliacus, 2009). It becomes obvious to me that by using the term with the adjective "intercultural," the author seeks to reproduce the dynamics of the phenomenon (perhaps more precisely, the dynamics of the interaction of the actors at the moment), and by using the term with the adjective "multicultural," he/she is, in fact, trying to record the situation of cultural diversity, the presence of its bearers, who under certain circumstances enter (or are ready to enter) into interaction. These observations of mine stem from many years of research experience and data from the International relations and language of communication (section of the Ukrainian society: monitoring of social changes project), which has been carried out by the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine for more than twenty years (*Ukrayins'ke suspil'stvo: monitoring sotsial'nykh zmin*) Western researchers of multiculturalism and interculturalism, discussing the issue of their relationship in the context of educational practices, single out the following features: multiculturalism uses different approaches, in particular, according to James Banks, a pioneer in the field of multicultural education and the founder of the Center for Intercultural Education at the University of Washington, this approach pays attention to evaluate the contribution (the contribution of ethnocultural groups to the development of the society of residence is reproduced in the subjects of the curriculum, while their structure remains unchanged), auxiliary approach (adding new information about ethnocultural diversity

to the texts, a transformational approach, an approach of social actions aimed at specific activities to achieve equality by representatives of all ethnic groups of society in the educational sphere (Faas, Hajisoteriou, & Angelides, 2014, p. 305). The implementation of all these approaches also forms the basis of the so-called pedagogy of own capital (accumulation of necessary knowledge) as part of multicultural education (Banks, McGee, & Banks, 2013).

Proponents of intercultural education claim that interculturalism mobilizes teachers to transform pedagogy and curricula in order to expand the opportunities of students (bearers of various cultural traditions), thereby awakening the desire for social emancipation. This is actually about the fact that intercultural education helps to identify hidden factors that determine the existence of discrimination (Faas, Hajisoteriou, & Angelides, 2014, p. 305). Intercultural education, including the circulation of ethnocultural information, at the same time adds dynamics to cultural processes in general. In the context of these reflections of Western researchers, one can agree with their conclusion that cultures in the multiethnic countries of the contemporary world are an unstable mixture of sameness and "otherness." I do not accept such a maxim as a *fait accompli*, but I also do not deny the strengthening of such a trend, in particular the hybridization of characteristic features of ethnicities in the process of their interaction.

According to the conclusions of the researchers, intercultural education in European countries is clearly focused on the structured inclusion of cultural diversity in educational systems. In this context the authors pay attention to transition trends in multicultural and intercultural education (Holm, Mikander, & Zilliacus, n.d.) At the same time, in the countries of Western Europe, the main focus is on immigrants, and in the countries of Eastern Europe, on ethnic minorities with emphasis on their interaction. Other characteristic features of intercultural education in Europe are the following: attention is extended to all students, not only those with specific educational needs, as is often the case in American educational institutions; the curricula of most subjects include an intercultural or diversity aspect; the intercultural dimension is considered transversal (for example, Germany); intercultural education is not part of the official policy, it is an alternative concept (for example, Great Britain and France) (Catarci, 2014, p. 99).

Therefore, the above arguments lead to the formulation of the opinion that we are dealing with the same phenomenon, since the practice of multicultural education or intercultural education involves the formation of a tolerant perception of otherness, the creation of an atmosphere of conflict-free coexistence of bearers of various ethnocultural traditions and achieving equality in their access to knowledge. I claim that the difference

can be manifested in two technological cases: depending on the contextual conditions of application (mixed ethnic areas, regions – characteristic of North American and Asian countries; areas with a predominant ethnic component (these or those ethnic components) – usually European countries) and traditions of interpretation of the phenomenon by American or European researchers, praticually if we compare this kind of education in the USA and EU (Zivkovic, 2019). Therefore, I once again emphasize the appropriateness of using the term "multicultural/intercultural education" as something that reproduces the essence of one phenomenon and the process of implementing its main content properties. I emphasize too: teaching diversity in any case is a mobilizing factor for raising ethnic-racial consciousness, for achieving equity and social justice (Adams, Bell, & Griffin, 2007; Aguado Odina, Mata Benito, & Gil-Jaurena, 2017; Aldana, Rowley, Checkoway, & Richards-Schuster, 2012; Allemann-Ghionda, 2009).

How multicultural/intercutural education works: specal effect on cultural rights

Conceptual foundations of multicultural education began to be formed primarily in the United States of America in the 1960s, to which the specialized magazine *Theory Into Practice*, whose first issue appeared in 1962, contributed greatly. Practices were built on these principles in parallel. Such well-known researchers, initiators and promoters as James Banks and Christine Sleeter point to two important circumstances that prompted the emergence and actualization of the phenomenon of multicultural education and contributed to its intensive development. These stemmed from the aggravation of problems in the ethno-national processes during the specified period, primarily associated with the movement of African Americans for their rights, and with the surge of public interest in the role of ethnicity in American history (Banks, 2013; Sleeter, 2011). The analysis of the activities of the mentioned actors of multicultural education gives me reasons to conclude that if J. Banks was focused on the development of the theory of this kind of education, then Ch. Sleeter's attention was largely concentrated on practices (for example, the introduction of multicultural education in the public schools of the city of Seattle in the early 1970s); in fact, they became a sound basis for her further scientific generalizations in cooperation with Carl Grant from the University of Wisconsin. By the way, C. Grant, taking into account the mentioned circumstances, formed four main chains on which the construction of the multicultural education system was based, at least for the USA: multicultural movement (related to the spread of knowledge about ethnicity, immigration,

assimilation, social mobility, prejudice); intergroup education movement (directed attention to the problems faced by representatives of the colored population in the field of education, since the 1940s); movement for human rights (struggle for equality and justice, 1955–1965); the movement related to ethnic studies (it grew out of the human rights movement with an emphasis on the need to study the role of various ethnicities in the development of the United States, 1960s–1970s). Activism for social justice and human rights became the key idea that grouped them into one system (Grant, n.d.). According to Ch. Sleeter, the term "multicultural education" first appeared in scientific literature in the mid-1970s (Jupp & Sleeter, 2016). I note that, in my opinion, there is no controversy here – at the mentioned time, the problems that were put on the agenda, including the issue of education in a multiethnic environment, began to intensify; and in the later period, a term was formed that absorbed the essence of defining the possibilities of solving these problems in one way or another.

Since multicultural education grew out of the civil rights movement, in the early days all attention was focused on African Americans, who were the most active participants in this movement; this attention later extended to Mexican and Puerto Rican Americans. Under contemporary conditions, representatives of the indigenous population and other ethnicities are included in the orbit of multicultural education. The latter was characteristic from the very beginning of multicultural education in Canada, Australia and some Asian countries. Today in the USA, in the context of the development of multicultural education, the question of including in its orbit the data of the ethnocultural history of the white population is being updated, since multicultural education is built on the principles of taking into account multiethnicity and class, racial, gender and linguistic diversity. Carl Grant focused attention on the need for a more intensive familiarization with the ethnoculture of the white population and its identity; to describe the process, he used the term "white pedagogy" ("pedagogy of the white population") or "critical pedagogy," however, noting that it does not excite him as a phenomenon isolated from the context (Grant, n.d.). The most recent studies, in particular by Samuel Tannar, a professor from the University of Pennsylvania, indicate that the phenomenon of "white pedagogy" arouses the so-called second wave of interest (Tanner, 2019). In my opinion, this moment will add new impulses to understanding the meaning and content of multicultural education in the USA and will become a new stage in its development.

The system of intercultural education in European countries is based on the fact of the cultural diversity of their population: there are 23 official languages and 60 languages of religious or minority communities (Catarci, 2014, p. 95). It was formed in the mid-1970s in countries with

a high percentage of immigrants (Great Britain, Belgium, the Netherlands, Germany, France) and its attention is concentrated on this component of their population, which ultimately affects the ideology of intercultural education. Powerful impulses for the development of intercultural education were given by French scientists, in particular the professor of the University of Paris VIII, Martine Abdallah-Pretceille, who, according to the researcher from the Catholic University of Valencia, Tamar Shauli, in her book *Intercultural pedagogy* (Shuali, n.d.) formulated, actually, theoretical foundations of the conceptualization of intercultural education. Subsequently, her ideas were developed in a final version by Teresa Aguado Odina (Spain), Agostino Portera and Carl Grant (Italy) (Shuali, n.d.). In Germany, the intercultural approach to education, taking into account the presence of people from other countries, is called "pedagogy for foreigners" ("Ausländerpädagogik"), and in France – "pedagogy of perception" ("pédagogie d'accueil") (Portera, 2008, p. 482). It is interesting that at the beginning of its inception, intercultural education, in particular in Germany, focused, on the one hand, on learning the language of the country of entry for immigrants, and on the other hand, on supporting the languages and cultures of immigrants so that it would be easier for them to return to the country of departure (Catarci, 2014, p. 97). Taking into account the current trends in the development of the ethnonational situation in the countries of Western Europe, in particular the increase the share of the representatives with foreign origin in total population, one can agree with the opinion of the head of the Center for Intercultural Studies A. Portera that "education in the intercultural sense today is the most adequate response to the challenges of globalization and interdependence" (Portera, 2008, p. 481). A modern trend in the development of intercultural education in the European interpretation is a certain identification of it with the concept of civic education.

The system of multicultural/intercultural education is structured on certain fundamental principles, which are formed on the basis of determining its content and ethnocultural contexts (environments). Let us say, since multicultural/intercultural education in the USA, Canada, some European and Asian countries is considered as "any form of education in general and learning in particular, which includes stories, texts, values, beliefs and perspectives of people of different cultural origins" (*Multicultural education definition. The Glossary of Education Reform*, 2013), then the principles of its implementation are based on the recognition of their importance for each of their bearers. According to the teacher and those who compile the curriculum, the selection and "dosage" of materials should be related to certain ethnocultural communities, whose representatives fill the study groups or inhabit the area where the educational

institution is located. Among the main points of principles on which multicultural/intercultural education should be built are, in particular: 1) the educational content should present information about different cultures, the bearers of which are natives from different communities inhabiting the country (in the USA, these are natives and their descendants from European countries, the indigenous population, natives and their descendants from Africa, etc.); 2) inclusion in the educational process of elements of the culture of those who study, actually elements from their cultural experience; 3) critical analysis of the material proposed by teachers and students with the aim of: a) identifying that which contains racial, ethnic or cultural prejudices against the bearers of certain traditions related to the origin of their bearers; b) removing this prejudices from curricula and school policy; 4) observing the fair distribution of educational resources, which should be based on the principles of needs and justice, and not on strict equality (for example, for students who do not speak English, conditions can be created for bilingual education so that they do not fall behind in learning the material from their peers) (*Multicultural education definition. The Glossary of Education Reform*, 2013).

To implement this kind of education, it is necessary: 1) to create an adequate curriculum design, in which the cultures of various groups would be sufficiently represented, especially those that were not previously included in it; 2) to adapt the learning process to the needs of the bearers of various cultural traditions and to the gradual inclusion in a more advanced classroom environment of those who initially had difficulties (due to language problems and obstacles related to a different ethnocultural origin); in the USA, at one time, the policy of "affirmative action" (Fullinwider, 2018) or "positive discrimination" (Lindsay, 2021) was introduced, which to some extent contributed to improving the situation with ensuring the rights of African Americans and Latin Americans, in particular, in the field of education; these issues are now being debated again in the context of the introduction of multicultural education; 3) to introduce special (differentiated) assessment of learning outcomes (it is about testing), using its various options, for example, tests made by teachers themselves, oral presentations by students, and other techniques that would show what they learned; 4) to organize the training of the teachers themselves; by the way, since the 1980s, US accreditation commissions have been demanding the inclusion of multicultural courses and trainings in educational programs; in some states (California, Massachusetts, Florida) there are trainings for teachers on multicultural education and English as a second language of teaching in multicultural class groups; 5) to form a teaching staff with the involvement of teachers with a diverse cultural background; 6) to use the existing legal framework in the field of ensuring justice and equal opportunities

for people from various ethno-racial communities (for example, the Civil Rights Act of 1964, the Elementary and Secondary Education Act of 1965, the Equal Educational Opportunity Act of 1974, etc.), which expand the possibilities of introducing multicultural education in American educational institutions (*Multicultural education definition. The Glossary of Education Reform*, 2013).

Since intercultural education in European countries is clearly focused on the structured inclusion of issues of cultural diversity in educational systems, namely diversity is primarily associated with immigrants (Holm & Zilliacus, 2009), it is quite natural that the emphasis in intercultural education is on this component of the population. Among the main approaches to defining the role of intercultural education in the countries of Western Europe are the following: equality for immigrants from all immigrant countries; creation of equal conditions for the inclusion of people from different countries in the educational process; orientation of intercultural education to create conditions for the integration of immigrant youth into the social mainstream of the country of residence; since recently the concept of "intercultural education" has been extended to other population groups, meaning the local population. It is important to include the population of local origin in its orbit (Faas, Hajisoteriou, & Angelides, 2014).

We can state that the implementation of the ideas of multicultural/intercultural education in North American and European countries takes place within various specific pedagogical concepts, such as "own capital pedagogy," "white pedagogy," "pedagogy for foreigners," "pedagogy of perception" ("pédagogie d'accueil"), "critical pedagogy" etc. The role of multicultural education in forming cultural capital is discussed too (Olneck, 2000). More global concepts or pedagogical systems (I would call them umbrella concepts because they include specific concepts) contribute to the realization of the cultural rights of the bearers of various ethnocultural traditions in the process of education and outside it. They propose an extensive platform for the realization ideas of equality to access to knowledge acquisition by representatives of minority groups at the same level as representatives of the mainstream majority of the society and elimination of the conditions that give rise to ignoring the ethnocultural and racial composition of educational groups and obstacles to the realization of the rights of the bearers of diversity in the process of their communication. This is especially relevant when we are looking for ways to overcome manifestations of hate speech, which in particular are recorded by Ukrainian specialists in the university environment during special research (Kharytonenko, Savenkova, Poltavets', & Zayinchkivs'ka, 2022). Such global concepts or pedagogical systems are: asset-based pedagogy, equity

pedagogy, culturally sustaining (revitalizing) pedagogy, cultural relevant pedagogy, culturally responsive pedagogy, whitness pedagogy (*Asset-Based Pedagogies*; Banks, McGee, & Banks, 2013; Burnham, n.d.; Chajed, 2020; *Culturally Sustaining Pedagogy*; Gil-Jaurena, n.d.; Ladson-Billings, 1995; Lynch, 2016; Tanner, 2019; *What is equity?*, 2022).

Prospects for Ukraine

The basis for discussing the relevance of multicultural/intercultural education in the Ukrainian social space is primarily the following: a) Ukraine is an actor in world processes, which in particular is clearly evident in the field of its ethno-national development; b) it has its own peculiarities of forming the ethnonational structure of the population. The first is traced in its participation in the processes of population movement (both external and internal), and the second – in the ethnic dynamics of its population and cultural specificity.

I note that the study "Interethnic Relations in Ukraine: A Student's View" conducted in 2014 by the Mykhailo Drahomanov Sociological Center of the National Pedagogical Drahomanov University (since October 2020, Ukrainian State Mykhailo Dragomanov University) and the Center for the Evaluation of Scientific, Educational and Social Programs, evidenced (to varying degrees) students' interest in issues of ethnonational development of the country (Yevtukh, Kisla, & Savenkova, 2020, pp. 43–77). Trends in interest in the above-mentioned issues among the adult population of Ukraine were confirmed by the data of the All-Ukrainian Omnibus. National study conducted by the sociological company Active Group in February 2021 (*Vseukrayins'kyi omnibus. Natsional'ne doslidzhennya*, 2021).

The ethnonational structure of Ukrainian society is as follows: Ukrainian ethnos (Ukrainian ethno-nation); ethnic communities – including people with an uncertain status (indigenous peoples/ethnic minorities) and national minorities; representatives of different ethnic groups; immigrants as new ethnicities. All these communities can be considered as entities, which have their own configuration in the context of geographical interaction, organized in a certain order. Their configuration and order of location are determined by their number and distribution characteristics on the territory of Ukraine. To take into consideration: the ethnonational structure of the population of Ukraine was formed in different ways. Its main sources were the autochthonous population (those who lived in this territory from time immemorial and their descendants, and separated into independent peoples from the ancient Slavic tribes who lived on the

territory of Kyivan Rus (11th–12th centuries) and the allochthonous population (those who in different historical periods and for different reasons arrived and continue to arrive here). More about ethnonational structure of Ukraine's population here (Yevtukh, 1998).

The issue of multicultural/intercultural education is especially relevant in the regions of Ukraine, where areas with an ethnically mixed population with a tangible representation of one or another ethnic community have formed. These are the eastern regions (Donetsk, Luhansk, Kharkiv – Ukrainian, Russian, Greek components), the western regions (Transcarpathia, Zhytomyr, Lviv, Chernivtsi – Ukrainian, Hungarian, Romanian, Polish components), the Autonomous Republic of Crimea (Russian, Ukrainian, Crimean Tatar components), southern regions (traditionally Odesa, where Ukrainians, Russians, and Bulgarians are represented); the Kherson region, where after the occupation of Crimea by Russia, a clearly defined ethnic Crimean Tatar area appeared alongside the Ukrainian and Russian areas).

In the named regions, in my opinion, it would be more natural to use the term multicultural education, since its orbit includes representatives of various communities with fairly stable ethnocultural traditions and a long history of living in the regions, which provides a field of multivector ethnic interaction. In this field, each of the components has its own niche and sufficient ethnic resources (meaning the number of bearers of ethnic self-awareness, organizational capabilities, continuing contacts with ethnic homelands) to maintain and develop their ethnocultural identity, which in turn provides them with equal participation in ethnic interaction, or at least mobilization to achieve such equality.

However, this does not mean that the issue of multicultural/intercultural education should be neglected in other regions of the country as well, since representatives of various ethnic communities live throughout Ukraine, they study together in many Ukrainian educational institutions. When introducing elements of multicultural/intercultural education at the national (all-Ukrainian) level, two points should be taken into account: 1) the dispersion of residence of people from different countries – bearers of various ethnocultural traditions, their small quantitative representation; 2) the presence of compact settlements in certain regions. The intensity of ethnic interaction in these two cases will be different, which must be kept in mind when forming multicultural/intercultural education programs. In the first and second cases, the programs must include material about all ethnic communities of Ukraine. In addition, in the first case, the emphasis is on the integrative potential of intercultural education (in the sense explained above), which, in fact, ensures the inclusion of ethnic components in the Ukrainian (in the political dimension) mainstream, and in the

second – on the understanding of multiculturalism in ethnic interaction in those or those areas that ensure preservation of identity with parallel inclusion in the mentioned mainstream. Here, elements of multicultural education can be more effective.

The special relevance of multicultural/intercultural education was revealed for such a component of the ethnonational structure of Ukrainian society as immigrants during the implementation of a joint project of the National Pedagogical Dragomanov University and University of Latvia (2017–2018), "Immigrants in society: challenges for education" (*Migranti Sabiedrībā: Izaicinājumi izglītībā*, 2018). I note that in quantitative terms, the immigrant component in the population of Ukraine is not so significant – about 300 thousand (less than one percent of the entire population of the country). However, in recent years, a constant increase in their number has been recorded (although, due to the pandemic, the pace of this growth has slowed down and has stopped during the 2022 Russian-Ukrainian war).

The ethnocultural landscape of immigrants is quite colorful, their social portrait is stable (Kisla, 2020) and their integration into the Ukrainian sociocultural space is accompanied by challenges both for the immigrants themselves and for Ukrainian society as a whole, especially in the educational sphere. In the course of the mentioned study, "Immigrants in society: challenges for education," the peculiarities of the acquisition of knowledge by the children of immigrants and the role of education in their social life, in particular in Ukraine, which are related to their ethnocultural origin, were revealed (Andersone, Yevtukh, Rubene, Kisla, Balode, & Shtep, 2019). The study confirmed: in order to ensure the educational rights of immigrants, it is necessary to introduce elements of intercultural education. In particular, this applies to the following: 1) school systems can accommodate foreigners who wish to master the official language of the host country in order to improve their professional skills or obtain new professions. The attitude of the population of the host countries towards immigrants is quite favorable and this is a good basis for the implementation of their integration into the educational space of the countries; 2) special trainings for teachers who work with immigrants are necessary to gain knowledge about the cultures, traditions and behavior of immigrants, which will stimulate mutual understanding in the learning process; 3) more attention should be paid to creating an atmosphere of interethnic tolerance in the school environment to improve the process of communication between different categories of participants, including teachers, students and school management; 4) the exchange of experiences (both positive and negative) between schools inside and outside the research countries is of great importance in the development of educational

programs; it is necessary to establish the training of teachers according to continuous education programs in order to stimulate the integration of immigrants into the educational space; for the purpose of understanding, the educational courses should include issues of ethnocultural topics; 5) pedagogical education programs should be aimed at expanding and strengthening the foundations of a multicultural society; they must be an effective pedagogical tool for solving tasks within the limits of possible tensions; 6) it is necessary to develop support programs for the training of personnel in schools and outside them, as well as for the training of specialists who help families with an immigrant background in order to better integrate children from these families into society through their integration into the educational process at school; 7) at the national level, it is necessary to expand and strengthen national language learning opportunities for people with an immigrant background, both children and adults, since language learning is called (in the study) as one of the main obstacles on the way to integration into the educational space of society as a whole; 8) at the municipal level, it is necessary to implement formal and informal educational programs within the framework of seminars, information sessions about different cultures and values, religions and social customs, which will help reduce the effect of stereotypes and superstitions about people with a migration experience (*Migranti Sabiedrībā: Izaicinājumi izglītībā*, 2018, pp. 25–26).

Foreign students (according to the Ministry of Education and Science of Ukraine, there are more than 76,000 such students from 155 countries of the world (*Inozemni student v Ukrayini. Navchannyav Ukrayini*) should also be a specific subject of intercultural education. The peculiarity of applying the principles of intercultural education in this situation is that they are in the country temporarily, usually for the duration of their studies. In this case, the principle of dialogue, which is peculiar to intercultural education, is effective and allows to bring such foreigners closer to the understanding of the ethnocultural situation in Ukraine and to ensure the formation of an atmosphere of interaction with the bearers of other cultural traditions, primarily citizens of Ukraine (Yevtukh, 2012).

In recent years, a platform for discussion on the prospects of "multicultural/intercultural education" has begun to form in Ukraine, supported by the very fact of multiethnicity of the country's population and the rise of interest in this problem of both theoreticians and practitioners. First of all, it is about the legislative regulation of the issue of ethnonational development in accordance with international norms (current laws concerning the sphere of education, the Ukrainian language as the state language, migrations, Ukrainians abroad; the development of a law on the concept of state ethnonational policy, a new law on national minorities, in addition to one

on the status of the Crimean Tatar people). Regarding the scientific substantiation of the functioning of multicultural/intercultural (often multicultural) education in the Ukrainian social space, attempts are also being made to prove its relevance in the realities of our country (Kotenko, Vasilyeva, Mayboroda, & Petrushenko, 2018; Bahatokul'turnist' i osvita, 2001; Sultanova, 2017; Shorobura & Shorobura, 2012; Tsylyuryk, 2016). However, not a deep enough understanding of the ethnocultural context and the limited source base of most of them (this is evidenced by the citations in the publications) does not make it possible to claim that these attempts can be used to build a solid foundation for the formulation of the concept of multicultural/intercultural education, especially in Ukrainian realities. In addition, some of them focus only on the factor of the presence of foreign students (Sultanova, 2016), which narrows the field of discourse on multicultural/intercultural education in the Ukrainian educational space. However, the mentioned studies lay the groundwork for an interdisciplinary discussion, which over time may prove fruitful in the context of the formation of a system of this kind of education as an efficient way to realize the cultural rights of bearers of different traditions living together in the Ukrainian social space. This applies both to the conceptual and terminological apparatus, and to specific proposals with their content. In this context it is important to draw attention of those concerned to build the system of cultural security which provides opportunities to preserve and develop the specificity of ethnocultural diversity of Ukraine and to include its elements in the educational process (Yevtukh, 2018).

It is known that the mobilizers of the development of any initiative (in our case, multicultural/intercultural education) are organizational institutions at both official and public level, for example, educational programs and departments in universities, laboratories, associations, societies, etc. Unfortunately, I have to state that this aspect of multicultural/intercultural initiatives does not yet meet the social demand that is being formed in the Ukrainian educational space. Individual examples, such as the Department of Multicultural Education and Translation of the Uzhgorod National University (*Kafedra polikul'turnoyi osvity ta pereklady*), or the structuring of the intercultural hub of the Kharkiv National Karazin University (Bakirov, 2018), several united societies of national minorities implementing intercultural practices (*Natsional'no-kul'turni tovarystva*) cannot meet this demand. In addition (with the exception of non-governmental organizations), their attention is focused on external factors of intercultural communication, for example, the functioning of the mentioned department "is conditioned by the need for multicultural education of students in the process of teaching foreign languages, its educational activity is aimed at achieving the goal of higher educational institutions

of Ukraine – the preparation of graduates-specialists capable of successful activities in conditions of cultural diversity, who possess the skills of international and intercultural communication due to their knowledge of foreign languages and familiarity with the culture of the countries whose languages they have studied" (*Kafedra polikul'turnoyi osvity ta perekłady*), and at Kharkiv University – on the activities of an intercultural nature of students from different countries who study there (Bakirov, 2018). However, this experience can be used in the development of institutions that will focus on multicultural/intercultural education, addressed internally, as is the case in American university states (Sultanova, 2016). By the way, such attempts were made at the seminar "Evaluation of scientific and educational programs for national minorities" (2016), organized by the Center for the Evaluation of Scientific, Educational and Social Programs (Nikitorowicz & Misiejuk, 2016; *Materialy innovatsiynoho seminaru*, 2016) with the participation of specialists from Germany and Poland.

Conclusion

The practice of multicultural/intercultural education in North American and European countries has proven its viability in forming a platform for ensuring equal opportunities for the realization of the cultural rights of the bearers of various ethnocultural traditions and ways of life for a long time. The most important outcome in this context is that this type of education opened up opportunities for equal ethnic interaction at the level of minority groups (between them) and at the level of minorities and the majority – the mainstream of the country of residence. Getting to know each other turns out to be a positive basis for the formation of mutually acceptable norms of communication, it involves the exclusion of prejudices from this process and the establishment of the principles of a compromise coexistence. Sociocultural and historical information about other ethno-racial groups located in the same administrative-geographic space, as well as about groups in a wider spatial dimension, on top of the exchange of such information contributes to the reduction of ethnopsychological distance, allows to establish closer contacts with each other, build friendships. As a result, opportunities for interaction in the plane of psychological perception replace the paradigm of opposition we-they (strangers) with the paradigm of compromise we-they (others) with the prospect of opening a way to better understanding not only of a concrete partner in interaction (individuals, groups, communities), but also ethnocultural diversity of the surrounding environment in general.

To confirm the functionality of the latter paradigm, one of the respondents of the research conducted in a public school in a large Northeastern

city of the United States (2007) can be cited: "You need to meet new cultures. You want to meet new people in a school that's very mixed… If you are hanging out with other people, you might just learn things about them" (Pica-Smith, 2009). This way is a part of activities (supporting interethnic and interracial friendship) to reduce prejudice in schools (Pica-Smith & Poynton, n.d.).

Under such conditions, the actors of interaction will not have a desire (or it will significantly decrease) to offend each other and violate rights (in particular, regarding the ethnocultural origin) in relations with each other.

This, to my firm conviction, shows the progressive role of multicultural/intercultural education in, but not exclusive to, an ethnically diverse society.

References

Abdallah-Pretceille, M. (1999). *L'éducation interculturelle*. Paris: PUF.

Adams, M., Bell, L.A., & Griffin P. (2007). *Teaching for diversity and social justice* (2nd ed.). New York, NY: Routledge. DOI: 10.4324/9780203940822 (access: 06.11.2022).

Aguado Odina, T., Mata Benito, P., & Gil-Jaurena, I. (2017). Mobilizing intercultural education for equity and social justice. Time to react against the intolerable: A proposal from Spain. *Intercultural Education*, Vol. 28, Issue 4, 408423. Retrieved from: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14675986.2017.1333874 (access: 03.05.2021).

Aldana, A., Rowley, S.J. Checkoway, B., & Richards-Schuster, K. (2012). Raising ethnic-racial consciousness: The relationship between intergroup dialogues and adolescents' racial identity and racism awareness. *Equity and Exellence in Education*, Vol. 45, Issue 1, 120–137. Published online: 10 Feb 2012. DOI: 10.1080/10665684.2012.641863 (access: 06.11.2022).

Allemann-Ghionda, C. (2009). *From intercultural education to the inclusion of diversity: Theories and policies in Europe. The Routledge International Companion to Multicultural Education*, ed. J.A. Banks. London: Routledge, 134–145.

Andersone, R., Yevtukh, V., Rubene, Z., Kisla, A., Balode, M., & Shtep, S. (2019). Immigrants in society: Challenges for education in Ukraine and Latvia. *International Journal of Smart Education and Urban Society (IJSEUS)*, Vol. 10, No. 2, 70–77.

Arbeitsbereich Interkulturelle Erziehungswissenschaft • Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie. Retrieved from: www.ewi-psy.fu- berlin.de// einrichtungen/arbeitsbereiche/ interkulturell (access: l6.05.2021).

Asset-Based Pedagogies. Retrieved from: https://www.cde.ca.gov/pd/ee/ assetbasedpedagogies.asp (access: 14.11.2022).

Bahatokul'turnist' i osvita: Perspektyvy zaprovadzhennya polikul'turnosti v systemi serednoyiy osvity v Ukrayini – Багатокультурність і освіта: Перспективи запровадження засад полікультурності в системі середньої освіти в Україні (*Multiculturalism and education: Prospects of implementation of foundation of policulturalism in system of secondary education in Ukraine*). (2001). Київ: УЦКД. 55 с.

Bakirov, V. (2018). University as the space of intercultural communication. *Jagiellonian Ideas Towards the Challenges of Modern Time*. Kraków, 233–248.

Banks, J. (2013). The construction and historical development of multicultural education, 1962–2012. *Theory Into Practice*, Vol. 52, Issue sup1, 73–82. DOI: 10.1080/00405841.2013.795444 (access: 07.06.2021).

Banks, Ch., McGee A., & Banks, J.A (2013). Equity pedagogy: An essential component of multicultural education. *Theory Into Practice*, Vol. 31, Issue sup1. 152–158. DOI: 10.1080/00405849509543674 (access: 07.06.2021).

Basis for cultural education. Guide for the future of school-based and extracurricular cultural education. Retrieved from: https://lkca.nl/wp- content/uploads/ 2019/12/161001-basis-for-cultural-education-english-version.pdf (access: 04.05.2021).

Burnham, K. *Culturally responsive teaching: 5 strategies for educators 2020*. Retrieved from: https://www.northeastern.edu/graduate/blog/culturally--responsive-teaching-strategies/ (access: 21.04.2021).

Catarci, M. (2014). Intercultural education in the European context: key remarks from a comparative study. *Intercultural Education*, Vol. 25, Issue 2, 95–104. DOI: 10.1080/14675986.2014.886820 (access: 07.06.2021).

Chajed, A. (2020). *Culturally Sustaining Pedagogy: An introduction*. Retrieved from: https://cpet.tc.columbia.edu/news-press/culturally-sustaining--pedagogy-an-introduction (access: 14.11.2022).

Culturally Sustaining Pedagogy. Retrieved from: https://www.cde.ca.gov/pd/ee/ culturallysustainingped.asp (access: 14.11.2022).

Eagan, J. Multiculturalism. Definition, Impact, Challenges, & Facts. *Britannica*. Retrieved from: https://www.britannica.com/topic/multiculturalism (access: 23.05.2021).

Faas, D., Hajisoteriou, Ch., & Angelides, P. (2014). Intercultural education in Europe: Policies, practices and trends. *British Educational Research Journal*, Vol. 40, No. 2, 300 –318. Retrieved from: https://www.researchgate.net/ publication/261675132_Intercultural_education_in_Europe_Policies_practices_and_trends (access: 06.05.2021).

Fullinwider, R. (2018). Affirmative action. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: https://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action.

Gay, G. (1995). Bridging multicultural theory and practice. *Multicultural Education*, Vol. 3, No. 1, 4–9.

Gil-Jaurena, I. *School and cultural diversity: From culture blind perspectives to responsive education*. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/ 230553748_School_and_cultural_diversity_from_culture_blind_perspectives_to_responsive_education (access: 07.06.2021).

Grant, C.A. *The evolution of multiculturalism education in the United States: A Journey for human rights & social justice*. Retrieved from: http://bonner.pbworks.com/w/file/fetch/106038786/Evolution%20of%20multicultural%20Education%20in%20the%20United%20States.pdf (access: 04.05.2021).

Grant, C. & Portera, A. (eds.) (2011). *Intercultural and multicultural education: enhancing global interconnectedness*. New York: Routledge.

Human rights. From Wikipedia, the free encyclopedia. Retrieved from: https://en.wikipedia.org/wiki/Human_rights (access: 14.10.2022).

Holm, G., Mikander, P., & Zilliacus, H. *Intercultural education in transition: Nordic perspectives*. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/ 322938363_Intercultural_education_in_transition_Nordic_perspectives (access: 10.06.2021).

Holm, G. & Zilliacus, H. (2009). *Multicultural education and intercultural education: Is there a difference? Dialogues on diversity and global education*, eds. M. Talib, J. Loima, H. Paavola & S. Patrikainen. Berlin: Peter Lang, 11–28.

IFLA – Defining "Multiculturalism". Retrieved from: https://www.ifla.org/publications/ defining-multiculturalism (access: 07.05.2021).

Inozemni student v Ukrayini. Navchannyav Ukrayini – Іноземні студенти в Україні. Навчання в Україні (*Foreign students in Ukraine. Studying in Ukraine*). Retrieved from: https://studyinukraine.gov.ua/zhittya-v-ukraini/inozemni-studenti-v-ukraini/ (access: 02.06.2021).

Jupp, J.C. & Sleeter, Ch.E (2016). Interview of Christine Sleeter on multicultural education: Past, present, and key future directions. *National Youth-At-Risk Journal*, Vol. 1, Issue 2. DOI: 10.20429/nyarj. 2016. 010202 (access: 03.05.2021).

Kafedra polikul'turnoyi osvity ta pereklady. Uzhgorods'kyi Natsional'nyi Universytet –Кафедра полікультурної освіти та перекладу. Ужгородський національний університет (*Department of Policultural Education and Translation. Uzhgorod National University*). Retrieved from: https://www.uzhnu.edu.ua/uk/cat/ fhistory_ relati-cross_ language (access: 2.06.2021).

Kharytonenko, O., Savenkova, L., Poltavets', Yu., & Zayinchkivs'ka, I. – Харитоненко, О., Савенкова, Л., Полтавець, Ю., & Заїнчківська, І. (2022). Мова ворожнечі: Виклики та відповіді на них (Приклад університетського середовища). (Mova vorozhnechi: Vyklyky ta vidpovidi na nykh (Pryklad universytets'koho seredovychsha – Hate speech: Challenges and responses (Example of a University environment). *Міждисциплінарні дослідження складних систем*, No. 20, 49–72.

Kimlicka, W. (2012). Comment on Meer and Modood. *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, No. 2, 211–216. DOI: 10.1080/07256868.2012.649528 (access: 25.10.2021).

Kisla, H. – Кісла, Г. (2020). Соціальний портрет іммігрантів в Україні. Досвід соціологічного дослідження (Sotsial'nyi portret iimigrantiv v Ukrayini. Dosvid sotsiolohichnoho doslidzhennya – Social portrait of immigrants in Ukraine. Experience of sociological research). *Евалюація: наукові, освітні, соціальні проекти*, No. 4, 61–91.

Kotenko, S.I., Vasilyeva, T.A., Mayboroda, T.M., & Petrushenko, Yu.M. (2018). European trends of the intercultural education policy. *Вісник СумДУ. Серія «Економіка»*, No. 4, 25–30.

Ladson-Billings, G. (1995). Toward a theory of Culturally Relevant Pedagogy. *American Educational Research Journal*, Vol. 32, No. 3, 465–491. Retrieved from: http://links.jstor.org/sici?sici=0002-8312%28199523%2932%3A3%3C465%3ATATOCR%3E2.0.CO%3B2-4 (access: 14.11.2022).

Levey, G.B. (2012). Interculturalism vs. multiculturalism: A distinction wihout a difference? *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, No. 22, 217–224. DOI: 10.1080/07256868.2012.649529 (access: 10.05.2021).

Lindsay, R. (2021). *What is positive discrimination and is it legal? What you need to know*. Retrieved from: https://brittontime.com/2021/03/15/what-is--positive-discrimination-and-is-it-legal-what-you-need-to-know/ (access: 11.11.2022).

Lynch, M. (2016). *What is culturally responsive pedagogy?* Retrieved from: https://www.theedadvocate.org/what-is-culturally-responsive-pedagogy.

Materialy innovatsiynoho seminaru «Evaluatsiya naukovo-osvitnikh program dlya natsional'nykh menshyn» – Матеріали інноваційного семінару «Евалюація науково-освітніх програм для національних меншин» (Materials of the innovative seminar «Evaluation of scientific and educational programs for national minorities») (2016). *Евалюація: наукові, освітні, соціальні проекти*, Випуск 2, 270 с.

Meer, N. & Modood, T. (2012). How does interculturalism contrast with multiculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, No. 2, 175–196. DOI: 10.1080/07256868.2011.618266 (access: 10.05.2021).

Migranti Sabiedrībā: Izaicinājumi izglītībā – Іммігранти в суспільстві: виклики для освіти. 2017–2018. (2018). R. Andersone, B. Євтух, L.Rutka, С. Штепа, M. Balode, Г. Кісла, I. Gudakovska, Л. Савенкова, A.Kruze, Ю. Сюсель. Rīga.

Multicultural education definition. The Glossary of Education Reform (2013). Retrieved from: The Glossary of Education Reform/multicultural-education (access: 07.05.2021).

Multicultural education. History, the dimensions of multicultural education, evidence of the effectiveness of multicultural education. Retrieved from: https://

education. stateuniversity.com/pages/2252/ Multicultural-Education.html (access: 21.04.2021).

Natsional'no-kul'turni tovarystva. Material z Vikipediyi – vil'noyi entsyclopediyi – *Національно-культурні товариства*. Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії (*National and cultural societies*. Material from Wikipedia – the free encyclopedia). Retrieved from: uk.wikipedia.org/wiki/Національно-культурні_товариства (access: 22.05.2021).

Nikitorowicz, J. & Misiejuk, D. (2016). Emerging tradition of the Ukrainian national minority group in Poland into a modern world. Education for minority in transition. *Евалюація: наукові, освітні, соціальні проекти*, Випуск 2, 52–59.

Olneck, M. (2000). Can multicultural education change what counts as cultural capital? *American Educational Research Journal*, Vol. 37, No. 2, 317–348. DOI: 10.3102/00028312037002317 (access: 11.11.2022).

Pica-Smith, C. (2009). Children speak about interethnic and interracial friendship in the classroom: Lessons for teachers. *Multicultural Education*, 17(1), 38–47. Retrieved from: https://digitalcommons.assumption.edu/hsrs-fuculty/6 (access: 06.11.2022).

Pica-Smith, C. & Poynton, T.A. Supporting interethnic and interracial friendships among youth to reduce prejudice and racism in schools: The role of the school counselor. *ASCA | Professional School Counceling*, Vol. 18, No. 1, 82–89. Retrieved from: https://www.schoolcounselor.org/getmedia/47da4382-2802-4643-9c20-0fe5a648feec/Pica-Smith.pdf (access: 06.11.2022).

Pinxten, R. *Dialogues and multiculturalism: Power and intercultural competencies*. DOI: 10.1515/9783110933215.37 (access: 15.06.2021).

Portera, A. (2008). Intercultural education in Europe: epistemological and semantic aspects. *Intercultural Education*, Vol. 19, Issue 6, 481–491. DOI: 10.1080/14675980802568277 (access: 05.05.2021).

Shorobura, I.M. & Shorobura, O.O. – Шоробура, І.М. & Шоробура, О.О. (2012). Проблеми полікультурного виховання на сучасному етапі (Problemy polikul'turnoho vykhovannya na suchasnomu etapi – Problems of poliicultural education at the modern stage). *Педагогічний дискурс*, Вип. 13, 411–414. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/0peddysk_2012_13_97 (access: 26.05.2021).

Shuali, T. *Intercultural pedagogy: Philosophical benchmarks for education within a framework of cultural diversity*. Retrieved from: https://www.academia.edu/ 1583671/_Intercultural_Pedagogy_Philosophical_Benchmarks_for_Education_within_a_Framework_of_Cultural_Diversity (access: 29.05.2021).

Six reasons why multicultural education is essential in our diverse world. Retrieved from: https://culturalinfusion.org.au/6-reasons-why-multicultural-education-is-essential-in-our-diverse-world/ (access: 20.04.2021).

Sleeter, Ch. (2011). *The academic and social value of ethnic studies. A research review*. Washington. Retrieved from: https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED521869.pdf (access: 05.05.2021).

Sleeter, Ch. & Grant, C.A. *An analysis of multiculturalism in the United States*. Retrieved from: https://www.academia.edu/2326546/An_analysis_of_multicultural_ education_in_the_United_States (access: 25.10.2021).

Sultanova, L. (2016). Origin and development of multicultural education in the USA. *Порівняльна професійна педагогіка*, No. 6(2), 49–53.

Sultanova, L.Yu. – Султанова, Л.Ю. (2017). The regulatory and legal framework of the policultural education in Ukraine. *Управління якістю вищої освіти: проблеми та перспективи* (Upravlinnya yakistyu vyscshoyi osvity: problem ta perspektyvy). Київ: Інститут післядипломної педагогічної освіти ДВНЗ «Університет менеджменту освіти», 115–120.

Sultanova, L., Khomych, L., & Belando-Montoro, M. (2020). Peculiarities of multicultural education development in North America, Western Europe and Ukraine. *International Journal of New Education*, No 6, 121–156. DOI: 10.24310/IJNE3.2.2020.10030 (ccess: 07.06.2021).

Tanner, S.J. (2019). *Whiteness pedagogy and youth in America. Critical Whiteness Studies in the Classroom*. Routledge.

The international basis for intercultural education including antiracist and human rights education. A selection of articles from relevant documents, adopted by the governments of member states of the United Nations, UNESCO, the Organization on Security and Co-operation in Europe and the Council of Europe. Compiled and introduced by Pieter Batelaan and Fons Coomans. International Association for Intercultural Education (IAIE) in co-operation with UNESCO: International Bureau of Education (IBE) and the Council of Europe, 1999, 39 pp. Retrieved from: searchlibrary.ohchr.org/record/files (access: 29.05.2021).

Tsylyuryk, S. – Цилюрик, С. (2016). Врахування етнічного чинника в освітньому процесі – основа формування міжетнічної толерантності в українському суспільстві. (Vrakhuvannya etnichnoho chynnyka v osvitnyomu protsesi – osnova formuvannya tolerantnosti v ukrayins'komu suspil'stvi – Taking into account the ethnic factor in the educational process is the basis of the formation of interethnic tolerance in Ukrainian society). *Евалюація: наукові, освітні, соціальні проекти*. Випуск 2, 151–156.

Ukrayins'ke suspil'stvo: monitoring sotsial'nykh zmin – Українське суспільство: моніторинг соціальних змін (*Ukrayins'ke suspil'stvo: monitoring sotsial'nykh zmin – Ukrainian society: monitoring social changes*) (2020). Issue 7(21), Випуск 7(21). Київ: Інститут соціології НАН України.

Vseukrayins'kyi omnibus. Natsional'ne doslidzhenny – Всеукраїнський омнібус. Національне дослідження (*All-Ukrainian omnibus. National study*) (2021). Active Group. Київ.

What does INTERCULTURALISM mean? Retrieved from: www.definitions.net/ definition/ INTERCULTURALISM (access: 07.05.2021).

What is equity? (2022). The National Association for Multicultural Education. Advancing and Advocating for Social Justice & Equity. Retrieved from: https://www.nameorg.org/learn/what_is_equity.php (access: 18.11.2022).

Yevtukh, V. (1998). National minorities in Ukraine: Status, rights, prospects. *Law and practice of Central European Countries in the Field of National Minorities Protection after 1989*. Warszawa, 323–362.

Yevtukh, V. (2012). Intercultural dialogue: Efficient construct of the integrative development of polyethnic societies. *Politeja*, No. 2o. 2 (20/1), 111–131.

Yevtukh, V. – Євтух, В. (2012). *Етнічність: енциклопедичний довідник* (*Ethnicity: an encyclopedic guide*). Київ: Фенікс.

Yevtukh, V. – Євтух, В. (2013). Етнічність у транснаціональному соціальному просторі: дизайн дослідницького проекту (Etnichnist' u transnatsional'nomu prostori: dyzain doslidnyts'koho proektu – Ethnicity in transnational social space: Research project design). *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, No.1, 3–26.

Yevtukh, V. – Євтух, В. (2014). Поліетнічність як конструкт modus vivendi (Polietnichnist' yak konstrukt modus vivendi – Polyethnicity as a modus vivendi construct). *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, No. 40. 4, 133–155.

Yevtukh, V. (2016). Polyethnicity. *The Willey Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity and Nationalism*, 1–3. Oxford. Retrieved from: http://onlinelibrary.willey.com/doi/10.002/9781118663202.wreben579/full (access: 25.10.2021).

Yevtukh, V. (2018). Cultural security in ethnic diverse society: Challenges for Ukraine. *Jagiellonian Ideas Towards the Challenges of Modern Time*. Kraków, 249–279.

Yevtukh, V.B., Kisla, H.O., & Savenkova, L.V. – Євтух, В.Б., Кісла, Г.О., & Савенкова, Л.В. (2020). *Іммігранти у контексті етнонаціональних процесів* (*Immigranty u kontexti entnonatsional'nykh protsesiv – Immigrants in the context of ethno-national processes*). Київ: Інтерсервіс.

Zivkovic, K. (2019). *A comparison of multiculturalism education in the USA and the EU with reference to Austria. Vorwissenschaftliche Arbeit im Rahmen der Reifeprüfung. Vorgelegt am 11.02.2019*. Wien: Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Wien 4. Retrieved from: https://www.centrum3.at/fileadmin/downloads/VWA/2019/VWA_Zivkovic_multicultural_education.pdf (access: 27.05.2021).

Volodymir Yevtukh – his research interests include ethnic and national history of Ukraine, multiculturalism and intercultural relations in different parts of the world, intercultural education and communication, sociology

of migration and cultural transformation in the context of human and cultural rights, challenges of contemporary communication space in the time of creation and transformation of cultural identities. He held leadership positions in many leading universities of Ukraine, taught at universities in Germany (Bochum, Munich, Regensburg) USA (Berkeley, Minnesota, San Francisco), Poland (Warsaw). In 1995–1997 he headed the Ministry for Nationalities and Migration of Ukraine, and later held the position of the country's ambassador to Italy, Malta and San Marino. Member of the Ukrainian Academy of Sciences and the Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, representative and animator of many foundations and international organizations, (MacArthur Foundation in the USA, Council of Europe) author of many textbooks, review publications and more than 400 scientific papers in prestigious national and international publications.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Paulina Winiarska
http://orcid.org/0000-0002-4316-7383
Akademia Ignatianum Kraków
paulina.winiarska@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.06

Transwersalna racjonalność jako teoria relacji międzykulturowych

> Rozum jest dla nas dzisiaj (…) zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności
> (Welsch, 1998, s. 405).

STRESZCZENIE

Przeobrażenia w sferze kulturowej – takie jak choćby globalizacja – powodują, że badacze są zmuszeni wypracować nowe, spójne podejście, aby w obliczu konfrontacji z innością/ różnorodnością religijną, językową, obyczajową, aksjologiczną nie zatracić odrębności kulturowej narodów. Rozwiązaniem tego problemu może być koncepcja, która z jednej strony będzie umożliwiać względną autonomię poglądów we wszystkich domenach ludzkiego życia, a z drugiej strony będzie poszerzać przestrzeń międzykulturowych dyskursów. Te dwa powody wydają się w sposób wystarczający uzasadniać wprowadzenie do teorii badań nad kulturą pojęcia transwersalnej racjonalności.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie tej właśnie koncepcji, której twórcą jest amerykański badacz C.O. Schrag. Możemy postawić tezę, że dzięki użyciu koncepcji transwersalnej racjonalności da się podjąć badania nad indywidualnym intelektualnym rozwojem człowieka, ale też może ona posłużyć do badań nad rozwojem kulturowym społeczności.

W koncepcji C.O Schraga transwersalność jest dynamiką, która napędza działanie komunikacyjne. Człowiek jako „wielowymiarowy sprawca" działa w obszarze sfer kulturowych, do których zaliczane są: religia, moralność, sztuka i nauka, tworząc wspólnotę mającą zawsze wymiar etyczny. Jak dowodzi Schrag, szereg interakcji (dyskursywnych, interpretacyjnych, transwersalnych) na poziomie mikro- i makrospołecznym buduje relacje międzykulturowe.

SŁOWA KLUCZE: sfery kulturowe, transwersalna racjonalność, aksjologia narodów, dyskurs, relacje międzykulturowe, kryzys kultury, kryzys człowieka, transkulturowość

Sugerowane cytowanie: Winiarska, P. (2023). Transwersalna racjonalność jako teoria relacji międzykulturowych. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 59–75. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.06
Nadesłano: 12.02.2023 Zaakceptowano: 31.05.2023

ABSTRACT

Transversal Rationality as a Theory of Intercultural Relations

Transformations in the cultural sphere such as globalization cause researchers to be forced to develop a new coherent approach in order not to lose the cultural identity of nations in the face of otherness: religious, linguistic, moral and axiological diversity. The solution to this problem may be a concept that, on the one hand, will enable relative autonomy of views in all domains of human life, and, on the other hand, will expand the space of intercultural discourses. These two reasons seem to be sufficient to justify the introduction of the concept of transversal rationality into the theory of cultural studies.

The purpose of this article is to present the concept of transversal rationality, which was created by the American researcher C.O. Schrag. An argument may be put forward that the concept of transversal rationality can be used in research on the individual intellectual development of a human being, but also to study the cultural development of a community.

In the concept of C.O. Schrag, transversality is the dynamic that drives communicative action. The human being as a "transversal agent" who acts in the field of cultural spheres, which include: religion, morality, art and science, create a community that always has an ethical dimension. As Schrag proves, a series of interactions (discursive, interpretative, transversal) at the micro and macro social levels build intercultural relations.

KEYWORDS: culture spheres, transversal rationality, axiology of nations, discourse, intercultural relations, crisis of culture, crisis of human, transculturalism

1. Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji koncepcji transwersalnej racjonalności (*transversal rationality*), będącej podstawą komunikacji międzykulturowej, która została wypracowana przez amerykańskiego filozofa i teoretyka kultury Calvina O. Schraga[1].

Filozof, obserwując otaczającą go rzeczywistość (kryzys kultury, kryzys człowieka), stwierdza, że należy dokonać redefinicji kategorii, na

1 Calvin O. Schrag, amerykański profesor filozofii, teoretyk kultury na Purdue University. Urodził się 4 maja 1928 r. w Marion, w Dakocie Południowej w Stanach Zjednoczonych. Był absolwentem Yale i Harvarda (1957) oraz stypendystą Fulbrighta w Heidelbergu i Oksfordzie oraz Guggenheim Fellow na Uniwersytecie we Fryburgu. Jego prace zostały przetłumaczone na jedenaście języków obcych (nie ma tłumaczeń na język polski), a wśród jego najbardziej znanych książek znajduje się publikacja *The Self after Postmodernity*.

których bazuje współczesna myśl filozoficzna, i dostosować je do wciąż przeobrażającej się rzeczywistości kulturowej. Propozycją, która zostaje wypracowana przez autora na podstawie dorobku filozoficznego przedstawicieli filozofii nowożytnej, myśli postmodernistycznej, filozofii analitycznej czy filozofii egzystencjalnej, jest właśnie koncepcja transwersalnej racjonalności.

W zamyśle autora przeobrażenie „tradycyjnego" uniwersalnego rozumu w transwersalną racjonalność ma być zabiegiem, który ułatwi interakcje międzykulturowe i co z tym się wiąże umożliwi komunikację w ogóle, przyczyniając się jednocześnie do zbudowania trwałych relacji międzykulturowych. W zamyśle Calvina O. Schraga koncepcja transwersalności ma stanowić metaforyczny pomost w procesie komunikacji na poziomie jednostkowym, regionalnym, narodowo-państwowym i cywilizacyjnym[2]. W takim rozumieniu transwersalność *per se* będzie określać nową przestrzeń międzykulturowych dyskursów, które są nieustannie poszerzane między innymi przez szybki rozwój technologiczny, co tylko stymuluje rozwój nowego typu przestrzeni kulturowych (Schrag, 2004). Nowy sposób komunikowania się społeczeństwa doprowadza do sytuacji, w której przestrzeń staje się interakcyjna, czyli postrzegana jako obszar wymiany, relacji, przepływu, zyskując wymiar symboliczny, który stanowi o całokształcie rzeczywistości kulturowej. Współcześnie nie możemy już mówić o ścisłym uzależnieniu kultury od fizycznych/terytorialnych granic danego terytorium. Kultury, narody i grupy etniczne przenoszą się do rzeczywistości wirtualnej. W związku z tym użycie terminu transwersalny ma szerokie uzasadnienie. Schrag zakłada, że jednostki jako podmioty tworzące grupy społeczne i kultury, korzystając z tej samej przestrzeni, wchodzą jednocześnie ze sobą w interakcje, którym towarzyszy wzajemne uznanie i zrozumienie. Schrag stwierdza, że aby osiągnąć taki stan, wchodzimy w proces świadomej komunikacji kulturowej, ale dzieje się to wyłącznie wówczas, jeśli uruchomimy w swoim umyśle dynamikę transwersalnej racjonalności.

2. Transwersalna racjonalność – istota i charakterystyka

Nim przejdziemy do analizy koncepcji transwersalnej racjonalności jako teorii relacji międzykulturowych, należy poszukać odpowiedzi na pytanie, czym koncepcja transwersalnej racjonalności jest w założeniu jej twórcy. Etymologicznie słowo transwersalny pochodzi z języka łacińskiego

2 Kryteria wyodrębniania terytorialnych grup kulturowych według Tadeusza Palecznego. Zob. Paleczny, 2017, s. 28–55.

i wywodzi się od słów: *transversalis/ transvertere*. Przedrostek *trans-* oznacza poprzez, przez, na drugą stronę, natomiast *-vertere* to wersja możliwa, sposobność opracowania jakiegoś problemu bądź możliwa relacja jakiegoś wydarzenia. Władysław Kopaliński (2007) zaleca, by interpretować termin transwersalny jako coś, co przecina coś innego na ukos, w poprzek lub coś co jest poprzeczne, coś co przebiega na ukos. Schrag nie podaje jednoznacznie, skąd dokonał zapożyczenia omawianego terminu, wspomina jedynie, że koncepcja transwersalności była zwykle przypisywana tylko naukom przyrodniczym i ścisłym[3].

Niemniej jednak Schrag uważa, że kryzys człowieka, wartości i kultury, z którymi zmaga się współczesna filozofia, wymaga dostosowania tej metody również do nauk humanistycznych, jednak w nieco zmienionej formie. Termin transwersalny stosowany był w humanistyce wielokrotnie – jeszcze przed powstaniem koncepcji Schraga – przez różnych badaczy. Przytoczenie najważniejszych z nich może znacząco wpłynąć na percepcję transwersalności i umiejscowienie jej w szerszym kontekście.

Jednym z nich jest francuski psychoterapeuta Felix Guattari, który zastosował metaforę transwersalności do swoich badań poświęconych terapii instytucjonalnej i tłumaczył: „Transwersalność jest wartością, która próbuje pokonać impas czystej wertykalności oraz czystej horyzontalności: zmierza ona do maksymalnej łączności na różnych poziomach i nade wszystko, w różnych znaczeniach" (Guattari, 1984, s. 18). Transwersalność zdaniem Guattariego sprzeciwia się dwóm porządkom: wertykalnemu – piramidalnej strukturze, podziałowi instytucji na kierowników, liderów, asystentów itd., a także horyzontalnemu – idei oddziału szpitalnego, który miałby być przeznaczony tylko dla chorych umysłowo czy też dla osób w starszym wieku. Transwersalność pozwala tym samym na rezygnację z prawa znaczącego, umożliwiając pacjentowi dostęp do „każdej" roli (Mrówka, 2017). Taka koncepcja transwersalności obala ideę struktury rodziny, organizację pracy w społeczeństwach kapitalistycznych, funkcjonowanie w instytucjach hierarchicznych, np. w Kościele, uniwersytecie, wojsku. W tym rozumieniu grupa jako podmiot nie jest sumą jednostek. Grupa nie jest przedmiotem, a staje się podmiotem samym w sobie.

Gdybyśmy rozważali koncepcję Schraga w podobny sposób jak Guattari, należałoby wysnuć wniosek, że zachowanie racjonalności komunikacyjnej będzie możliwe dzięki wprowadzeniu transwersalnego układu,

3 Należy pamiętać, że Calvin O. Schrag pierwsze naukowe kroki stawiał w środowisku Harvarda w latach 60. XX w. Wówczas w USA dominowała filozofia analityczna. Mimo że później odszedł od tego typu filozofowania w kierunku myśli kontynentalnej, to jednak analityczny aparat teoretyczno-pojęciowy w jakiejś formie pozostał. Dlatego też badając myśl autora, wielokrotnie możemy natrafić na pozostałości po inspiracji filozofią analityczną, co widać choćby w terminologii, którą się posługuje.

a więc, w gruncie rzeczy, antyukładu. Transwersalna racjonalność to racjonalność poprzeczna, wielowymiarowa.

Z kolei niemiecki teoretyk postmodernizmu Wolfgang Welsch, używając tego pojęcia, zakładał, że: „Rozum transwersalny i będący jego nośnikiem transwersalny podmiot – mają być optymalnym sposobem funkcjonowania w warunkach rosnącej heterogeniczności i pluralizacji" (Smrokowska-Reichmann, 2011, s. 99). Oznacza to koncentrację na zjawisku rozumu mobilnego czy też na projekcie racjonalności uruchomionej, zdynamizowanej, nieprzytwierdzonej do żadnego jasno zdefiniowanego centrum (Limont, 2009). Welsch pisał:

> rozum przy wielości swoich form stanowi jedność dzięki temu, że pomiędzy formami możliwe są przejścia. (…) rozum jest dla nas dzisiaj – w odniesieniu do wielości – zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności. Już nie kosmiczne, lecz ziemskie, nie globalne, lecz wiążące funkcje kształtują jego obraz (Welsch, 1998, s. 405).

W Polsce rozważania podejmujące tematykę transwersalności prowadził Kazimierz Dąbrowski. Uściślając, koncepcja transwersalnej racjonalności znacząco przypomina koncepcję dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, który zakładał, że sekwencje rozwojowe mieszczą się w perspektywie horyzontalnej, a więc poziomej. Naturalnie łączył je (poziomy rozwoju) z perspektywą pionową, a więc wertykalną. Polski badacz założył, że człowiek podczas rozwoju osobniczego wkracza w pewien poziom, który nie wiąże się z określonym wiekiem. Kolejne poziomy każdorazowo łączą się z inną strukturą wraz z odmiennym dynamizmem, który jest odpowiedzialny za kształtowanie doświadczenia i zachowania jednostki. Termin „poziom" dookreślał istnienie charakterystycznych dynamizmów. Struktury związane z dynamizmami mogą przechodzić przez siebie i nakładać się na siebie (Limont, 2011). Z uwagi na bieg czasu proces ten ma *de facto* charakter „ukośny", a więc rozwojowy – podobnie jak w koncepcji Schraga – nie według linii prostej, a raczej ciągle krzywej, która ma w istocie charakter „transwersalny". Wspomnianą dynamikę wywołują kolejne poziomy rozwoju jednostki, które pochodzą nie tylko z różnych obszarów osobowości, ale również wspólnoty. Dąbrowski pisze:

> Złożone i zróżnicowane psychiczne środowisko wewnętrzne jest odzwierciedleniem tego, że życie wewnętrzne jednostki staje się ważniejsze niż jej aktywność w świecie potoczności, że rosną w znaczenie autentyczne i autonomiczne dynamizmy („przedmiot – podmiot" w sobie, „czynnik trzeci", poznanie siebie i innych na wyższym poziomie, świadoma identyfikacja ze sobą, esencje – indywidualna i społeczna) (Dąbrowski, 1964, s. 11).

W założeniu ta koncepcja jest dużo bliższa propozycji Calvina O. Schraga. Wydaje się, że koncepcję transwersalności należy traktować metaforycznie i rozumieć jako dynamikę napędzającą do działania, które bynajmniej nie jest schematyczne.

Transwersalna racjonalność pełni funkcję kompasu, który prowadzi jednostki między sferami kulturowymi i tym samym jest najlepszą z możliwych racjonalności. Jak zauważamy, z jednej strony umyka ona wszelkiemu uniwersalizmowi typowemu dla tradycyjnego logosu, zaś z drugiej strony zachowuje postmodernistyczną różnorodność, nie kwestionując przy tym istnienia rozumu. Transwersalność w tym kontekście ma doniosłe znaczenie, gdyż pokazuje głębokie osadzenie jednostki w strukturach świata kultury i historii (Jung, Matuštik i McBride, 2002). Transwersalna komunikacja na poziomie podmiotowym (jednostkowym, mikro- i makrospołecznym) pozwala nawiązać porozumienie i dążyć do wspólnych przedsięwzięć. Dzieje się to mimo różnic, które mogą być przyczynkiem nie tyle do podziału, ile do wspólnego wzbogacenia kulturowego. Schrag, tłumacząc, czym jest transwersalność, stwierdza, że jest to konwergencja bez koincydencji, czyli dyrektywa „wielowymiarowej" racjonalności (Schrag, 2004). Rozwijając to stwierdzenie, trzeba podkreślić, że chodzi o taki sposób działania, który zakładałby „nowy" plan wspólnej interakcji i jednocześnie porzucałby założenia zakotwiczone w fundamentalizmie ideologicznym tak religijnym, jak politycznym.

Schrag posługuje się koncepcją transwersalnej racjonalności na metapoziomie, czyli widzi konieczność zmiany społecznej, która determinuje rekonstrukcję podejść do zjawisk społecznych, w tym również kulturowej działalności grup i jednostek. W gruncie rzeczy zmiana jest zjawiskiem zupełnie naturalnym[4] i wydaje się, że Schrag podtrzymuje to stanowisko, przy czym należy jasno podkreślić, że koncepcja transwersalnej racjonalności ma charakter umowny, uściślając, metaforyczny. Autor wielokrotnie odwołuje się do czegoś więcej niż sam rozum w całościowej strukturze osobowości człowieka i osoby ludzkiej. Dlatego innymi terminami równie ważnymi w opisywanej koncepcji są: podmiotowość, twórczość i aksjologia człowieka uwikłanego w dyskursy kulturowe. W kolejnym podrozdziale zostanie opisany sposób rozumienia działającego podmiotu w obszarze przestrzeni kulturowej.

4 Zygmunt Bauman uważał, że zmiana jest czymś wyjątkowym, bo „zmiany towarzyszą życiu społecznemu od zawsze – bywają tylko szybsze lub wolniejsze, głębsze lub płytsze". Zob. Bauman, 1999, s. 21.

1. Działający podmiot w przestrzeni kulturowej

Calvin O. Schrag, tworząc koncepcję podmiotu, zdawał sobie sprawę, że nauki humanistyczne i społeczne stoją w obliczu kryzysu rozumienia człowieka w kontekście jego podmiotowości (Winiarska, 2022). W swoich publikacjach wielokrotnie zadawał sobie pytanie o wolność i odpowiedzialność podmiotu, który byłby w stanie decydować o sobie samym i otaczającym go świecie. Podmiot w koncepcji Schraga to wielowymiarowy sprawca (*transversal agent*), który jest krytyczny, śmiały, autonomiczny. Przestrzenią[5] „działania" wielowymiarowego człowieka są cztery płaszczyzny: a więc dyskurs, wspólnota, działanie, transcendencja i to one będą konstytuować ludzką podmiotowość (Winiarska, 2022).

W każdej z tych płaszczyzn Schrag przedstawia inny wymiar podmiotowości człowieka, skupiając się kolejno na aspekcie cielesnym, etycznym i sprawczym, co implikuje tezę, że człowiek w gruncie rzeczy jest transwersalny, a więc wielowymiarowy. Warstwa podmiotowa jest zatem mechanizmem, który reaguje na zmieniającą się sytuację społeczną, polityczną, ekonomiczną, tkwiąc w obrębie doświadczania życia przez jednostkę. To właśnie warstwa podmiotowa będzie dawać jednostce poczucie wolności i inicjatywy tak, aby mogła „zatracić się" w powszechności życia. Natomiast warstwa przedmiotowa będzie reprezentować określoną społeczność w naszych postawach i będzie domagać się reakcji (Winiarska, 2022).

Schrag konstatuje, aby w warstwie podmiotowej położyć nacisk na aspekt wolicjonalny, moralny i samointerpretujący. Amerykański badacz jest przekonany, że wolna wola to wola dobra, czyli taka, która jest zgodna z wymaganiami moralności. To taka wola, która będzie skłaniać jednostkę do działania podporządkowanego prawu moralnemu, a co z tym się wiąże – również normom społeczno-kulturowym[6]. Calvin O. Schrag

5 Kategorię przestrzeni będziemy rozumieć i definiować za Leszkiem Korporowiczem, który stawia tezę, że: „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 nieustającej ewolucji, ale nade wszystko poprzez ustawiczne otwieranie na wzajemne wzbogacanie, dopełnianie, ale także przez dynamikę spotkań ludzi, społeczności i kultur". Zob. Korporowicz, 2017, s. 59–60.

6 W perspektywie psychologicznej podobnie jednostkę opisywał Józef Kozielecki: „Człowiek to aktywny sprawca, którego najbardziej specyficzną cechą – stałą atropiczną – jest to, że myśli i działa transgresyjnie. Transgresja polega na przekraczaniu dotychczasowych granic materialnych, społecznych i symbolicznych, na rozszerzaniu sfery własnej działalności, na łamaniu tabu, na wychodzeniu poza to, czym jednostka jest i co posiada". Kozielecki uważał, że to kultura jest największym dziełem człowieka, który dzięki swoim „wyczynom" prowokuje zmianę społeczną, a ta przyczynia się do rozwoju cywilizacji. Zob. Kozielecki, 2002, s.10.

opisał działanie podmiotu, stosując koncepcję czterech sfer kulturowych (*culture spheres*), która może stanowić kontekst rozważań dotyczących transwersalnej racjonalności, bowiem ukazują kulturę jako strukturę, której główną funkcją jest organizowanie rzeczywistości w procesie poznania teoretycznego, praktycznego i twórczego. Struktura ta ma wymiar aksjologiczny i dominują w niej takie wartości jak: prawda, dobro i piękno poznawanej rzeczy (Winiarska, 2022). Partycypacja jednostki we wszystkich sferach kulturowych zapewnia jej podłoże do ciągłego rozwoju i samodoskonalenia się (*self-formation*).

Zdaniem amerykańskiego badacza, o określonej wspólnocie możemy powiedzieć, że ma wysoki poziom kultury, dopiero wówczas, gdy jednostki do niej przynależące mają równomierny dostęp do rozwoju intelektualnego, moralnego, artystycznego i religijnego. Świadczy to o tym, że traktuje on zjawiska komunikacyjne jako fenomeny kulturowo-historyczne. W obszarze tych fenomenów – przez autora określanych mianem „sfer kulturowych" – uczestnicy, jak i twórcy kultury, czyli „interpretujące jednostki", kreują swoją tożsamość narracyjną. Myśliciel zakłada, że te cztery dziedziny definiują kulturę współczesną, której człowiek nie jest uczestnikiem, ale również twórcą. Dopiero wówczas człowiek jako uczestnik wspólnoty i twórca kultury będzie w stanie w odpowiedni sposób ją wykorzystać (Winiarska, 2022). Powyższe założenie niejako sytuuje Schraga w kręgu pytań o aktywność rozumu i działalność komunikującego się podmiotu w kulturze. Relacja między człowiekiem (podmiotem, twórcą kultury) a kulturą (przedmiotem, wytworem działalności człowieka) jest ścisła. Schrag zaznacza, że oderwanie jednego elementu od drugiego powoduje, że traci on w ogóle rację swego istnienia (Winiarska, 2022). Rozwój kultury jest bezpośrednim następstwem działania ludzkiego, które zdaniem Schraga (1997) przejawia się w czterech sferach kultury, czyli aktywności teoretyczno-praktycznej człowieka. Należą do nich: nauka (*science*), moralność (*morality*), sztuka (*art*), religia (*religion*)[7]. Sfery kulturowe wytyczają optymalne formy uczestniczenia ludzi

7 Nauka jest na pierwszym miejscu i Schrag pojmuje ją jako zdolność odkrywania prawdy. Druga sfera kulturowa to moralność, która wywodzi się z tradycyjnie pojmowanej *praksis*, czyli działania. Celem ludzkiego działania jest czynienie dobra, a więc działanie musi być moralne. Sfera *praksis* ma organizować porządek moralny. Trzecia ze wskazanych sfer etymologicznie wywodzi się od *poiesis* i Schrag określa ją mianem szeroko pojętej sztuki (*art*). Autor kładzie nacisk na kategorie estetyczne i posługuje się kryterium piękna, co implikuje tezę, że cała kultura jest nastawiona na świat wartości i w oderwaniu od niego staje się tylko swoją własną powłoką. Filozof zakłada, że rolą rozumu jest twórcze poznanie i działanie, które dotyczy ludzkiej działalności wytwórczej, mającej na względzie piękno bądź pożytek. Ostatnia, ale zdaje się najważniejsza ze sfer kulturowych to religia (*religion*). Celem życia każdego człowieka jest poznanie tego, co nieskończone i niepoznawalne. W tej kwestii została podjęta relacja człowieka do Boga. Zob. Winiarska, 2022, s. 128.

w zróżnicowanych kulturowo praktykach współczesnego życia[8]. W ten sposób człowiek mający świadomość swojej metafizycznej słabości przekuwa ją w życiową i moralną moc. Potrafi funkcjonować w obszarze różnych sfer kultury, zachowując „przekrojową"[9] tożsamość. Istotnym elementem jest ciało człowieka, które zawsze pozostaje w interakcji do innych ciał. Są one aktywne we wspólnej przestrzeni, którą jest mała wspólnota albo większa społeczność. Wspólnota[10] to przestrzeń moralno-etyczna, gdzie spotykają się jednostki, które komunikują się, konwersując. Z tej przestrzeni wyłania się określona wiedza i ocena jej właściwości[11]. Najważniejszym narzędziem w tej przestrzeni jest dialog, który przez swoją wieloaspektowość łączy ludzi. Zdaniem Schraga, paradoksalnie to nie podobieństwa będą zbliżać ludzi, a różnice, które w drodze rozmowy, interpretacji i konsensusu staną się możliwe do pokonania. Świat dialogu to nie świat podobieństw, a świat różnic i przenikania się mentalnego. Rozmowa – w zamyśle Schraga – ma otwierać człowieka na wymiar aksjologiczny, w którym cała działalność komunikacyjna nabiera wartości.

Podsumowując, należy stwierdzić, że człowiek jest podmiotem, który działa i w tym działaniu kieruje się rozumem transwersalnym, będącym kompetencją poznawczą (Nikitorowicz i Guzik-Tkacz, 2021). Taki podmiot w teorii transkulturowości jest określany podmiotem transwersalnym, czyli podmiotem dynamicznym, który nieustannie zmienia się, rozwija, interpretuje i tworzy. Jego rozum jest również wielowymiarowy, przekrojowy i zdolny do podjęcia praktyk komunikacyjnych na każdym poziomie swojej świadomości w każdej sferze kulturowej (Schrag, 1997). Taki wielowymiarowy podmiot będzie komunikował się za pośrednictwem dialogu, o którym powiemy więcej w kolejnej części tego artykułu.

8 Schrag przestrzega przed zagrożeniem płynącym z zaniedbania sfer kultury, gdyż wówczas kultura danej społeczności może być dla jednostki zagrożeniem. Amerykański myśliciel mówi o sytuacji, w której nauka może przeobrazić się w scjentyzm, sztuka w estetyzm, moralność w moralizm, a religia w eklezjologię (skostniałą instytucję). Takie opisanie kultury obrazuje jej możliwe zwyrodnienie. Przykładem tego typu zwyrodnienia (scjentyzmu) mogą być postulaty zastosowania metody nauk ścisłych (matematycznej) w filozofii czy szeroko rozumianej humanistyce. Zob. Schrag, 1997, s. 31.

9 Transwersalną tożsamość.

10 Calvin O. Schrag częściej stosuje termin wspólnota, gdyż – jak twierdzi – określa on polityczne nachylenie społeczności.

11 Ta struktura moralno-etyczna jest odpowiedzialna za „głos sumienia" (*call of conscience*). Sumienie zdaniem Schraga jest zdeterminowane przez kulturę i określone jako „katalizator krytyki w odniesieniu do modułów etycznego zachowania, który jedne zachowania akceptuje, a inne odrzuca, wzywając przy tym do zmian w swoim życiu prywatnym, jak i w sferze publicznej". Zob. Winiarska, 2022, s. 100.

2. Dialog – podstawa relacji międzykulturowej

Zjawisko międzykulturowości jest naturalne dla procesów zachodzących na pograniczu kultur. Najbardziej charakterystyczną cechą tego zjawiska jest spotkanie z tym, co inne, obce, a więc poznawanie różnic kulturowych i próba ich interpretacji. Kategoria międzykulturowości sytuuje nas w kręgu wzajemnych relacji prowadzących do interakcji o charakterze trwałym, które zapewniają nieustanną wymianę wartości, uczenie się siebie, przełamywanie stereotypowych barier, otwartość na współpracę i gotowość działań wspólnotowych (Jaskuła i Korporowicz, 2017). Schrag w koncepcji transwersalnej racjonalności zawarł założenie, że człowiek, komunikując się, a więc „uczestnicząc w dialogu", przekracza swoją podmiotowość i staje się otwarty na nowe wartości aksjologiczne, takie jak: godność, dobro, piękno, prawda, miłość, doskonałość, odpowiedzialność, bezinteresowność.

Dialog jest formą uczestnictwa w tworzeniu świata aksjologicznego; jest wartością, w której odsłaniają się sensy rzeczy. W dialogu ludzi zbliżają nie podobieństwa, a różnice (Winiarska, 2022). W dialogu międzykulturowym najważniejsze jest „zderzenie z innym człowiekiem, który posługuje się innym językiem, wyznaje inną religię czy kieruje się innym systemem wartości" (Winiarska, 2022, s. 59). W ten sposób jednostka zyskuje, ubogaca się kulturowo. To właśnie wymiar aksjologiczny ludzkiej egzystencji będzie budował relacje określone szeroko mianem międzykulturowych, które nie odbierają człowiekowi jego wolności i nie wymuszają wzajemnego upodobnienia (Jaskuła i Korporowicz, 2017). W tym przedstawieniu zamykałby się schragowski fundament teorii relacji międzykulturowych. Międzykulturowość jest zjawiskiem, które kształtuje się na drodze interakcji i edukacji w ściśle określonych warunkach. W koncepcji transwersalnej racjonalności to właśnie dialog będzie fundamentem międzykulturowości.

Amerykański filozof rozumie dialog jako coś, co z jednej strony ma moc spajania ludzi, a z drugiej jako coś, co pojawia się w przestrzeni „pomiędzy" podczas konwersacji. Pierwsze rozumienie będzie odnosiło się do dialogu jako rozmowy, w której ideą regulatywną jest: pojednanie, uzgodnienie stanowisk, wypracowanie porozumienia. Natomiast dialog w wymiarze filozoficzno-metafizycznym to kategoria kontrolowana przez dialogikę, a więc potoczne doświadczenie, które prezentuje się przez analizy spotkań Ja z Innym (Kruszyńska, 2010). Zdaniem Schraga współczesny dialog nie polega tylko na rozmowie, ale na wzajemnym oddziaływaniu ludzi, rzeczy i materializujących się w nich wyobrażeń o świecie[12]. Schrag zauważył, że:

12 Na polskim gruncie naukowym podobnie zakreśloną problematykę przedstawia Leszek Korporowicz: „W zróżnicowanych interakcjach ludzie wzajemnie się uczą zrozumienia, a przede

> Rozmowy odbywają się w konkretnym świecie. W horyzoncie tego świata ukazują się jako różnorodne praktyki komunikacyjne. Obejmując swym zasięgiem zróżnicowane obszary zainteresowań i wiedzy, dostrajamy się tym samym do wielorakich i zmieniających się narracji, które łączą nasze praktyczne i teoretyczne zainteresowania. Rozmawiać to znaczy pamiętać, przypominać sobie, wspominać. Rozmowa jest odpowiedzią na to, co zostało już powiedziane. Jest swego rodzaju upamiętnieniem. Upamiętnia to, co zostało powiedziane, a upamiętniając to, co zostało już powiedziane, upamiętnia również zrozumienie, które osadza się w rozległej warstwie słów, które zostały wypowiedziane (Winiarska, 2022, s. 58).

Różnorodne praktyki komunikacyjne to zdaniem Schraga cały wachlarz praktyk komunikacyjnych, do których możemy zaliczyć: dyskursywne, niedyskursywne, interpretacyjne, transwersalne. Z punktu widzenia aksjologii transwersalnej niezwykle istotne wydają się przede wszystkim praktyki komunikacyjne nastawione na interpretację, bowiem to one tworzą warstwę etyczną osoby. Schrag pisze: „praktyki interpretacyjne są niezbędne z punktu widzenia etyki" (Schrag, 1961, s. 197). Jednostki zaangażowane w określoną wspólnotę dokonują próby jej interpretacji; wszelkie działania, osądy, poglądy podlegają etycznej ocenie, która ma charakter wartościujący. W wyniku tego działania powstaje struktura moralno-etyczna, w której obecne jest sumienie, niezwykle ważne w naukach takich jak: filozofia, literatura, historia religii. Sumienie odgrywa główną rolę, jeśli chodzi o radzenie sobie z nawykami, zwyczajami, konwencjami, które uzupełniają formy kulturowe w życiu jednostki i wspólnoty. Tutaj również funkcjonuje zasada transwersalnej jedności i to ona umożliwia zrozumienie tego, co mówi do nas na przykład przedstawiciel innej kultury. Zasada ta porządkuje pojęcia w obszarze dyskursu o świecie, jakby dostrzegała ich różnorodność. Jednocześnie nie prowadzi do ustanowienia jakiejś dominującej sfery dyskursu dla ludzkiej aktywności. Sumienie w ujęciu Schraga jest niczym sokratejski *daimonion*, odpowiedzialny za korygowanie sposobu zachowania człowieka w kontekście ogólnych społecznych form kulturowych, w których człowiek się urodził, oraz w odniesieniu do wyuczonych w procesie socjalizacji nawyków (Winiarska, 2022, s. 97). Sumienie w założeniu amerykańskiego badacza będzie miało charakter transcendentny i transcendentalny. Charakter transcendentalny sumienia określa jego zdolność do wykraczania poza to, co jest mu dane. Natomiast charakter transcendentalny sumienia zakłada, że jest ono warunkiem możliwości istnienia człowieka jako dojrzewającego ku byciu osobą (Winiarska, 2022). Dla Schraga sumienie jest

wszystkim poznają obszar aksjologicznej inności różnych grup, jednak w sposób daleki od asymilacji". Zob. Korporowicz, 1995, s. 31.

sposobem poznania własnej drogi w sytuacjach moralnych, praktycznej mądrości, czyli tego, czego wymaga sytuacja; brania pod uwagę możliwości i ograniczeń naszej ludzkiej natury.

A zatem człowiek „uwikłany" w przestrzeń międzykulturowych dyskursów staje się jednostką wielowymiarową, która kierując się tą zasadą, jest w stanie przezwyciężyć napotkane dychotomie. Ta swoista hermeneutyczna otwartość jest niezbędna, aby przeprowadzony proces komunikacji był zrozumiały, w przeciwnym wypadku dychotomie pochodzące z różnorodności ludzkich przekonań staną się niemożliwe do przezwyciężenia. Podczas konwersacji powinniśmy otworzyć się na różne punkty widzenia i rozpocząć proces interpretacji. Transwersalna jedność jest niewątpliwie osiągnięciem komunikacji, gdyż dotyczy różnorodności punktów widzenia, perspektyw, przekonań. Zasada transwersalnej jedności to termin, który ulega „zmąceniu" na przykład poprzez przerwanie ciągłości w podejmowaniu decyzji bądź przez brak odpowiedzialności za określone działanie.

Międzykulturowość to przenikanie się i wymiana wartości różnych kultur, które prowadzą do kształtowania nowych kompetencji kulturowych. To kształtowanie zawsze odbywa się w przestrzeni dialogu, który umożliwia szereg interakcji. Dialog jest więc „przyczynkiem" do transwersji, które tworzą transkulturowy świat, w którym współczesny człowiek buduje swoją tożsamość – rozważania tego typu będą tematem kolejnego rozdziału niniejszego artykułu.

3. Międzykulturowość jako wynik dynamizmu transwersalnego

Nim przejdziemy do rozważań problematyki zakreślonej w tytule tego paragrafu, należy zwrócić uwagę na pewien niuans, a w zasadzie jego brak, w koncepcji C.O. Schraga, dotyczący rozróżnienia pojęć transkulturowości i międzykulturowości. W dyskursie naukowym transkulturowość jest definiowana jako koncepcja naukowa zakładająca, że współczesne kultury charakteryzuje zdolność do dokonywania przejść, tj. transwersji, w związku z czym formowane są one na kształt puzzli (*puzzling forms of cultures*) (Nikitorowicz i Guzik-Tkacz, 2021). Inne definicyjne ujęcie transkulturowości wskazuje, że jest to proces nieustannego przekraczania granic kulturowych i tworzenia nowych jakości kulturowych o strukturze hybrydowej, przenikanie się, mieszanie i hybrydyzacja współczesnych kultur, wartości i stylów życia (Nikitorowicz i Guzik-Tkacz 2021). Transkulturowość będzie dotyczyć przeobrażeń na płaszczyźnie psycho-socjo-kulturowej, dowodząc, iż nigdy przedtem zjawisko dyfuzji

kulturowej, transkulturacji i hybrydyzacji kultur nie występowało na tak dużą jak obecnie skalę (Nikitorowicz i Guzik-Tkacz, 2021, s. 28). Współczesne koncepcje transkulturowości odnoszą się do poziomu mikrospołecznego i makrospołecznego, a więc pierwszy z nich będzie dotyczył między innymi świadomości jednostek, które będą zdawać sobie sprawę z tego, że tożsamość kulturowa jest kształtowana przez nieustannie zmieniające się warunki i sieci powiązań kulturowych. Drugi ze wskazanych poziomów, czyli makrospołeczny, będzie wychodził poza granice narodowe i obejmował swym zasięgiem szerokie terytoria i liczebne populacje. Zgodnie z tym definicyjnym wyjaśnieniem transkulturowość może i często będzie transcendencją, twórczością i transgresją, będzie wykazywać tendencje do działań jednokierunkowych. Schrag używa tego terminu zamiennie z pojęciem międzykulturowości, czyli interakcji, wzajemności, obustronnego przenikania. Jerzy Nikitorowicz pisze:

> to ustawicznie kształtowana przestrzeń „między kulturami", w której występują treści z obu lub większej liczby kultur, w której mają miejsce interakcje służące efektywnemu współżyciu i komunikowaniu się ludzi z różnych kultur na drodze dialogu i wzajemnej wymiany wzorców, poglądów, wartości, wzbogacającej życie i kulturę wchodzących w tę interakcję podmiotów (Nikitorowicz i Guzik-Tkacz, 2021, s. 26).

Międzykulturowość jest wynikiem transkulturowości. Wydaje się, że u Schraga to rozróżnienie nie jest przedstawione w sposób wystarczający. Być może autor przyjmuje to rozróżnienie na poziomie kantowskim, postulatywnym, jednak w swoich rozważaniach nie czyni mu zadość. Dla dobra popularyzacji koncepcji, jako jej interpretatorzy, powinniśmy mieć na uwadze opisaną kwestię.

W miejsce „osadnika" tożsamego ze swoją własną kulturą, kulturą miejsca urodzenia czy pobytu (Wilkoszewska, 2004), Schrag powołuje człowieka wielowymiarowego, który formułuje swoją tożsamość za pomocą gier językowych w wielobarwnych dyskursach, który musi integrować różne sfery kulturowe, bodźce pochodzące z różnych źródeł komponentów transkulturowych. Transwersalność jest dynamizmem, który wykracza poza tradycyjne granice rozumu. Schrag uważa, że jest to koncepcja wystarczająca, aby stosować ją nie tylko z poziomu filozoficznego, ale również z metafilozoficznego, po to, by zapobiec pogłębiającemu się kryzysowi kultury i człowieka[13]. Schrag wprowadza koncepcję międzykulturowości. Patrzy na nią jak na propozycję, która „wykracza poza tradycyjne

13 Wyczerpująco temat kryzysu kultury i człowieka oraz związanych z nim konsekwencji dla całej ludzkości podejmuje Andrzej Gielarowski, zob. Gielarowski, 2016.

kulturowe granice" (Welsch, 1998, s. 203). Transkulturowość będzie tym procesem, który opisuje wzorce tożsamości i osobowości jednostek, natomiast międzykulturowość będzie stanowić przestrzeń interakcji, w której dochodzi do dialogu, wymiany wzorców, norm i wartości. W każdym obszarze naszego życia spotykamy się z tym, co inne, w związku z tym nasza zdolność do podejmowania interakcji jest zupełnie naturalna.

Schrag stwierdza, że etyczna i kulturowa egzystencja jednostki może być budowana tylko wówczas, gdy otworzy się na wspomnianą inność. Inność, która w obecnym świecie jest wszechogarniająca. Wśród tych „inności" wymienia: praktyki społeczne (dyskursywne, niedyskursywne, transwersalne); niejednorodne ideologie polityczne; bogatą różnorodność religii; wymogi etyczne (Schrag, 2004). W obliczu potęgujących się fundamentalnych różnic na etapie jednostkowym czy wspólnotowym najważniejszym zadaniem człowieka jest dbać o swoją tożsamość zarówno osobową, jak i kulturową. Transwersalność w tym kontekście ma doniosłe znaczenie, bowiem pokazuje głębokie osadzenie jednostki w strukturach świata i kultury, ale przede wszystkim ujawnia, jak człowiek jest integralnie z nim połączony (Jung i in., 2002). Schrag uważa, że nie będziemy mieć więcej przywileju zajmowania się etyką, polityką, religią przez pryzmat uniwersalizmu. Wydaje się, że w tym punkcie rozpoczyna się działanie transwersalnego rozumu, który ma sprzyjać drodze do „wspólnego" rozumienia wartości, co nie oznacza ujednolicenia tych wartości czy kodów kulturowych. W obliczu różnorodności transwersalna komunikacja staje się nieodzowna. Komunikacja, która wyrasta na transcendencji, a więc na gruncie transkulturowym, pod wpływem działania zasady transwersalności ewoluuje do poziomu międzykulturowego (Jung i in., 2002). Tego typu komunikacja wymaga transcendencji[14] kulturowej, czyli zrozumienia tego, co odmienne, obce, inne. Przykładem tego typu sytuacji może być dzieło sztuki, np. obraz, który powstał w jakiejś konkretnej kulturze i w jakimś stopniu nas zafascynował. Mimo że nie jesteśmy w stanie zrozumieć jego kulturowego kontekstu, jest nam bliski, bo ma potencjał transkulturowy (Wilkoszewska, 2004, s. 14).

Na bazie tej wiedzy Schrag zadaje pytanie, czy możliwa jest integralność stron sporu przy jednoczesnym zachowaniu zasadności ich roszczeń. Otóż – zdaniem naszego badacza – tak. W tego typu trudnych sytuacjach

14 Schrag definiuje transcendencję w dwóch wymiarach: słabym i silnym. Transcendencja w wymiarze słabym jest immanencją, zaś w wymiarze silnym/ radykalnym pełni bardzo ważne funkcje pod kątem kulturowym. Pierwszą z nich jest umożliwienie przeobrażenia jednostki w podmiot (*transfiguration*). Druga to dostarczenie warunków do zjednoczenia sfer kultury, przy zachowaniu tym samym ich pluralizmu. Trzecią funkcją jest krytycyzm. Jednostka może wykształcić w sobie krytyczny punkt widzenia, aby oceniać te zdarzenia, które obserwuje, i te, w których uczestniczy. Zob. Winiarska, 2022, s. 121.

ma pomóc właśnie transwersalna racjonalność, która jest zorientowana na transwersalną komunikację, czyli pogodzenie różnych punktów widzenia w wymiarze: politycznym, kulturowym, ekonomicznym, społecznym, normatywno-prawnym i osiągnięcie kompromisu w procesie komunikacji (Winiarska, 2022, s. 132).

W ujęciu Schraga jednostka jest zawsze określana kontekstowo, w horyzoncie drugiego rozmówcy i jego kulturowego tła oraz jego przekonań i praktyk (Winiarska, 2020, s. 123). W takim rozumieniu transwersalność ma tworzyć nową przestrzeń, szukając jednocześnie podobieństw (np. powstawanie podobnych tworów kulturowych) w dzielących nas różnicach, bez konieczności wymuszonej koincydencji.

4. Zakończenie

Koncepcja transwersalnej racjonalności w ujęciu Calvina O. Schraga to propozycja oparta na działaniu i komunikacji jako podstawowych elementach zjawisk kulturowych. Schrag rozumie relacje międzykulturowe dość specyficznie, zakładając, że różnice kulturowe w sposobie postrzegania świata wynikają z odmienności dyskursów, w które uwikłana jest dana społeczność. Takie spojrzenie na różnice kulturowe implikuje, że relacje międzykulturowe będą kształtować się na podstawie warstwy aksjologicznej, językowej, religijnej, które ostatecznie oddziałują na kontekst kulturowy. Schrag zakłada, że nie ma jednej dominującej „najdoskonalszej" kultury – jest ich nieskończenie wiele. Każda z nich posiada własną specyfikę historyczną, odmienną dojrzałość, tożsamość, świadomość i związane z nią wartości. Kultury przenikają się nawzajem w myśl zasady transwersalnej racjonalności, wywołując tym samym szereg przeobrażeń kulturowych w sferze relacji międzynarodowych.

Transwersalny dynamizm przenika wszystkie kultury i pozwala się porozumieć na tak zwanym metapoziomie. Schrag uważa, że uczestnicy procesu komunikacji ulegają ciągłym interakcjom, co prowadzi do wymiany doświadczeń, wartości, przyzwyczajeń. Nasz badacz sytuuje uczestników procesu komunikacji wewnątrz wymiany, bezinteresowności, współzależności względem siebie i otoczenia. Komunikacja w koncepcji transwersalnej racjonalności ma wymiar aksjologiczny, czyli daleki od modnego współcześnie nastawienia na pragmatyczne pozyskanie informacji, tak popularne w koncepcjach transmisyjnych.

Koncepcja zaproponowana przez amerykańskiego myśliciela nie ma charakteru eklektycznego i nie jest zbiorem przypadkowo połączonych idei i koncepcji. Stanowi przemyślany projekt i zasługuje na głębsze przestudiowanie z uwagi na wiele szczegółowych kwestii dotyczących

rozumienia przenikania się kultur, które w niniejszej publikacji z uwagi na zakreślony tematem zakres zostały pominięte.

Bibliografia

Bauman, Z. (1999). Po co komu teoria zmiany? W: J. Kurczewska (red.), *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

Dąbrowski, K. (1964). *O dezintegracji pozytywnej*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Gielarowski, A. (2016). *Kryzys kultury, kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Guattari, F. (1984). *Molecular Revolution. Psychiatry and Politics*, red. R. Sheed. London: Penguin Books.

Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2017). Współczesne paradygmaty dialogu międzykulturowego. *Edukacja Humanistyczna*, nr 2(37), 121–138.

Jung, J.H. (2002). Transversality and Geophilosophy in the Age of Globalization. W: M.B. Matuštik i W.L. McBride (red.), *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*. Evanston: Northwestern University Press.

Kopaliński, W. (2007). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa: Rytm Oficyna Wydawnicza.

Korporowicz, L. (1995). Od konfliktu do spotkania kultur, czyli tożsamość jako reguła autotransformacji. W: A. Kapciak, L. Korporowicz i A. Tyszka (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Korporowicz, L. (2017). Ku zintegrowanej teorii przestrzeni międzykulturowej. *Relacje Międzykulturowe*, nr 1(1), 59–60.

Kozielecki, J. (2002). *Transgresja i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".

Kruszyńska, S. (2020). Analiza religijnej niewiary – ku niemożliwościom dialogu. W: L. Grudziński (red.), *Rzeczywistość dialogu. Dialog w filozofii. Filozofia dialogu*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Limont, W. (2011). Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego a zdolności, twórczość, transgresja. *Prace Psychologiczne LX – Acta Universitatis Wratislavensis*, nr 335, 96–97.

Mrówka, A. (2017). Felix Guattari. Krytyka psychoanalizy i przypadek La Borda. *Praktyka Teoretyczna*, nr 3/26, 332.

Nikitorowicz, J. i Guzik-Tkacz, M. (2021). Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w kontekście pedagogicznym. *Edukacja Międzykulturowa*, nr 2/15, 23–36.

Paleczny, T. (2017). Wymiary analizy relacji międzykulturowych. *Relacje Międzykulturowe*, nr 1/1, 28–55.
Schrag, O.C. (1997). *The Self after Postmodernity.* New Haven: Yale University Press.
Schrag, O.C. (2004). *Convergence amidst difference. Philosophical Conversations across National Boundaries*. New York: State University of New York Press.
Smrokowska-Reichmann, A. (2011). Wolfganga Welscha koncepcja transwersalnego rozumu albo „Krytyka statycznego rozumu". *Folia Turistica. Filozofia podróży i turystyki*, nr 24, 99–119.
Winiarska, P. (2020). Koncepcja ucieleśnionego podmiotu w filozofii Calvina Schraga. *Logos i Ethos*, nr 2/55, 111–127.
Winiarska, P. (2022). *Kultura – Dyskurs – Wspólnota. Calvina Orville'a Schraga koncepcja komunikacji*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
Welsch, W. (1998). *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Welsch, W. (2004). Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury. W: R. Kubicki (red.), *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
Wilkoszewska, K. (red.). (2004). *Wstęp. Estetyka transkulturowa*. Kraków: Universitas.

Paulina Winiarska – absolwentka studiów magisterskich z doradztwa i komunikowania politycznego w Wyższej Szkole Biznesu w Nowym Sączu. W 2010 r. uzyskała dyplom Bachelor of Arts w National Louis University w Chicago. W 2019 r. obroniła doktorat z filozofii w Akademii Ignatianum w Krakowie. Jest autorką licznych publikacji poświęconych teorii komunikowania, filozofii komunikacji oraz aksjologii. W 2022 r. nakładem Wydawnictwa Naukowego Akademii Ignatianum ukazała się jej autorska monografia poświęcona w pełni koncepcji komunikacji w myśli amerykańskiego teoretyka kultury Calvina O. Schraga – jest to pierwsza tego typu publikacja w Europie. Obecnie pracuje jako adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Ponadto jest dyrektorem Centrum Kultury i Dialogu, które działa w Akademii Ignatianum w Krakowie.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,/2023)

Sylwia Jaskuła
http://orcid.org/0000-0003-2033-5097
Akademia Nauk Stosowanych w Łomży
sjaskula@ansl.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.07

Prawa wspólnot w dobie wirtualnej interakcji kultur

STRESZCZENIE

Współczesny świat dzięki rozwojowi technologii został poszerzony o wymiar wirtualny, który wchodząc w relacje z wymiarem klasycznym, wygenerował rzeczywistość hybrydalną. Rozszerzenie rzeczywistości o wymiar wirtualny stworzyło nową przestrzeń formułowania i istnienia wspólnot, a nawet powstawania swoistych quasi-wspólnot, o odmiennych cechach i płynnej formie. Nie wyklucza to wspólnot, które powstają i są obecne w świecie hybrydalnym, a więc takich, które istnieją jednocześnie zarówno w przestrzeni realnej, jak i wirtualnej. We współczesnych rozważaniach zagadnienie przenoszenia wspólnot z realności do wirtualności i odwrotnie nie może być pomijane, bowiem coraz trudniej interpretować fenomeny kultury społeczeństw cywilizacji medialnej.

Powstanie nowej rozszerzonej rzeczywistości wytwarza potrzebę zmiany rozumienia i interpretacji procesów, które stymulują transgresje działań ludzkich. Ich konsekwencją są wytwory, które przekraczają obecne granice przestrzeni realnej, a zasięgiem i oddziaływaniem wykraczają również poza świat wirtualny. Nowa przestrzeń stworzyła odmienne, niespotykane dotąd konteksty działania człowieka. Problem praw kulturowych wspólnot ludzkich w rzeczywistości poszerzonej, o nowych regułach interakcji, nie zatraca, a nawet eksponuje swoje znaczenie ze względu na bardziej różnorodne formy komunikowania, tworzenia i doświadczania tożsamości oraz konieczność bardziej refleksyjnego, symbolicznie ukrytego definiowania swoich wartości.

SŁOWA KLUCZE: wirtualne wspólnoty, prawa wspólnot, wirtualna interakcja kultur, rzeczywistość hybrydalna

ABSTRACT

The Rights of Communities in the Era of Virtual Cultural Interaction

The modern world, thanks to the development of technology, has been expanded to include a virtual dimension, which, entering into relations with the classical dimension, has generated a hybrid reality. The expansion of

Sugerowane cytowanie: Jaskuła, S. (2023). Prawa wspólnot w dobie wirtualnej interakcji kultur. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 77–90. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.07
Nadesłano: 30.01.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

reality by the virtual dimension has created a new space for the formulation and existence of communities, and even the emergence of peculiar quasi-communities, with different characteristics and fluid forms. This does not exclude communities that arise and are present in the hybrid world, that is, those that exist simultaneously in both real and virtual space. In contemporary deliberations, the issue of transferring communities from the real to the virtual and vice versa cannot be ignored, as it is becoming increasingly difficult to interpret the cultural phenomena of media civilization societies.

The emergence of a new augmented reality produces the need to change the understanding and interpretation of the processes that stimulate transgressions of human actions. Their consequences are creations that transcend the current boundaries of real space, and with their reach and impact also go beyond the virtual world. The new space has created different, unprecedented contexts for human action. The problem of the cultural rights of human communities in an expanded reality, with new rules of interaction, does not obliterate, but even exposes its importance due to more diverse forms of communicating, creating and experiencing identity, and the need for a more reflective, symbolically implicit definition of one's values.

KEYWORDS: virtual communities, rights of communities, virtual interaction of cultures, hybrid reality

Wstęp

Współczesny świat przyspiesza i intensyfikuje interakcje kulturowe nie tylko poprzez wzrastające trendy globalizacyjne, ale też poprzez coraz silniej rozwijającą się i w coraz szerszym zakresie wykorzystywaną przestrzeń wirtualną. Nowe miejsca aktywności człowieka, generowane przez współczesny postęp technologiczny, stają się istotną przestrzenią, w której dochodzi do spotkań, a czasami zderzeń różnorodnych kultur. Połączenie przestrzeni realnej z wirtualną zapoczątkowało proces poszerzania się obszarów kultury, które nakładając się na siebie, wchodzą w różnorodne procesy interakcji, a w konsekwencji poprzez fakt wzajemnego oddziaływania, przepływu treści, współdziałania, ale czasami także intensywnych zderzeń i konfliktów, stają się w coraz większym stopniu nie tylko wielokulturowe, ale także międzykulturowe. Rozwój technologii informacyjno-komunikacyjnej upraszcza i przyspiesza pokonywanie granic kulturowych, zaburzając dotychczasowe struktury społeczne. Z jednej strony nasila on procesy zmierzające do poszerzania przestrzeni dialogu międzykulturowego, a z drugiej prowadzi do zagubienia rdzennych wartości kulturowych, a więc tych, które są uważane za najważniejsze składniki kultury danej grupy, za jej symbole. Utrata potrzeby zachowania wartości rdzennych definiowanych w sposób zewnątrzsterowny, poprzez

tradycyjne konwencje tożsamości przypisywanych, reprodukowanych i „mechanicznych", związana jest ze zmianą bezrefleksyjnych identyfikacji z grupą społeczną i sposobem określania jej kulturowej odrębności. Poprzez odmienne działania, odgrywane role, systemy wartości czy uznawane normy w nowych sieciach społecznych kształtowany jest nowy paradygmat wspólnoty społecznej. Nie tyle likwiduje, ile zasadniczo zmienia on sposoby budowania, funkcjonowania wartości rdzennych. W rzeczywistości hybrydalnej łączącej wymiar klasyczny z wirtualnym wspólnota zmienia swoje cechy i podstawy konstytuowania. Jej rozumienie odchodzi od tradycyjnego odwoływania się do parametrów fizycznych, a odnosi się do symbolicznych aspektów jej konstruowania. Nie oznacza to jednak, że w przestrzeni wirtualnej wspólnoty nie powstają czy nie rozwijają się. Współczesny świat wirtualny tworzy wspólnoty świadomie przyłączających się do niej jednostek. Zasady uczestnictwa w tego typu wspólnotach są pozornie dość swobodne. Głębsza analiza pozwala jednak dostrzec bardziej złożony obraz rzeczy i niejednoznaczny stosunek do praw kulturowych z racji nowej dominanty w postaci sformalizowanych kryteriów owego uczestnictwa. Chęć wykorzystania stwarzanych przez nie zasobów, dyspozycji, uprawnień i korzyści zaakceptować musi ewidentne formy przymusu i uprzedmiotowienia z towarzyszącą im formą funkcjonalnych automatyzmów, wspomnianej już bezrefleksyjności. W sposób bardzo poważny zapytać należy, w jakim stopniu narusza to bezpieczeństwo kulturowe oraz fundamentalne prawa wspólnot, czyniąc je instrumentem gry cywilizacyjnej poza zasadą ich wolności, godności i odpowiedzialności.

Wirtualna reorganizacja kulturowa

Współczesny świat dzięki rozwojowi technologii został poszerzony o wymiar wirtualny. Nowa przestrzeń bycia i niebycia (przede wszystkim w fizycznym sensie) stworzyła też odmienne, niespotykane dotąd konteksty działania człowieka (Jaskuła, 2012). Jest ono definiowane w sposób przekraczający ich wymiar materialny lub geograficzny, często raczej metaforyczny czy też metafizyczny. Przestrzeń wirtualna może być postrzegana jako wytwór świadomości i myśli, w konsekwencji czego może być przeciwstawiana bytom istniejącym jedynie jako rzeczywistość fizyczna. Nie zmienia to jednak zasadności pytania o rodzaje jej realności. Koncepcja Platońska przestrzeni pozostaje w opozycji do wizji Arystotelesowskiej uznającej przestrzeń za coś więcej niż korelat rzeczywistości mentalnej (Majer, 2010, s. 20), co nie oznacza, że wymiar wirtualny nie istnieje obiektywnie, a potoczny sposób przeciwstawiania sobie rzeczywistości realnej i wirtualnej jest bardziej niż nieadekwatny.

Realność przestrzeni wirtualnej łączy się z realnością wymiaru klasycznego, tworząc rzeczywistość hybrydalną. Tę ostatnią należy rozumieć jako zróżnicowaną funkcjonalnie konfigurację dwóch wymiarów: realnego i wirtualnego, która przy zachowaniu ich odmienności i względnej niezależności umożliwia ich dynamiczną koegzystencję i swobodny przepływ. Powstanie nowej rozszerzonej rzeczywistości generuje potrzebę zmiany rozumienia i interpretacji procesów, które stymulują transgresje działań ludzkich. Ich konsekwencją są wytwory, które przekraczają obecne granice zarówno przestrzeni realnej, jak i wirtualnej. Hybryda wyznacza nowy obszar działań, wzmacniany nie tylko poprzez poszczególne elementy, ale poprzez interakcje między nimi. Jednocześnie zmienia horyzont myślenia, wykraczający poza dotychczasowe ramy, choć przybliża relacje pomiędzy odległymi sobie elementami. Przedmiotem odrębnych analiz jest analiza pozytywnych, ale także negatywnych aspektów takiej wielobiegunowości, szczególnie w obszarze osobowości, tożsamości kulturowej osób i wspólnot oraz tego, co nazywamy kondycją bytu ludzkiego i jego człowieczeństwa.

Bycie w nowym wymiarze rzeczywistości wirtualnej daje jej uczestnikom poczucie zaniku istnienia nierozerwalnego związku pomiędzy czasem, lokalizacją i funkcją konkretnego działania, co ułatwia swoiste oderwanie się od znanego do tej pory, sytuacyjnego kontekstu owych działań. Umożliwia to przechodzenie z jednego wymiaru w inny, z jednej realności w inną. Współczesną rzeczywistość hybrydalną, szczególnie w jej wymiarze wirtualnym, cechuje możliwość osiągnięcia odmiennej perspektywy egzystencji, która w dodatku nie wymaga od uczestnika wysiłku i koncentracji. Immersja, czyli odczucie „zanurzenia" w świecie wirtualnym ułatwia poznawcze oderwanie się od fizycznej nieprzekraczalności granic świata fizycznego, tego, który znamy z doświadczeń potocznych. Z tego powodu rzeczywistość hybrydalna oznacza, że człowiek zmysłowo zanurza się w wirtualnym środowisku, nie tracąc jednak możliwości powrotu do świata konwencjonalnego, ubogacając się wszak w wizję jego przekroczenia.

Świat hybrydalny stał się przestrzenią łączenia odmiennych modułów zróżnicowanych wymiarów, dodając do istniejących od dawna elementów nowe komponenty, które charakteryzują się dynamizmem, szybką przemianą, wielkozakresowością, równoległością przebiegu, nieokreślonością w zakresie fizycznych atrybutów. Terytorium tej rzeczywistości poszerzone zostało w wirtualności o symboliczną przestrzeń, która nie ma stałego wymiaru i ulega ciągłemu rozszerzeniu. Nieskończoność nowego wymiaru może być odbierana jako chaos, nie można jej bowiem porównać z żadnymi znanymi dotąd strukturami, tak jak nie można zbudować map czegoś, co nie ma kształtu czy granic. Trywialność czasu, nieograniczona możliwość przemieszczania się, nieistotność odległości są elementami

zwiększającymi poziom niezrozumienia i interpretacji rzeczywistości hybrydalnej (Jaskuła, 2012).

Współczesna przestrzeń realna i wirtualna, tworząc mobilny w różnych wymiarach oraz płaszczyznach świat hybrydalny, generuje częściej niż kiedykolwiek dotąd w historii ludzkości różnorodne możliwości spotkania kultur. Już samo połączenie tych dwóch przestrzeni dynamizuje proces poszerzania się obszarów kulturowych istniejących zarówno w przestrzeni realnej, jak i wirtualnej, czego naturalnym następstwem jest ich nakładanie się i tworzenie rzeczywistości hybrydalnej. W ten sposób powstaje nowy rodzaj wielokulturowości polegający na współwystępowaniu kultury realnej i wirtualnej w rozmaitych jej wariantach, proporcjach oraz rodzaju propagowanych treści. Kultury te mogą egzystować obok siebie, nie wchodząc jednak ze sobą w pogłębione interakcje, a tym samym nie nawiązując różnego typów relacji. Przestrzenie wielokulturowe, rozumiane w tym przypadku jako rzeczywistości eksplorujące elementy kultury realnej i wirtualnej, mogą jednak ewoluować w przestrzenie międzykulturowe, co staje się coraz częściej spotykanym fenomenem ludzkości. W dobie coraz szybciej i częściej spotykających się, a czasami zderzających kultur i systemów wartości, pochodzących także ze świata realnego i świata wirtualnego, a więc w procesie ich interakcji, powstają pytania o kierunki zmiany kulturowej. Powstaje także pytanie, czy zmiany te wzmacniają, czy też osłabiają znane i ważne prawa kulturowe człowieka w odniesieniu do poszczególnej osoby, rodziny, grup lokalnych, etnicznych, a na narodowych kończąc.

Problematyka zmiany kulturowej była znaczącym elementem twórczości Floriana Znanieckiego. W żadnym jego dziele nie występuje podsumowanie jego rozważań nad tym zagadnieniem, ale było ono wielokrotnie poruszane w dorobku autora *Rzeczywistości kulturowej*. Niewątpliwie podstawa koncepcji Znanieckiego uwzględnia istotne znaczenie czynników podmiotowych w procesach zmian kulturowych, co podkreślił on w dwóch wyróżnionych formach zmiany kulturowej:

1. dezorganizacja kulturowa – zmiana negatywna, polegająca na stałym lub czasowym zaprzestaniu kultywowania pewnych wzorców kulturowych oraz respektowania niektórych norm społecznych;
2. reorganizacja kulturowa – zmiana pozytywna, polegająca na powrocie do porzuconych w przeszłości wzorców kultury lub wprowadzeniu nowych wzorców kultury i norm społecznych (Pyszczek, 2012).

Na podstawie prezentacji problematyki zmiany kulturowej zawartych w dziełach Znanieckiego *Chłop polski w Europie i Ameryce* oraz późniejszej *Nauki o kulturze*, Grzegorz Pyszczek zrekonstruował w ramach kategorii reorganizacji kulturowej trzy podkategorie:

1. reorganizacja zachowawcza: polega na dążeniu do reanimowania odrzuconych z różnych powodów wzorców i norm kulturowych, przeprowadzana jest odgórnie przez społeczny establishment;
2. reorganizacja rewolucyjna: jej istotą jest wprowadzanie nowych norm i wzorców przy jednoczesnym odrzuceniu większości zastanego dorobku cywilizacyjnego, przeprowadzana jest odgórnie przez grupę, która objęła władzę wskutek dokonania społecznego przewrotu;
3. reorganizacja twórcza: jej esencją jest wprowadzanie nowych norm i wzorców, przy jednoczesnym pielęgnowaniu i rozpowszechnianiu zastanej tradycji, ma ona charakter oddolny (Pyszczek, 2012).

Wydaje się, że obecnie wymiar wirtualny zmian kulturowych pomimo wielu swoich mentalnych i procesualnych dysfunkcji spotyka się z szansą na animowanie wielu potencjałów twórczej reorganizacji kulturowej. Dąży ona do zmian w treści i formie dotychczasowego kanonu norm kulturowych, dostosowując je do nowych uwarunkowań, diagnozując jednocześnie konsekwencje negatywne. Wynikają one między innymi z ciągłego braku dostrzegania podmiotowych komponentów humanistycznie postrzeganej kultury, osobowości i działań ludzkich, o jakich z naciskiem pisze Znaniecki niemal we wszystkich swoich pracach, analizach i raportach jeszcze w latach 30. ubiegłego wieku. Użytkownicy nowego wymiaru nie muszą projektować „cywilizacji przyszłości", zrywając ciągłość z tradycją i dziedzictwem kulturowym, stając się promotorami reorganizacji twórczej. Z pewnością nie ma też obiektywnej konieczności, aby reorganizacja ta naruszała niejako *a priori* systemy praw człowieka, praw kulturowych i prawa narodów. Świadomość ich wagi, także w obszarze rzeczywistości hybrydalnej, może być osłabieniem redukcji aksjologicznej wielu postaw, ale i praktyk zarządczych. Znaniecki w opracowanych przez siebie koncepcjach dotyczących natury kultury, które zawarł m.in. w *Naukach o kulturze*, podkreśla indywidualny, personalny i podmiotowy charakter twórczych zmian w kulturze. Zawsze mają one swoich autorów, którzy stają się świadomymi twórcami projektującymi kształt zmiany zarówno kulturowej, jak i społecznej. W wymiarze wirtualnym, jakim dysponować mogą w swych działaniach wspólnoty, ale także w rzeczywistości hybrydalnej nie istnieje immanentna redefinicja i dekonstrukcja potencjałów osoby ludzkiej i – jak określa to Znaniecki – „osoby społecznej". Atrybuty te są z kolei podstawą tak rozumienia, jak i praktykowania praw każdej wspólnoty, niezależnie od tego, czy istnieje ona w świecie realnym, czy wirtualnym.

Symboliczne konstruowanie wspólnoty

Przestrzeń wirtualna budzi dzisiaj coraz więcej pytań o relacje z przestrzenią tradycyjną. Wraz z postępem technologicznym zależności te ulegają zmianie i stają się coraz bardziej niejednoznaczne. Pewne jest, że istnienie przestrzeni wirtualnej nie jest możliwe bez przestrzeni tradycyjnej, bo to w niej realni ludzie zaprojektowali i zbudowali świat wirtualny. Nie oznacza to jednak, że więź ta jest obecnie nadal jednokierunkowa. Współcześnie coraz więcej elementów przenoszonych jest ze świata wirtualnego do realnego, tym samym zmienia się rodzaj współistnienia tych dwóch przestrzeni. Nie jest to już jednostronna forma korzyści, w której jeden wymiar jest całkowicie podporządkowany drugiemu. Nie jest to też forma koegzystencji dwóch struktur, w której jedna czerpie korzyści ze współżycia, a druga ponosi szkody. Coraz częściej jest to forma synergii o obustronnych wpływach, strukturalnych powiązaniach na poziomie technologii czy procesów mentalnych, ale także funkcjonalnie generowanych przez nie form kultury (Jaskuła i Korporowicz, 2014, s. 15).

Wzajemny wpływ obu przestrzeni na siebie nie zawsze jest przewidywalny i kontrolowalny. Już dawno został sformułowany problem modyfikacji tożsamości jednostki przebywającej w świecie hybrydalnym. Jej stabilność w przestrzeni klasycznej nie przenosi się wprost do wymiaru wirtualnego, gdzie może ona, w zależności od oczekiwań, zmieniać się, adaptując do otoczenia czy podejmując własny projekt rozwoju. Interesującym problemem wymagającym dzisiaj pogłębionych analiz, powiązanym z tożsamościami jednostek, jest zagadnienie wspólnotowości w przestrzeni wirtualnej, a następnie hybrydalnej. Hołdowanie we współczesnym świecie indywidualizmowi, ustawianie człowieka w centrum zainteresowań, gdzie sam sobie wyznacza przestrzenie i granice działania, a także określa warunki i sposoby ich realizacji, generuje obraz jednostki zorientowanej egocentrycznie (Renaut, 2001). Ubocznym efektem tego niekontrolowanego indywidualizmu jest brak potrzeby tworzenia pogłębionych i trwałych relacji. Współczesny świat poprzez redukcję potrzeb nawiązywania więzi o silnym charakterze nie sprzyja zatem tworzeniu się wspólnot, co nie oznacza, że zostały one całkowicie wyeliminowane. Rozszerzenie rzeczywistości, w której obecny jest człowiek, o wymiar wirtualny stworzyło nową przestrzeń ich formułowania i istnienia, a nawet powstawania swoistych quasi-wspólnot o odmiennych cechach i płynnej formie. Nie wyklucza to wspólnot, które powstają i są obecne w świecie hybrydalnym, a więc takich, które istnieją jednocześnie w przestrzeni realnej i wirtualnej. We współczesnych rozważaniach zagadnienie przenoszenia wspólnot z realności do wirtualności i odwrotnie nie może być pomijane, bowiem coraz trudniej interpretować fenomeny kultury społeczeństw

cywilizacji medialnej, a w przypadku wspólnot – relacje, więzi czy procesy kształtowania ich tożsamości – tylko w wymiarze realnym. Niewątpliwie wspólnoty w przestrzeni wirtualnej mają odmienne cechy niż te z przestrzeni klasycznej, co wynika m.in. z natury nowego wymiaru, pozbawionego parametrów fizycznych, ale ich symboliczne istnienie i konstruowanie nie zawsze musi być odmienne od tradycyjnego ujęcia wspólnot.

Istnienie wspólnoty w rzeczywistości hybrydalnej jest tak samo możliwe jak jej byt w przestrzeni realnej. Wątpliwości, które mogą się nasuwać, gdy mówimy o wspólnocie w nowych jej wymiarach, pojawiają się jedynie wówczas, gdy myślimy o niej w kategoriach wspólnot tradycyjnych, ściśle powiązanych z kontekstem terytorialnym i równie tradycyjnym rozumieniem pojęcia „miejsca". Zabieg odejścia od tego typu skojarzeń, definicji jest jednak konieczny z racji obiektywnych cech nowej przestrzeni komunikowania, interakcji, a więc szybkiego powstawania nowej infrastruktury społecznej, która jest środowiskiem nowego typu wspólnot. W takim przypadku termin 'wspólnota' musi być pozbawiony wyłącznych odniesień do parametrów fizycznych, tj. wspólnego terytorium, a nawiązywać do symbolicznych określeń jej realności, która dokonuje się w obszarze kompetencji komunikacyjnych, kulturowych oraz świadomości wspólnotowej poprzez rozwój nowych instrumentów symbolicznego konstruowania więzi i tożsamości grup.

Zagadnieniom symbolicznego konstruowania wspólnoty poświęcona została monografia Anthony'ego P. Cohena o tytule *Symboliczne konstruowanie wspólnoty*. Zawarte w niej poszukiwania definicji pojęcia wspólnoty, nie tyle w kontekście znaczenia językowego, ile poprzez próby sformułowania jej treści, poskutkowały powstaniem określenia o szerokim zastosowaniu, obejmującym również wymiar wirtualny: „Sensowna interpretacja użycia słowa wspólnoty pociąga za sobą dwie powiązane sugestie: że członkowie grupy ludzkiej (a) mają ze sobą coś wspólnego, co (b) odróżnia ich w znaczący sposób od członków innych uznanych grup" (Cohen, 2023, s. 32). To, co może się stać obszarem wspólnym, nie musi jednak dotyczyć rzeczywistości materialnej ani nawet tworzyć się wyłącznie poprzez jej bezpośrednie pośrednictwo. Dotyczy to sposobu tworzenia kultury symbolicznej, który może być procesem wysoce zapośredniczonym, szczególnie poprzez użycie całego arsenału nowych mediów. Tym samym wspólnota budować się może poprzez relacje osób, grup i instytucji o znaczącym udziale procesów wirtualizacji, które tworzą nowy typ kultury symbolicznej wspólnot zachowujących wszak wszelkie znamiona ich odrębności, specyfiki, a w końcu także tożsamości. Udział komponentu symbolicznego w środowisku cywilizacji medialnej może ustawicznie rosnąć, tworząc wspólnoty konceptualne, wyobrażone o zupełnie nowym sposobie funkcjonowania, który polega na znaczącym współczynniku „odcieleśnienia"

i własnym modelu realności. Powoduje to jednak konieczność nowego spojrzenia na ich podmiotowość, sprawczość, wzajemne relacje, a co za tym idzie ich prawa, bezpieczeństwo oraz rodzaj tworzonego przez nie ładu. Istnieją one bowiem w znacząco powiększonej przestrzeni komunikowania, a więc także przestrzeni interakcji kulturowych.

W przestrzeni wirtualnej trudno doszukiwać się fizycznych granic wspólnoty, ale te symboliczne mogą tu istnieć, nawet wtedy, gdy będą miały odmienne znaczenie dla różnych osób lub wtedy, gdy będą dla niektórych niedostrzegane. To świadomość wspólnoty konstruuje granice symboliczne. Ustanawiane są one przez symbole współdzielone przez jednostki używające tych samych pojęć lub uczestniczące w tych samych zachowaniach. Rozumienia wspólnoty w przestrzeni wirtualnej nie należy wiązać z lokalnością, choć nie ginie poczucie przynależności. Realność wspólnoty opiera się na zaangażowaniu we wspólny zbiór wartości, zasad, norm czy symboli. Te ostatnie pozwalają na tworzenie podobnych znaczeń, dzięki którym członkowie wspólnoty rozumieją, odczuwają, a nawet myślą podobnie. Symbole bowiem nie porzucają swoich funkcji, wręcz przeciwnie – rośnie ich rola poprzez coraz bardziej fundamentalne znaczenie w tworzeniu nowych rzeczywistości. Ich współdzielenie pozwala budować i podtrzymywać symboliczne granice wspólnotowe, poszerzając jednocześnie rozumienie ich praw.

Prawa wspólnot w rzeczywistości hybrydalnej

Rzeczywistość hybrydalna jest terminem próbującym scalić w jedno dwie odmienne przestrzenie, w których obecny jest współczesny człowieka. Jedna z nich ma charakter klasyczny, zaś druga została wygenerowana przez technologię i w coraz szybszym tempie jest udoskonalana. Odrębność tych dwóch biegunów jest główną przyczyną trudności przeprowadzenia jednolitych analiz czy opisów, które scalą teorię dwóch wymiarów w jedną rzeczywistość. Z kolei próba połączenia odmiennych pod wieloma względami przestrzeni i ujęcia ich całościowo wymaga wprowadzenia wielu działań określających i opisujących elementy zarówno statyczne, jak i dynamiczne ich charakterystyki. Zabieg taki jest niewątpliwie coraz bardziej potrzebny, bowiem poszerzy on jednorodną przestrzeń obecności człowieka, pozwalając na przekroczenie dotychczasowych granic, w tym granic prowadzenia badań i praktycznych zastosowań ich analiz. Tym samym rzeczywistość hybrydalna staje się strefą łączenia często przeciwstawnych wartości.

Te same działania w różnych wymiarach mogą wyzwalać odmienne potrzeby i zaspokajać przeciwstawne oczekiwania, co ułatwia i przyspiesza

transgresję ludzkiej aktywności. Funkcjonowaniu w nieokreśloności towarzyszy jednak chęć uporządkowania i ustrukturyzowania elementów do tej pory niesklasyfikowanych, a nawet dążenie do ujęcia ich w jedną całość. Problem ten dotyczy również tytułowych wspólnot, które w dobie wirtualnej interakcji kultur zmieniły swój charakter, a przede wszystkim sposób konstruowania i zakres funkcjonowania. Zmiana głównych elementów rozumienia, czym jest wspólnota w wymiarze wirtualnym, nie spowodowała, jak już było to stwierdzone, zmniejszenia jej znaczenia czy istotności tworzenia. Klasyczne definicyjne odniesienie rozumienia wspólnoty do wspólnego terytorium, które nie ma już racji bytu w wirtualności, nie niweluje możliwości powstawania wspólnot w nowym wymiarze, choć pozbawionym fizycznych parametrów odniesienia. Przyjmując za Cohenem kryterium symboliczne ich powstawania, istnieje tu wiele niemiejsc, w których grupy ludzkie łączy jedność wartości, interesów czy konieczności. Niezależnie od tego, jak silna jest potrzeba człowieka do samostanowienia czy tworzenia własnej przestrzeni bycia, jego rozwój jest również uwarunkowany przez społeczność. Jeden z najistotniejszych sądów sformułowanych przez Arystotelesa, odwołujący się do konieczności życia i ewolucji człowieka we wspólnocie (Arystoteles, 2004), należy współcześnie odnieść również do nowej przestrzeni samorealizacji człowieka oraz wszystkich atrybutów jego człowieczeństwa, w której w coraz większym stopniu jest on nie tylko obecny, ale poszukuje swoich praw i dróg rozwoju. Jednym z ważnych praw, które w wymiarze wirtualnym, ale także hybrydalnym jednostka i wspólnota usiłuje w pełni zachować, jest poczucie bezpieczeństwa, choć w przeciwieństwie do rzeczywistości rozumianej w sposób klasyczny koncentruje się ono na przywołanej powyżej symbolicznej strategii tworzenia relacji, następnie więzi i tożsamości wspólnot.

Thomas Hobbes w swoim traktacie z zakresu filozofii społecznej i filozofii politycznej *Lewiatan* dowodził, że muszą być wprowadzone silne zabezpieczenia utrzymujące ludzi w ustalonym porządku, jeśli chce się zapobiec ich wzajemnemu niszczeniu i czynieniu z życia społecznego chaosu (Hobbes, 1954). Zdaniem Hobbesa jedynym sposobem zapewnienia ładu jest zrzeczenie się wolności jednostkowej przez zawarcie umowy społecznej, przekazującej całą władzę suwerenowi. Umowa taka tworzy wspólnotę, która wbrew poglądom Arystotelesa nie może powstać w sposób naturalny, lecz musi być wynikiem świadomej decyzji. W przestrzeni wirtualnej przynależność do wspólnoty jest elementem procesu decyzyjnego jednostki. Możliwość prawie nieograniczonego przemieszczania się i integrowania z dowolnie wybranymi grupami społecznymi pozwala na swobodne podejmowanie postanowienia o chęci włączenia się do danej wspólnoty. Oczywiście zależność zachodzi też w drugą stronę, tzn. wspólnota musi też wyrazić – w zrozumiałej formie – akceptację jednostki.

Istotnym ogniwem pozwalającym na obustronne przyzwolenie jest zaufanie, które pozwala aktywnie i konstruktywnie zmierzyć się z przyszłością (Sztompka, 2007, s. 45–49).

W pewnym sensie współczesny świat wirtualny tworzy wspólnotę świadomie przyłączających się do niej jednostek, ale powstają tu też mniejsze wspólnoty, które różnicują cele, jakie chcą osiągnąć. Głębsza analiza zasady uczestnictwa w tego typu wspólnotach ujawnia, że nie do końca są one wolne od nacisków, ograniczeń i niczym nieograniczonej swobody. Limitują ją sformalizowane kryteria, które przy przyłączaniu się do quasi-wspólnot są niezbędnym przyzwoleniem uczestnictwa, choć ze względu na swoją powszechność są zatwierdzane jako „niewidoczne" i bezrefleksyjnie akceptowane konieczności. Wymogiem współdzielenia przestrzeni wirtualnej jest niewątpliwie rezygnacja z pewnego obszaru wolności własnej, np. utrata prywatności, ale wciąż gwarantowana jest tu wolność sumienia, słowa, opinii i własności. Te ostatnie stanowią o minimalnym zabezpieczeniu praw kulturowych uczestników nowych wspólnot chroniącym przed arbitralnością władzy, która w rzeczywistości hybrydalnej ma charakter ogólny i niedookreślony.

Odmienność potrzeb przynależności do wspólnoty w wymiarze wirtualnym determinowana jest strategią działania jednostki, która nie jest tu warunkowana jej lokalizacją i związanymi z nią ograniczeniami, preferencjami i wyborami. Bez odniesienia do zwartego systemu kulturowego bądź do wspólnych doświadczeń wynikających z życia w konkretnej, czasowo-przestrzennie określonej społeczności, partycypacja we wspólnocie wirtualnej jest płynna. Przynależność do wspólnoty przyjmuje w wielu swoich aspektach formę przynależności projektowanej (Castells, 2008, s. 22–41). Tym samym przestaje być atrybutem określającym istnienie człowieka w konkretnym miejscu i czasie, staje się obiektem, którego człowiek poszukuje w przestrzeni wyobrażonej, często projektowanej, symbolicznej. W istocie wspólnota wirtualna jest efektem kompromisów i negocjacji, które przenoszą się w swojej nieokreśloności i płynności na analogiczne rozmywanie fundamentalnych praw człowieka i prawa wspólnot. Dzieje się tak za sprawą funkcjonalnie powiązanych z tymi procesami działaniami promującymi różnego rodzaju „trans-" i „post-" humanizm. W swoich założeniach, ale i praktyce konceptualnej odchodzi on od klasycznie rozumianego człowieczeństwa w rzeczywistość znajdującą się gdzieś „poza", „ponad" czy też „obok" pytania nie tyle o to „czym", ile „kim" jest człowiek.

Przynależność do wspólnoty w przestrzeni wirtualnej cechuje płynność o jeszcze większym natężaniu niestałości niż ta, o której pisał w odniesieniu do wymiaru realnego Z. Bauman, autor *Płynnej nowoczesności*. W nowym wymiarze łatwiej symbolicznie partycypować w wybranych

grupach społecznych, łatwiej też przyłączać się do ich działań, jak i rezygnować z dalszej w nich partycypacji. Elastyczności i jednocześnie chwiejności tej przynależności nie należy przypisywać jedynie oceny negatywnej, są to bowiem nowe wyznaczniki określające wspólnoty wirtualne, z kosztem jednak równie płynnego rozumienia kulturowych prawa człowieka. Można je za Baumanem porównać do płynów, które

> nie organizują ani przestrzeni, ani czasu. (…), nie zachowują zbyt długo swojego kształtu, nieustannie gotowe (i chętne), by go zmienić. Dla nich liczy się bardziej upływ czasu niż przestrzeń, którą akurat zajmują – tak czy inaczej tylko „tymczasowo". (…) Płyny łatwo się przemieszczają. „Płyną", „wypływają", „wychlapują się", „przelewają", „ciekną", „zalewają", „pryskają", „kapią", „sączą się", „wyciekają". W przeciwieństwie do ciał stałych niełatwo je powstrzymać – omijają przeszkody i zapory, rozpuszczają je albo torują sobie drogę, przesiąkając przez nie lub drążąc je kropla po kropli. Ze spotkania z ciałami stałymi wychodzą bez szwanku (…) Nadzwyczajna ruchliwość płynów przywodzi na myśl wyobrażenie „lekkości". „Lekkość" i „nieważkość" kojarzymy zwykle z ruchem i zmiennością. (…) Dlatego właśnie „płynność" albo „ciekłość" można uznać za trafne metafory, oddające istotę obecnej, pod wieloma względami nowej, fazy w historii nowoczesności (Bauman, 2006, s. 6).

Uczestników nowej przestrzeni charakteryzuje ograniczony stopień zaangażowania i lojalności w odniesieniu do jednej grupy i jej przestrzennych zasobów. Dodatkowo brak emocjonalnego utożsamiania się z jedną zbiorowością oraz obszarem jej egzystencji jest przyczyną nietrwałych związków pomiędzy uczestnikami sieci, która jest przestrzennie transgresyjna. W rzeczywistości hybrydalnej z jednej strony mamy tu do czynienia z możliwością funkcjonowania w jednym czasie w różnych wymiarach w zależności od układu odniesienia, a z drugiej w nowej przestrzeni można przebywać jednocześnie w kilku miejscach i to w tym samym czasie rzeczywistym. Jednostki mogą zatem w jednym czasie przynależeć do wspólnot istniejących zarówno w wymiarze realnym, jak i wirtualnym. Uczestnictwo w tych dwóch formach rzeczywistości zmienia charakter bycia we wspólnocie. Ponieważ uczestnicy współczesnej przestrzeni zamiast postępować naprzód (*progressa*), wolą „wstępować" w intensywność chwili, w radość korzystania ze świata czy w przyjemność bycia razem (Maffesoli, 2008, s. 6), w przestrzeni wirtualnej zyskują łatwość przynależenia do wielu wspólnot. Współuczestnictwo to wynika z potrzeb o charakterze hedonistycznym, ale także z funkcjonalnych wymogów rzeczywistości wielobiegunowej. Same wspólnoty w przestrzeni wirtualnej częściej konstytuują się nie dla konkretnych celów, ale z potrzeby przebywania z innymi, wspólnego rozwiązywania problemów czy wspólnego

dzielenia się doświadczeniem, gdy samo w niej uczestniczenie staje się przyjemnością i wartością. Nie są to jednak wyłączne atrybuty społeczności, a więc nie tylko wspólnot świata współczesnego, które rozmywając i odcieleśniając swoje byty, same skazują się na równie silną atrofię, iluzoryczność, umowność i płynność swoich praw w migotliwej rzeczywistości ludzkiego hologramu.

Zakończenie

Przestrzeń wirtualna wytworzyła świat, w którym jednostki, ale i społeczności poszerzać mogą sposoby realizacji swoich potrzeb. Egocentryzm przybrał tu na sile w kontekście szybkich możliwości bycia twórcą swojej własnej przestrzeni, pozbawionej trudnych i nieakceptowanych komponentów. Bycie z drugim i dla drugiego, podobnie jak współistnienie we wspólnocie, nie staje się wyznacznikiem jakości i stylu życia czy sposobu uczestnictwa w kulturze (Beck, 2004). Założenia anonimowości i możliwość działania bez kontroli i ograniczeń również nie sprzyjają kształtowaniu poczucia odpowiedzialności za siebie i innych. To istotny wyróżnik w świecie wirtualnym, którego zmienność jest permanentną cechą wpisaną w podstawy jego założeń koncepcyjnych.

Nie oznacza to zaniku potrzeby tworzenia i bycia we wspólnotach w wymiarze wirtualnym, choć zmieniają się tu konteksty i atrybuty uczestnictwa. Po pierwsze, nie jest ono partycypacją we wspólnocie naturalnej, powstającej w konkretnym miejscu i czasie. Przynależność jest w znacznie większym stopniu wyborem jednostki, a nie nakazem socjalizacji i koniecznością ról społecznych. Po drugie, atrybut trwałości charakteryzujący społeczności i wspólnoty tradycyjne nie jest najistotniejszą cechą wspólnoty wirtualnej. Po trzecie, zmieniają się cele tworzenia wspólnoty, które koncentrują się na satysfakcji ze współuczestniczenia i realizacji potrzeb symbolicznych.

Elementy te w istotnym wymiarze zmieniają prawa wspólnot, które w wymiarze wirtualnym nie giną i nie przestają być wyrażane, ulegają jednak bardzo istotnym przeobrażeniom, często zagrożeniom i daleko idącej atrofii. Świat wirtualny nie istnieje jako świat wyłączny, pozostając w relacji ze światem realnym, tworzy rzeczywistość hybrydalną, która rozmywa nie tylko byty, ale i wartości. Pytaniem otwartym pozostaje wątpliwość, na ile wpływ wirtualności na przestrzeń klasyczną dokona transformacji cech i praw istniejących tu wspólnot. O ile „odcieleśnione" fenomeny wspólnot w rzeczywistości wirtualnej mogą mieć charakter płynny, bezpodmiotowy i anonimowy, o tyle wyabstrahowane, jedynie konceptualne podmioty posthumanistycznej rzeczywistości człowieka czynią jego

prawa więcej niż umownymi i problematyzują prawa wspólnot w rzeczywistości realnej.

Bibliografia

Arystoteles (2004). *Polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Beck, U. (2004). *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Bredvold, L.I., Ross, R.G. i Arbor, A. (1960). *The Philosophy of Edmund Burke*. Michigan: University of Michigan Press.
Castells, M. (2008). *Siła tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Cohen, A.P. (2023). *Symboliczne konstruowanie wspólnoty*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
Hobbes, T. (1954). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa: PWN.
Jaskuła, S. (2012). Symbioza i odrębność dwóch światów. *Politeja. Jagiellońskie Studia Kulturowe*, 2(20), 45–62.
Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2014). Kultury narodowe w procesie wirtualizacji. *Politeja*, 5(31/1), 7–30.
Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Majer, A. (2010). *Socjologia i przestrzeń miejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Pyszczek, G. (2016). Floriana Znanieckiego wizja reorganizacji kulturowej. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 1(13), 51–67.
Renaut, A. (2001). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Sztompka, P. (2007). *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Sylwia Jaskuła – profesor Akademii Łomżyńskiej, dziekan Wydziału Nauk Społecznych i Humanistycznych, autor wielu artykułów na temat kultury i przestrzeni informacyjnej, edukacji międzykulturowej, przemian w edukacji, ewaluacji rozwojowej, społeczeństwa informacyjnego i wiedzy, kompetencji międzykulturowych i informacyjnych, współpracy międzykulturowej. Animator badań porównawczych nad kulturowymi i edukacyjnymi aspektami współczesnego społeczeństwa „konceptualnego". Jest ekspertem w zakresie strategii ewaluacyjnych i programów szkoleniowych w edukacji na rzecz transformacji społecznej, komunikacji i innowacji.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Bil Bakirov
http://orcid.org/0000-0001-5110-3403
V.N. Karazin Kharkiv National University
bakirov.vil@gmail.com
Dmytrii Petrenko
http://orcid.org/0000-0001-6771-2916
V.N. Karazin Kharkiv National University
d.v.petrenko@karazin.ua
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.08

Contemporary Ukrainian Visual Culture on the Way to the International Cultural Space

ABSTRACT

The article is devoted to the visual culture of Ukraine since independence. It pays special attention to the trends and phenomena of contemporary Ukrainian visual culture that have entered the context of world culture through recognition on international cultural platforms (competitions, festivals, biennials, etc.). The considerations concern the development of various trends in contemporary Ukrainian art, which use various artistic media: photography, installation, performance and film. In particular, Ukrainian conceptual photography was the most interestingly represented by several generations of photographers of the Kharkiv School, who combined radical bodily imagery and social criticism. The Ukrainian installation is represented by the works of artists of the REP (Revolutionary Experimental Space) group, which is focused on the unity of art and politics and considers artistic creation as a political act. An interesting sub-direction of the installation is the video installation, which delivers an original combination of contemporary Ukrainian artists with site-specific art and artistic means of reflecting on the traumas inflicted on Ukrainian society by the war. The article pays special attention to the development of contemporary Ukrainian cinema. The author demonstrates the connection between the work of contemporary Ukrainian filmmakers and the traditions of Ukrainian poetic cinema. In addition, other trends in Ukrainian cinema are identified: the experimental search for a new film language, the development of documentary cinema, on top of the convergence of fiction and non-fiction artistic languages in the work of contemporary Ukrainian filmmakers. The dominant issues of contemporary Ukrainian films selected for screening at leading European film festivals are identified: inclusiveness, reflection on Ukrainian history, war trauma, psychological rehabilitation of combatants, etc.

KEYWORDS: Ukrainian visual culture, contemporary art, conceptual photography, installation, documentary and fiction films

Suggested citation: Bakirov, B. & Petrenko, D. (2023). Contemporary Ukrainian Visual Culture on the Way to the International Cultural Space. *Perspectives on Culture*, 2/2(41), pp. 91–109. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.08

Submitted: 27.02.2023 Accepted: 10.06.2023

STRESZCZENIE

Współczesna ukraińska kultura wizualna w drodze do międzynarodowej przestrzeni kulturowej

Artykuł poświęcony jest ukraińskiej kulturze wizualnej od czasu uzyskania niepodległości. Tekst zwraca szczególną uwagę na trendy i zjawiska współczesnej ukraińskiej kultury wizualnej, które weszły w kontekst kultury światowej poprzez zdobycie uznania na międzynarodowych platformach kulturalnych (konkursy, festiwale, biennale itp.). Badany jest rozwój różnych trendów we współczesnej sztuce ukraińskiej, które wykorzystują rozmaite media artystyczne: fotografię, instalację, performance i kino. W szczególności ukraińska fotografia konceptualna była najciekawiej reprezentowana przez kilka pokoleń fotografów szkoły charkowskiej, którzy łączyli w swoich pracach radykalne obrazy ciała z krytyką społeczną. Ukraińską instalację reprezentują prace artystów z grupy REP (Rewolucyjna Przestrzeń Eksperymentalna), która koncentruje się na jedności sztuki i polityki oraz traktuje twórczość artystyczną jako akt polityczny. Interesującym podkierunkiem jest instalacja wideo, będąca oryginalnym połączeniem współczesnych ukraińskich artystów ze sztuką site-specific i odzwierciedlająca traumy zadane ukraińskiemu społeczeństwu przez wojnę. Artykuł zwraca szczególną uwagę na rozwój współczesnego kina ukraińskiego. Pokazuje związek między twórczością współczesnych ukraińskich filmowców a tradycjami ukraińskiego kina poetyckiego. Ponadto zidentyfikowano inne trendy w kinie ukraińskim: eksperymentalne poszukiwanie nowego języka filmowego, rozwój kina dokumentalnego oraz konwergencję artystycznych języków fikcji i non-fiction w twórczości współczesnych ukraińskich filmowców. Zidentyfikowano dominujące tematy współczesnych ukraińskich filmów wybranych do pokazów na wiodących europejskich festiwalach filmowych: inkluzywność, refleksja nad ukraińską historią, trauma wojenna, psychologiczna rehabilitacja bojowników itp.

SŁOWA KLUCZE: ukraińska kultura wizualna, sztuka współczesna, fotografia konceptualna, instalacja, kino dokumentalne i fabularne

Russian military aggression against Ukraine has been motivated not only by the desire to seize Ukrainian territories and destroy Ukrainian statehood, but also by the desire to obliterate the Ukrainian national identity and erase Ukrainian culture from the cultural map of the world. A tragic symbol of these criminal intentions was the destruction by Russian artillery of the museum of the prominent Ukrainian philosopher Hryhorii Skovoroda in the village of Skovorodynivka, Kharkiv region.

According to the Ministry of Culture of Ukraine, since the beginning of the full-scale Russian aggression on February 24, 2022, 423 monuments

of Ukraine's cultural heritage have been destroyed or damaged. 128 of them are immovable cultural heritage sites that have the official status of monuments. 147 were religious buildings. Almost a third of them are historical or architectural monuments or landmark historical buildings. Another 46 sites are memorial monuments in honor of historical figures and events, 33 are museums, 59 are cultural centers, theaters and cinemas, and 40 are libraries. Almost a hundred objects have been completely or almost completely destroyed.

What is more, this figure is incomplete, as it is impossible to count the damage and destruction of cultural sites in the temporarily occupied territories. Many Ukrainian museums in Mariupol, Kherson, Berdiansk, Donetsk, and Luhansk are currently under occupation. The Russian occupiers, according to various reports, managed to loot and take away more than 2000 valuable exhibits to Russia.[1]

Russian chauvinism, which has long sought to suppress any manifestation of an independent and self-sufficient Ukrainian culture, denied it the right to exist and develop independently.

Putin's Ukrainophobia is a continuation of the policies of the Russian Empire and the Soviet Union towards Ukrainian national identity and Ukrainian culture.

The cultural rights of the Ukrainian people, i.e., the right to their own language, literature and art, historical memory, etc., were flatly not recognized by the Russian Empire. Suffice it to recall the circulars and decrees of the Russian government banning the study of the Ukrainian language[2], and the publication of Ukrainian books, which had been published since the 17th century. These include the infamous Valuev Circular (1863)[3]; the Ems Ukaz[4] (1876); and the decree of Nicholas II on the abolition of the Ukrainian press (1914). The policy of restricting the cultural rights of Ukrainians was also practiced in Soviet times, when all manifestations of authentic Ukrainian cultural creativity were effectively banned, and Ukrainian culture was to exist only in its Soviet version, as an artistic form of glorification of communist myths and ideologemes.

The collapse of the Soviet Union and Ukraine's independence opened a new stage in the development of Ukrainian culture. The Constitution of Ukraine (1996) enshrined provisions on the status of the Ukrainian language as the state language, the unity of the Ukrainian cultural space, the

1 https://www.artnews.com/art-news/news/mariupol-museums-russian-looted-artworks-city-council-1234627187/

2 https://en.wikipedia.org/wiki/Russification_of_Ukraine

3 https://en.wikipedia.org/wiki/Valuev_Circular

4 https://en.wikipedia.org/wiki/Ems_Ukaz

consolidation and development of the Ukrainian nation, its historical consciousness, traditions and culture, thus emphasizing that the state is interested in the development of national culture. It is the national culture that, in its free development, is able to consolidate society on a democratic value basis, revive national traditions and identity, and contribute to the country's civilizational progress.

Fundamentally new opportunities for protecting and defending the cultural rights of the people have opened up. First of all, this involved the assimilation and introduction into the context of cultural life of the previously suppressed vast national and cultural heritage, the works of such creators as M. Kostomarov, P. Kulish, M. Maksymovych, M. Drahomanov, I.M. Hrushevskyi, S. Yefremov, V. Vynnychenko, writers and artists of of the "executed" Ukrainian revival of the 20th century, including V. Pidmohylnyi,[5] V. Polishchuk,[6] M. Voronyi,[7] M. Kulish,[8] M. Khvylovyi,[9] M. Semenko,[10] Ye. Pluzhnyk,[11] M. Zerov,[12] L. Kurbas[13] and many others who were executed, died in concentration camps, or committed suicide. In this context, we should mention Ukrainian cultural dissent and the best cultural achievements of the Ukrainian diaspora.

The era of Ukrainian state independence, despite all its contradictions, opened up a wide scope for the creation of modern Ukrainian culture in literature, theater, cinema, painting, and music. During the years of independence, a plethora of talented young artists emerged in all fields of art and cultural life, creating a huge original cultural layer that combines deep national and ethnic traditions with a new artistic language, a new vision of the world, and new spiritual energy. After the Revolution of Dignity (2013–2014), Ukrainian artistic culture received a powerful impetus for further creative development.

However, it is important that this great cultural capital does not remain only for domestic consumption, but is widely manifested in the global cultural space. Unfortunately, Ukrainian literature, philosophy, and art, both classical and modern, remain little known or completely unknown outside of Ukraine. Therefore, one of the ways to defend the rights of the

5 https://en.wikipedia.org/wiki/Valerian_Pidmohylny
6 https://en.wikipedia.org/wiki/Valerian_Polishchuk
7 https://uk.wikipedia.org/wiki/Вороний_Марко_Миколайович
8 https://en.wikipedia.org/wiki/Mykola_Kulish
9 https://en.wikipedia.org/wiki/Mykola_Khvylovy
10 https://en.wikipedia.org/wiki/Mykhail_Semenko
11 https://en.wikipedia.org/wiki/Yevhen_Pluzhnyk
12 https://en.wikipedia.org/wiki/Mykola_Zerov
13 https://en.wikipedia.org/wiki/Les_Kurbas

Ukrainian people today is to actively promote its latest cultural achievements and include them in the broader process of international cultural interaction. The importance, relevance and prospects of such work can be demonstrated by the example of Ukrainian visual culture.

One of the most interesting trends in contemporary world culture is the visual or iconic trend (Mitchell, 2002; Boehm, 2009; Moxey, 2013), which emphasized the special significance of visual images and visual communications in culture. In this context, the study of Ukrainian visual culture (photography, installation, painting, media art, and cinema) of the independence era is extremely relevant.

The Ukrainian visual culture of the post-independence period developed in many directions that defined the uniqueness of this cultural period and ensured its integration into the context of the leading trends of world culture. An important trend in Ukrainian culture since independence, especially in the 1990s, was the overcoming and rethinking of the Soviet cultural heritage, as for a long time Ukrainian culture was limited by the strict control of the totalitarian state. The peculiarity of the Ukrainian visual culture of the late Soviet period was that, despite the strict ideological control, it learned to overcome censorship restrictions due to the ambiguity of visual images. This is the paradox of visual culture: it can be inscribed in the dominant discourses of power, but at the same time it can carry an excess that goes beyond ideology and, indeed, overcomes it.

The work of the Kharkiv School of Photography, a unique phenomenon in the history of not only Ukrainian but also global visual culture, is indicative in this context (Bernar-Kovalchuk, 2020). Back in the early 1970s, a group of photographers who lived and worked in Kharkiv united under the leadership of Borys Mykhailov into the artistic group named Chas. The photographers of this group created a unique visual style that had a significant impact on post-Soviet visual art. In particular, in Borys Mykhailov's photographic projects we can identify features that will later be inherent in other representatives of Ukrainian art: social (sometimes socially critical) issues, special attention to non-standard manifestations of bodily experience, and irony characteristic of conceptual art, which can be seen in Mykhailov's photographic project, Red Series (1968–1975). In the 1990s, with Ukraine's independence and the disappearance of censorship, all these features were more radically manifested in the works of the Rapid Response Group, an artistic association in which Mykhailov was joined by younger photographers Serhii Bratkov and Serhii Solonskyi. In 1997–1998, Mykhailov created his most famous series, Medical History, in which he captured photographic portraits of Kharkiv's homeless. Mykhailov compared himself to the artists of the late nineteenth century who turned to depicting the lives of the disadvantaged. But in addition to

the obvious social message, Mykhailov, as a conceptual artist, also turns to performativity in this series: Homeless people show the photographer their bodies affected by diseases and recreate scenes from their daily lives. The series has become known among Western European art critics as Mykhailov, like other photographers of the Kharkiv school, created art focused not only on the representation of the visual image, but also on the artistic articulation of a space for reflection (Beshty, 2005; Christen, 2007). In 2000, Mykhailov's work was awarded the German Hasselblad Foundation International Award in Photography, one of the world's highest recognitions in the field of artistic photography. The photographic projects by Mykhailov and other photographers of the Kharkiv School overcome the fixation on photography as a specific and unique medium that was inherent in modernist photography and thus create postmedia art (Krauss, 2000), combining image, text, context and performance.

This combination can be fully seen in the work of Kharkiv-based photographer Serhii Solonskyi, who continues the traditions of Ukrainian baroque culture in completely unique visual forms. Solonskyi's photographic series "Bestiary" (1991–1998) combines Baroque pretentiousness with the search for modernist art of the first half of the twentieth century. Using the technique of collage, Solonskyi created deformed bodily images through analog photography, challenging the normative notions of corporeality presented in Soviet propaganda photography and in the new capitalist visual pop culture that came to Ukraine in the 1990s. Photography as a challenge to the power of the bodily norm is one of the themes of the work of another Kharkiv photographer, Roman Piatkovka. In a series of radical photographic projects, Piatkovka addressed the visual representation of corporeality in Soviet and Ukrainian mass culture. In the "Soviet Photo" series (2013) Piatkovka combines images from the Soviet magazine "Radianskie foto" with his own provocative photos, creating an effect of visual complexity. In this way, Piatkovka deconstructs the propagandistic content of Soviet photography, presenting a transgressive bodily experience that seems to be hidden behind it. In 2013, Piatkovka's works from this series won the Conceptual Art nomination at the renowned Sony World Photography Award in London. Today, the traditions of the Kharkiv School of Photography are continued by the younger generation of Kharkiv photographers, including Serhii Lebedynskyi, Vladyslav Krasnoshchok (Shilo group), Ihor Chekachkov, and others. The works of the photographers of the Kharkiv School put Ukrainian photography in the context of the world's leading conceptual art, articulating important features of the contemporary Ukrainian visual culture: self-reflection, social criticism, deconstruction of ideolog ical visual narratives, and interest in the representation of the excluded and disadvantaged.

Since the end of the twentieth century, Ukrainian art has been adopting contemporary art techniques that go beyond the modernist medium-specific (Greenberg, 1971) understanding of art and combine different media in artistic practice. In particular, installation art is developing in an interesting way in the Ukrainian context. The generation of artists who entered Ukrainian art in the 2000s used installation not only to create the effect of immersion, as in total installation projects, but also to analyze Ukrainian society and its transformations. Art and politics are closely linked in the work of the artists of the REP (Revolutionary Experimental Space) group, which emerged in 2004 in Kyiv during the Orange Revolution and brought together artists Zhanna Kadyrova, Mykyta Kadan, Ksenia Hnylytska, and others. Mykyta Kadan is one of the most interesting artists in this group. In Kadan's individual projects, the installation becomes a tool for reflecting on the presence of layers of past culture in contemporary Ukrainian culture. Thus, in the exhibition "The Ruins Project," presented by the artist in 2019 in Vienna at the MUMOK Museum, the artist, using installations, objects and drawings, tried to grasp the Ukrainian avant-garde of the 1920s and 1930s in the context of current Ukrainian public discussions about the politics of memory. Inspired by the works of prominent Ukrainian artists of the historical avant-garde, Vasyl Yermilov and Ivan Kavaleridze, Kadan raised the question of understanding the artistic heritage of the Soviet era in his project. By emphasizing the Ukrainian line in the avant-garde, the artist demonstrates the dissolution of national markers in Soviet culture and the importance of their new discovery and focus on the present. Kadan's work is characterized by the involvement of artistic projects in an intellectual context, and his works simultaneously become research projects (Lozhkina, 2019). Kadan's exhibition "(Un) marked", presented in 2017 at the Lviv Center for Urban History, is an attempt to artistically comprehend historical photographic documents of crimes committed on the territory of Ukraine by totalitarian regimes. In addition to the artistic component, the exhibition "(Un)marked" necessarily involved interaction with research projects by Ukrainian and European historians. In "(Un)marked" the artist refers to the images of the tragic history of Ukraine in the twentieth century in order to grasp the problem of representation of historical events and documentation of crimes in an unbiased way.

The line that Kadan presents in contemporary Ukrainian art brings art into the field of current scientific and social discussions. Art here, on the one hand, as the founder of conceptualism Joseph Koshut once manifested, becomes a commentary on art (Koshut, 1991), and on the other hand, which is especially important for Kadan, it becomes a commentary on current scientific and socio-political discussions. In the project "The Posessed

Can Testify in Court," presented at the MNCA Museum in Antwerp, Belgium (2018), Kadan uses objects representing the Soviet period in the history of such Ukrainian regions as Crimea and Donbas. Taken out of the Soviet ideological narratives, the objects in Kadan's installation begin to function like what Ernesto Laclau calls a single element that can undermine hegemony in his social theory (Laclau, 2007), in this case the hegemony of the Soviet propaganda model. In his installation, Kadan deconstructed Soviet mythologies and proposed to create a different view of the history of Soviet Ukraine outside the hegemony of Soviet ideological narratives through the paresis of things.

Media installations, based on the use of modern video technologies, are developing in an original way in Ukrainian art. Lviv-based artist Serhii Petliuk uses the language of the media installation to analyze social fantasies, visualizing the collective imagination in paradoxical images. In his work "Dreams of Europe," presented in 2009 at the ON Gallery in Poznań, Petliuk addresses the deconstruction of stereotypical perceptions of Ukrainians about Western Europe and, accordingly, of Western Europeans about Ukraine. In Petliuk's work, Western Europe appears as what Lacan calls an "elusive object" (*object petit a*), which brings absolute pleasure closer and at the same time distances it. The projections of various images of dreamers demonstrate the illusory nature of any social stereotypes, their deceptiveness and fragility when faced with traumatic social reality.

In the site-specific project "Wreckage" (2021) Petliuk seems to decompose urban space into its basic elements: water, metal and stone. The project uses fragments of the Soviet sculpture "Metallurgists," which represents the Soviet layers of Ukrainian urban culture. "Wreckage" constitutes an "archaeological" exploration of Ukrainian urban space. In this project, Petliuk proposed to see the integrity of contemporary urban space as a heterotopia that combines different historical periods of Ukrainian culture: both those that are a thing of the past and those that are just being born in the digital age. For Petliuk, media installations become an important tool for reflecting on Ukrainian modernity. In his work "The Limit of Understanding," presented at the City Arsenal in Kyiv (2015), the artist addressed the topic of war. The artist broadcast video projections of naked people on military uniforms lying on the gallery floor, while simultaneously playing audio recordings of conversations. The media installation seems to bring back the images and voices of the fallen soldiers who are on the verge of life and death, while the contrast of light and darkness conveys a ghostly combination of presence and absence, the visible and invisible. Using modern audiovisual technologies in his projects, Petliuk originally combines the study of local Ukrainian experience with the

creation of universal philosophical statements about man, society, and cultural memory.

The "Fountain of Exhaustion. High Water," an installation by Kharkiv-based artist Pavlo Makov, is a profound artistic and philosophical statement about Ukraine. The artist represented Ukrainian art at the 2022 Venice Biennale. Makov is a well-known Ukrainian creator, a member of the Royal Society of Painters and Graphic Artists of Great Britain since 1994. The installation "Fountain of Exhaustion. High Water" consists of twelve rows of watering cans in the shape of a triangle, through which water circulates. The water is poured from the watering cans into the streams so that less water enters the lower watering cans. A fountain is a traditional symbol of vitality in European art, and a fountain losing water signifies the proximity of death and destruction. At the time of the presentation of the work at the Venice Biennale, the artist's hometown of Kharkiv was being bombed by the Russian military. Makov's installation is a powerful metaphor for the destructive power of war, which destroys lives and exhausts society. In addition to creating deep symbolic meanings, Makov's work is also focused on "producing a culture of presence." Drawing on the distinction between the culture of meaning and the culture of presence proposed by the German-American cultural critic Hans Ulrich Gumbrecht (Gumbrecht, 2004), Makov creates art that is not only open to deep interpretations (or the culture of meaning according to Gumbrecht), but, above all, appeals to the materiality of presence in the world. In Makov's work, this attitude is manifested through the involvement of visual and tactile experience. It is this focus on combining the tactile and the visual that leads Makov to use the ancient technique of etching. To create etchings, Makov uses his own technique of "multiple intaglio," in which each etching is cut on many copper boards and the image is created by overlaying them, which ensures the uniqueness and unrepeatability of each artistic project. The etching created in this technique is combined with the visual complexity of the depicted image: Makov's imagery includes gardens, labyrinths, and maps of utopian cities (Makov, 2005). In the era of dominance of digital communications and simulacra of social experience, Makov returns European art to its origins – basic techniques and images, and the experience of perceiving art – to the bodily dimension. Makov's art is born from the local Ukrainian context, but at the same time it is a universal statement that appeals to the archetypes of world culture.

Contemporary Ukrainian artists often turn to traditional art forms in order to convey meanings relevant to Ukrainian society. This creates a conceptual tension: traditional art form versus radical contemporary imagery. This parallax can be fully seen in the work of one of the most famous Ukrainian artists, Vlada Ralko, who was awarded the UN

Women in Arts Prize in 2019. In the graphic series "Kyiv Diary" (2013–2016) Ralko creates expressionistic drawings that convey traumatic female experiences (Ralko, 2014). Ralko's works from this series are a powerful example of contemporary Ukrainian art that articulates the female experience of bodily trauma in artistic images. Appealing to the viewer's unconscious perception, Ralko's drawings evoke a sense of anxiety. The layering of images depicting suffering and pain directly refers to the viewer's bodily experience and acts as an affective prick or *punctum* (according to Roland Barthes) that actualizes bodily memory (Barthes, 2010, p. 43). Ralko's art puts the viewer in an uncomfortable position, forcing them to experience the pain of women suffering from violence and humiliation. The artist calls her art political, in the context of the distinction between "art about politics and politically made art." Working with radical transgressive corporeal imagery, the artist deconstructs the ideal stereotyped representations of the female body in contemporary popular culture: in entertainment cinema, television and social media. The well-known feminist slogan "The personal is political" is consistently embodied in Ralko's works, which challenge the normative female imagery canonized by pop culture and destroy the power of media images of the female body.

Ukrainian visual art refers to both traditional and contemporary artistic techniques used by artists to articulate their own socially critical position, deconstruct ideological narratives and stereotypes, and comprehend the impact of tragic historical events on the culture and society of contemporary Ukraine.

Particular attention should be paid to the development of Ukrainian independent film in the era of independence, because the cinema, as philosopher Gilles Deleuze has well noted, not only represents national culture, but also invents it (Deleuze, 2001, p. 217). Among the various trends in Ukrainian film culture in recent decades, two main ones are worth noting: The continuation of the traditions of Ukrainian cinema that developed in previous periods and the search for its own original film language.

One of the most interesting phenomena in Ukrainian and world film culture in the second half of the twentieth century was Ukrainian poetic cinema, which emerged in the 1960s and early 1970s. The term "poetic cinema" was introduced into film studies by the Polish film critic Janusz Gazda's article "The Ukrainian School of Poetic Cinema" (Gazda, 2001), which appeared in the *Ekran* magazine in 1970. The visual language of Ukrainian cinema was formed in the films directored by Serhii Paradzhanov, Leonid Osyk, and Yurii Illienko. The works of these filmmakers combine a vivid depiction of Ukrainian village life with the use of the complex visual language of modernist art, which brought such films as Paradzhanov's *Tini zabutykh predkiv* or Ilienko's *Krynytsia do sprahlykh* closer to

visual poetry. Relying on the visual was the only way to overcome censorship restrictions: Through visual images, poetic film directors managed to convey much more complex meanings in the cinematic language than those laid down in the script, which was officially approved and censored by the state film institutions of the Ukrainian Soviet Socialist Republic. After filming was completed, the films by Ukrainian directors were sometimes banned from distribution and presentation at world film festivals. For example, Ilienko's films *Krylytsia dla sprahlykh* and *Vechir na Ivana Kupala* were banned. In 1972, repressions against Ukrainian cultural figures intensified, and the powerful rise of Ukrainian cinema was artificially interrupted by the Soviet authorities.

The Italian film director and film theorist Pier Paolo Pasolini identified the predominance of visual imagery over narrative as one of the main features of poetic cinema (Pasolini, 1976). The visual image in Ukrainian poetic cinema is indeed more important than the narrative, which determined the influence of the films of Paradzhanov, Ilienko, and Osyk on subsequent generations of Ukrainian filmmakers. With the revival of Ukrainian film culture after Ukraine gained its independence, Ukrainian filmmakers have also been returning to poetic cinema as a powerful tradition of Ukrainian independent cinema.

The younger generation of Ukrainian filmmakers combines the achievements of poetic cinema with modern film language and current issues. A striking example of this combination is Marysia Nikitiuk's film *Koly padaiut dereva*, which premiered at the Berlin International Film Festival in 2018. The film is set in a Ukrainian village, a favorite film space for Ukrainian poetic film directors. Nikitiuk's film is also inspired by the aesthetics of Ukrainian poetic cinema on a conceptual level: rich visual imagery is more important than a rather conventional plot, the story of five-year-old Vitka and her sister Larysa, who is in love with the bandit Shram. To convey the authenticity of life in a modern Ukrainian village, the director, as Paradzhanov and Osyk once did in their films, turns not to the Ukrainian literary language but to a dialect spoken by the characters. In her film, Nikitiuk recreates the amazing mythopoetic space of the Ukrainian peasantry. The film shows the lives of villagers through immersion in the world of magical realism, where the line between the real and the fantastical is blurred.

Ukrainian filmmakers often turn to the traditions of Ukrainian poetic cinema in search of a visual language through which to convey a return to the lost or forgotten origins of culture or identity. The visual language of poetic cinema helps to tell the story of characters who have lost their identity and can (re)invent themselves in the mythical spaces of the Ukrainian province. This is how director Roman Bondarchuk works with the

language of poetic cinema in his film *Vulkan*, which premiered at the 2018 Karlovy Vary International Film Festival. The journey of the protagonist Lucas, who accompanied the OSCE mission as an interpreter and got lost in the vastness of the Kherson region, turns into a philosophical parable about the search for self.

The Kherson region and its inhabitants are depicted in the style of Ukrainian poetic cinema. Bondarchuk, who was born and raised in the city of Kherson, builds a cinematic universe of magical realism. At first, this world is alien to the protagonist, but it gradually opens up with various unexpected facets and fascinates him. With such films, contemporary Ukrainian culture seems to be manifesting the search for its own language through the return and rethinking of what has been lost. In literature, the main novel of Ukrainian literature of the 2010s, *Voroshilovgrad* by Serhii Zhadan, is devoted to the same topic. The language of poetic cinema helps to recreate a fantasy journey into the depths of the self, which is what happens in the finale of Roman Bondarchuk's *Vulkan*, which blurs the line between a supposedly realistic narrative and a parable in the best traditions of Paradzhanov's and Ilyenko's films of the 1960s and 1970s.

While Bondarchuk's and Nikitiuk's films try to find a balance between the rich visual imagery of poetic cinema and narrative, Oles Sanin's 2003 film *Mamai* completely dissolves the narrative into poetic imagery. Sanin's film is based on the interweaving of Ukrainian and Crimean Tatar folklore motifs. *Mamai* demonstrates the approach of cinema to visual poetry with incredible expressive power, in which the image triumphs over discourse and ancient myth over rationing.

The rejection of traditional narrative schemes is characteristic of Ihor Podolchak's films. Podolchak's filmmaking is an interesting case, because he came to it from the field of contemporary art. Ihor Podolchak is a Lviv-based artist, a representative of the so-called New Wave of Ukrainian art, and one of the founders of the Masoch Foundation. Podolchak's debut film *Meniny* (*Las Meninas*) (2008) was presented in the Tiger Awards competition program of the Rotterdam International Film Festival. Podolchak brings the vision of a conceptual artist to Ukrainian film culture and creates his debut film *Meniny* as a video art project. Inspired by the visual parallaxes of the Spanish artist Diego Velázquez's *Las Meninas* and continuing the traditions of Ukrainian baroque culture, Podolchak immerses the viewer in a film maze. Like Velázquez's painting, Podolchak's film gives a special role to mirrors, which mark the distinction between the conventionally "real" events of the film and their illusory mirror images. The philosopher Gilles Deleuze defines the ontological status of mirror images in cinema as follows: "a real object is reproduced in a mirror image, as if in a virtual object that simultaneously reproduces the real one: the two

objects are reconciled" (Deleuze, 2001, p. 68). On a symbolic level, mirrors in Podolchak's film blur the line between the real and the imaginary, the present and the past. *Meniny* is a meditation film that visualizes the workings of memory, which is beyond time coordinates. Podolchak's films communicate a powerful philosophical statement about the deceptive nature of human perception and the broken connection between space and time.

In his experimental film projects, Podolchak rejects the traditional narrative schemes that directors usually use to build a film narrative and structures visual images through repetition and series. This is how Podolchak's film *Delirium* is structured, which reproduces the unconscious mechanism of repeating a traumatic event described by psychoanalysis. Instead of constructing a plot, Podolchak demonstrates a series of scenes and images that repeat and intertwine with each other. This decision demonstrates the work of the psyche's defense mechanisms at the conceptual level, and at the artistic level, it brings cinema closer to video art with its focus on the repeated reproduction of visual images. Like prominent artists such as Matthew Barney and Marina Abramovic, who sometimes turned to the language of cinema, Ihor Podolchak balances on the edge of contemporary experimental media art and cinema. The filmmaker has brilliantly embodied the aesthetics of postmodern artistic experiments in Ukrainian material, deconstructing the traditional components of narrative cinema. In his films, Podolchak brings the hero of postmodern culture to the forefront: a person who has lost the integrity of their own self and is, as Deleuze and Guattari aptly define it, open to the formation and search for new identities (Deleuze & Guattari, 2021).

Other trends have been gaining relevance in Ukrainian fiction cinema since the late 2000s and throughout the 2010s: focusing on documentary and depicting significant social issues. In fact, the crisis of Ukrainian postmodern culture was caused by its detachment from social issues. The use of such postmodern artistic techniques as irony and pastiche negated the social mission of art. Postmodern art created an artistic lens that excluded the analysis and diagnosis of the complex and contradictory social reality of Ukraine in the early twenty-first century. The conceptual basis of postmodernism is the assertion of the simulated nature of the world around us, which can always be accessed only through intermediaries: sign systems, discourses and texts. The film culture of the early twenty-first century opposes postmodern theories of the simulacrum with a new interest in reality, an intention that philosopher Alain Badiou called the passion of the real (Badiou, 2007). In Ukrainian cinema, this is manifested in the use of documentary techniques in fiction film projects. One of the most interesting examples of such a convergence between fiction and documentary is the film *Plemia* (*The Tribe*) by Myroslav Slaboshpytskyi, the feature debut of the Ukrainian director.

The Tribe received the 2014 Cannes Film Festival Critics' Week Grand Prix and more than 50 awards at world film festivals. The film is dedicated to an important social issue – the lives of teenagers with hearing impairments. The film focuses on the story of Serhii, who arrives at a boarding school for children with hearing impairments and ends up in the criminal organization called the Tribe. The film immerses the audience in the complex world of Ukrainian teenagers with hearing impairments who live in such boarding schools and face cruelty and violence. To create a documentary effect, Slaboshpytskyi invited teenagers who are actually hearing impaired as actors. In the film, the characters communicate in sign language, and the story is told through the language of visual images. Through this decision, Slaboshpytskyi seems to return the audience to the era of early cinema of silent movies, which eliminates the need to translate the film into foreign languages. This is one of the reasons for the film's international festival success – it is understandable for people of any culture.

The visual aspect of *The Tribe* is close to documentary cinema. The film was created using long shots shot with a moving camera, which enhances the effect of immersion. The cinema of the twenty-first century rediscovers the provisions of André Bazin's film theory, which proceeded from the fact that the most important feature of the cinematic language is its photographic nature and ability to capture reality (Dudley, 2010). Accordingly, the use of complex editing solutions and complicated narrative models by filmmakers distances cinema from its natural ability to capture reality in a special way and reproduce it in film images. Long shots, minimized editing splices, a moving hand-held camera and the use of non-professional actors are the techniques that allow the film to become a language of reality. Slaboshpytskyi's directorial method approaches these artistic guidelines by combining fiction and documentary cinema. In contrast to the postmodern aesthetics, *The Tribe* offers a look at the world from the point of view of people with disabilities that are invisible to many members of society. For the duration of the film, the viewer can live a fragment of the life of a teenager with hearing impairments from a specialized boarding school and reconsider their attitude towards such people. With his film, Slaboshpytskyi literally makes people with disabilities visible to both Ukrainian society and the international community.

The combination of fiction and non-fiction is also inherent in the films created by the director Valentyn Vasianovych, who was the cinematographer of Slaboshpytskyi's *The Tribe*. After going to documentary school, Vasianovych began to use the commonly used technique of observation in his first fiction films, such as *Riven chornoho* (*Black Level*) (2017). But the real recognition for Vasianovych would come with *Atlantida* (*Atlantis*),

which won the 2019 Venice Film Festival's Horizons program. The film is set in the near future of Ukraine in the de-occupied Donbas after the victory in the war with Russia. Most of the filming took place in the city of Mariupol. In *Atlantis*, Donbas is depicted as a devastated land where life is gradually coming to a standstill. The film centers on the story of Serhii, a former combatant who is trying to overcome the trauma of war and return to normal life.

In *Atlantis*, Vasyanovych continues to search for a cinematic language that would be closer to reality, and that is why he invited Andrii Rymaruk, a participant in the hostilities in Donbas, to play the lead role, while Liudmyla Bileka, a member of the Black Tulip humanitarian mission that searches for the bodies of those killed in the Russian-Ukrainian war, plays the role of the paramedic Katia. The use of non-professional actors who actually play characters close to their life experience creates a powerful effect of reality. After all, this is not an ordinary feature film in which actors recreate fictional characters. The people who went through war actually recreate their lives and the traumas of the war that they experienced. Vasianovych's cinematography is as close to a documentary as possible – extremely long shots seem to show complete fragments of the characters' lives, creating a powerful effect of the reality of what is depicted in the film. This is how the aesthetics of contemporary Ukrainian cinema works: Instead of a postmodern play, it is a documentary production of presence (according to the terminology of H.U. Gumbrecht). Such art, as the photographer Boris Mikhailov aptly put it, seems to tear the skin off reality and allows us to see its most complex and uncomfortable forms. The significance of Vasianovych's film is not only a convincing immersion into the world of people experiencing war trauma, but also a search for answers to the question how to overcome trauma, and is there a way out of it. In this sense, the film is a consistent guide to overcoming trauma: from the suicide of the protagonist's friend, a war veteran who could not cope with his trauma, to the final scenes of love between Serhii and Katia, the audience follows the characters through the difficult path of a person with post-traumatic stress disorder who finds a way out. Vasianovych contrasts the trauma of war with the only alternative: love, which, according to Dante Alighieri's classic definition, "moves the Sun and Other Stars." By taking the characters through hell, Vasianovych shows that there is always a way out of a catastrophe, but it requires openness to the other. Thus, in Vasyanovich's aesthetics, cinema becomes a powerful therapeutic tool that can help people whose lives have been burned by the Russian-Ukrainian war.

The war, or rather the traumatic echo of the war, defines the events of Nariman Aliev's outstanding example of contemporary Ukrainian

road-movie, *Dodomu* (*Homeward*). The film premiered in the Un Certain Regard competition program at the Cannes Film Festival in 2019. The film focuses on the tragic history of the Crimean Tatar people, which is told through the story of a Crimean Tatar family. The film follows the journey of Mustafa, a Crimean Tatar who, together with his younger son Alim, transports the body of his eldest son, who died in the Russian-Ukrainian war, from Kyiv to Crimea. The central conflict is based on the complex relationship between different generations: father and son find it very difficult to understand each other. Throughout his journey, experiencing various difficult situations, Alim gradually discovers the meaning of his cultural roots. The journey to Crimea in Aliev's film is both a story of exiles returning to their homeland and a story of searching for the lost foundations of cultural identity. Aliiev uses the road-movie form to create a powerful metaphor for the wanderings of the Crimean Tatar people, who are forced to relive the suffering of the Russian occupation of Crimea.

Reflexivity is one of the most characteristic features of new Ukrainian cinema. The film language helps Ukrainian filmmakers not only to comprehend the present artistically, but also to turn to the past and reflect on it. This is the focus of Oleh Sentsov's film *Nosorih* (*Rhino*), a film that addresses the Ukrainian criminal world of the 1990s. Sentsov is a Crimean who was arrested by the Russian occupation authorities for protesting against the Russian takeover of Crimea and spent five years in a Russian prison. *Rhino* is the first film Sentsov has made since his release from prison. The world premiere of the film took place in 2021 at the Venice Film Festival. Turning to the 1990s, a crucial period in Ukrainian history in which the out of modern Ukraine were formed, allows Sentsov to see the origins of many problems that would haunt Ukrainian society in the twenty-first century – crime, corruption, ineffective law enforcement, etc. Sentsov created a feature film at a high artistic level, but at the same time addresses the Ukrainian mass audience. In *Rhino*, the director attempted to revise the crime thriller genre as it was imposed on post-Soviet countries by Russian mass culture. Sentsov created a warning film and tried to offer a different path for Ukrainian society, which should be different from many post-Soviet countries that have failed to rethink and overcome the experience of the traumatic 1990s.

The representation of Ukrainian cinema in the world is often assessed through the presence of feature films at world film festivals, but this is not always true, as Ukrainian documentaries have been actively developing in recent decades. One of the most successful examples is the film *Zemlia blakytna, niby apelsyn* (*The Earth Is Blue as an Orange*) by Iryna Tsilyk, which won the award for best director at the Sundance Film Festival, the main American independent film festival. The title of the film refers to

a poem by Paul Éluard, which embodies the principle of surrealist art – the combination of the incompatible. This surreal title conveys the insanity of the life of the film's protagonists, 36-year-old Anna and her children, in the frontline town of Krasnohorivka, Donetsk region. Russian shelling, air raids, and explosions are the daily routine of the family. Anna's daughter enters a Kyiv university to study film directing and makes a film about life in Krasnohorivka as an academic assignment. The process of making a movie involves the whole family: They write the script together, watch movie classics, and shoot the film. At the end of the story, the residents of Krasnohorivka gather in a small hall where the young director shows her work about the life of the town during the war. We do not see the movie itself, but it does not matter: we realize that it is an unprofessional student work by a novice director. But we can see the faces of the residents of Krasnohorivka, people who suffer daily from the actions of the Russian military: they cry and laugh when they see themselves and their lives on the screen. Tsilyk demonstrates the powerful therapeutic power of cinema. Film can be not only entertainment, as in mass culture, not only an intellectual attraction, as in postmodernism, but also a means of social therapy. Cinema, even in its most naïve forms, helps to reflect on the experience, to look at it from the outside, and to learn to contrast trauma with the healing power of art.

The Ukrainian visual culture of the post-independence era has gone through a difficult path of overcoming and critically rethinking the Soviet ideological narratives that had long influenced its development. Integration into the contemporary European cultural space has brought new artistic practices to Ukrainian visual culture: conceptual photography, installation, political performance, video art, and experimental film-making. However, the appeal to the newest artistic forms in Ukrainian art of the last thirty years has always been closely connected with the powerful traditions of Ukrainian culture: the heritage of the Baroque era, the achievements of Ukrainian romanticism and critical realism, the achievements of the Ukrainian avantgarde, and the modernist search for visual arts in the 1960s. Ukrainian visual culture of the twenty-first century is open to the search for new artistic forms: by approaching the documentary, mixing different artistic media, combining artistic expression with scientific research. This search was embodied in the achievements of Ukrainian photography, conceptual art, video art, and cinema, recognized by the world's leading artistic platforms. Contemporary Ukrainian visual culture is an integral part of the European cultural space and has a powerful potential not only to reproduce the advanced artistic searches of our time, but also to open its own original ways for cultural development.

References

Badiou, A. (2007). *Century*. Cambridge: Polity Press.
Barthes, R. (2010). *Camera lucida: Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang.
Beshty, W. (2005). Toward an Empathic Resistance: Boris Mikhailov's Embodied Documents. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, no. 12, 80–88.
Boehm, G. (2009). Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters. G. Boehm, W.J.T. Mitchell. *Culture, Theory, and Critique*, vol. 50 (2–3), 103–121.
Christen, M. (2007). Symbolic Bodies, Real Pain: Post-Soviet History, Boris Mikhailov and the Impasse of Documentary Photography. In: F. Guerin & R. Hallas (eds.), *The Image and the Witness: Trauma, Memory and Visual Culture*. London: Wallflower Press, 52–66.
Deleuze, G. (2001). *Time-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Deleuze, G. & Guattari, F. (2021). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Dudley, A. (2010). *What Cinema is! Bazin's Quest and Its Charge*. Oxford: Blackwell.
Gazda, Ya. (2001). *Ukrainska shkokla poetychnoho kino. Poetychne kino. Zaboronena shkola*. Kyiv: Kino-kolo.
Greenberg C. (1971) *Art and Culture. Critical essays*. Boston: Beacon Press.
Gumbrecht, H.U. (2004.) *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.
Kosuth, J. (1991). *Art after Philosophy and After. Collected Writings 1966–1990*. Cambridge, London: The MIT Press.
Kovalchuk, N. (2020). *Kharkivska shkola fotografii: Hra proty aparatu*. Kharkiv: Moskop.
Krauss, R. (2000). *"A Voyage on the North Sea". Art in the Age of the Post-Medium Condition*. London: Thames and Hudson.
Laclau, E. (2007). *Emancipation(s)*. New York; London: Verso.
Lozhkina, A. (2019). *Permanentna revoliutsia. Mystetstvo Ukrainy XX-pochatku XXI stolittia*. Kyiv: ArtHuss.
Makov, P. (2005). *Utopia. Khroniky.1992–2005*. Kharkiv: Dukh i litera.
Mitchell, W.J.T. (1995). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Mitchell, W.J.T. (2002). Showing Seeing: A Critique of Visual Culture. *Journal of Visual Culture*, vol. 1, no. 2, 165–181.
Moxey, K. (2013). *Visual Time: The Image in History*. Durham, NC: Duke University Press Books.
Pasolini, P.P. (1976). *The Cinema of Poetry. Movies and Methods*. Berkeley: University of California Press.
Ralko, V. (2014). *Kyivskyi shchodennyk*. Lviv: Chervone/Chorne.

Vil Bakirov – Doctor of Sociology, Professor, Rector of V.N. Karazin Kharkiv National University (Ukraine) from 1998 to 2021. Professor of the Department of Applied Sociology and Social Communications at the V.N. Karazin Kharkiv National University. Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine, Corresponding Member of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, President of the Sociological Association of Ukraine. Research in the field of theoretical sociology, sociology of culture, sociology of education, social communications. Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine, Corresponding Member of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, President of the Sociological Association of Ukraine.

Dmytro Petrenko – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Cultural Theory and Philosophy of Science at V.N. Karazin Kharkiv National University (Ukraine). Research interests: visual culture studies, theory and history of contemporary Ukrainian art, theory and history of cinema, philosophical anthropology, philosophy of culture.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Andrzej Dudek
http://orcid.org/0000-0002-0265-5233
Uniwersytet Jagielloński
andrzej.dudek@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.09

Ukraina we współczesnych rosyjskich projektach imperialnych[1]

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje projekty odtworzenia/ zbudowania imperium, lansowane przez współczesne władze Federacji Rosyjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem miejsca Ukrainy w tych zamysłach. W tekście zwrócono uwagę na widoczne w działaniach władz rosyjskich inspiracje ideologią nacjonalistyczną i imperialną – zwłaszcza w wariancie eurazjatyckim. Przywoływane są przykłady ujęć proponowanych przez Iwana Iljina, Lwa Gumilowa, Aleksandra Dugina i ich echa w wystąpieniach prezydenta Putina. Idąc śladem wspomnianych trzech ideologów, władze Federacji Rosyjskiej traktują Ukrainę jako niezbędny strukturalny element odtwarzanego imperium eurazjatyckiego, podkreślając historyczną jedność narodu ukraińskiego i rosyjskiego oraz negując prawo Ukrainy do samostanowienia o własnej drodze rozwoju cywilizacyjnego. Ten rodzaj oficjalnego przekazu legł u podstaw propagandowego uzasadniania inwazji Federacji Rosyjskiej na Ukrainę 24 lutego 2022 r. W artykule zwrócono uwagę na rolę Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej we wspieraniu decyzji władz rosyjskich o rozpoczęciu wojny na Ukrainie oraz na postawę społeczeństwa rosyjskiego w tej kwestii.

SŁOWA KLUCZE: Rosja, Ukraina, inwazja Rosji na Ukrainę, imperium eurazjatyckie, Ijin, Gumilow, Dugin, Putin

ABSTRACT

Ukraine in Contemporary Russian Imperial Projects

The paper is focused on projects of reconstruction/establishment of an empire being pushed by contemporary authorities of the Russian Federation, with special reference to the perception of Ukraine in these notions. The text pays attention to inspirations by nationalistic and imperial ideas either (especially

1 Tłumaczenia tekstów rosyjskich w artykule, jeśli nie podano inaczej, pochodzą od autora artykułu – AD.

Sugerowane cytowanie: Sugerowane cytowanie: Dudek, A. (2023). Ukraina we współczesnych rosyjskich projektach imperialnych. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 111–136. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.09
Nadesłano: 10.03.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

in the shape of Eurasian doctrines) visible in the activity of Russian authorities. Examples of ideas issued by Ivan Ilyin, Lev Gumilov and Alexander Dugin and referred to by president Putin are taken into account. Russian authorities, following the doctrines voiced by the above-mentioned ideologists, perceive Ukraine as a necessary structural element of the reconstruction of the Eurasian empire, stressing the historical unity of Russians and Ukrainians and at the same time refusing the right of Ukraine to make a choice as far as self-determination is concerned. That sort of message constituted the core of Russian justification of the invasion of Ukraine on 24.02.2022. The role of Russian Orthodox Church supporting authorities in this justification of the war in Ukraine and attitudes of the Russian society towards the invasion are taken into account.

KEYWORDS: Russia, Ukraine, invasion of Russia on Ukraine, Eurasian empire, Ilyin, Gumilov, Dugin, Putin

W wypowiedziach i działaniach władz Federacji Rosyjskiej, zwłaszcza od czasu drugiej kadencji (2004) prezydenta Władimira Putina, widoczne są wyraźne inspiracje ideologią imperialną, która jest traktowana jako istotny komponent w budowaniu nowej rosyjskiej świadomości po okresie chaosu aksjologicznego, który nastąpił po rozpadzie ZSRR. W lansowanych i sankcjonowanych przez władze ocenach rosyjskiej przeszłości i projektowanych wizjach przyszłości Rosji coraz wyrazistszy stawał się przekaz o tym, że imperialna forma organizacji i działania państwa to niezbędny fundament tożsamości politycznej i tradycji współczesnego społeczeństwa rosyjskiego. Sens owego przekazu i formacyjnej aktywności władz można wyrazić w tezie wskazującej, że bez imperialnego komponentu świadomości Rosjanin nie tylko traci swoją tożsamość, ale też – w aspekcie polityczno-społecznym – nie może być postrzegany jako rosyjski patriota. W miarę upływu czasu adresowany do społeczeństwa przekaz rosyjskich władz coraz częściej nakierowany był nie tylko na zaszczepienie i ugruntowanie imperialnej świadomości, lecz także na jej instrumentalne wykorzystanie dla legitymizacji coraz bardziej agresywnych zachowań wobec nowych państw powstałych w przestrzeni postradzieckiej – a zwłaszcza wobec Ukrainy. Inwazja Rosji na Ukrainę 24 lutego 2022 r. zintensyfikowała częstotliwość komunikatów wysyłanych bądź bezpośrednio przez przedstawicieli władzy, bądź przez kontrolowane przez nią media. Od czasu inwazji doraźnym celem lansowanych projektów imperialnych stało się uzasadnianie wobec własnego społeczeństwa nieodzowności agresji na Ukrainę jako rosyjskiej racji stanu. Charakterystyczną cechą rosyjskich przekazów od początku inwazji jest brak spójności, zupełne pomijanie faktu, że to Rosja rozpoczęła niesprowokowaną wojnę z sąsiadem,

którą w bezwzględny sposób toczy na jego terytorium. Charakterystycznym przejawem propagowanej w czasie wojny idei imperium są bezwzględne prześladowania tych Rosjan, którzy protestują przeciw napaści na Ukrainę.

Odbudowa imperium, czy to w jego wersji radzieckiej, czy w wersji pierwotnej – z czasów Piotra I i Katarzyny II – okazała się głównym motywem działania współczesnego rosyjskiego państwa. Działaniu temu przyświeca idea: cel uświęca środki. W dążeniu do tego celu nie liczy się prawo międzynarodowe, suwerenność mniejszych państw – sąsiadów Rosji, wola i prawo ich narodów do wyboru cywilizacyjnej drogi rozwoju i instytucji międzynarodowych postrzeganych jako partnerzy dialogu i współpracy. Przebieg toczącej się wojny nie tylko przekonuje o tym, że państwo o imperialnych ambicjach urzeczywistnia zasadę bezwzględnego dążenia do realizacji obranych celów politycznych, ale i przeraża skalą zbrodni popełnianych przez najeźdźców na ludności cywilnej i rozmiarem zniszczeń dokonanych na infrastrukturze suwerennego państwa.

Władze i rosyjski aparat propagandowy podkreślają, że dokonana agresja to działanie na rzecz geostrategicznego bezpieczeństwa Federacji Rosyjskiej i występowanie w obronie ludności rosyjskojęzycznej na Ukrainie. Współczesne imperium rosyjskie ma być projektem kulturowo-politycznym, którego realizacja zapewni także poczucie tożsamości Rosjan, stając się spoiwem wielonarodowego społeczeństwa (Heller, 1997; Romanowski, 2013; Rojek, 2014; Nowak, 2018; Kantor, 2007).

* * *

Rodzące się w XIX w. ruchy propagujące język, literaturę ukraińską, rozwój szkolnictwa w tym języku, starania o przekład Biblii na język ukraiński, traktowane były przez większą część elit przedrewolucyjnego Imperium Rosyjskiego jako separatystyczne zagrożenie dla całości i spoistości państwa. Ukrainofilstwo postrzegane było zwłaszcza przez nacjonalistycznie zorientowaną publicystykę rosyjską jako nieuzasadniona aksjologicznie i groźna politycznie pretensja do uznania wartości i odrębności kultury peryferyjnego obszaru Imperium. W oficjalnym obiegu funkcjonowała nazwa Małorosja, dotycząca terytoriów zajmowanych przez południowo-zachodnie gubernie Imperium (w odróżnieniu od Wielkorosji, zajmującej pozostałą większość obszaru Rosji). Mieszkańcy Małorosji w rosyjskim stereotypowym ujęciu określani byli deprecjonującym mianem „Chochły". Opinie niechętne emancypacyjnym dążeniom elit ukraińskich głosiły, że nie istnieje osobny język ukraiński – a język mieszkańców Małorosji to, w gruncie rzeczy, język rosyjski, tyle że zachwaszczony przez wpływ polszczyzny. W anegdotach etnicznych,

które żywe są i w dzisiejszej Rosji, etniczny stereotyp Chochła eksponował pogląd, że Ukrainiec to Rosjanin szczególnego typu, nienawidzący Moskali i Żydów, nieokrzesany prostak, kochający słoninę, a język ukraiński to zepsuty język rosyjski (Šmeleva i Šmelev, 2014; Kuzio, 2019, s. 300–302). Oprócz personalnych, policyjno-administracyjnych prześladowań, instrumentem przeciwdziałania i tłumienia aktywności ukrainofilów była także polityka przymusowej rusyfikacji i ograniczeń, dotyczących przekładu Biblii na ukraiński i zastosowania tego języka w liturgii, a także przyjęcie regulacji ograniczających rozwój szkolnictwa w języku ukraińskim[2]. Uzasadnieniem przeciwdziałania ukrainofilstwu były tezy władz o tym, że są to ruchy niesamoistne, nieautentyczne, inspirowane przez obcą (polską, niemiecką, austriacką lub watykańską) intrygę (Szporluk, 1997, s. 106).

W czasach radzieckich tłumienie wszelkich ruchów na rzecz autonomii narodowej i etnicznej – także w odniesieniu do Ukrainy jako separatystycznej, antyradzieckiej zbrodni (mimo formalnie gwarantowanego przez konstytucję prawa do samostanowienia) – miało charakter systemowy i w niektórych sytuacjach przybierało postać działań o znamionach eksterminacyjnych (taki charakter miała sprowokowana przez Stalina klęska głodu na Ukrainie w latach 1932–1933 w reakcji na sprzeciw Ukraińców wobec polityki kolektywizacji rolnictwa. W rezultacie wielkiego głodu śmierć poniosło ok. 10 mln ludzi[3]). Ruchy emancypacyjne podejmowane przez zamieszkujące imperium narody i grupy etniczne traktowane były przez władze centralne jako zagrożenie dla spoistości państwa – postrzeganej i propagowanej często w formie zmitologizowanej. Z perspektywy rządzących jednolitość imperialnego systemu jawiła się jako dowód skuteczności kontroli terytorium, a tym samym – jako czynnik legitymizujący niekwestionowany autorytet imperialnej władzy. Michał Heller zwracał uwagę, że najmniejszy wyłom w legitymizującym władzę komunistyczną micie monolitu i jedności „godził w podstawy systemu" (Heller,

2 Za znamienne pod względem ostrości przyjętych rozwiązań uznawane były zwłaszcza dwa dokumenty: tzw. cyrkularz Wałujewa (od nazwiska ministra spraw wewnętrznych Piotra Wałujewa), przyjęty w 1863 r. z zamiarem przeciwdziałania ukraińskiemu separatyzmowi poprzez ograniczenie publikacji w „narzeczu małoruskim", oraz tzw. emski ukaz, podpisany przez cara Aleksandra II w niemieckim kurorcie Bad Ems w 1876 r., zakazujący druku na terytorium Imperium Rosyjskiego, przywozu z zagranicy publikacji w „narzeczu „małoruskim", posługiwania się nim w szkolnictwie, administracji, w działalności kaznodziejskiej Cerkwi oraz wystawiania sztuk teatralnych w tym języku (Miller, 2000, s. 96–115, 173–196).

3 W 2008 r. Parlament Europejski „uznał Wielki Głód sztucznie wywołany na Ukrainie w latach 1923–1933 za wstrząsającą zbrodnię przeciwko ludności Ukrainy i przeciwko ludzkości". Wcześniej, w 2006 r., Rada Europy przyjęła uchwałę uznającą, że głód na Ukrainie był aktem ludobójstwa (*Parlament Europejski. Komunikat prasowy*).

1989, s. 198–199). W czasach komunistycznych przykładem reakcji władz radzieckich na postępujący proces ukrainizacji aparatu partyjnego pod rządami Piotra Szelesta (I sekretarza Komunistycznej Partii Ukrainy) była decyzja Komitetu Centralnego KPZR z 1972 r., odwołująca Szelesta z pełnionej funkcji. U źródeł tej decyzji tkwiły zarzuty tolerowania na Ukrainie głosów apologii narodowej historii Ukrainy i tendencji, które mogły doprowadzić do powstania wersji ukraińskiego narodowego komunizmu (Carrère d' Encausse, 1985, s. 155–156).

* * *

Wśród widocznych inspiracji dla współczesnych projektów imperialnych, konstruowanych i lansowanych przez przedstawicieli władzy i kontrolowane przez władze media rosyjskie, wskazać należy na ideologiczne ujęcia zawarte w tekstach Iwana Iljina, Lwa Gumilowa i Aleksandra Dugina.

Iljin – filozof, emigrant z Rosji bolszewickiej, wysłany w 1922 r. do Niemiec na tzw. statku filozofów, do 1938 r. publikował w Niemczech, wykładał w Rosyjskim Instytucie Filozoficznym w Berlinie. Jest uważany za głównego ideologa białej Rosji, zdeklarowanego antykomunistę i przeciwnika bolszewizmu oraz piewcę antropologicznych i państwotwórczych zalet rosyjskiego nacjonalizmu (Diec, 2013a, s. 176–182). W swojej emigracyjnej eseistyce odnosił się także kwestii faszyzmu i przydatności tej ideologii dla konstruowania narodowej świadomości Rosjan po bolszewizmie. Dostrzegając w latach 30. popełniane przez włoskich i niemieckich faszystów błędy (antyreligijna orientacja, kult wodza prowadzący do zniewolenia, demagogii i despotyzmu, stworzenie prawicowego totalitaryzmu, wojujący szowinizm, monopol jednej partii generujący korupcję i demoralizację, upaństwowienie gospodarki (Il'in, *О фашизме*)), wskazywał, że zrodzony w walce z bolszewizmem, działający na emigracji ruch białych do pewnego stopnia jest podobny do faszyzmu, rozumianego jako „eksces patriotycznej przemocy" (Il'in, 1928, s. 60, 64), ale bardziej przypomina oparty na moralnych fundamentach ruch rycerski niż formalną strukturę partyjną, która grozić może zwekslowaniem aktywności białego ruchu w stronę wspomnianych wyżej przejawów degeneracji idei faszystowskiej. Iljin dostrzega podobieństwa formuł i wartości państwowotwórczych urzeczywistnianych przez włoskich faszystów w XX w. i widocznych także w historii kultury rosyjskiej:

> Włoski faszyzm, uznając koncepty „soldate" i „sacrificio" za podstawowe idee obywatelskie, po swojemu, po rzymsku wypowiedział to, na czym od dawna ufundowana i zbudowana była Ruś: ideę Monomacha i Sergiusza z Radoneża, ideę rosyjskiej misyjności i rosyjskiej kolonizacji, ideę Minina

> i Pożarskiego, ideę zniewolenia stanów, ideę Piotra Wielkiego i Suworowa, ideę armii rosyjskiej i białego ruchu (…). Faszyzm nie daje nam nowej idei, lecz jedynie wskazuje na nowe próby urzeczywistnienia tej chrześcijańskiej, rosyjskiej idei narodowej w kontekście swoistych uwarunkowań (Il'in, 1998, s. 492).

W tekstach Iljina wielokrotnie pojawia się idea organicznego charakteru Rosji, który widoczny był w historii – w braterskim zjednoczeniu wszystkich stanów i narodów zamieszkujących państwo (Il'in, *Россия есть живой организм*). W postaci sformalizowanego projektu przyszłej konstytucji rosyjskiego imperium („Проект Основного Закона Российской Империи") ta idea została powtórzona w 1938 r. (Il'in, 1998, s. 510–572). Dla Iljina jedność, integralność, niepodzielność, organiczność i świętość państwa-imperium, zamieszkałego przez wiele narodów, to zestaw właściwości stanowiących podstawę opinii o emancypacyjnych dążeniach etnosów, wchodzących w skład imperium carskiego. W tekście z 1950 r. *Co wróży światu podział Rosji?*, broniąc właściwej, jego zdaniem, dla rosyjskiej państwowości idei imperium, Iljin odrzuca oskarżenia pod adresem Rosji carskiej. Według filozofa, Rosja imperatorska nigdy nie uciskała i „nie denacjonalizowała swoich małych narodów, w odróżnieniu choćby od Niemców w Europie Zachodniej" (Il'in, *Что сулит миру расчленение России?*). Próby wybicia się na niepodległość, uzyskania suwerenności są oceniane negatywnie, jako separatystyczny zamach na świętość Imperium. W tym kontekście, Iljin krytycznie i sarkastycznie wypowiada się o niepodległościowych ambicjach Ukrainy, ujawnianych przed upadkiem imperium carskiego i po nim. Zdaniem rosyjskiego filozofa, ambicje te rozniecane były przez zachodnie mocarstwa, głównie Niemcy, zainteresowane osłabieniem Rosji. Znajdziemy w wypowiedziach Iljina z lat 30. prognozę zaboru Ukrainy przez Niemców. W artykule z 1938 r. *Podstawy walki o narodową Rosję* (Il'in, *Основы борьбы за национальную Россию*) filozof podkreśla, że ukraiński separatyzm to zjawisko sztuczne, wygenerowane przez obce siły, kierowane przez „dysponentów międzynarodowej intrygi podboju". Po oddzieleniu się od Imperium Rosyjskiego, według Iljina, Ukraina sama skazuje się na podbój i rozgrabienie. Wśród imperialnych deklaracji pisarza pojawia się stwierdzenie: „Małorosja i Wielkorosja są powiązane w jedną całość przez wiarę, więzy plemienne, losy historyczne, położenie geograficzne, gospodarkę, kulturę i politykę. Cudzoziemcy, przygotowujący rozczłonkowanie Rosji, powinni pamiętać, że «wypowiadają przez to wojnę Rosji na wieki»" (Il'in, *Основы борьбы за национальную Россию*).

Jakiekolwiek zagrożenie dla spoistości imperium skłania ideologa do prognozowanej rosyjskiej agresji wobec państw i narodów uznanych za źródło zagrożenia dla Rosji. Emancypacja Ukrainy budzi sprzeciw

i zaniepokojenie Iljina ze względu na strategiczne aspekty funkcjonowania Rosji. Powstanie niepodległej Ukrainy, jak sądzi Iljin, doprowadzi do radykalnego pogorszenia bezpieczeństwa Rosji:

> niemiecka propaganda zainwestowała zbyt wiele pieniędzy i wysiłków w ukraiński (a być może nie tylko ukraiński) separatyzm. (…) Aby naocznie wyobrazić sobie Rosję w sytuacji owego długotrwałego szaleństwa, wystarczy uzmysłowić sobie los „samostijnosti Ukrainy". To „państwo" będzie musiało przede wszystkim stworzyć nową linię obronną od Owrucza do Kurska i dalej – poprzez Charków, ku Bachmutowi i Mariupolowi. W związku z tym, zarówno Wielkorosja, jak i Wojsko Dońskie będą musiały utworzyć front przeciw Ukrainie. Oba sąsiadujące państwa będą mieć świadomość, że Ukraina jest wspierana przez Niemcy i, że jest ich satelitą oraz, że w przypadku nowej wojny między Niemcami i Rosją, niemiecki atak nastapi najpierw z kierunku Kurska na Moskwę, z Charkowa ku Wołdze i z Bachmutu i Mariupola ku Kaukazowi. (…) Nietrudno wyobrazić sobie, jak do nowej sytuacji strategicznej odniesie się Polska, Francja, Anglia i USA. Państwa te szybko zorientują się, że uznanie samostijnej Ukrainy sprowadza się do oddania jej Niemcom (a to oznacza uznanie, że I i II wojna światowa zostały przegrane!) i zaopatrzenie ich w południoworosyjskie ziarno, węgiel i żelazo, lecz także odstąpienie im Kaukazu, Wołgi i Uralu (Il'in, *Что сулит миру расчленение России?*).

Iwan Iljin stał się istotnym źródłem inspiracji ideologicznych dla Władimira Putina (Snyder, 2019, s. 25–26, 50–51), zwłaszcza w kwestii projektowania ideologicznych podstaw polityki wobec Ukrainy. Prezydent FR wielokrotnie odwoływał się w swoich wypowiedziach do tez Iljina o miejscu Ukrainy w Imperium Rosyjskim. O wielkiej estymie, jaką emigracyjny filozof darzony jest przez władze, świadczy fakt, że jego prochy zostały sprowadzone do Rosji i pochowane w uroczystej ceremonii z udziałem prezydenta. (Na teksty Iljina powoływali się także w swoich wypowiedziach m.in. minister spraw zagranicznych Siergiej Ławrow i były prezydent, a obecnie zastępca przewodniczącego Rady Bezpieczeństwa Narodowego FR – Dymitr Miedwiediew). Władimir Putin rozdawał gubernatorom rosyjskim książki Iljina, tworząc tym samym zachętę do usankcjonowanej najwyższą wolą przychylnej recepcji idei filozofa (Snyder, 2019, s. 50–51) i kształtowanej na jej podstawie imperialnej świadomości.

W wystąpieniach Władimira Putina, zwłaszcza poczynając od drugiej kadencji (2004) sprawowania urzędu prezydenta, dostrzec można inspiracje i bezpośrednie nawiązania do ideologii eurazjatyzmu, w jej współczesnym wariancie. Pierwotny zarys tej koncepcji został stworzony przez porewolucyjnych emigrantów rosyjskich (a zwłaszcza Piotra Suwczyńskiego, Piotra Sawickiego, ks. Mikołaja Trubieckiego; [Diec, 2013b, s. 167–172]).

Euroazjaniści głoszą, iż Rosja to samodzielny kontynent, z odrębną kulturą euroazjatycką, która nie jest sumą kultur etnosów zamieszkujących obszary Eurazji, choć to właśnie ukształtowany przez prawosławie naród rosyjski, świadomy pozytywnych skutków kontaktów z Tatarami w okresie podboju Rusi przez Mongołów (XIII–XIV w.), jest powołany przez Opatrzność do eurazjatyckiego przywództwa oraz – w dalszej perspektywie – do zjednoczenia świata Wschodu i Zachodu (*Eurazjatyzm*, 1999, s. 170–176). Dla Prezydenta Rosji szczególnie inspirujące okazały się ujęcia proponowane przez neoeurazjatystów – Lwa Gumilowa i Aleksandra Dugina.

Lew Gumilow (1912–1992) – historyk, historiozof i etnolog, profesor Uniwersytetu Petersburskiego, był twórcą tzw. pasjonarnej teorii etnogenezy i typologii etnosów, które tworzą się w rezultacie kumulacji energii biochemicznej czerpanej z kosmosu. Poziom owej energii zgromadzonej w etnosie to „pasjonarność", decydująca o kształcie kultury i dynamice etnosu (Bäcker, 2000; Paradowski, 2001; Massaka, 2001; Janicki, 2011; Gołąbek, 2012). Omawiając historię relacji polsko-rosyjsko-ukraińskich, Gumilow podkreśla znaczenie przynależności Rosjan i Ukraińców do tego samego „superetnosu" wschodniosłowiańskiego, w którym religia prawosławna okazywała się jednym z najważniejszych czynników decydujących o tożsamości, sile przyciągania i łączności obu etnosów:

> największe znaczenie miała ta sam przynależność etniczna Rosji i Ukrainy, masowe poparcie swoich, którymi byli wyznawcy jednej wiary. (…) Dwa bliskie etnosy – rosyjski i ukraiński – połączyły się nie dzięki, ale wbrew sytuacji politycznej, ponieważ „wolimy" lub „nie chcemy" narodu nieodmiennie łamało inicjatywy, które odpowiadały logice etnogenezy (Gumilow, 2004, s. 234).

W wypowiedzi z 1992 r. Gumilow podkreślił, że jeśli „Rosja zostanie uratowana, to tylko dzięki euazjatyzmowi" (Gumilev, 1992, s. 89).

Aleksander Dugin – drugi ze wspomnianych współczesnych neoeurazjanistów – w swojej biografii ma etap (1993–1998) bliskiego współdziałania z Partią Nacjonalno-Bolszewicką Eduarda Limonowa. Od 1998 r. był członkiem oficjalnych gremiów doradczych przy przewodniczącym Dumy Państwowej (doradca przewodniczącego Dumy, przewodniczący sekcji Centrum Ekspertyz Geopolitycznych). Jest inicjatorem powołania w 2002 r. Partii „Eurazja" i Ruchu Eurazjatyckiego (od 2003 r.). W latach 2009–2014 Dugin był profesorem w Katedrze Socjologii Stosunków Międzynarodowych Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego[4].

4 Dugin został zwolniony z uniwersytetu po petycji podpisanej przez ponad 10 tys. osób. Powodem apelu o zwolnienie Dugina był jego wywiad udzielony po zamieszkach w Odessie

15 marca 2022 r. został mianowany na stanowisko dyrektora generalnego kanału I telewizji rosyjskiej. Jest autorem kilkudziesięciu książek poświęconych głównie problematyce pozycji Rosji we współczesnym świecie – ze szczególnym wyeksponowaniem ideologii neoeurazjatyzmu. Dugin nie stroni również od eksploatowania w swoich pracach wątków i argumentacji natury okultystycznej. Najbardziej znaną jego książką, wielokrotnie wydawaną i przetłumaczoną na kilka języków obcych, jest praca *Podstawy geopolityki: geopolityczna przyszłość Rosji* (Dugin, 1997). Na stronie redakcyjnej tego wydania jako konsultant naukowy wymieniony jest generał lejtnant Nikołaj Kłokotow – kierownik Katedry Strategii Wojennej Akademii Sztabu Generalnego Armii Rosyjskiej. Książka stała się podręcznikiem zarówno dla słuchaczy tej Akademii, jak i innych rosyjskich wyższych uczelni (Danlop, 2010, s. 6–7).

Kreśląc zadania Rosji po rozpadzie ZSRR, Dugin odwołuje się do staroruskiej idei „zbierania ziem ruskich" (trwającego od XIV w. procesu jednoczenia państwa po rozpadzie dzielnicowym). Ideolog posługuje się analogonem tego konceptu, używając pojęcia „zbieranie Imperium" (Dugin, 1997, s. 97; Pain, 2009, s. 73). W kilku fragmentach książki Dugin wskazuje, iż niezależna Ukraina stanowi zagrożenie nie tylko dla Rosji, ale i dla całej Eurazji (s. 199). Oceniając z pozycji imperialnej państwowość, kulturę i język ukraiński, Dugin stwierdzi:

> Ukraina jako państwo nie ma żadnego sensu geopolitycznego. Nie ma ona żadnego szczególnego przesłania kulturowego o uniwersalnym znaczeniu, nie odznacza się ani geograficzną unikatowością, ani etniczną wyjątkowością. Historyczny sens Ukrainy jest odzwierciedlony w jej nazwie „Ukraina", czyli „okraina" [skraj], terytoria pograniczne (s. 216).
>
> (…) Samodzielne istnienie Ukrainy (szczególnie we współczesnych granicach) może mieć sens tylko w charakterze „kordonu sanitarnego" (…). Istnienie Ukrainy we współczesnych granicach i z obecnym statusem „suwerennego państwa" jest tożsame z potwornym uderzeniem w geopolityczne bezpieczeństwo Rosji, jest równoznaczne z wtargnięciem na jej terytorium. Dalsze istnienie unitarnej Ukrainy jest niedopuszczalne. To terytorium powinno być podzielone na kilka stref, odpowiadających gamie geopolitycznych i etnokulturowych realiów (s. 218).

2 maja 2014 r. W wyniku rozruchów w podpalonym Domu Związków Zawodowych spłonęło 42 prorosyjskich demonstrantów. W swoim wywiadzie udzielonym na internetowym kanale telewizyjnym „Anna News", krytykując Ukraińców, Dugin wzywał: „Zabijać, zabijać, zabijać. Nie powinno być więcej żadnych rozmów. Tak sadzę jako profesor" (Buntman i Ber, *Говорил ли Александр Дугин, что «украинцев надо убивать, убивать и убивать»?*; *Professoramgu Dugina… – Профессора МГУ Дугина потребовали уволить за призыв „убивать, убивать и убивать"*).

Ideolog neoeuraozjanizmu uznaje w związku z tym, że przebudowa przestrzeni ukraińskiej jest najpoważniejszym zadaniem stojącym przed Rosją i wymagającym od niej zdecydowanych działań.

Po 2014 r., po wydarzeniach rewolucji pomarańczowej, po aneksji Krymu i po rozgorzeniu konfliktu zbrojnego w Donbasie, Dugin wiele uwag i komentarzy poświęcił wydarzeniom na Ukrainie. Odzwierciedleniem jego stanowiska są książki: *Eurazjatycki rewanż Rosji* (*Евразийский реванш России*, Москва 2014), *Nowa formuła Putina. Podstawy polityki etnicznej* (*Новая формула Путина. Основы этнической политики*, Москва 2014); *Ukraina: moja wojna* (*Украина: моя война*, Москва 2015) (Składanowski, 2019, s. 166–175). Wydarzenia z 2014 r. rosyjski polityk uznaje za przejaw zagrażającej Rosji ingerencji USA w przestrzeń postradziecką, co skłania go „do żądania mocniejszego zaangażowania militarnego na Ukrainie, w szczególności przez otwartą interwencję zbrojną" (Składanowski, 2019, s. 168). W przywołanych tekstach z lat 2014–2015 Dugin powtórzy swoje tezy o niesamoistności etnicznej i kulturowej Ukrainy (w pracy *Ukraina: moja wojna* będzie też przekonywał, że państwowość ukraińska jest dziełem przypadku; Dugin, 2015, s. 14; Składanowski, 2019, s. 170). W jego ujęciu, jakiekolwiek prozachodnie aspiracje Ukrainy to zagrożenie utratą ukraińskiej tożsamości, niebezpieczeństwo zaniku pamięci o własnej tradycji, otwarcie wrót do skolonizowania kraju przez Zachód (Składanowski, 2019, s. 171). Jak podkreśla polski badacz, znamienną cechą Duginowskiego dyskursu po 2014 r. jest afirmacja wojny jako sposobu odbudowania utraconej świadomości Ukraińców i skonsolidowania zarówno społeczeństwa rosyjskiego, jak i całej przestrzeni rosyjskiego świata („russkij mir") (Składanowski, 2019, s. 173–174).

Oprócz Dugina orędownikami eurazjatyckiego projektu przyszłości Rosji są wpływowe osoby i instytucje, formalnie lub nieformalnie powiązane z prezydentem Putinem (Snyder, 2019, s. 124): Siergiej Głazjew (członek Rosyjskiej Akademii Nauk, minister ds. integracji i makroekonomiki Komisji Eurazjatyckiej, doradca prezydenta do 2019 r.), Siergiej Kurginian (były członek KC KPZR, organizator ruchu „Istota Czasu" („Суть времени"), autor czterotomowej publikacji *Istota czasu. Filozoficzne podstawy mesjanistycznych roszczeń Rosji w XXI wieku* (*Суть времени. Философские обоснования мессианских претензий России в XXI веке*, Moskwa 2012), Aleksander Borodaj (członek Dumy Państwowej, członek partii Wspólna Rosja, członek Komitetu Dumy ds. integracji eurazjatyckiej, w okresie od maja do sierpnia 2014 r. – premier separatystycznej Donieckiej Republiki Ludowej). Instytucjonalne wsparcie dla imperialnej wizji przyszłości Rosji w agresywnym wariancie eurazjatyckim zapewnia tzw. Klub Izborski. W zamierzeniu twórców i uczestników, stowarzyszenie założone w 2012 r. ma pełnić funkcję doradczą dla

władz Federacji Rosyjskiej, szczególnie w kwestii „formowania potężnej polityczno-ideologicznej koalicji patriotów-państwowców, frontu imperialnego, dającego odpór manipulacjom urzeczywistnianym w polityce rosyjskiej przez zagraniczne ośrodki wpływu i «piątą kolumnę» wewnątrz kraju" (*Изборский клуб*). Przewodniczącym Klubu i redaktorem naczelnym wydawanego przez stowarzyszenie miesięcznika „Klub Izborski. (Rosyjskie strategie)" [„Изборский клуб (Русские стратегии)"] jest pisarz Aleksander Prochanow (Wawrzyńczak, 2014, s. 280–286).

Poza wspomnianymi powyżej ideologami rosyjskiego imperialnego eurazjatyzmu inni zwolennicy tej wizji Rosji ujawnili swoją aktywność już na początku lat 90., zaraz po rozpadzie ZSRR i po ogłoszonej przez Ukrainę deklaracji niepodległości (1991). Pojawiły się wówczas wznowienia publikacji z lat 1900–1922, które w swoim czasie były głosami piętnującymi ukraiński separatyzm: praca zbiorowa *Ukraiński separatyzm w Rosji. Ideologia narodowego rozłamu*, książka Nikołaja Uljanowa, *Źródła ukraińskiego separatyzmu* (*Ukrainskij separatizm v Rossii… – Украинскиой сепаратизм в России. Идеология национального раскола*, 1998; Miller, 2000, s. 22). Współczesne neoeurazjatyckie programy, powtarzając wyrażoną we wspomnianych publikacjach z początku XX w. krytykę „ukraińskiego separatyzmu", dodatkowo podnosiły konieczność istnienia Ukrainy w jedności z Rosją w obrębie projektu eurazjatyckiego. Uzasadnieniem miejsca Ukrainy jako elementu struktury eurazjatyckiej miało być przeciwstawienie się ekspansji antychrześcijańskiej, satanistycznej, zdegenerowanej kultury zachodniej, naznaczonej permisywną moralnością (zwłaszcza seksualną). Tak postrzegana kultura zachodnia w ocenie współczesnych neoeurazjanistów stanowi zagrożenie nie tylko dla rosyjskiej, ale także i dla ukraińskiej prawosławnej tożsamości oraz dla spoistości projektowanego imperium (Zelinskij, 2022, s. 186). Więź Ukrainy i Rosji w ramach imperium eurazjatyckiego stanowić ma, według zwolenników projektu eurazjatyckiego, duchową tarczę, chroniącą zagrożoną tożsamość. Zwolennicy eurazjatyckiej orientacji Rosji powołują się też na diagnozę Zbigniewa Brzezińskiego, który w głośnej książce z 1997 r. *Wielka szachownica* (*The grand chessboard: American primacy and its geostrategic imperatives*) stwierdził, że „bez Ukrainy Rosja przestaje być imperium eurazjatyckim" (Bžezinski, 1998, s. 61–62). Współcześni rosyjscy eurazjaniści diagnostyczne stwierdzenie Brzezińskiego postrzegają jako program działań ze strony USA i całego Zachodu na rzecz oderwania Ukrainy od związków z Rosją (Zelinskij, 2022, s. 180).

Jak zauważyła amerykańska slawistka Jane Burbank, eurazjatyzm, zwłaszcza w wersji Duginowskiej, stał się „wielką teorią motywującą Putina do wojny" (Burbank, 2022). W przemówieniach i działaniach prezydenta Putina widoczne są wyraźne inspiracje koncepcjami Iljina,

Gumilowa, Dugina. W szczególności dotyczy to aprobaty dla imperialnej formy rosyjskiej państwowości (zwłaszcza w wariancie Rosji jako imperium eurazjatyckiego)[5].

Władimir Putin kilkakrotnie prezentował swoje ujęcie relacji rosyjsko-ukraińskich, próbując udowadniać, że Ukraińcy i Rosjanie to jeden naród. W artykule z 12 marca 2021 r. (Putin, *Об историческом единстве русских и украинцев*) rosyjski prezydent, dokonując własnej interpretacji historii relacji rosyjsko-ukraińskich, szczególnie wyeksponował kilka tez, które, jak się okazało osiem miesięcy później, można uznać za jeden z etapów ideologiczno-medialnego przygotowania do inwazji 24 lutego 2022 r.:

- obszary zamieszkiwane przez Rosjan i Ukraińców to jedna historyczna i duchowa przestrzeń;
- mieszkańców tej przestrzeni łączył wspólny język i jedna wiara;
- w Imperium Rosyjskim w XIX w. trwał rozwój małoruskiej tożsamości kulturowej w ramach wielkiego narodu rosyjskiego;
- poglądy o odrębności narodu rosyjskiego i ukraińskiego to bezpodstawne wymysły;
- Ukraińcy i Rosjanie to jeden naród;
- współczesna Ukraina to w każdym wymiarze efekt radzieckiej epoki;
- obce siły wciągały Ukrainę do geopolitycznej gry, której rezultatem miała być anty-Rosja;
- w zachodnim projekcie anty-Rosji nie ma miejsca dla suwerennej Ukrainy;
- prawdziwa suwerenność Ukrainy jest możliwa tylko w partnerstwie z Rosją.

W kontekście przedstawionej przez W. Putina wizji dobrodziejstw, jakie imperium gwarantować miało przyłączonym ziemiom (w tym Ukrainie), interesująco brzmi stwierdzenie jednego z rosyjskich współautorów wydanej w 2020 r. monografii *Narodowe peryferyjne terytoria w polityce Imperium Rosyjskiego i w rosyjskiej myśli społecznej*. Zdaniem rosyjskiego autora, unifikacja administracji, akulturacja rdzennej ludności i blokowanie jej dążeń do asymilacji do zewnętrznych wobec imperium wzorów w połowie XIX w. przyjmowało postać polityki rusyfikacji stosowanej „w pierwszej kolejności wobec zachodnich peryferiów [окраин], które jeszcze przed

5 W 2013 r. na corocznym posiedzeniu Dyskusyjnego Klubu „Wałdaj" (Международный Дискуссионный Клуб „Валдай"), nawiązując do powołania Unii Eurazjatyckiej, W. Putin przekonywał, że projekt ten jest szansą zarówno na integrację całej przestrzeni postradzieckiej, jak i na zachowanie tożsamości zamieszkujących tę przestrzeń narodów (*Vladimir Putin Meets with Members the Valdai International Discussion Club. Transcript of the Speech and the Meeting*).

wejściem w skład Imperium rosyjskiego odznaczały się własnymi rozwiniętymi tradycjami politycznymi i kulturowymi" (Krot, 2020, s. 150).

Amerykański historyk i socjolog Emil Pain, analizując rosyjskie projekty imperialne, wskazuje na istnienie zjawiska określanego mianem „imperialnego syndromu". Jego przejawem w dzisiejszej Rosji, według uczonego, jest dziedzictwo spersonalizowanego kształtu systemu autokratycznego, mentalność społeczna akceptująca przypisaną człowiekowi podległość wobec systemu oraz zjawisko tzw. imperialnego ciała, wypreparowanego w wyniku imperialnego podboju. „Imperialne ciało" w tym ujęciu stanowi legitymizację systemu władzy i barierę ochroną dla systemu: „In many respects, the «imperial body» serves as a kind of protective shell for the imperial regime. It enables the authorities to exploit that venerable principle of control – «divide and rule»" (Pain, 2009, s. 73).

Trzy i pół miesiąca po rozpoczęciu inwazji na Ukrainę na spotkaniu z młodymi przedsiębiorcami w Moskwie (9 czerwca 2022 r.) prezydent porównał okoliczności „specjalnej operacji wojskowej" do wojny północnej prowadzonej przez Piotra I. Według Putina, rosyjski car niczego nie zabierał Szwedom, lecz przywracał Rosji odwieczne słowiańskie terytoria. Konkluzja tego ekskursu była następująca: „naszym przeznaczeniem teraz jest przywracać i umacniać" (Grobman, *Путин сравнил обстоятельства спецоперации с Северной войной*).

Obraz imperialnych ambicji i motywacji widocznych w geopolitycznych projektach, o których mowa w prezydenckich enuncjacjach, dopełniany jest składanymi deklaracjami wiary Władimira Putina w słuszność Gumilowowskiej koncepcji energii pasjonarnej: prezydent deklaruje wiarę w istnienie w narodzie rosyjskim dużych zasobów pasjonarności. Przejawem nagromadzonej energii jest wola. To dzięki niej Rosjanie, zmierzający ku apogeum swoich możliwości, udowodnią swoją sprawczość, niezależność i samodzielność w historii (Percev, *Кажется, Путин и правда думает, что может победить Запад*).

W czasie kilkunastu lat poprzedzających rosyjską inwazję na Ukrainę 24 lutego 2022 r. władze rosyjskie propagowały koncepcję „rosyjskiego świata" (русский мир), uważaną niekiedy za przesłanie do rosyjskiego imperium w diasporze. W wariancie lansowanym przez władze Federacji Rosyjskiej pojęcie „rosyjski świat" oznaczało wspólnotę połączoną przez język, kulturę, religię prawosławną, przywiązanie do tradycji i lojalność wobec macierzy. Propagowaniem podstawowej idei zajmowała się powołana dekretem prezydenta fundacja „Rosyjski świat". W wymiarze polityki międzynarodowej wspomniana idea i realizująca ją instytucja, nadzorowana przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych Rosji, były traktowane jako jeden z instrumentów rosyjskiej *soft power*, której celem miała być integracja rosyjskiej diaspory (zwłaszcza w eurazjatyckiej przestrzeni

postradzieckiej), i jako pretekst do występowania w obronie mniejszości rosyjskiej na tych obszarach[6].

Rosyjska propaganda długookresowo przygotowywała społeczeństwo do poparcia inwazji na Ukrainę. Opracowanie przygotowane przez Radę Atlantycką (Atlantic Council) wskazuje, że w okresie od 2014 r. do lutego 2022 r. (analiza uwzględnia ponad 10 tys. tekstów) wielokrotnie powtarzane były w rosyjskich mediach stwierdzenia typu: „armia ukraińska i ochotnicze formacje odznaczają się okrucieństwem", „Ukraina stała się państwem upadłym, po tym, jak zwróciła się ku Europie", „Ukraińcy to naziści", „Ukraina wspiera terroryzm", „reformy na Ukrainie są skierowane przeciw Rosjanom", „Ukraina to marionetka Zachodu". Równocześnie, państwowe media rosyjskie prowadziły kampanię prezentującą Rosję w relacji do Ukrainy jako kraj dążący do pokoju (w analizie wyodrębniono następujące hasła, powtarzane z wielką częstotliwością: „Rosja nie jest agresorem", „Rosja jest gotowa do rozmów z Zachodem", „Rosja nie zamierza napadać na Ukrainę", „Rosja nie jest stroną wewnętrznego konfliktu Ukrainy z Donbasem", „armia rosyjska ustanowi pokój", „Rosja ma moralny obowiązek obrony regionu"). Ten rodzaj wielokrotnie powtarzanej narracji, jak wskazują autorzy raportu, posłużył jako uzasadnienie inwazji – *casus belli* dla rozpoczęcia przez W. Putina „specjalnej operacji wojskowej" (Aleksejeva i Carvin, *Narrative Warfare. How the Kremlin and Russian news outlets justified a war of aggression against Ukraine*).

Dokonując inwazji 24 lutego 2022 r., Federacja Rosyjska stała się państwem agresorem, który dla realizacji swoich imperialnych, eurazjatyckich ambicji uciekł się do przemocy wobec sąsiedniego kraju, złamał reguły prawa międzynarodowego (*Agresja Rosji na Ukrainę w świetle prawa międzynarodowego. Działania Rosji na Ukrainie godzą w fundamenty prawa międzynarodowego*; *Prawne aspekty ataku na Ukrainę*), pogwałcił zasadę suwerenności i integralności terytorialnej Ukrainy. Sprzeciwiając się imperialnym projektom Rosji, Ukraina głosująca w wyborach parlamentarnych i prezydenckich za prozachodnią orientacją cywilizacyjną została zmuszona do zbrojnej obrony swej tożsamości narodowej i politycznej przed niesprowokowaną agresją ze strony sąsiada, którego władze inspirowane pracami imperialnych ideologów chcą odtworzyć utracony w czasach radzieckich status imperium. Rozpoczęcie działań wojennych przez Rosję oznaczało również złamanie międzynarodowej umowy – tzw. Memorandum Budapesztańskiego o Gwarancjach Bezpieczeństwa (1994 r.),

6 Samo pojęcie „russkij mir" pochodzi ze staroruskich tekstów, w których oznaczało ono Ruś (Laruelle, 2015; Tiido, 2015, nr 5). Po wybuchu wojny 2022 r. w ukraińskiej publicystyce pojęcie „russkij mir", konfrontowane z obrazami zbrodni popełnionych przez armię rosyjską na Ukrainie, stało się synonimem siły zła i destrukcji (Starodubtseva, 2022, s. 147–150).

w którym Rosja, obok USA i Wielkiej Brytanii, gwarantowała Ukrainie poszanowanie suwerenności i integralności terytorialnej w zamian za zrzeczenie się poradzieckiej broni jądrowej (*Budapest Memorandums on Security Assurances*, 1994).

Po rozpoczęciu inwazji rosyjskie media informowały, że „specjalna operacja wojskowa" ma na celu „demilitaryzację, denazyfikację", „debanderyzację" Ukrainy. Badaczka rosyjskiej propagandy czasu inwazji wskazuje, że Ukraińcy w przekazach rosyjskich mediów określani byli jako „faszystowskie bydło", „zezwierzęceni naziści", „bestie" czy „sataniści". Stosowanie takiego języka ma na celu poszerzenie ram społecznej akceptacji dla brutalnych rosyjskich działań na froncie i usprawiedliwienie okrucieństwa. Wzbudzenie strachu i dehumanizacja wroga miały prowadzić do sytuacji, w której każde działanie rosyjskich wojsk wobec Ukraińców będzie dozwolone i akceptowane jako neutralizacja zagrożenia (Chawryło, 2022). Na tle agresywnych przekazów, deprecjonujących i dehumanizujących Ukraińców, szczególnie głośna stała się wypowiedź Antona Krasowskiego – dyrektora wykonawczego i prezentera telewizji Russia Today. Propagandysta w czasie audycji 20 października 2022 r. stwierdził, że ukraińskie dzieci, które twierdzą, że kraj jest okupowany przez Moskali, należy topić i palić (*Anton Krasovskij zaâvil… – Антон Красовский заявил в эфире RT, что нужно «топить» и «жечь» детей в Украине, которые выступают против России*)[7]. Inną strategią rosyjskiej wojennej propagandy jest zaprzeczanie doniesieniom o zbrodniach wojennych popełnianych na Ukrainie przez armię rosyjską i obwinianie o popełnienie tych zbrodni samych Ukraińców (*«Èto ne my», «èto my, no vinovata Ukraina»… – «Это не мы», «это мы, но виновата Украина». Как Россия обстреливает мирных граждан и как потом это объясняет*). Przesłaniem propagandowym adresowanym przede wszystkim do państw wspierających Ukrainę w walce z najeźdźcą są ponawiane próby szantażu militarnego – uderzeń na miasta Zachodu (w tym także – uderzeń bronią jądrową), by wymusić akceptację dla działań rosyjskich na Ukrainie i powstrzymać zagraniczną pomoc dla niej. Takie wypowiedzi wielokrotnie pojawiały się ze strony byłego prezydenta, obecnego wiceprzewodniczącego Rady Bezpieczeństwa FR – Dymitra Miedwiediewa i głównych rosyjskich propagandystów pracujących dla rosyjskiej telewizji: Władimira Sołowjowa, Dymitra Kisielowa, Margarity Simonian, Olgi Skabiejewej (*Ядерный шантаж: нажмет ли Путин на «красную кнопку»*; Nikolaeva, *Ядерная риторика в росСМИ*).

7 Po tej deklaracji Krasowski stracił etat w propagandowej stacji, po czym, kajając się, stwierdził, że wypowiedź „była po prostu niesmaczna" (Rodionov, «*Топить и жечь этих детей». Чем обернулись слова об украинских детях для журналиста Красовского*).

Prowadzone przez Federację Rosyjską działania wojenne na terenie Ukrainy już od pierwszych dni wojny wiązały się z mordowaniem ludności cywilnej, gwałtami, grabieżami, świadomym niszczeniem cywilnej infrastruktury krytycznej (elektrowni, wodociągów, gazowni), bloków mieszkalnych, szkół, szpitali, by złamać wolę oporu obrońców. Niszczone są również świątynie i dobra kultury. Te działania noszą znamiona zbrodni wojennych. Do tej kategorii przestępstw należą również deportacje dzieci ukraińskich do Rosji, gdzie poddawane są rusyfikacji i adoptowane przez rosyjskie rodziny (*Russia's Systematic Program for the Re-education and Adoption of Ukraine's Children*).

O wpływie wszechobecnej w mediach Rosji wojennej propagandy na świadomość społeczeństwa rosyjskiego świadczyć może bardzo wysoki odsetek osób, które w sondażach przeprowadzanych nawet przez cieszące się opinią w miarę wiarygodnych ośrodków badania opinii publicznej (na przykład Centrum im. Jurija Lewady, uznane przez władze FR za „obcego agenta") popierają rosyjską inwazję. Według danych z 3 lutego 2023 r. „specjalną operację wojskową na Ukrainie" popiera 77% Rosjan. W opracowaniu przygotowanym przez tę samą sondażownię wskazuje się na duże prawdopodobieństwo niemiarodajnych wyników badania tej kwestii. Powodem mogą być obawy respondentów przed prześladowaniami w przypadku ujawnienia rzeczywistych krytycznych ocen inwazji na Ukrainę. Inny ośrodek badawczy – Russian Field. Исследования. Коммуникации. Эксперименты (Russian Field. Исследования. Коммуникации. Эксперименты) wskazuje na wielki odsetek (przekraczający nawet 90%) odmów wzięcia udziału w badaniu, zwłaszcza po wprowadzeniu rozporządzenia władz o karach „za dyskredytację armii". W tym kontekście zastanawiające i świadczące o istotnym wpływie propagandy na świadomość Rosjan były docierające do opinii publicznej informacje Ukraińców, którzy próbowali się skontaktować ze swoimi krewnymi i znajomymi – obywatelami Federacji Rosyjskiej (szacuje się, że przed inwazją niemal połowa Ukraińców utrzymywała kontakty z krewnymi i przyjaciółmi mieszkającymi w Rosji). Efektem takich prób kontaktu, informowania o zbrodniach rosyjskich (zwłaszcza w pierwszych tygodniach trwającej inwazji), często było zaprzeczanie prawdziwości podawanych przez rodzinę z Ukrainy informacji, wskazywanie, że przekazywana w mediach światowych dokumentacja zbrodni w Buczy, Irpieniu, Borodziance, Mariupolu to *fake newsy*. Radykalną reakcją było też zrywanie kontaktów, odmawianie ich podjęcia przez krewnych mieszkających w Rosji (*«Rossijskij televizor značit dlâ nih bol'še, čem doč' i sestra»… – «Российский телевизор значит для них больше, чем дочь и сестра» Как украинцы пытаются рассказать правду о войне своим родственникам из России – но им не верят*). Według badania przeprowadzonego przez ukraińską sodażownię „Research.ua" na

początku czerwca 2022 r. tylko 13% Rosjan, którzy wiedzę o inwazji na Ukrainę mogli pozyskiwać od krewnych i znajomych z Ukrainy, potępiało inwazję (Bulavin, *Только 13% россиян, у которых есть родственники и друзья в Украине, осуждают российскую власть – опрос*). Trzeba też zaznaczyć, że mimo cenzury i drakońskich kar nakładanych przez władze na protestujących przeciw agresji na Ukrainę (zagrożenie wyrokiem do 15 lat więzienia za dyskredytowanie armii rosyjskiej) wielu Rosjan wzięło udział w różnych akcjach sprzeciwu wobec wojny. Do najczęstszych należały uliczne protesty i manifestacje, także w formie indywidualnych akcji, i podpisywanie listów protestacyjnych do władz (Dudek, *Reakcje społeczeństwa rosyjskiego na inwazję Rosji na Ukrainę*)[8].

Istotnym czynnikiem wpływającym na akceptację społeczną dla realizacji imperialnych projektów władz rosyjskich jest stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: RCP). 5 stycznia 2019 r. ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I podpisał tzw. tomos – dokument dający prawo Kościołowi Prawosławnemu Ukrainy (dalej: KPU) do autokefalii[9]. Oznaczało to zgodę na uniezależnienie ukraińskich prawosławnych struktur organizacyjnych od podległości wobec Patriarchatu Moskiewskiego. Dla RCP oznaczało to utratę kontroli nad ok. 7 tys. ukraińskich parafii, które zadeklarowały podporządkowanie się jurysdykcji Patriarchatu Kijowskiego. Ok. 12 tys. parafii pozostało pod formalną jurysdykcją Patriarchatu Moskiewskiego (Kudrâvceva, *УПЦ в 2022-м году в цифрах: количество приходов, священников, монахов*). Przez rok trwania rosyjskiej inwazji na Ukrainę ok. 1 tys. parafii do tej pory podległych jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego (Ukraińska Cerkiew

8 Rok po inwazji Rosji na Ukrainę (20.02.2023 r.) znany rosyjski opozycjonista – Aleksiej Nawalny, odsiadujący wyrok 9 lat karnej kolonii, ogłosił swój nowy program polityczny: „15 punktów obywatela Rosji, który pragnie dobra dla swojego kraju". Znalazły się w nim m.in. wezwania do potępienia rosyjskiej inwazji na Ukrainę i tezy o konieczności wypłaty reparacji dla napadniętego sąsiada oraz hasło powrotu Rosji i Ukrainy do granic określonych w umowie między oboma państwami z 1991 r. (co w praktyce ma oznaczać zwrot zaanektowanego Krymu oraz obwodów donieckiego i ługańskiego). Opozycjonista zaprotestował też przeciw tezie, że świadomość wszystkich Rosjan ma charakter imperialny. Ogłoszony program wskazuje na zmianę stanowiska Nawalnego wobec trwającego od 2014 r. konfliktu rosyjsko-ukraińskiego (wcześniej opozycjonista popierał aneksję Krymu, ale był przeciwny wojnie w Donbasie) (*Alekśej Naval'nyj opublikoval… – Алексей Навальный опубликовал 15 принципов своей политической платформы – о войне и послевоенном устройстве России*; Kovalenko, *Что Навальный говорил о Крыме и Донбассе*).

9 Minister Spraw Zagranicznych FR – Siergiej Ławrow, komentując decyzje patriarchy Bartłomieja w sprawie autokefalii ukraińskiego prawosławia, stwierdził 18.01.2021 r., że patriarcha Konstantynopola, pod naciskiem USA, podejmuje próbę „pogrzebania wpływu prawosławia w świecie" (*Lavrov: patriarh Varfolomej po ukazke SŠA… – Лавров: патриарх Варфоломей по указке США пытается похоронить влияние православия в мире*).

Prawosławna [Patriarchatu Moskiewskiego]) przeszło pod jurysdykcję niezależnego od Moskwy Kościoła Prawosławnego Ukrainy. Konsekwencją ogłoszenia ukraińskiej autokefalii dla Patriarchatu Moskiewskiego była zarówno utrata „rządu dusz" – wpływu na religijną i polityczną świadomość ogromnej rzeszy wiernych, dla których patriarcha Cyryl do tej pory był najwyższym zwierzchnikiem Kościoła, jak również – utrata istotnych źródeł finansowania pochodzącego z danin parafii prawosławnych.

W historii Rosji zawsze widoczny był ścisły związek Cerkwi i władzy państwowej, z reguły przyjmujący postać podporządkowania Kościoła prawosławnego władzy politycznej, jej wspieranie i legitymizowanie, dostrzegane także po rozpadzie ZSRR (Chawryło, 2015). W tym kontekście dążenie ukraińskiego prawosławia, przy wsparciu władz państwowych Ukrainy, do emancypacji od Patriarchatu Moskiewskiego oznaczało zarówno dla RCP, jak i dla władz państwowych i dla ideologicznego zaplecza prezydenta Federacji Rosyjskiej utratę istotnego czynnika natury konfesyjno-mentalnej, który do tej pory mógł wspomagać kontrolowanie Ukrainy jako klucza do projektowanego imperium eurazjatyckiego.

Po 24 lutego 2022 r. patriarcha Cyryl kilkakrotnie poparł inwazję i prowadzone na Ukrainie działania armii rosyjskiej. 6 marca 2022 r. zwierzchnik RCP wskazał, że działania armii rosyjskiej na Ukrainie „mają wymiar metafizyczny" (*Patriaršaâ propoved' v Nedelû… – Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя*). W wystąpieniu na Kremlu 2 maja 2022 r. patriarcha stwierdził: „Rosja nigdy na nikogo nie napadała. To zadziwiające, że wielki i potężny kraj nigdy na nikogo nie napadał, lecz tylko bronił swoich granic" (*Patriaršaâ propoved' v den' Radonicy… – Патриаршая проповедь в день Радоницы после Литургии в Архангельском соборе Московского Кремля*). Kontynuacją tej oceny toczącej się na Ukrainie wojny jest kolejne bulwersujące stwierdzenie hierarchy (25.09.2022); określił on prowadzone na terytorium obcego, suwerennego państwa działania wojenne mianem „braterskiego starcia", które toczy się „na przestrzeniach Rusi" i zagraża duchowej jedności „świętej Rusi". W tym samym wystąpieniu patriarcha Cyryl przekonuje zmobilizowanych żołnierzy rosyjskich, że śmierć poniesiona w trakcie wypełniania powinności wojskowych jest ofiarowaniem siebie za innych, co zapewnia odkupienie wszystkich grzechów do tej pory popełnionych przez żołnierza i gwarantuje zbawienie (*Patriaršaâ propoved' v Nedelû 15-û… – Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту*).

Sojusz ołtarza i tronu, wsparcie inwazji na Ukrainę przez patriarchę Cyryla i wielu duchownych RCP, zdaniem Siergieja Czapnina (wykładowcy Centrum Studiów Prawosławnych Uniwersytetu Fordham) oznacza, iż „Rosyjska Cerkiew Prawosławna zastąpiła Ewangelię wybuchową

mieszanką konspirologii, pogaństwa i postaw imperialnych, wzmocnioną z gruntu sowieckimi kompleksami poszukiwania wrogów wewnętrznych i zewnętrznych" (Čapnin)[10].

W podsumowaniu rozważań dotyczących współczesnych rosyjskich projektów imperialnych i postrzegania Ukrainy przez władze FR można wskazać następujące, istotne dla analizowanego problemu okoliczności:

- w lansowanych przez władze Rosji projektach imperialnych widoczna jest inspiracja koncepcjami dwudziestowiecznych rosyjskich ideologów nacjonalizmu i eurazjatyzmu;
- Ukraina we współczesnych rosyjskich projektach imperialnych jawi się – z jednej strony jako klucz do powodzenia ich realizacji, a z drugiej strony – jako główna przeszkoda w dążeniach do stworzenia/ odbudowania eurazjatyckiego imperium Rosji;
- władze rosyjskie odmawiają Ukrainie prawa do samostanowienia, negują odrębność ukraińskiej kultury, języka i państwowości;
- w dążeniu do realizacji zamysłu „zbierania"/ odtwarzania imperium władze rosyjskie stosują zasadę: cel uświęca środki – w tym także przemoc;
- najwyrazistszym przejawem przekonania, że rosyjskie ambicje imperialne nie mogą być kwestionowane, jest niesprowokowana inwazja na Ukrainę 24 lutego 2022 r., dokonana z pogwałceniem prawa międzynarodowego i porozumień, które Rosja wcześniej podpisywała. W takim dyskursie nie ma miejsca na poszanowanie uwzględnionych w prawie reguł współegzystencji państw i narodów;
- uzasadnianie użycia przemocy i rozpoczęcia wojny na Ukrainie w rosyjskim oficjalnym dyskursie ma charakter irracjonalny i metafizyczny. Działania rosyjskiej armii na Ukrainie w oficjalnych rosyjskich wypowiedziach przedstawiane są jako naznaczone sakralnością („święta wojna");
- możliwe do zdiagnozowania w dostępnych badaniach reakcje społeczeństwa rosyjskiego na inwazję na Ukrainę wykazują wysoki stopień poparcia dla działań władz rosyjskich, mimo informacji o zbrodniach popełnianych przez armię rosyjską. Wśród możliwych

10 Postawa RCP wobec rosyjskiej agresji na Ukrainę spotkała się z krytyką ze strony wielu Cerkwi prawosławnych i duchownych spoza Rosji. Między innymi na Akademii Teologicznej w greckim mieście Wolos powstała deklaracja potępiająca wypowiedzi patriarchy Cyryla w kwestii działań wojennych na Ukrainie. Dokument podpisany przez ponad 1500 teologów prawosławnych z całego świata wskazuje, że wypowiedzi i działania rosyjskiego patriarchy w związku z agresją Rosji na Ukrainę nie mają nic wspólnego z nauczaniem chrześcijańskim, a z punktu widzenia doktryny prawosławnej są herezją (*A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching*).

interpretacji tej postawy wskazać można, z jednej strony, na niemiarodajność przeprowadzanych sondaży, z drugiej, widoczne od wieków w historii Rosji przeświadczenie społeczeństwa o braku możliwości wpływania na okoliczności polityczne ze względu na opresyjny system władzy, a tym samym – braku poczucia odpowiedzialności zarówno za swój los, jak i za działania państwa;

- istotnym czynnikiem, który dla rosyjskiej opinii publicznej stanowić może zamiennik poczucia osobistej i zbiorowej odpowiedzialności za wojnę, jest wielokrotnie, już od czasów staroruskich wykorzystywane przez władze odwołanie się do konceptu dziejowej/ światowej/ chrześcijańskiej misji Rosji (Curanović, 2020). Zawsze dla rządzących był to instrument legitymizacji władzy, przywoływany w formie misjonistycznego (czasem mesjańskiego) dyskursu, niwelującego jakiekolwiek wątpliwości co do moralnych implikacji stosowanych metod urzeczywistniania misji.

Bibliografia

Źródła

Bžezinski, Z. – Бжезински, З. (1998). *Великая шахматная доска: господство Америки и его гео стратегические императивы*. Москва.

Dugin, A. – Дугин, А. (1997). *Основы геополитики: геополитическое будущее России*. Москва: „Арктогея".

Dugin, A. – Дугин, А. (2015). *Украина: моя война*. Москва.

Gumilev, L. – Гумилев, Л. (1992). Скажу Вам по секрету, что если Россия будет спасе-на, только через евразийство. *Социум*, No. 9.

Gumilow, L. (2004). *Od Rusi do Rosji: szkice z historii etnicznej*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk. Warszawa: PIW.

Il'in, I. – Ильин, И. (1928). О русском фашизме. *Русский Колокол. Журнал волевой идеи* 1928, No. 3. Редактор – Издатель Профессор И.А. Ильин.

Il'in, I. – Ильин, И. (1998a). Творческая идея нашего будущего об основах духовного характера. W: И. Ильин (red.), *Собрание сочинений в десяти томах*, сост. и коммент Ю. Лисицы. Москва, t. 7.

Il'in, I. – Ильин, И. (1998b). Проект Основного Закона Российской Империи. W: И. Ильин (red.), *Собрание сочинений в десяти томах*, сост. и коммент Ю. Лисицы. Москва, t. 7.

Il'in, I. – Ильин, И. (2004). О фашизме. W: И.А. Ильин, *Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института.

Zelinskij, A. – Зелинский, А. (2022). Украина как евразийская проблема. *Наш современник*, No. 1.

Źródła – netografia

A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching (2022). Pozyskano z: https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/

Aleksej Naval'nyj opublikoval… – Алексей Навальный опубликовал 15 принципов своей политической платформы – о войне и послевоенном устройстве России (2023). Pozyskano z: https://meduza.io/feature/2023/02/20/aleksey-navalnyy-opublikoval-15-printsipov-svoey-politicheskoy-platformy-o-voyne-i-poslevoennom-ustroystve-rossii

Anton Krasovskij zaâvil… – Антон Красовский заявил в эфире RT, что нужно «топить» и «жечь» детей в Украине, которые выступают против России. Pozyskano z: https://meduza.io/feature/2022/10/24/anton-krasovskiy-zayavil-v-efire-rt-chto-nuzhno-topit-i-zhech-russkih-detey-v-ukraine-kotorye-vystupayut-protiv-rossii.

Budapest Memorandum on Security Assurances, 1994. Pozyskano z: https://web.archive.org/web/20140317182201/http://www.cfr.org/arms-control-disarmament-and-nonproliferation/budapest-memorandums-security-assurances -1994/p32484

Grobman, E. – Гробман, Е. *Путин сравнил обстоятельства спецоперации с Северной войной*. Pozyskano z: https://www.vedomosti.ru/politics/articles/2022/06/09/925980-putin-sravnil-obstoyatelstva-spetsoperatsii-s-severnoi-voinoi.

Il'in, I. – Ильин, И., *Основы борьбы за национальную Россию*. Pozyskano z: https://www.perunica.ru/svoboda/7818-ivan-ilin-ob-ukraine.html.

Il'in, I. – Ильин, И., *Россия есть живой организм*. Pozyskano z: https://pravoslavie.ru/2411.html

Il'in, I. – Ильин, И., *Что сулит миру расчленение России?* Pozyskano z: https://pravoslavie.ru/2444.html

Lavrov: patriarh Varfolomej po ukazke SŠA… – Лавров: патриарх Варфоломей по указке США пытается похоронить влияние православия в мире. Pozyskano z: https://tass.ru/obschestvo/10484649

Patriaršaâ propoved' v den' Radonicy… – Патриаршая проповедь в день Радоницы после Литургии в Архангельском соборе Московского Кремля. Pozyskano z: http://www.patriarchia.ru/db/text/5922848.html

Patriaršaâ propoved' v Nedelû… – Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя. Pozyskano z: http://www.patriarchia.ru/db/print/5906442.html

Patriaršaâ propoved' v Nedelû 15-û… – Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту. Pozyskano z: http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html

Professora MGU Dugina… – Профессора МГУ Дугина потребовали уволить за призыв „убивать, убивать и убивать". Pozyskano z: https://www.mk.ru/politics/2014/06/16/skandal-iz-seti-professor-mgu-dugin-prizval-ubivat-ubivat-i-ubivat-ukraincev.html

Putin, W. – Путин, В., *Об историческом единстве русских и украинцев*. Pozyskano z: http://kremlin.ru/events/president/news/66181

Vladimir Putin Meets with Members the Valdai International Discussion Club. Transcript of the Speech and the Meeting. Pozyskano z: https://valdaiclub.com/a/highlights/vladimir_putin_meets_with_members_the_valdai_international_discussion_club_transcript_of_the_speech_/?sphrase_id=701234

Opracowania

Âdernyj šantaž… – *Ядерный шантаж: нажмет ли Путин на «красную кнопку»* (2023). Pozyskano z: https://sova.news/2023/02/02/yadernyj-shantazh-nazhmet-li-putin-na-krasnuyu-knopku/

Bäcker, R. (2000). *Międzywojenny eurazjatyzm. Od inteletulanej kontrakulturacji do totalitaryzmu?* Łódź: Wydawnictwo Ibidem.

Burbank, J. (2022). The Grand Theory Driving Putin to War. *New York Times*, 22.02.

Čapnin, S. – Чапнин, С. Новая русская ересь. Почему оправдание геноцида в Украине – самоубийство РПЦ. *The Insider. Reports. Analytics. Investigations*. Pozyskano z: https://theins.info/opinions/sergei-chapnin/258086

Carrère d' Encausse, H. (1985). *Spękane Imperium*. Warszawa: Wydawnictwo Głos.

Chawryło, K. (2022). *Propaganda masowego rażenia. Rosyjska telewizja w obliczu wojny*. Pozyskano z: https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2022-05-06/propaganda-masowego-razenia-rosyjska-telewizja-w-obliczu-wojny

Chawryło, K. (2015). Sojusz ołtarza z tronem Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji. *Prace OSW*, nr 54.

Curanović, A. (2020). *Przeznaczeni do wielkości! Poczucie w misji w polityce zagranicznej. Przypadek Rosji*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Diec, J. (2013a). Dzieło Iwan Iljina. W: J. Diec, *Konserwatywny nacjonalizm. Studium doktryny w świetle myśli politycznej Igora Szafarewicza*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Diec, J. (2013b). Eurazjatyzm jako próba nowego nacjonalizmu. W: J. Diec, *Konserwatywny nacjonalizm. Studium doktryny w świetle myśli politycznej Igora Szafarewicza*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

«Èto ne my», «èto my, no vinovata Ukraina»… – «Это не мы», «это мы, но виновата Украина». Как Россия обстреливает мирных граждан и как потом это объясняет. Pozyskano z: https://news.zerkalo.io/world/13459.html.

Eurazjatyzm (2019). W: A. de Lazari (red.), *Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. Warszawa: Wyd. Semper.

Gołąbek, B. (2012). *Lew Gumilow i Aleksander Dugin, O dwóch obliczach eurazjatyzmu w Rosji po 1991 roku*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Heller, M. (1989). *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*. Warszawa: Wydawnictwo: PoMost.

Heller, M. (1997). *Historia Imperium Rosyjskiego*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Janicki, A. (2011). *Lew Nikołajewicz Gumilow (1912–1992) jako historyk cywilizacji rosyjskiej*. Łódź: Ibidem.

Kantor, K. – Кантор, К. (2007). *Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

Krot, M. – Крот, М. (2020). Формирование концепции русификации западных окраин Российской империи в середине XIX в. W: A.T. Урушадзе (red.), *Национальные окраины в политике Российской империи и русской общественной мысли*. Ростов-на-Дону Издательство ЮНЦ РАН.

Kuzio, T. (2019). Russian stereotypes and myths of Ukraine and Ukrainians and why Novorossiya failed. *Communist and Post-Communist Studies*, nr 52.

Laruelle, M. (2015). *The 'Russian World'. Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination*. Center for Global Interests Papers, May 2015.

Massaka, I. (2001). *Eurazjatyzm, Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.

Miller, A. – Миллер, А. (2000). *„Украинский вопрос" в политике властей и в русском общественном мнении (вторая половина XIX века)*. Санкт-Петербург: Изд. Алетейя.

Nowak, A. (2018). *Metamorfozy Imperium Rosyjskiego 1721–1921. Geopolityka, ody i narody*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Pain, E. (2009). Russia Between Empire and Nation. *Russian Politics & Law*, vol. 47, № 2.

Paradowski, R. (2001). *Eurazjatyckie imperium Rosji. Studium idei*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Piechowska, M. (2020). Cerkiew Prawosławna Ukrainy – rok po uzyskaniu autokefalii. *Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych*, 4 marca. Pozyskano z: https://pism.pl/publikacje/Cerkiew_Prawoslawna_Ukrainy_rok_po_uzyskaniu_autokefalii

Rojek, P. (2014). *Przekleństwo Imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*. Kraków: Wydawnictwo „M".

Romanowski, D. (2013). *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Sładanowski, M. (2019). *Cywilizacja rosyjska według Aleksandra Dugina. Studia historiozoficzno-antropologiczne*. Lublin: TN KUL.

Šmeleva, E. i Šmelev, A. – Шмелева, Е. і Шмелев, А. (2014). Этнические стереотипы в русских анекдотах. *Отечественные записки*, № 4. Pozyskano z: https://strana-oz.ru/2014/4/etnicheskie-stereotipy-v-russkih-anekdotah

Snyder, T. (2019). *Droga do niewolności*. Kraków: Znak. Horyzont.

Starodubtseva, A. (2022). Negative Connotations of the "Russian World" Concept Against the Backdrop of the Russian-Ukrainian War. *Respectus Philologicus*, № 42 (47).

Szporluk, R. (1997). Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State. *Daedalus*, vol. 126, No. 3.

Tiido, A. (2015). „The Russian World": The Blurred Notion of Protecting Russian Abroad. *Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych*, nr 5.

Ukrainskij separatizm v Rossii… – Украинскиой сепаратизм в России. Идеология национального раскола (1998). Москва.

Ul'ânov, N. – Ульянов, Н. (1998). *Происхождение украинского сепаратизма*. Москва.

Wawrzyńczak, A. (2014). *Imperialista, technokrata, mistyk. Twórczość literacka i publicystyczna Aleksandra Prochanowa*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.

Netografia

Agresja Rosji na Ukrainę w świetle prawa międzynarodowego. Działania Rosji na Ukrainie godzą w fundamenty prawa międzynarodowego. Konferencja Ambasadorów RP. Pozyskano z: https://konstytucyjny.pl/agresja-rosji-na-ukraine-w-swietle-prawa-miedzynarodowego/

Aleksejeva, N. i Carvin, A. *Narrative Warfare. How the Kremlin and Russian news outlets justified a war of aggression against Ukraine*. Pozyskano z: https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/report/narrative-warfare/

Bulavin, D. – Булавин, Д. *Только 13% россиян, у которых есть родственники и друзья в Украине, осуждают российскую власть – опрос*. Pozyskano z: https://hromadske.ua/ru/posts/tolko-13-rossiyan-u-kotoryh-est-rodstvenniki-i-druzya-v-ukraine-osuzhdayut-rossijskuyu-vlast-opros

Buntman, E. i Ber, I. – Бунтман, Е. і Бер, І. *Говорил ли Александр Дугин, что «украинцев надо убивать, убивать и убивать»?* Pozyskano z: https://provereno.media/blog/2022/08/22/govoril-li-aleksandr-dugin-chto-ukraincev-nado-ubivat-ubivat-i-ubivat/

Danlop, Dž.B. – Данлоп, Дж.Б. (2010). «*Неоевразийский*» учебник Александра Дугина и противоречивый отклик Дмитрия Тренина. *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. Русское

издание, № 1. Pozyskano z: http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss13.htm

Dudek, A. *Reakcje społeczeństwa rosyjskiego na inwazję Rosji na Ukrainę*. Pozyskano z: https://nauka.uj.edu.pl/nauki-humanistyczne-spoleczne/-/journal_content/56_INSTANCE_7YIRkuRAFDR0/74541952/150685734

Kovalenko, T. – Коваленко, Т. *Что Навальный говорил о Крыме и Донбассе*. Pozyskano z: https://korrespondent.net/world/russia/4323787-chto-navalnyi-hovoryl-o-kryme-y-donbasse

Kudrâvceva, A. – Кудрявцева, А. *УПЦ в 2022-м году в цифрах: количество приходов, священников, монахов*. Pozyskano z: https://fraza.com/news/319530-upts-v-2022-m-godu-v-tsifrah-kolichestvo-prihodov-svjaschennikov-monahov-

Laruelle, M. *В поисках философа, вдохновившего Путина. Почему Ивана Ильина нельзя считать идеологическим наставником Путина*. Pozyskano z: https://ridl.io/ru/v-poiskah-filosofa-vdohnovivshego-put/

Nikolaeva, N. – Николаева, Н. *Ядерная риторика в росСМИ*. Pozyskano z: https://mediaiq.info/yadernaya-ritorika-v-rossmi

Parlament Europejski. Komunikat prasowy. Pozyskano z: https://www.europarl.europa.eu/RegData/presse/pr_info/2008/PL/03A-DV-PRESSE_IPR(2008)10-22(40408)_PL.pdf

Percev, A. – Перцев, А. *Кажется, Путин и правда думает, что может победить Запад*. Pozyskano z: https://meduza.io/feature/2022/11/14/kazhetsya-putin-i-pravda-dumaet-chto-mozhet-pobedit-zapad-pochemu.

Prawne aspekty ataku na Ukrainę. Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. Pozyskano z: https://www.pism.pl/publikacje/prawne-aspekty-ataku-na-ukraine

Russia's Systematic Program for the Re-education and Adoption of Ukraine's Children. Pozyskano z: https://hub.conflictobservatory.org/portal/apps/sites/#/home/pages/children-camps-1

Rodionov, M. – Родионов, М. (2022) *«Топить и жечь этих детей». Чем обернулись слова об украинских детях для журналиста Красовского*. Pozyskano z: https://www.gazeta.ru/social/2022/10/24/15671245.shtml?updated.

Rossijskaâ armiâ uničtožaet ènergosistemu Ukrainy… – Российская армия уничтожает энергосистему Украины, чтобы погрузить страну в холод и тьму Российские пропагандисты тем временем насмехаются над украинцами. И возлагают ответственность за обстрелы на них самих. Pozyskano z: https://meduza.io/feature/2022/12/15/rossiyskaya-armiya-unichtozhaet-energosistemu-ukrainy-a-rossiyskie-propagandisty-smeyutsya-nad-ukraintsami-i-vozlagayut-otvetstvennost-za-obstrely-na-nih-samih

«Rossijskij televizor značit dlâ nih bol'še, čem doč' i sestra»… – «Российский телевизор значит для них больше, чем дочь и сестра» Как украинцы пытаются рассказать правду о войне своим родственникам из России – но им

не верят (2022). Pozyskano z: https://meduza.io/feature/2022/03/13/rossiyskiy-televizor-znachit-dlya-nih-bolshe-chem-doch-i-sestra.
Russian Field. Исследования. Коммуникации. Эксперименты. Pozyskano z: https://russianfield.com/strashnievoprosy

Andrzej Dudek – dr hab., prof. UJ, pracownik Instytutu Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ, kierownik Zakładu Antropologii Kultury Rosyjskiej UJ; redaktor naczelny kwartalnika PAN „Slavia Orientalis". Zainteresowania badawcze: antropologia kultury rosyjskiej, religijne inspiracje w kulturze rosyjskiej, literatura i kultura wieku srebrnego w Rosji, rosyjskie i zachodnie koncepcje kultury.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Wojciech Świeboda
http://orcid.org/0000-0002-5265-5784
Biblioteka Jagiellońska
woj.swieboda@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.010

Od tolerancji do pokojowej koegzystencji. Znaczenie doktryny prawnej Pawła Włodkowica względem innowierców

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje proces kształtowania się w środowisku polskich doktorów prawa kanonicznego w pierwszej połowie XV w. koncepcji pokojowego współistnienia z innowiercami. Okoliczności podjęcia tego zagadnienia związane były ściśle z konfliktem Polski i Litwy z zakonem krzyżackim, a bezpośrednim impulsem były oskarżenia ze strony Krzyżaków o zawarcie sojuszy z niewiernymi w wojnie. Za twórców idei uważa się Stanisława ze Skarbimierza, Andrzeja Łaskarzyca oraz Pawła Włodkowica. Uczeni ci zwrócili uwagę na niezbywalne prawa innowierców, które wynikają z prawa naturalnego oraz *ius gentium*, a które obejmują możliwość samoobrony, posiadania własnych państw, władzy i własności. Wykazali w ten sposób, że Krzyżacy nie mogą napadać na Żmudzinów i Litwinów pod pretekstem nawracania. Łaskarzyc i Włodkowic podkreślali ponadto, że poganom należy się szacunek wynikający z godności ludzkiej, a ich odmienność religijna nie stanowi przeszkody w utrzymywaniu pokojowych relacji z nimi.

Ostatni z uczonych dużo miejsca poświęcił relacjom między chrześcijanami a innowiercami. Przekonywał, że sama przynależność religijna nie daje podstaw do uznania kogokolwiek za wroga Kościoła. Nie można też nikomu narzucać wiary siłą, a chrystianizacja ma się dokonywać na drodze cierpliwego nauczania i przykładu osobistego. Jego zdaniem tolerancja wynikająca wprost z prawa naturalnego buduje atmosferę zaufania, dzięki czemu łatwiej jest pozyskać nowych wiernych. Propagowana przez Włodkowica idea pokojowej koegzystencji z różnowiercami oraz troska o zachowanie ich praw była w jego oczach naturalną konsekwencją dążenia do sprawiedliwości i uczciwości w stosunkach między społecznościami. Tolerancja religijna była zaś metodą umożliwiającą zachowanie życzliwych relacji i w konsekwencji stanu pokoju między narodami.

SŁOWA KLUCZE: Paweł Włodkowic, innowiercy, *ius gentium*, tolerancja religijna, pokój

Sugerowane cytowanie: Świeboda, W. (2023). Od tolerancji do pokojowej koegzystencji. Znaczenie doktryny prawnej Pawła Włodkowica względem innowierców. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 137–151. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.10

Nadesłano: 20.02.2023 Zaakceptowano: 31.05.2023

ABSTRACT

From Tolerance to Peaceful Coexistence. The Significance of Paweł Włodkowic's Legal Doctrine Toward non-Christians

The article shows the process of formation of the concept of peaceful coexistence with other religions among Polish doctors of canon law in the first half of the 15th century. The circumstances of taking up this issue were closely related to the conflict of Poland and Lithuania with the Teutonic Order, and the immediate impetus was the accusation from the Teutonic Knights that they had made alliances with infidels in the war. Stanisław of Skarbimierz, Andrzej Łaskarzyc and Paweł Włodkowic are considered the originators of the idea. These scholars drew attention to the inalienable rights of pagans, which derive from natural law and *ius gentium*, and which include the possibility of self-defense, having their own states, power and property. They thus demonstrated that the Teutonic Knights could not invade the Samogitians and Lithuanians under the pretext of conversion. Łaskarzyc and Włodkowic further stressed that pagans should be respected as a result of their human dignity, and that their religious differences are no obstacle to maintaining peaceful relations with them.

The last of the scholars devoted much space to relations between Christians and non-Christians. He argued that religious affiliation alone does not give grounds to consider anyone an enemy of the Church. Nor can the faith be imposed on anyone by force, and Christianization is to be accomplished through patient teaching and personal example. In his view, tolerance that stems directly from natural law builds an atmosphere of trust, making it easier to attract new believers. The idea promoted by Włodkowic, one of peaceful coexistence with non-Christians and concern for the preservation of their rights was, in his eyes, a natural consequence of the pursuit of justice and fairness in relations between communities. Religious tolerance, on the other hand, was a method for maintaining benevolent relations and, consequently, a state of peace between nations.

KEYWORDS: Paweł Włodkowic, non-Christians, *ius gentium*, religious tolerance, peace

Wpływ myśli Pawła Włodkowica z Brudzenia (zm. 1436) na rozwój tzw. prawa narodów (*ius gentium*) został gruntownie omówiony zarówno przez badaczy polskich (Grzybowski, 1955; Ehrlich 1963, Bełch, 1964; 1965; Jasudowicz, 1995; Wielgus, 1996), jak i zagranicznych (Russell, 1980; Rodriguez Bachiller, 1986; Chollet, 2011). Już od ponad wieku krakowskiego uczonego słusznie przedstawia się jako jednego z najwybitniejszych średniowiecznych prawników polskich, który nie tylko umiejętnie komentował przepisy prawne, ale również przyczynił się do rozwinięcia

doktryn prawnych w duchu humanistycznym. Najbardziej znane zagadnienia przez niego podejmowane dotyczyły etyki w stosunkach między narodami, nadrzędnej władzy papieskiej względem cesarskiej, wzajemnych relacji między porządkami prawnymi oraz praw pogan do posiadania suwerennych państw, form władzy i własności[1]. Podczas dyskusji nad oryginalnością wywodów Włodkowica (Kałuża, 1978) wykazano, że największą wartością pism polskiego uczonego było zebranie rozproszonych opinii i kazusów prawnych, umiejętne ich połączenie i stworzenie z nich spójnej doktryny, której uniwersalne przesłanie dotyczące praw człowieka w pewnych aspektach jest aktualne po dziś dzień[2].

Okoliczności wyrażenia poglądów przez Pawła Włodkowica nie były przypadkowe. Zarówno czas, jak i miejsce ich upublicznienia były ściśle powiązane z wydarzeniami politycznymi – konfliktem z zakonem krzyżackim oraz trwającymi obradami soborowymi w Konstancji. W żadnym razie nie znaczy to jednak, że jego koncepcje były jedynie narzędziem polskiej propagandy skierowanej przeciwko Krzyżakom[3]. W pismach uczonego znalazły się nie tylko typowe dla mów i listów dyplomatycznych oskarżenia pod adresem braci zakonnych w Prusach i apologia zasług króla polskiego na polu misyjnym, ale przede wszystkim solidnie zebrane argumenty zaczerpnięte z opinii prawnych, regulacji zawartych w kodeksach prawa kanonicznego na temat praw przysługujących poganom i żydom oraz nakazy i zakazy obowiązujące chrześcijan względem innowierców. Zdaniem Włodkowica powinny one zostać uznane za powszechnie obowiązujące normy prawne, które wynikają z prawa naturalnego i prawa narodów (Drabina, 1994). Warto zwrócić uwagę, że uczony wybrał oręż walki ideowej użyty wcześniej przez innych polskich doktorów prawa kanonicznego, mianowicie Stanisława ze Skarbimierza (zm. 1431) i Andrzeja Łaskarzyca (zm. 1426), zwłaszcza w kontekście wojny sprawiedliwej i praw innowierców. Jakkolwiek Włodkowic nie powoływał się na ich opinie *expressis verbis*, jednakże sposób konstruowania wywodu na temat praw innowierców, wykorzystanie wielu argumentów przez nich użytych oraz bezpośrednie powiązania osobiste między

1 Najważniejsze zagadnienia prawne rozwinięte przez Pawła Włodkowica wymienił Józef Łucyszyn CM (Łucyszyn, 2017).

2 Konkluzje wieloletniego sporu o znaczenie i miejsce Pawła Włodkowica zebrali Stefan Swieżawski (Swieżawski, 1988, s. 48—53), Dariusz Rychlewicz (Rychlewicz, 2000) i Eugenia Wesołowska (Wesołowska, 2001).

3 Hartmut Boockmann uważał, że kwestia praw pogan podniesiona przez Pawła Włodkowica była przede wszystkim narzędziem do osiągniecia celu politycznego, czyli pozbawienia Krzyżaków możliwości podboju ziem Litwy i Żmudzi. Próby doszukiwania się idei tolerancyjnych wobec innowierców w wypowiedziach polskiego uczonego nazywał anachronicznymi (Boockmann, 1975, s. 261—263).

uczonymi jednoznacznie wskazują na pewną ciągłość formowania się myśli tolerancyjnej w środowisku krakowskich intelektualistów. Podobieństwa między poszczególnymi kwestiami w ujęciu wymienionych doktorów prawa były już przedmiotem różnych studiów (Ehrlich, 1954; Baczkowski, 2001; Ożóg, 2004; Świeboda, 2013). W niniejszej pracy pragnę zwrócić uwagę jedynie na jeden ich wątek, który, mam nadzieję, wyjaśni, jak polscy uczeni zaangażowani w sprawy konfliktu polsko-krzyżackiego w pierwszej połowie XV w. postrzegali tolerancję w odniesieniu do różnic religijnych.

Uczeni polscy omawiali kwestię praw innowierców w dwóch aspektach. Pierwszy dotyczył jednoznacznego ustalenia, jakie prawa im przysługują, drugi z kolei zwracał uwagę, co wolno chrześcijanom, a czego nie w stosunkach z osobami pozostającymi poza Kościołem (Jasudowicz, 1994–1995). W związku z polityką krzyżacką polegającą na najeżdżaniu państw pogan, zabieraniu im ziem i podbijaniu plemion nadbałtyckich pod pretekstem walki z niewiernymi, oba wymienione obszary były równie istotne. Zasadniczym pojęciem, które często przewijało się w ich wypowiedziach, była tolerancja (a dokładniej czasownik: *tolerare*). Mając na uwadze inny system wartości epoki średniowiecza w odniesieniu do czasów nam współczesnych, pojęcie to wymaga kilku zdań wyjaśnienia. Dla epoki Włodkowica można wyodrębnić dwa typy tolerancji – pierwszy z nich oznaczał cierpliwe znoszenie odmienności drugiej osoby, rezygnację z podejmowania intensywnych prób wpłynięcia na drugiego człowieka w celu zmiany w nim jego przekonań, zwyczajów lub praktyk. Drugi to sposób na wypracowanie *modus vivendi* z innowiercami w celu zachowania pokojowych kontaktów (Grygiel, 2011)[4]. Zdaniem Jerzego Wyrozumskiego (Wyrozumski, 2016) postawa tolerancyjna zależy od poziomu wiedzy, różnorodności kulturowej w najbliższym otoczeniu oraz intensywności wzajemnych kontaktów. W kontekście religijnym jej granice kończą się tam, gdzie pojawia się niebezpieczeństwo naruszenia dóbr materialnych lub duchowych chrześcijan (Ryś, 2002). Z tego powodu kwestią bezdyskusyjną było uznanie heretyków, którzy odrzucali autorytet Kościoła, odmawiali posłuszeństwa papieżowi lub negowali obowiązujący porządek społeczny, za agresywnych wrogów Kościoła stanowiących zagrożenie dla wiernych. O ile przyjęcie wiary, według św. Augustyna, zależało od wolnej woli, o tyle jej porzucenie lub, co więcej, uporczywe kwestionowanie lub przeinaczanie jej zasad było niedopuszczalne (Grygiel, 2011), gdyż była to prosta droga wiodąca ku zatracaniu dusz. Zdaniem krakowskich uczonych, którzy odwoływali się do myśli św. Tomasza z Akwinu, tolerancja

4 Jerzy Grygiel konstruuje definicję na podstawie słowników, których szczegółowy wykaz podaje na s. 44.

była wyrazem miłości i sprawiedliwości (Swieżawski, 1993). Ponieważ zaś heretycy kierowali się nienawiścią i pogardą do papieża i Kościoła, jakakolwiek tolerancja oznaczałaby bierność wobec realnego niebezpieczeństwa[5]. Z kolei poganie, żydzi czy nawet muzułmanie, jeśli tylko dążyli do zachowania pokojowych relacji z chrześcijanami i nie podejmowali prób nawracania na własną wiarę, nie stanowili zagrożenia ani dla dóbr materialnych, ani duchowych. I to właśnie o takich innowiercach pisał Paweł Włodkowic w swoich traktatach[6].

Średniowiecznych modeli koegzystencji religijnej było kilka. Jan Drabina wyróżnił cztery postawy chrześcijan względem innowierców (Drabina, 1994). Pierwszy z nich zakładał podbój i ograniczenia prawne, które miały skłonić różnowierców do całkowitego porzucenia dotychczasowej religii i przyjęcia chrześcijaństwa. Drugi opierał się na względnej tolerancji wobec odmiennej religii lub wyznania, przy równoczesnym faworyzowaniu neofitów i konwertytów, co miało zachęcać do porzucania dotychczasowych wierzeń i przyjęcia wiary katolickiej. Trzeci wymagał nie tylko tolerancyjnej postawy, ale również cierpliwości i łagodności, ponieważ zakładał prowadzenie chrystianizacji poprzez nauczanie zasad wiary słowem i przykładem. Ostatni z kolei oznaczał pełne współżycie przedstawicieli różnych religii i wyznań bez zwracania uwagi na kwestie odmienności religijnej. Prześledzenie wywodów polskich uczonych w sprawie innowierców pozwoli uzyskać odpowiedź na pytanie, który z wymienionych modeli był im najbliższy.

Dyskusja nad dopuszczalnością sojuszu władcy chrześcijańskiego z poganami w wojnie rozgorzała podczas konfliktu polsko-krzyżackiego w latach 1409–1411. Po stronie litewskiej walczyli nieochrzczeni poddani wielkiego księcia Witolda, sojusznicy tatarscy zbiegli na Litwę z terenów Złotej Ordy oraz oddziały z księstw ruskich, co z oburzeniem podkreślali Krzyżacy w listach rozsyłanych do władców europejskich (Grabski, 1968; Boockamann, 1975). Obok wyjaśnień dyplomacji polskiej, wskazującej na zasadność i prawomocność odwołania się do pomocy innowierców w wojnie przeciwko innemu państwu chrześcijańskiemu, najistotniejszym głosem w tej wymianie zdań było kazanie Stanisława ze Skarbimierza, pierwszego rektora nowo ufundowanego uniwersytetu w Krakowie,

5 Powyższe uzasadnienie jest niezbędne dla zrozumienia istoty, skądinąd słusznej, ale pozostawionej bez wyjaśnienia, konkluzji Zbigniewa Ogonowskiego, że tolerancja Pawła Włodkowica nie obejmowała heretyków (Ogonowski, 1997). Krakowski uczony podkreślał, że postawa tolerancyjna winna obowiązywać względem innowierców pokojowo nastawionych. Heretycy zaś, zdaniem Włodkowica, usilnie dążą do zniszczenia Kościoła i zburzenia ładu, a więc zachowują postawę agresywną, sieją ferment w umysłach wiernych i wzywają do buntu. Zob. Paweł Włodkowic, *Ad aperiendam* (Ehrlich, t. 1, 1968, s. 211—218).

6 Paweł Włodkowic, *Saevientibus* (Ehrlich, t. 1, 1968, s. 10).

zatytułowane *De bellis iustis*, napisane najprawdopodobniej w 1410 r. Dzieło to było wielokrotnie analizowane[7], dlatego w tym miejscu ograniczam się wyłącznie do przedstawienia opinii, które stanowią fundament dla późniejszych rozważań Pawła Włodkowica odnośnie do współdziałania z innowiercami.

W części poświęconej warunkom wojny sprawiedliwej Stanisław ze Skarbimierza wykorzystał wywody innych znanych uczonych, w szczególności Rajmunda z Penyafortu, Tomasza z Akwinu i Wilhelma z Rennes. Istotna była uwaga ostatniego z wymienionych autorów, który podkreślił, że nie można wszczynać wojny, nawet sprawiedliwej, jeśli jest szansa na osiągnięcie sprawiedliwości na drodze sądowej lub w sposób polubowny. Najwyższym dobrem jest bowiem pokój wynikający z prawa naturalnego. Gdy zostanie on zakłócony, wówczas należy go przywrócić wszelkimi możliwymi sposobami, choćby poprzez zawarcie sojuszu z niewiernymi. W ten sposób poganie stają się narzędziem w rękach chrześcijan do osiągnięcia sprawiedliwości. Prawo naturalne dopuszcza bowiem sięganie po jakiekolwiek środki służące do samoobrony, w tym również po pomoc od niewiernych[8].

Skarbimierczyk twierdził równocześnie, że analogiczne prawo do sprawiedliwej obrony przysługuje różnowiercom, gdyż oni także podlegają prawu naturalnemu. Oczywistą konsekwencją takiego stanowiska było, że mogli oni sprawiedliwie bronić swoich ziem przed niesprawiedliwym najeźdźcą (Ehrlich, 1955, s. 100–135). Wykorzystując wywód Innocentego IV z komentarza do *Dekretałów*, krakowski doktor prawa argumentował, że Bóg stworzył ziemię dla wszystkich istot rozumnych, zarówno wierzących, jak i niewierzących (w znaczeniu: innowierców), dlatego nawet poganie mogą posiadać własne państwa, formy władzy i posiadłości, których chrześcijanie nie mogą zawłaszczać, a w razie najazdu, mogą bronić swojej własności. Dobra te posiadają bowiem bez grzechu i, jak uzupełnił Skarbimierczyk, prawnie (*de iure*), dlatego ani papież, ani cesarz nie mogą im ich odbierać bez słusznej przyczyny (Ehrlich, 1955, s. 135–137).

Kazanie Stanisława ze Skarbimierza będące *de facto* traktatem prawniczym wytyczyło ścieżkę dalszego rozwoju polskiej doktryny praw innowierców. Pierwszy rektor Uniwersytetu Krakowskiego nie tylko dowiódł prawomocności zawarcia sojuszu z poganami przeciwko chrześcijanom w wojnie sprawiedliwej, ale również podkreślił, że każda osoba, niezależnie od wyznawanej religii czy podległości papieżowi, posiada te same niezbywalne prawa wynikające z *ius naturae*. Wykorzystanie argumentacji

7 Dzieło to doczekało się kilkukrotnej edycji. W niniejszej publikacji odwołania odnoszą się do wydania Ludwika Ehrlicha — zob. Ehrlich, 1955, s. 90—145.

8 Stanowisko to konsekwentnie powtarzał też Paweł Włodkowic (Ehrlich, t. 1—3, 1966—1969).

papieża Innocentego IV okazało się trafnym wyborem dla udowodnienia, że każda istota ludzka została obdarowana przez Boga jednolitym prawem do posiadania własności, form władzy, suwerennych państw i sprawiedliwej obrony. Paweł Włodkowic niemal w każdym ze swoich traktatów soborowych i posoborowych przywoływał powyższą konkluzję jako punkt wyjścia dla bardziej szczegółowych zagadnień. Skarbimierczyk nie twierdził jednak, że jakiekolwiek współdziałanie z niewiernymi jest aprobowane przez Kościół. W mowie uniwersyteckiej o dobrych i złych studentach wygłoszonej najprawdopodobniej w 1413 r. ganił on zarówno stosowanie przemocy wobec ludności żydowskiej, jak też i spoufalanie się z żydami, co jego zdaniem było postawą budzącą zgorszenie. Tłumaczył, że żydzi mają nieszczere intencje, a ich działania mają na celu albo próbę nawrócenia rozmówcy na wiarę mojżeszową, albo wzbogacenie się kosztem chrześcijan (Kozłowska-Budkowa, 1964; Wyrozumski, 1995). Sojusz z innowiercami traktował jako ostateczność mającą na celu osiągnięcie wyższego dobra, jakim jest pokój. Ważne jednak było podkreślenie konieczności poszanowania prawa i godności tych, którzy pozostawali poza Kościołem. Tym samym Skarbimierczyk opowiadał się za tolerancją religijną, ponieważ jego zdaniem taka postawa jest wyrazem uczciwości i sprawiedliwości, niemniej zalecał zachowanie wyraźnego dystansu i ostrożności wobec innowierców, by nie narażać własnej wiary na uszczerbek.

Drugim wykorzystywanym przez Włodkowica źródłem argumentacji na temat praw pogan były akta procesowe w sporze polsko-krzyżackim z lat 1412–1413. Strona krzyżacka przyjęła linię obrony polegającą na zasłanianiu się przywilejami papieskimi i cesarskimi, na mocy których otrzymali prawo do najeżdżania ziem pogan, odbierania jej i obracania na własny użytek. Prokurator strony polskiej Andrzej Łaskarzyc, doktor prawa kanonicznego, obrał strategię podważenia prawomocności dokumentów, wykazując, że ani papież, ani tym bardziej cesarz nie mieli kompetencji do upoważniania kogokolwiek do zajmowania własności innowierców pod pretekstem szerzenia wiary (Sieradzan, 2009). Uczony wysuwał wniosek, że rzekome nadania papieskie zostały przez braci sfałszowane albo papieże zostali wprowadzeni przez Krzyżaków w błąd, ponieważ nie wydaje się prawdopodobne, aby następca św. Piotra zezwolił na nawracanie drogą przemocy oraz zabieranie Żmudzinom ich ziem, które posiadali od dawien dawna (*Lites*, t. 2, 1892, s. 140–143; Bar, 2018).

W kolejnych wystąpieniach Andrzej Łaskarzyc wykazywał, że Litwini i Żmudzini są nastawieni pokojowo, od wielu lat już nie napadają chrześcijan i nie przeszkadzają misjonarzom w nawracaniu pogan, stąd nie ma powodów, by najeżdżać ich państwa. Podkreślił, że na mocy prawa naturalnego i *ius gentium* innowiercy mogą posiadać formy władzy i własność

osobistą. Odbieranie im tych dóbr bez słusznej przyczyny jest złamaniem prawa Bożego. Szczególnie doniosłe w swojej wymowie było zdanie, stanowiące parafrazę *Dekretu* Gracjana, mówiące o tym, że nawet niewierny jest bliźnim[9]. Dowodził dalej, że nikogo nie można zmuszać do przyjęcia wiary siłą, a jedynie słowem, a ponieważ Krzyżacy są nieuczeni, nikogo nawrócić nie mogą. Cesarz nie ma żadnego prawa do nadawania komukolwiek ziem, które nigdy do niego nie należały (*Lites*, t. 2, s. 295–297).

Wystąpienia procesowe Andrzeja Łaskarzyca stanowiły rozwinięcie myśli Stanisława ze Skarbimierza w kwestii innowierców. Podobnie jak pierwszy rektor krakowskiej uczelni, polski prokurator również przywołał stanowisko papieża Innocentego IV dotyczące prawnego posiadania władzy i własności przez osoby nieochrzczone. Zarysował także granice prerogatyw papieża i cesarza względem różnowierców zamieszkujących tereny znajdujące się poza obszarem państw chrześcijańskich. Wreszcie podkreślił wartość pokojowej koegzystencji z innowiercami, dzięki której możliwe jest zapewnienie korzystnych warunków do prowadzeniu misji chrystianizacyjnych. Kwintesencją wywodu Łaskarzyca było zwrócenie uwagi na godność pogan jako istot ludzkich, którym należy się szacunek wynikający z nakazów ewangelicznych. Jego wizja tolerancji nie oznaczała aprobowania odmienności religijnej, ale służyła stworzeniu dogodnych warunków do nauczania prawd wiary chrześcijańskiej.

Rozwinięcie doktryny o pokojowym współistnieniu ludności chrześcijańskiej i pogańskiej było niewątpliwą zasługą Pawła Włodkowica. W swoich dziełach napisanych między 1415 a 1421 r. konsekwentnie rozwijał koncepcję respektowania praw przysługujących innowiercom. Wywody musiał jednak konstruować w sposób niezwykle wyważony, ponieważ, w odróżnieniu od swoich poprzedników, zabierał głos publicznie przed niemal całym ówczesnym światem chrześcijańskim, narażając zarówno siebie, jak i całe Królestwo Polskie na krytykę największych umysłów tamtych czasów. Ponadto miał przeciwko sobie nie tylko cały zakon krzyżacki, ale również jego sojuszników, którzy aprobowali ideologię wojny w celu szerzenia wiary. Nieprzypadkowo zatem wykorzystał wiele ustępów z pism swojego mistrza Franciszka Zabarelli, obecnego na soborze w Konstancji, który komentował m.in. dzieła papieża Innocentego IV (Agosti, 1936), jak również innego uczestnika soboru – Piotra z Ancarano, który bronił praw innowierców (Winowski, 1985).

Włodkowic poświęcił sporo miejsca zagadnieniu władzy papieża i cesarza nad innowiercami, wykazując, że każdy władca jest zobowiązany

9 „infideles fidei Christiane non minus est proximus noster asserendus" (*Lites*, t. 2, s. 295). Por. *Decretum Gratiani*, De poenitentia, D. 2, c. 5 (*Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, 1879, kol. 1191—1192).

do kierowania się normami prawnymi (Jasudowicz, 1993). Z tego powodu za tak istotne uważał wyraźne wyartykułowanie, jakie prawa przysługują ludności niechrześcijańskiej, by nie dochodziło więcej do niesprawiedliwych grabieży ze strony Krzyżaków ani nikogo innego. Zdaniem Włodkowica podstawą wszelkich rozważań na temat dopuszczalności prowadzenia wojen z poganami było uznanie za niepodważalne, że państwa, posiadłości i władza zostały nadane przez Boga wszystkim rozumnym istotom niezależnie od ich wiary. Co więcej, innowiercy nie utracili tych praw z chwilą przyjścia na świat Chrystusa, jak twierdził trzynastowieczny doktor prawa Henryk z Suzy zwany Hostiensis, i wymienione dobra mogą nadal należeć bez grzechu nawet do tych pogan i muzułmanów, którzy nie uznają autorytetu papieża i władzy cesarza nad sobą. Prawo do posiadania wynika z prawa naturalnego i *ius gentium*, które przysługują każdemu bez względu na jego wyznanie czy religię. Włodkowic tłumaczył, że gdyby uznać za prawdziwe zdanie Hostiensisa, że dobra pogan żyjących poza państwami chrześcijańskimi są niczyje, wówczas otwierałoby to drogę do gwałtów i grabieży (Krajczyński, 2007). Tymczasem Chrystus nie czynił rozróżnienia na wiernych i niewiernych, traktując wszystkich ludzi jako swoje owce[10]. Różnowiercy, którzy nie podlegają władzy imperium rzymskiego, nie są zobowiązani do przestrzegania przepisów prawa cywilnego czy kanonicznego. Są natomiast objęci prawem naturalnym i wszystkimi zakazami z niego wynikającymi. Ponieważ całe stworzenie podlega Stwórcy, tym samym jest poddane opiece i orzecznictwu namiestnika Chrystusa, czyli papieża. Papież jako jedyny może karać pogan i żydów, gdy ci postępują wbrew prawu naturalnemu lub własnej moralności, jednak, zdaniem krakowskiego doktora prawa, nie powinien nadużywać tej władzy, aby nie wywoływać niepotrzebnego zgorszenia[11].

Dla podjętego tematu bardzo ważne jest zwrócenie uwagi na wizję wzajemnych relacji między wierzącymi a „niewiernymi". Krakowski profesor prawa podkreślał konieczność respektowania odmienności religijnej przez chrześcijan i wyjaśniał, że nie można *a priori* uznawać pogan za wrogów czy buntowników, jak twierdzili Krzyżacy i ich obrońcy (Swieżawski, 1988). W jego koncepcji to konkretne czyny ludzkie, a nie wrodzona natura, determinują, kogo należy uważać za nieprzyjaciół chrześcijan. Wojna jako środek do przywrócenia porządku może być wypowiedziana

10 Powyższa argumentacja pochodzi z dzieł *Saevientibus* oraz *Opinio Ostiensis* z 1416 r. (Ehrlich, t. 1, 1968). O odmiennym datowaniu pism Włodkowica niż ta, którą przyjęli wydawcy, zob. Boockmann, 1975, 226—228.

11 Najbardziej wyraziście o prawach innowierców Włodkowic pisał w traktatach *Ad aperiendam* z 1415/1416 r., *Saevientibus*, *Opinio Ostiensis* z 1416 r. i *Ad videndum* 1421 r. (Ehrlich, t. 1–3, 1966–1969).

niewiernym wyłącznie z upoważnienia papieża i tylko wówczas, gdy ci prześladują chrześcijan lub uniemożliwiają szerzenie Ewangelii[12]. Zgodnie z czwartym synodem w Toledo (633 r.) nikogo nie można przymusić do przyjęcia wiary ani za pomocą gróźb, ani tym bardziej okrucieństwa, gdyż wymuszona służba nie podoba się Bogu. Papież może jedynie zażądać, by władcy pogańscy dopuścili na swoje ziemie misjonarzy, gdyż z mocy prawa naturalnego każde stworzenie ma prawo wielbić jedynego Boga[13]. Włodkowic wskazywał, że efektywna ewangelizacja możliwa jest jedynie w atmosferze życzliwości i zaufania, a szerzenie wiary musi się odbywać z poszanowaniem godności pogan (Tymieniecki, 1919–1920; Bełch, 1964; Krajczyński, 2007). Tym samym całkowicie podał w wątpliwość skuteczność akcji misyjnej Krzyżaków, przeciwstawiając jej metody stosowane przez polskich zakonników chrystianizujących Litwinów i Żmudzinów. Nawiązał w ten sposób do słynnej skargi złożonej przez delegatów żmudzkich na soborze w Konstancji w lutym 1416 r. (*Codex epistolaris Vitoldi*, 1882, 1020–1023).

Ważnym elementem doktryny Pawła Włodkowica było powołanie się na rozważania św. Tomasza z Akwinu. Jego zdaniem różnowiercy posiadają swoją godność z racji stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. Są bliscy chrześcijanom i powinni być przez nich miłowani, zarówno na zewnątrz, jak i w duszy. W razie potrzeby należy przyjść im z pomocą (także zbrojną), jak też udzielać im jałmużny[14]. Krakowski doktor prawa podkreślił, że prawo kanoniczne zabrania jedynie małżeństw z innowiercami, ale już nie kontaktów przyjacielskich. Według Arystotelesa przyjaźń jest cnotą bez względu na różnice religijne, a niewiara nie przeszkadza w jej praktykowaniu (Krajczyński, 2007). Z osobami odmiennego wyznania można prowadzić rozmowy, a nawet biesiadować, przy czym, jak uściślił Włodkowic, należy wystrzegać się wspólnego spożywania pokarmów z żydami i Saracenami (muzułmanami), którzy gardzą niektórymi potrawami chrześcijan[15].

12 Pismo *Quoniam error* z 1417 r. (Ehrlich, t. 2, 1966). Jedyny wyjątek dotyczył Ziemi Świętej i terenów Półwyspu Iberyjskiego, które, zdaniem Włodkowica i innych uczonych mu współczesnych, znajdowały się niegdyś w rękach chrześcijan, a zostały niesłusznie zajęte przez Saracenów.

13 Pisma: *Ad aperiendam*, *Saevientibus* i *Opinio Ostiensis* (Ehrlich, t. 1—2, 1966—1968). W tym miejscu Włodkowic jasno wypowiedział się przeciwko tolerowaniu kultu pogańskiego.

14 Ta wypowiedź w traktacie *Articuli contra Cruciferos de Prussia* z przełomu 1415/1416 r. (Bełch, vol. 2, 1965), *Ad aperiendam* (Ehrlich, t. 2, 1966) i *Ad videndum* (Ehrlich, t. 3, 1969).

15 Ten wywód w pismach *Ad aperiendam* i *Quoniam error* (Ehrlich, t. 2, 1966). Por. Bełch, 1964. Zgodnie z gradacją grzechu niewiary przedstawioną przez św. Tomasza z Akwinu, a powtórzoną przez Pawła Włodkowica, żydzi ponoszą większą winę niż poganie, ponieważ poznali prawdę ewangeliczną, ale jej nie przyjęli. Poganie natomiast jeszcze nie mieli okazji poznać nauki Kościoła. Zob. *Ad aperiendam* (Ehrlich, t. 1, 1968).

Tolerancja w oczach Pawła Włodkowica to nie zło konieczne, które hamuje proces szerzenia wiary (Kapeliński, 1955), ale postawa, która umożliwia pokojowe współistnienie społeczeństw i narodów, a równocześnie stanowi drogę do skutecznej ewangelizacji, ponieważ tworzy atmosferę zaufania i wzajemnego szacunku między chrześcijanami a innowiercami. Szczególnie, zdaniem krakowskiego doktora prawa, należy tolerować żydów, ponieważ ich święte księgi dowodzą prawd wiary chrześcijańskiej. Poza tym, zgodnie z Ewangelią, co szczególnie podkreślał św. Hieronim, przed sądem ostatecznym ludność żydowska się nawróci, a to nie mogłoby się dokonać, gdyby chrześcijanie wypędzili ją poza granice świata chrześcijańskiego. Postawa tolerancyjna wynika wprost z prawa naturalnego, które zaleca, by nie czynić innym tego, czego samemu nie chciałoby się doświadczyć. Wiara katolicka z kolei wzbogaca tę zasadę o konieczność miłowania bliźniego (por. Jasudowicz, 1994–1995)[16].

Trzeba jasno zaznaczyć, że Włodkowic w żadnym miejscu nie propagował równouprawnienia religii i wyznań. Tak jak u Andrzeja Łaskarzyca, tak i w jego wywodach misja chrystianizacyjna pozostawała jedną z głównych powinności Kościoła względem innowierców. Tolerancja w jego rozumieniu była postawą czynną, nakazującą cierpliwe i łagodne, lecz równocześnie systematyczne działanie na rzecz pozyskania innowierców dla Kościoła. Z kolei idea życzliwej koegzystencji z różnowiercami i zagwarantowania im praw na równi z chrześcijanami stanowiła naturalną konsekwencję postawienia w stosunkach między narodami na pierwszym miejscu takich wartości, jak: sprawiedliwość, miłość i wolność[17]. Dla Włodkowica, Stanisława ze Skarbimierza i innych uczonych, zasadnicza była zasada unikania otwartych konfliktów. Apoteoza pokoju, której byli orędownikami, oznaczała dążenie wszelkimi możliwymi sposobami do ułożenia pokojowych relacji także z innowiercami[18]. Z kolei przyznanie i respektowanie podstawowych praw pogan, zwłaszcza wolności do samostanowienia państwowego i posiadania własności prywatnej, wynikało z poczucia sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej. Ich pogwałcenie lub ograniczenie prowadziło, zdaniem Włodkowica, do ucisku, kradzieży i prześladowań. Stąd tak istotne było ustalenie zasad harmonijnego współżycia członków wspólnot różniących się od siebie

16 *Ad aperiendam* oraz *Saevientibus* (Ehrlich, t. 1, 1968).

17 Stanisław Bełch wymienia również równość, jednakże zastosowanie tego pojęcia wymagałoby precyzyjnego uzasadnienia. Włodkowic nie głosił bowiem idei równouprawnienia wszystkich stanów czy religii, ale domagał się respektowania prawa naturalnego i społeczności ludzkiej wobec wszystkich ludzi. Por. Bełch, 1964, s. 12.

18 Widać to zwłaszcza w ostatnim znanym liście Pawła Włodkowica do biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, w którym uczony opowiedział się za prowadzeniem dalszego postępowania sądowego w sporze z zakonem krzyżackim, a nie wypowiedzeniem im wojny (Ehrlich, t. 3, 1969).

pod wieloma względami. Stanisław ze Skarbimierza zwracał uwagę na konieczność okazywania szacunku wobec przedstawicieli innych religii, równocześnie zalecając zachowanie stosownego dystansu, z kolei Andrzej Łaskarzyc zdawał się zwracać uwagę na możliwość współdziałania z innowiercami nie tylko w wojnie sprawiedliwej. Paweł Włodkowic wyjaśnił natomiast istotę powyższych poglądów, wykazując, że pokojowa koegzystencja to żaden przywilej czy łaska, ale efekt uczciwego przestrzegania zasad wynikających z *ius gentium*.

Tak prowadzony dyskurs nie pozostawiał zbyt wielkiego pola manewru Krzyżakom do dowiedzenia swoich racji przed soborem w Konstancji, ponieważ dotykał fundamentów, na jakich budowane były wszelkie zasady prawne. Kwestia samych praw przysługujących poganom nie wymagała żadnej oficjalnej proklamacji, ponieważ krakowski uczony opierał się na przekonaniu, że jeśli tylko władcy będą kierować się normami prawnymi oraz postępować przy tym mądrze i sprawiedliwie, wówczas nie dojdzie do pogwałcenia niczyich praw. Idealistyczne koncepcje Włodkowica bynajmniej nie rozwiązały problemu przemocy stosowanej wobec różnych mniejszości, jednakże stały się ponadczasowym imperatywem moralnym wyznaczającym właściwą ścieżkę postępowania w stosunkach międzyludzkich.

Bibliografia

Źródła

Bełch, S.F. (1965). *Paulus Vladimiri and his Doctrine concerning international Law and Politics*, vol. 2. London – the Hague – Paris: Mouton & CO.

Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae (1376–1430), ed. A. Prochaska (1882). Cracoviae: Academia Literarum Cracoviae.

Corpus Iuris Canonici, ed. A. Friedberg (1879), vol. 1. Lipsiae: Officina Bernhardi Tauchnitz.

Ehrlich, L. (1955). *Polski wykład prawa wojny XV wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.

Ehrlich, L. (1966–1969). *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1–3, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum. (1892), t. 2, wyd. I. Zakrzewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.

Opracowania

Agosti, G. (1936). Bezpośrednie źródło „Tractatus de potestate papae respectu infidelium" Pawła Włodkowica. *Roczniki Historyczne*, nr 2(12), 300–317.

Baczkowski, K. (2001). Argument obrony wiary w służbie dyplomacji polskiej w XV wieku. W: W. Iwańczak i S.K. Kuczyński (red.), *Kościół – Ludzie – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*. Warszawa: Instytut Historii PAN, Instytut Historii Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, 195–212.

Bar, P. (2018). Päpstliche und kaiserliche Privilegien für den Deutschen Orden in Presßen zwischen Recht und Erinnerung. Einführung ins Thema. *Studia historica Brunensia*, 1(65), 79–101. DOI: 10.5817/SHB2018-1-6

Bełch, S.F. (1964). *The Contribution of Poland to the Development of the Doctrine of International Law (Paulus Vladimiri, decretorum doctor, 1409–1432)*. London: Veritas Foundation.

Boockmann, H. (1975). *Johannes Falkenberg, der deutsche Orden und die polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Chollet, L. (2011). *Paul Vladimir et le Ius Gentium polonais: un droit de résistance au début du XVème siècle?* Niepublikowane wystąpienie w czasie konferencji w Lozannie, 1–25.

Drabina, J. (1994). Modele koegzystencji wyznaniowej w Polsce średniowiecznej. W: J. Drabina (red.), *Współistnienie religii i wyznań w Polsce dawnej i współczesnej*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 3–32.

Ehrlich, L. (1954). *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*. Warszawa: PWN.

Ehrlich, L. (1963). *Rektor Paweł Włodkowic. Rzecznik obrony przeciw Krzyżakom*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Grabski, A.F. (1968). *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV-XV w*. Warszawa: PWN.

Grzybowski, K. (1955). Paweł Włodkowic a współczesna mu kanonistyka. *Państwo i Prawo*, nr 11(10), 799–814.

Jasudowicz, T. (1993). Włodkowica wizja porządku prawnego. *Państwo i Prawo*, nr 8(48), 27–39.

Jasudowicz, T. (1995). *Śladami Ehrlicha: Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*. Toruń: Wydawnictwo Comer.

Jasudowicz, T. (1994–1995). Zasada tolerancji religijnej w nauczaniu Pawła Włodkowica. *Roczniki Nauk Społecznych*, nr 1(22–23), 47–68.

Kałuża, Z. (1978). Paweł Włodkowic i problem jego doktryny. *Zeszyty Naukowe KUL*, nr 3–4(21), 85–92.

Kapeliński, F. (1955). Paulus Vladimiri (1369–1435): défenseur de la tolérance religieuse. *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, nr 19–20, 201–214.

Kozłowska-Budkowa, Z. (1964). Stanisława ze Skarbimierza mowa o złych studentach. *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej*, nr 15, 11–21.

Krajczyński, J. (2007). Pozycja prawna nieochrzczonych w doktrynie Pawła Włodkowica. *Prawo Kanoniczne*, nr 1–2(50), 185–212. DOI: 10.21697/pk.2007.50.1-2.09

Łucyszyn, J. CM (2017). The Pragmatic Interpretation of Jagiellonian Ideas. W: L. Korporowicz i in. (red.), *Jagiellonian Ideas towards Challenges*. Kraków: Jagiellonian Library, 37–50.

Ogonowski, Z. (1997). Czy Paweł Włodkowic był rzecznikiem idei tolerancji religijnej? W: S. Bylina i in. (red.), *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 179–184.

Ożóg, K. (2004). *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Rodriguez Bachiller, A. (1986). Paulus Wladimiri, precursor de Francisco de Vitoria. W: Ch. Wenin (red.), *L'Homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982)*. Louvain-le-Neuve: Institut supérieur de philosophie, 863–868.

Russell, F.H. (1980). Paulus Vladimiri's Attack on the Just War. A Case Study in Legal Polemics. W: B. Tierney i P. Linehan (red.), *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government Presented to Walhter Ullmann on his Seventieth Birthday*. Cambride: Cambridge University Press, 237–254.

Rychlewicz, D. (2000). Z dziejów sporu ideologicznego o Pawła Włodkowica. W: K. Kaczmarek i J. Nikodem (red.), *Docendo discimus. Studia historyczne ofiarowane Profesorowi Zbigniewowi Wielgoszowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 261–269.

Ryś, G. (2002). Granice średniowiecznej tolerancji. Pawła Włodkowica podejście do Żydów. W: R. Borkowski (red.), *Tolerancja i nietolerancja (wybrane zagadnienia)*. Kraków: Abrys, 19–26.

Sieradzan, W. (2009). *Misja Benedykta Makraia w latach 1412–1413*. Malbork: Muzeum Zamkowe.

Swieżawski, S. (1988). Ważniejsze problemy XV-wiecznej etyki międzynarodowej. *Studia Mediewistyczne*, nr 1(25), 3–68.

Swieżawski, S. (1993). O właściwe rozumienie tolerancji. *Znak*, nr 45(457), 4–9.

Świeboda, W. (2013). *Innowiercy w opiniach prawnych uczonych polskich w XV wieku. Poganie, żydzi, muzułmanie*. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana.

Swieżawski, S. (1988). Ważniejsze problemy XV-wiecznej etyki międzynarodowej. *Studia Mediewistyczne*, nr 1(25), 3–68.

Tymieniecki, K. (1919–1920). Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica. *Przegląd Historyczny*, nr 22, 127.

Wesołowska, E.A. (2001). *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*. Płock: Szkoła Wyższa im. Pawła Włodkowica w Płocku.

Wielgus, S. (1996). *Polska średniowieczna doktryna „Ius gentium"*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Winowski, L. (1985). *Innowiercy w poglądach zachodniego chrześcijaństwa XIII–XIV wieku*. Wrocław: Ossolineum.

Wyrozumski, J. (1995). L`ideé de tolérance à l`Unversité de Cracovie dans la première moitie du XV[e] siècle. W: Z. Włodek (red.), *Societé et Église. Textes et discussions dans les Unversités d`Europe Centrale pendant le Moyen Âge tardif*. Turnhout: Brepols, 133–143.

Wyrozumski, J. (2016). U początków polskiej tolerancji. *Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie*, nr 61, 9–19. DOI: 10.4467/25440500RBN.16.001.6612

Wojciech Świeboda – dr hab., mediewista, od 2007 r. pracuje jako adiunkt w Sekcji Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień związanych z odmiennością wyznaniową i religijną w średniowieczu oraz szeroko pojmowaną kodykologią. Jest współautorem m.in. *Katalogu zbioru dokumentów pergaminowych Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1–2, Kraków 2012 (wraz z K. Nabiałkiem i M. Zdankiem) i jedenastego tomu *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, vol. 11, Cracoviae 2016 (wraz z innymi autorami). Ponadto napisał monografie *Innowiercy w opiniach prawnych uczonych polskich w XV wieku: poganie, żydzi, muzułmanie*, Kraków 2013 oraz *Universitas contra haeresim. Działalność antyheretycka Stanisława ze Skarbimierza jako przedstawiciela Uniwersytetu Krakowskiego*, Kraków 2021.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Ada Iwanowicz
http://orcid.org/0000-0003-1660-2885
Uniwersytet Jagielloński
ada.iwanowicz@student.uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.11

Wpływ idei jagiellońskich na walkę o polonizację i niezależność Uniwersytetu Jagiellońskiego w XVIII i XIX w.

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy wpływu idei jagiellońskich na walkę społeczności akademickiej o polonizację i niezależność Uniwersytetu Jagiellońskiego w XVIII i XIX w. Badania w tym zakresie nie cieszą się dużą popularnością. Literatura przedmiotu jest uboga. Przeanalizowano konkretne wydarzenia z historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w celu wskazania wpływu idei jagiellońskich. Poprzez przekrojową analizę całego okresu zaborów uwypuklono istotną rolę owych idei w historii uczelni.

SŁOWA KLUCZE: idee jagiellońskie, Uniwersytet Jagielloński, zabory, polonizacja, walka narodowowyzwoleńcza

ABSTRACT

The Influence of Jagiellonian Ideas on the Struggle for Polonization and Independence of the Jagiellonian University in the Eighteenth and Nineteenth Centuries

The article is about the influence of Jagiellonian Ideas on the struggle for Polonization and independence of the Jagiellonian University in the eighteenth and nineteenth centuries. The research on this matter is not popular. The literature is also scarce. The analyses of specific events in the history of the Jagiellonian University highlighted the influence of the Jagiellonian ideas. The cross-cutting analysis of the whole partition period outlined the significant role of those ideas in the university's history.

KEYWORDS: Jagiellonian ideas, Jagiellonian university, the partitions, Polonization, national liberation struggle

Sugerowane cytowanie: Iwanowicz, A. (2023). Wpływ idei jagiellońskich na walkę o polonizację i niezależność Uniwersytetu Jagiellońskiego w XVIII i XIX wieku. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 153–164. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.11

Nadesłano: 26.02.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

Wstęp

Wieki XVIII i XIX są w Polsce powszechnie kojarzone z okresem zaborów i walki o niepodległość. Należy jednak pamiętać, iż walczono w tamtym czasie nie tylko o niezależność państwa, ale również uniwersytetów, a w szczególności Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wiele już zostało na ten temat napisane. Warto w tym miejscu wspomnieć chociażby o *Dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego* pod redakcją Jerzego Wyrozumskiego czy o dziele Marii Stinii *Uniwersytet Jagielloński w latach 1871-1914. Modernizacja procesu nauczania*. Kwestia wpływu idei jagiellońskich na wydarzenia, które rozegrały się wówczas na najstarszej polskiej uczelni, nie została wyczerpana. Z tego powodu poniższy esej poświęcono przybliżeniu tego fascynującego zagadnienia.

W celu zrozumienia dalszych rozważań na początku przybliżono koncepcję idei jagiellońskich i podstawowe fakty dotyczące historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w XVIII i XIX w. Następnie przeanalizowano ich rolę w konkretnych wydarzeniach rozgrywających się na krakowskiej uczelni. Na zakończenie wspomniano o najistotniejszych badaniach naukowych, które jagiellońska społeczność akademicka przeprowadziła podczas zaborów.

Czym są idee jagiellońskie?

Niemożliwe jest pisanie o ideach jagiellońskich bez uprzedniego wyjaśnienia, co je stanowi. Należy rozpocząć od genezy. Jak pisze Józef Łucyszyn (2017, s. 37):

> Zjawisko pluralizmu charakteryzowało region Europy Środkowej, który na przełomie XIV i XV wieku nazywany był Europą Jagiellońską. W pluralistycznej strukturze społecznej nacisk kładziono nie tyle na przestrzeń terytorialną, co na wypracowanie w tym czasie zasad koegzystencji i dobrego sąsiedztwa, kształtowanie się blisko powiązanych systemów społecznych i politycznych, jak i rozwój kultury oraz wymiany gospodarczej (Łucyszyn, 2017).

Wskazał również, iż w tym okresie zawarto unię personalną między Polską a Litwą. W rezultacie w XV w. na Uniwersytecie Krakowskim funkcjonowała krakowska szkoła prawa międzynarodowego z tak wybitnymi osobistościami jak Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skalbimierza na czele.

Włodkowic stworzył naturalne prawo narodów, manifestację idei jagiellońskich (Korporowicz, 2017). Zaprezentował swoje założenia na soborze w Konstancji w 1414 r., udowadniając, że poganie zostali stworzeni przez

Boga tak jak chrześcijanie, a więc w rezultacie mają prawo do rządzenia swoją ziemią i życia w pokoju, ponieważ godność ludzka przynależy każdemu człowiekowi (Dębska, 2017). Wskazał również, iż długotrwały pokój może zostać osiągnięty jedynie poprzez dialog, tolerancję i współpracę, a nie poprzez siłę (Łucyszyn, 2017).

Stanisław ze Skalbimierza był natomiast autorem idei wojny sprawiedliwej (Łucyszyn, 2017), dziś rozumianej jako bezpieczeństwo kulturowe, które oznacza, iż każdy naród i wspólnota kulturowa mają prawo do samoobrony, istnienia i rozwoju (Korporowicz, 2018).

Koncepcja idei jagiellońskich rozszerzyła się jednak z biegiem czasu. Współcześni badacze, w szczególności Leszek Korporowicz, Józef Łucyszyn i Marta Dębska, piszą o takich aspektach jak: mobilność, współpraca pomiędzy grupami etnicznymi, równość, ochrona kultur, ważność komunikacji, wolność, sprawiedliwość, prawda, prawo własności, obowiązek troski o dobro wspólne, osiąganie celów, poszanowanie prawa i umów oraz aktywizm. W tym miejscu tylko wymieniono owe płaszczyzny, gdyż omówiono je szerzej w dalszych partiach tekstu.

Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w okresie zaborów

Bardzo różne realizacje idei jagiellońskich w odmiennych obszarach rzeczywistości Rzeczypospolitej nie zakończyły się z chwilą zakończenia dynastii jagiellońskiej. Ukształtowały one na wieki podwaliny wyobraźni politycznej i kulturowej dziedzictwa jagiellońskiego, które przetrwało nawet w okresie zaborów. Przykładem jest historia Akademii Krakowskiej nazwanej przez zaborców Szkołą Główną Królewską, później do roku 1817 Szkołą Główną Krakowską. W ciągu całego tego okresu, jak i po roku 1817, który przekształcił nazwę uczelni w znaną do dzisiaj formę Uniwersytetu Jagiellońskiego, nie zatracono pamięci najistotniejszych jego wartości oraz ich funkcji. Można podzielić ten okres na cztery krótsze etapy.

Pierwszy rozpoczął się w 1794 r. i trwał do końca 1808 r. Był to początek zaborów, więc władze austriackie zwolniły polskich profesorów, zlikwidowały autonomię uczelni i rozpoczęły jej stopniową germanizację. Pojawiło się nawet ryzyko całkowitej likwidacji Szkoły Głównej Koronnej (Banach, 2000), jednak zamiast tego w 1805 r. do uniwersytetu zwanego wówczas Szkołą Główną Krakowską włączono Uniwersytet Lwowski.

Drugi etap obejmuje lata istnienia Księstwa Warszawskiego, a więc okres od 1809 r. do 1815 r. Wówczas germanizacja i degradacja uczelni zostały przerwane. Przywrócono szkole polski charakter i zaplanowano wiele reform, jednak nie zostały one wprowadzone, ponieważ w 1815 r., podczas kongresu wiedeńskiego, Księstwo Warszawskie zlikwidowano.

Utworzono wówczas Rzeczpospolitą Krakowską, co oznaczało zależność Krakowa od trzech mocarstw jednocześnie: Austrii, Rosji i Prus. Mimo to dzięki zabiegom księcia Adama Jerzego Czartoryskiego Uniwersytet Jagielloński otrzymał z powrotem swoje przywileje (Banach, 2000). Niestety taki stan nie trwał długo, gdyż po zaangażowaniu się studentów i profesorów w powstanie listopadowe w 1830 r. zaborcy odebrali uczelni autonomię i rozpoczęli najsilniejszą falę germanizacji. Studentom z zaboru rosyjskiego, a później również z austriackiej Galicji, zabroniono studiowania na najstarszej polskiej uczelni (Banach, 2000).

W 1846 r., po upadku powstania krakowskiego, Kraków ponownie przyłączono do Austrii. Pozostał pod jej panowaniem do 1918 r. (Banach, 2000). Germanizacja postępowała, a język polski przestał być językiem wykładowym. Odzyskał ten status dopiero w 1886 r. (Stinia, 2014).

Co łączy idee jagiellońskie i historię Uniwersytetu Jagiellońskiego?

Na tym etapie należy postawić fundamentalne pytanie: co łączy idee jagiellońskie i dziewiętnastowieczną historię Uniwersytetu Jagiellońskiego? Odpowiedź jest prosta. Podczas całego czasu trwania zaborów profesorowie, studenci i inni pracownicy uniwersytetu walczyli zarówno o niepodległość Polski, jak i uczelni. Ich konkretne działania, które opisano poniżej, wyraźnie pokazują, że idee jagiellońskie były wciąż żywe wśród społeczności akademickiej podczas aneksji.

Każdy przykład podzielono na dwie części. W pierwszej opisano przebieg wydarzeń, co nazwano rysem historycznym, natomiast w drugiej przedstawiono konkretne idee jagiellońskie, jakie w owym rysie odnaleziono.

1.1. Pertraktacje z okupantem – rys historyczny

Warto rozpocząć od najbardziej ewidentnego przykładu zmagań społeczności akademickiej – bez względu na sytuację w Austrii i Krakowie, usiłowała ona rozwiązywać problemy poprzez rozmowę. Odnaleziono cztery przykłady takiego zachowania, każdy podczas innego etapu w historii zaborów.

Pierwszy dotyczy 1796 r., kiedy dwóch wybitnych naukowców, Jan Śniadecki i Józef Bogucicki, zostali wysłani do Wiednia, aby porozmawiać z cesarzem austriackim Franciszkiem II. Pomimo niechęci ze strony czołowych austriackich polityków udało im się spotkać z władcą. Poprosili go o potwierdzenie praw i przywilejów uniwersytetu, a także o finansowanie

uczelni. Zapoznali cesarza z najważniejszymi osiągnięciami krakowskich uczonych, aby go przekonać. W rezultacie uniwersytetu nie zamknięto, choć nie powstrzymało to germanizacji (Banach, 2000).

Kolejną próbę osiągnięcia celu poprzez konwersację podjęto w 1814 r., gdy car Aleksander I, uważany za sprzymierzeńca Polaków, również został poproszony o potwierdzenie praw i przywilejów uczelni. Pragnąc ściślej związać władcę z uniwersytetem, profesorowie nadali mu tytuł konserwatora. Niestety, niemożliwe jest ocenienie skuteczności tego posunięcia, gdyż Księstwo Warszawskie upadło w tym samym roku.

Trzecią próbę podjęto w 1848 r., gdy Wacław Zaleski, gubernator Galicji, otrzymał memoriał, w którym domagano się polonizacji edukacji na wszystkich poziomach, zwrotu zagarniętej własności uniwersytetu i utworzenia kilku nowych katedr, włączając w to katedrę historii Polski i katedrę prawa polskiego. Niestety, w 1849 r. upadła Wiosna Ludów i rozpoczęła się kolejna fala germanizacji (Banach, 2000).

To jednak nie wystarczyło, by zniechęcić społeczność akademicką, ponieważ w 1860 r. podjęto ostatnią próbę wywalczenia swoich praw, po raz pierwszy – skuteczną. Mianowicie, w 1860 r. rektor Piotr Bartynowski i kilku wybitnych uczonych udało się do Wiednia, aby prosić cesarza Ferdynanda I o zgodę na polonizację uczelni. Uzyskali ją i w 1861 r., po pokonaniu licznych trudności, polonizacja w końcu się rozpoczęła (Stinia, 2014).

1.2. Pertraktacje z okupantem – idee jagiellońskie

W powyższych przypadkach odnaleziono wiele idei jagiellońskich, zaczynając od tej najbardziej oczywistej – rozwiązywania problemów poprzez komunikację. Jak pisze Korporowicz (2017, s. 27): „Ten [dialog – A.I.] staje się jagiellońskim kryterium stosunków międzykulturowych, międzynarodowych i międzypaństwowych, kluczowym dla idei stosunków społecznych". Jagiellońska społeczność akademicka mogła się odizolować od władz austriackich, ignorować je, podkreślając brak legitymizacji z ich strony. Gdyby jednak tak postąpiła, uniwersytet zostałby zamknięty już na początku okresu zaborów. Profesorowie byli w pełni świadomi tego faktu. W związku z tym, walcząc o przetrwanie Uniwersytetu Jagiellońskiego, kulturowego dziedzictwa całego narodu polskiego, podjęli się trudnego zadania – negocjacji z okupantem.

Biorąc pod uwagę powyższe, wskazano dwie inne idee jagiellońskie – aktywizm i troskę o dobro wspólne.

Mimo to w tym miejscu można by jednak zadać pytania: Dlaczego społeczność akademicka nie walczyła w konspiracji, aby ochronić uczelnię? Z jakiego powodu nie podjęła nielegalnych działań przeciw okupantowi,

którego działania były nielegalne? Odpowiedź jest prosta – szczerze wierzyła w sprawiedliwość i postrzegała przestrzeganie prawa jako najbardziej fundamentalną wartość, oczywiście jagiellońską wartość. Jak pisze Łucyszyn (2017, s. 45): „Paweł Włodkowic widział jedną z głównych cech prawa naturalnego w uniwersalizmie i przekonaniu, że absolutnie wszyscy mają tę samą naturę i łączy ich jeden cel, co jest powodem, dla którego powinni się dobrze traktować". Właśnie w taki sposób postąpili krakowscy uczeni, nawet pomimo braku szacunku prezentowanego przez drugą stronę.

Pokazuje to również kolejną jagiellońską wartość – poszanowanie ludzkiej godności. Nie zwracając uwagi na wszelkie afronty, uczeni kontynuowali walkę, szukając kolejnych możliwości do przeprowadzenia pokojowych rozmów, okazując szacunek ludziom, którzy nie szanowali ich – to właśnie piękna kwintesencja idei jagiellońskich.

2.1. Walka o polonizację – rys historyczny

W następnej kolejności warto przyjrzeć się bezpośredniej walce o polonizację. Pierwsza aktywność w tym zakresie została podjęta przez Hugona Kołłątaja w 1809 r., gdy Kraków stał się częścią Księstwa Warszawskiego. Uratował wówczas uczelnię przed likwidacją, tworząc nowy status, który przywrócił Szkole Głównej Krakowskiej autonomię. Jednakże władze zniosły ten dokument rok później (Banach, 2000).

Kolejnym profesorem silnie zaangażowanym w ów proces był Józef Majer, rektor w latach 1848–1851. Planował on przekształcić uczelnię w szkołę ogólnopolską, jednak nie dało się tego osiągnąć bez pełnej autonomii i polonizacji. W rezultacie usiłował on zatrudnić najznamienitsze osobistości polskiej nauki i kultury, tak z ziem polskich, jak i z emigracji. Należeli do nich między innymi Adam Mickiewicz, Józef Ignacy Kraszewski, Wincenty Pol i Seweryn Goszczyński. Niestety większość z nich nie mogła wrócić do Krakowa ze względu na silne zaangażowanie polityczne. Co ciekawe, władze uczelni powróciły do tej koncepcji pod koniec XIX w., już po polonizacji (Banach, 2000).

Kilka lat po koncepcji Majera, w roku akademickim 1861/1862, rektor Józef Dietl miał podobne ambicje. Ponadto usiłował nawiązać kontakty z europejską społecznością naukową. Władze austriackie odkryły jednak, iż wspierał studentów podczas powstania styczniowego, w konsekwencji przenosząc go w stan spoczynku (Banach, 2000). Co warte podkreślenia, Dietl, pomimo swojego zaangażowania w polonizację, uważał, że język niemiecki nie powinien być całkowicie odrzucony, ponieważ popularyzacja osiągnięć polskich naukowców za granicą tylko za pomocą języka polskiego byłaby niemożliwa (Surman, 2012).

2.2. Walka o polonizację – idee jagiellońskie

To odpowiednie miejsce, aby postawić pytanie: gdzie można odnaleźć idee jagiellońskie w tym przypadku? Profesorowie opisani powyżej byli aktywistami i walczyli o wolność, co oczywiście wpisuje się w idee jagiellońskie, jednak tym razem inne manifestacje należy wysunąć na pierwszy plan.

Aspektami, które powinny być podkreślone, są mobilność nauki i myśli oraz współpraca pomiędzy narodami i wspólnotami kulturowymi w celu budowy relacji i tworzenia współzależności (Korporowicz, 2017). Pierwsze ich przejawy zaobserwowano już w koncepcji zjednoczenia studentów z trzech zaborów autorstwa Majera, ale osiągają one szczyt w idei Dietla. To niewiarygodne, w jaki sposób wykorzystał fundamentalną ideę jagiellońską, jaką jest nawiązywanie międzykulturowego dialogu. Miał ambicję nawiązania relacji z europejską społecznością naukową w celu zwiększenia rangi Uniwersytetu Jagiellońskiego na arenie międzynarodowej. W rezultacie miało to także zwrócić uwagę Europy na kwestię niepodległości ziem polskich.

Z drugiej strony, jego podejście do języka niemieckiego jasno pokazuje rolę mobilności nauki i myśli w tej koncepcji.

Obecna jest tu również jeszcze jedna idea jagiellońska, do tej pory nieomawiana, mianowicie równość. Obydwaj rektorzy, Majer i Dietl, robili wszystko, co było w ich mocy, aby umożliwić studiowanie na Uniwersytecie Jagiellońskim studentom z wszystkich ziem polskich. Z pewnością nie walczyliby o to z tak silnym samozaparciem, gdyby nie stanowiło to dla nich nadrzędnej wartości, oczywiście jagiellońskiej wartości.

Ostatnim aspektem, który należy poruszyć w tym kontekście, jest bezpieczeństwo kulturowe, rozumiane przez Korporowicza (2017, s. 31) jako „prawo do niezależnego wyboru ścieżek rozwoju". Tę ideę można z taką łatwością zaobserwować w obydwu koncepcjach, iż nie wymaga ona dalszego komentarza.

3.1. Działania na rzecz społeczeństwa polskiego – rys historyczny

Kolejna grupa działań, którą opisano, to praca społeczności akademickiej na rzecz społeczeństwa polskiego.

Pierwszym aspektem jest funkcjonowanie Polskiej Szkoły Nauk Politycznych na początku XX w. Została ona założona, aby podnieść poziom kultury politycznej, popularyzować wiedzę na temat prawa i ekonomii,

a w konsekwencji zaktywizować Polaków. Celem szkoły było stworzenie centrum edukacyjnego, przekraczającego granice trzech zaborów, aby nauczyć ludzi patrzenia na polskie ziemie z szerszej perspektywy. Technicznie instytucja ta nie była częścią uniwersytetu, natomiast jej powiązania z Uniwersytetem Jagiellońskim były tak silne, iż postrzegano ją jako jego część (Stinia, 2014).

Kolejną inicjatywą były Powszechne Wykłady Uniwersyteckie, również podjęte na początku XX w. w celu bezpośredniej popularyzacji odkryć i osiągnięć naukowych z uwagi na silną potrzebę edukacji dorosłych w polskim społeczeństwie (Stinia, 2014).

Co więcej, bezpośrednio po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. Uniwersytet Jagielloński pomógł innym polskim uniwersytetom, uzupełniając braki kadrowe w Warszawie, Poznaniu i Wilnie. W sumie do tych miast przeniosło się 248 profesorów w latach 1918–1939 (Banach, 2000).

3.2. Działania na rzecz społeczeństwa polskiego – idee jagiellońskie

Ponownie nadszedł moment, aby wyjaśnić, gdzie tym razem odnaleziono najistotniejsze idee jagiellońskie. Najważniejszą, dotychczas niepodkreśloną, jest równość, wolność i braterstwo w praktycznych sferach życia wspólnotowego, szczególnie w kulturze akademickiej (Korporowicz, 2018). Może być ona rozumiana nie tylko konkretnie jako równość na uniwersytecie, ale również jako działania społeczności akademickiej na rzecz wyrównywania szans wewnątrz całego społeczeństwa. Uczeni krakowscy stworzyli wiele programów mających na celu nie tylko szerzenie oświaty, ale także zwiększenie świadomości w kwestii polskiej tożsamości i polskich ziem, co płynnie prowadzi do kolejnej idei jagiellońskiej.

Korporowicz nazywa ją następująco: (2017, s. 19): „uzupełnienie unikalnego, lokalnego i uniwersalnego spojrzenia na kwestię dziedzictwa kulturowego, a także jego znaczenie w rozwoju ludzkich społeczności i ich instytucji". Wpływ Uniwersytetu Jagiellońskiego na rozwój polskiego społeczeństwa był nie do zakwestionowania. Krakowscy uczeni zapoznali Polaków z rzetelnymi informacjami na temat ich ziem i nauczyli, jak dbać o dobro wspólne, które również stanowi jedną z idei jagiellońskich, tak jak prawo własności, także wykładane przez profesorów. Co więcej, dali swoim rodakom praktyczne rady dotyczące funkcjonowania w austriackim systemie prawnym.

W rezultacie jagiellońska społeczność akademicka zjednoczyła Polaków, co stanowi przykład kolejnej idei jagiellońskiej – współpracy pomiędzy grupami etnicznymi, w tym przypadku nie tyle etnicznymi, ile społecznymi.

Kończąc rozważania w tym zakresie, warto dodać, iż można w tych przykładach zaobserwować również mobilność myśli i aktywizm, co zostało wyjaśnione powyżej.

4.1. Sfera symboliczna – rys historyczny

Najwyższy czas odłożyć na bok praktyczne aspekty walki o autonomię i omówić sferę działań symbolicznych, podjętych przez społeczność akademicką.

Najistotniejsze z nich przypada na początek XIX w. Z powodu fali germanizacji wielu polskich profesorów odeszło z pracy lub przeszło na wcześniejszą emeryturę, co znacznie osłabiło kadrę wyższego szczebla (Banach, 2000).

Drugie działanie wiąże się natomiast z insygniami uniwersyteckimi. Mianowicie w 1851 r., podczas przejazdu cesarza Franciszka Józefa przez Kraków, jagiellońscy profesorowie nałożyli togi akademickie zamiast oficjalnych austriackich mundurów urzędniczych (Banach, 2000).

Powtórzyli to działanie, choć tym razem już legalnie, w 1869 r. po odzyskaniu autonomii, w czasie ponownego pogrzebu Kazimierza Wielkiego (Stinia, 2014), co wyraźnie pokazuje rangę symboli uniwersyteckich w oczach społeczności akademickiej.

4.2. Sfera symboliczna – idee jagiellońskie

Głównym powodem, dla którego opisano powyższe wydarzenia, jest fakt, iż najistotniejsza idea jagiellońska jeszcze nie została odpowiednio podkreślona. Chodzi oczywiście o ludzką godność.

Jak pisze Łucyszyn (2017, s. 41):

> Włodkowic stworzył naukowe, prawne i moralne podstawy funkcjonowania społeczeństwa, w którego centrum znajdował się człowiek wraz ze swoją godnością. Ochrona ludzkiej godności i współistnienie we wzajemnym szacunku stworzyło moralny system oparty na poszanowaniu prawa, które pozwalało każdemu człowiekowi żyć w pokoju, jak i na sprawiedliwości społecznej, podkreślającej przyczyny i zakres szacunku społecznego.

Powyższy cytat jasno pokazuje, iż nikt nie miał równie silnych podstaw jak jagiellońscy profesorowie, aby podkreślić znaczenie swojej godności. Rozważając wszystkie opisane działania, można niewątpliwie stwierdzić, iż wypełnili wymagania stawiane przez Włodkowica. Szanowali prawo, konsekwentnie walcząc o swoją wolność, ponieważ zgodnie z naturalnym prawem narodów mogli, a nawet powinni postąpić w ten sposób.

5.1. Zaangażowanie w walkę narodowowyzwoleńczą – rys historyczny

Mówiąc o tym, jak ludzie powinni zachowywać się w obliczu zagrożenia swojej niepodległości, niemożliwe jest pominięcie kwestii bezpośredniego zaangażowania społeczności akademickiej w walkę narodowowyzwoleńczą.

Najistotniejszy był udział w powstaniu krakowskim w 1846 r., ponieważ aktywnie zaangażowali się w nie również profesorowie (Banach, 2000). Nie można nie doceniać uczestnictwa studentów, gdyż oni także stanowili część społeczności akademickiej. Uczestniczyli w powstaniu listopadowym w 1830 r. i w powstaniu styczniowym w 1863 r., wielu poległo w bitwie pod Miechowem. Służyli również w Legionach Polskich podczas I wojny światowej (Banach, 2000).

5.2. Zaangażowanie w walkę narodowowyzwoleńczą – idee jagiellońskie

Walcząc o godność ludzką, wolność narodu polskiego, sprawiedliwość i prawo do swojej ziemi, które już same w sobie są fundamentalnymi wartościami jagiellońskimi, studenci i profesorowie wykorzystali swoje podstawowe prawo nadane im przez Włodkowica – prawo do walki o niepodległość swojego narodu. Nazwano to wojną sprawiedliwą, będącą jednym z założeń naturalnego prawa narodów (Korporowicz, 2018).

Co więcej, nie tylko użyli swoich praw, ale z drugiej strony również wypełnili swój obowiązek poprzez okazanie troski o dobro wspólne, które także jest wartością jagiellońską (Łucyszyn, 2017).

Osiągnięcia naukowe uczonych Uniwersytetu Jagiellońskiego

Na zakończenie warto przybliżyć najistotniejsze osiągnięcia naukowe krakowskich uczonych z okresu zaborów, nie po to, by doszukiwać się w nich idei jagiellońskich, ale aby przybliżyć patriotyczną atmosferę, która wówczas panowała. Pozwoli to lepiej zrozumieć kontekst, w jakim owe idee i wartości funkcjonowały.

Ogólnie rozumiana problematyka związana z Polską była głównym tematem badań. Historycy i literaturoznawcy doszukiwali się powiązań między historią i literaturą polską oraz niemiecką. Antropolodzy i etnolodzy znajdowali się w centrum zainteresowania, badając tożsamości

polską, ukraińską, galicyjską i żydowską, co doprowadziło do zredefiniowania owych pojęć. W tym czasie geografowie i geolodzy prowadzili badania nad strukturą geologiczną Tatr i Karpat (Surman, 2012).

Jednakże najistotniejsze postępy poczyniono w medycynie. Naukowcy związani z tą dziedziną wiernie służyli społeczeństwu, popularyzując wiedzę na temat podstawowych zasad higieny i balneologii, a także organizowali ponadzaborowe zjazdy. W rezultacie krakowscy uczeni byli tak dumni ze swoich osiągnięć, iż doprowadziło to do „mitycznego kodyfikowania osiągnięć polskich naukowców (…) tworzenia mitu narodowego na przykład wokół krakowskiej szkoły medycznej, «polskiej» kriologii etc.", jak pisze Jan Surman (2012, s. 51).

Takie podejście niewątpliwie dało jagiellońskiej wspólnocie akademickiej siłę do stawiania oporu władzom austriackim.

Podsumowanie

Podsumowując, po ponad stu latach walki o polonizację i niepodległość Uniwersytetu Jagiellońskiego społeczność akademicka w końcu osiągnęła sukces. Całkowita nacjonalizacja uczelni dała uczonym i studentom siłę oraz energię do ciężkiej pracy, aby jak najszybciej odbudować uniwersytet. Zdaniem profesora Andrzeja Kazimierza Banacha, ich godne podziwu poświęcenie doprowadziło do rozpoczęcia nowego etapu w rozwoju uczelni, który dorównał nawet temu z XV i XVI w. (Banach, 2000).

Nie ma również przeszkód, aby interpretować ten fakt symbolicznie, gdyż okres, gdy idee jagiellońskie zostały wskrzeszone, z powodu trudnej sytuacji politycznej i społecznej można porównać do czasu, w którym powstały.

Nie jest to zadziwiające, iż wpłynęły na rozwój uczelni w takim stopniu, ponieważ, jak pisze Łucyszyn (2017, s. 38), „idea jagiellońska, jako uniwersalna idea społeczna, jest nie tylko koncepcją polityczną, czy użytecznym sloganem propagandowym, gotowym do wykorzystania w walce o władzę. Posiada tym samym potencjał inspirowania i kształtowania twórczych procesów społecznych i politycznych, służących dobru wspólnemu".

Społeczność akademicka XVIII i XIX w. dokładnie w taki sposób pojmowała ową ideę. W związku z tym metody walki okazały się skuteczne i przyniosły zdumiewające efekty w późniejszym czasie.

Bibliografia

Banach, A.K. (2000). Czasy zaborów. Uniwersytet Jagielloński w latach 1795–1918. W: J. Wyrozumski (red.), *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 85–163.

Dębska, M. (2017). The Jagiellonian Ideas in the Contemporary World Order in the Aspect of the National Identity and the Nation-States. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič i P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*. Kraków: Jagiellonian Library, 211–223.

Korporowicz, L. (2017). Jagiellonian Values. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič i P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*. Kraków: Jagiellonian Library, 15–37.

Korporowicz, L. (2018). Jagiellońskie studia kulturowe jako projekt kulturoznawczy. *Relacje Międzykulturowe*, nr 1(3), 103–127.

Łucyszyn, J. (2017). The Pragmatic Interpretation of Jagiellonian Ideas. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič i P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*. Kraków: Jagiellonian Library, 37–53.

Stinia, M. (2014). *Uniwersytet Jagielloński w latach 1871–1914. Modernizacja procesu nauczania*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica".

Surman, J. (2012). Uniwersytety galicyjskie w Monarchii Habsburskiej: nacjonalizacja edukacji i internacjonalizacja nauki? *Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności*, nr 11, 39–52.

Ada Iwanowicz – absolwentka studiów licencjackich dotyczących relacji międzykulturowych i studentka drugiego roku licencjatu arabistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajęła drugie miejsce w Konkursie Wiedzy o Uniwersytecie Jagiellońskim w roku akademickim 2019/2020. W roku akademickim 2021/2022 uczestniczyła w kursie *Jagiellonian Ideas in Contemporary Multicultural World* prowadzonym przez profesora Leszka Korporowicza. Interesuje się szeroko rozumianym językoznawstwem i historią Uniwersytetu Jagiellońskiego.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Anna Czajka
http://orcid.org/0000-0003-4407-3028
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
a.czajka-cunico@uksw.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.12

Uobecnianie myśli i kultury polskiej w Europie na przykładzie „Biblioteki Kultury Polskiej"

STRESZCZENIE

Tekst przedstawia zadania i uwarunkowania uobecniania myśli i kultury polskiej na przykładzie doświadczeń w realizacji projektu „Biblioteka Kultury Polskiej" (2014–2020). Zawiera prezentację poszczególnych tomów „Biblioteki" (Kłoskowska, Białostocki, Ossowska, Strożewski…) w ich aspektach translatorskim, historii i komunikacji kultur i ich humanistyk. Podsumowuje rezultaty i doświadczenia pierwszej edycji projektu i kreśli zadania na czas po pandemii i czas wojny. Zawiera rozważania na temat wydobywania w przekładach międzykulturowych wspólnego zasilanego różnymi tradycjami horyzontu Humanum jako podstawy pokoju.

SŁOWA KLUCZE: niezbywalność troski o Humanum, przekład międzykulturowy, dialog międzykulturowy i interdyscyplinarny, komunikacja między humanistykami w Europie i na świecie

ABSTRACT

Making Polish Thought and Culture Present in Europe. The Example of *Biblioteka Kultury Polskiej*

The text presents the tasks and conditions of making Polish thought and culture present on the example of the implementation of *Biblioteka Kultury Polskiej* [Library of Polish Culture] project (2014–2020). It includes a presentation of the individual volumes of *Biblioteka* (Kłoskowska, Białostocki, Ossowska, Strożewski…) in their translational aspects, history and communication of cultures and their humanities. It summarizes the results and experiences of the first edition and chalks out tasks for the post-pandemic and wartime period. It includes considerations on bringing out in cross-cultural translations the shared horizon of the *Humanum*.

KEYWORDS: inalienability of concern for the *Humanum*, intercultural translation, intercultural and interdisciplinary dialogue, communication between humanities in Europe and the world

Sugerowane cytowanie: Czajka, A. (2023). Uobecnienie myśli i kultury polskiej w Europie na przykładzie Biblioteki Kultury Polskiej. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 165–179. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.12

Nadesłano: 31.01.2023 Zaakceptowano: 31.05.2023

O „Bibliotece Kultury Polskiej", prezentującej wybitne i wpływowe dzieła humanistyki polskiej w wydaniu włoskim, pisałam już w trakcie jej powstawania i w podsumowaniu jej pierwszej edycji w 2020 r. (Czajka, 2020)[1]. Dziś, w wielce zmienionej rzeczywistości, podejmuję próbę spojrzenia na motywacje jej tworzenia i towarzyszące mu zamysły, a także osiągnięte i niezamierzone efekty z uaktualnionej perspektywy, by je poddać pod dyskusję, potwierdzić lub zmodyfikować.

„Biblioteka Kultury Polskiej" pod moim kierownictwem tworzona była od 2007 do 2020 r., główny okres pracy nad nią od 2014 do 2017 r. (publikacje w wydawnictwie Mimesis w Mediolanie) objęty był finansowaniem z grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. W „Bibliotece" ukazały się tomy przedstawiające osiągnięcia humanistyki polskiej różnych szkół, orientacji i okresów, które intensywnie, jak można było uznać, zasilały nauki humanistyczne i kulturę w Polsce i posiadały wyjątkowy potencjał oddziaływania poza jej granicami.

Przekłady poszczególnych dzieł zaopatrzone zostały przypisami oraz wstępami lub posłowiami badaczy polskich i włoskich.

Prezentacja tomów „Biblioteki"

W Bibliotece znalazły się następujące tomy:

Tom *Kultury narodowe u korzeni* (Kłoskowska, 2007)[2], opatrzony *Prezentacją* Zygmunta Baumana i *Listem* Karla Dedeciusa, przedstawiał koncepcję narodu wypracowaną w warsztatach polskich wielodyscyplinarnych *cultural studies*, tworzonych przez badaczy takich jak Bronisław Malinowski, Florian Znaniecki, Stanisław Ossowski, Józef Chałasiński. Kulturalistyczna koncepcja narodu Kłoskowskiej, jej dynamiczne i wielowymiarowe ujęcie kultury wraz z takimi elementami jak interdyscyplinarne pojęcie pogranicza, otwartego i opartego na pierwiastkach autotelicznych kanonu kulturowego, poliwalencji kulturowej, wydają się najadekwatniej na tle badań europejskich uchwytywać i rozwiązywać współczesne sytuacje wielo- i międzykulturowości, o czym świadczy obecność tej pozycji w sylabusach przedmiotów humanistycznych uczelni włoskich i w bibliografiach przedmiotu. Tom Kłoskowskiej nie tylko dostarczył podstaw i narzędzi badaniom międzykulturowości, ale też odsłonił słabo znaną

1 Zob. także Biblioteka Kultury Polskiej https://wnh.uksw.edu.pl/node/1964 oraz https://www.mimesisedizioni.it/catalogo/collana/467, www.czajkacunico.pl/Biblioteka Kultury Polskiej. Zob. Biblioteka Kultury Polskiej (2018), oraz *In search of the European identity* (2008).

2 Recenzje i nawiązania w publikacjach: Tarkowska, 2007; Kaczyński, 2008; Colelli, 2016.

poza krajem dynamikę rozwojową naszych studiów kulturowych (nawiasem mówiąc, zapomnianych również w Polsce).

Drugi tom „Biblioteki", *Il cavaliere polacco e altri studi di storia dell'arte e di iconologia*[3] (Białostocki, 2015), stanowił wybór studiów polskiego historyka sztuki i jej propagatora, muzealnika, kuratora wystaw i humanisty, Jana Białostockiego, rozpoznawalnego we Włoszech i innych krajach świata na podstawie swoich poszczególnych osiągnięć, ale niedostępnego dla badań z powodu braku reprezentatywnego zestawu jego pism w którymś z języków światowych. W tomie znalazły się zarówno teksty pozwalające na rekonstrukcję oryginalnej koncepcji obrazu Białostockiego, formującej się w dyskusji z różnymi ośrodkami badawczymi w USA i Europie, analizy i interpretacje dzieł sztuki północnoeuropejskiej (Białostocki był we Włoszech wysoko ceniony jako jej znawca), dzieł sztuki włoskiej, a także dzieł Europy Wschodniej, w tym przede wszystkim dzieł polskich, wprowadzając w pole uwagi czytelnika włoskiego elementy ikonosfery prawie mu dotąd nieznanej (pochodzącej z malarstwa np. Juliana Fałata, Aleksandra Gierymskiego, Jacka Malczewskiego). W rekonstrukcji życiorysu Białostockiego dokonanej przez autora *Wstępu*, jednego z najwyżej cenionych dziś we Włoszech historyków sztuki, Lauro Magnaniego, we współpracy i po długich rozmowach ze mną i w gronie swoich współpracowników, włoskich i polskich i kolegów, podkreślono wielowątkowość działalności badacza polskiego, jego losy wojenne, własną jego twórczość artystyczną, działalność muzealniczą, zwłaszcza w czasie odbudowy Polski, działalność pedagogiczną i popularyzatorską, międzynarodową, tworzenie świetnie współdziałających zespołów badawczych, dbałość o dobre w nich i w środowisku koleżeńskim relacje, słowem rzadko dziś spotykaną postawę humanisty, który dramatom historii i współczesności przeciwstawiał – „jasną figurę kultury" (Białostocki, 2015, s. 17).

Kolejny tom „Biblioteki" przedstawił wybór pism polskiego filozofa i krytyka kultury, Stanisława Brzozowskiego (Brzozowski, 2016), i stanowi pierwszy przekład na język obcy esejów tego autora[4]. Brzozowski jest autorem o wyjątkowo głębokim wpływie na kulturę polską, a zarazem twórcą o formacie europejskim i światowym, podejmującym zarówno problemy arcypolskie, jak i problemy świata w ich nieodzownym sprzężeniu. Jest autorem zorientowanym w całej współczesnej mu produkcji humanistycznej i literackiej powstającej w kulturze (europejskiej), w jakimkolwiek bądź języku. Jest filozofem kultury o formacie światowym, w pełni godnym pozycji, którą zajmowali współcześni mu przedstawiciele filozofii włoskiej czy niemieckiej *Kulturphilosophie*. Podkreśla zasadnicze znaczenie kultury (*Już*

3 Recenzja: Aikema, 2019.

4 Recenzje, nawiązania: Ciccarini, 2017; Herlth i Swiderski, 2019.

idzie czas, gdy kwestie (…) *kultury będą najważniejszymi*, Brzozowski, 2016, s. 36). Przedstawia cenną dla badań międzykulturowych i dialogu – a także dla zamysłu „Biblioteki" – koncepcję „kultur cząstkowych", ograniczonych do kontekstów narodowych czy geopolitycznych, a predysponowanych do interakcji z innymi, w której dopiero może powstawać „kultura całkowita". Gerardo Cunico, filozof włoski i badacz filozofii niemieckiej, autor *Posłowia* do tomu „z punktu widzenia czytelnika włoskiego", dostrzega w rozważaniach Brzozowskiego ważną konstatację: niemożliwości „myśli i czynu, której brakowałoby wymiaru horyzontu ostatecznego, celu, najwyższego wspólnego dobra do zrealizowania w wykraczaniu poza tymczasową teraźniejszość albo za jej pośrednictwem" (Brzozowski, 2016, s. 207). W zawartych w tomie tekstach Brzozowskiego, zdumiewających niekiedy swoją różnorodnością, można rozpoznać kształtowanie się odpowiadającego wymogom współczesności postępowania humanistycznego o charakterze poszukującym, dialogicznym, wieloperspektywicznym, łączącym wielodyskursywność z poetyckością wypowiedzi, odpowiadającym niegotowości myślenia i świata. To postępowanie bezcenne, antidotum na zanikanie swobodnego poszukiwania prawdy pod naporem gotowych schematów, przeciwdziałające podziałom dyscyplinarnym w humanistyce, które ją unieruchamiają i czynią bezradną wobec pojawiających się nowych problematyzacji. Refleksja nad tekstami Brzozowskiego pozwala wnikać w puls polskości, odziedziczony jako jej żywa tradycja i dalej zasilający różne jej odmiany, a także ich krytykę i nowe syntezy. Refleksja nad tekstami tomu pozwala wreszcie na docenienie owocności postawy, łączącej przekaz tradycji z projektem kultury narodowej realizującej się w pełni się w przenikaniu się z kulturą światową.

Czwarty tom „Biblioteki" o tytule *Intorno al bello* to wybór pism Władysława Stróżewskiego (Stróżewski, 2017) [5], autora łączącego w swoich pracach orientację platońską, tomistyczną, silnie obecną na polskich uniwersytetach katolickich, z dorobkiem szkoły analitycznej, fenomenologii Romana Ingardena, badaniami nad sztuką i estetyką Władysława Tatarkiewicza. Również prace w tym tomie mają charakter dialogiczny, stanowiąc rezultat „dialogu między filozofiami", oddalonymi od siebie w czasie i w podstawowych założeniach. Swoje dialogiczne metodycznie postępowanie Stróżewski kieruje ku zagadnieniu piękna, ku polu uprzywilejowanemu w komunikacji między kulturami, z racji na roszczenie piękna do uniwersalności, ku polu, w którym przekaz z jednego kontekstu kulturowego do drugiego polega na wzajemnym udzielaniu sobie, za pośrednictwem pięknych form – wolności. Piękno bowiem jest „kształtem miłości" (Norwid), a ta „nie sprawuje władzy, nie podporządkowuje" (Goethe), natomiast – pobudza doskonalące kształtowanie się. W tomie zawarte zostały, na potwierdzenie powyższych

5 Recenzja: Trupia, 2017.

założeń dotyczących komunikacji estetycznej, błyskotliwe interpretacje najgłębiej polskich (a zarazem światowych) utworów: *Vademecum* Cypriana Norwida (w pierwszych przekładach na polski przygotowanych dla tej publikacji) i *Preludiów* Fryderyka Chopina.

Tom prac Marii Ossowskiej *Norme morali* (Ossowska, 2017) przedstawił powstałą na przecięciu różnych wpływów kulturowych i w środowisku polskim, opartą na wielodyscyplinarnych założeniach dalekowzroczną i odważną próbę – podjętą przez kobietę (a silna obecność kobiet w humanistyce polskiej odróżnia ją od włoskiej) – opisania i usystematyzowania norm moralnych i cnót w dzisiejszym wielokulturowym świecie. Tom i komentarz do niego umożliwiają porównania rozwoju myśli etycznej w Polsce, we Włoszech i na świecie.

Pierwszą edycję „Biblioteki" zwieńczyła międzynarodowa konferencja naukowa „Cento anni di filosofia e cultura polacca / Sto lat myśl i kultury polskiej", zorganizowana w ramach umowy bilateralnej UKSW-Uniwersytet w Genui, która odbyła się 23 maja 2018 r. w Genui. Po raz pierwszy bodaj na konferencji tej, w sposób tak kompetentny i z tak żywym zainteresowaniem, badacze włoscy i uczestnicy obrad dyskutowali na tematy stawiane przez humanistykę polską. W konferencji otwartej przez Rektora Uniwersytetu Genui wzięli udział m.in. Lauro Magnani, Gerardo Cunico, Oskar Meo, Angelo Campodonico, Michele Marsonet z Uniwersytetu w Genui, Krystyna Jaworska z Uniwersytetu w Turynie, Angela Ales Bello z Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, Francesco Coniglione z Uniwersytetu w Catanii, Alberto Pirni ze Scuola Superiore Sant'Anna w Pizie[6].

Po konferencji ukazał się tom *Cento anni di filosofia e cultura polacca / Sto lat myśl i kultury polskiej* pod redakcją Anny Czajki, Gerardo Cunico i Elisabetty Colagrossi (Czajka, Cunico i Colagrossi, 2020)[7], oparty na zaprezentowanych w jej trakcie wystąpieniach i głosach na temat tomów „Biblioteki" (dzieł Jana Białostockiego, Stanisława Brzozowskiego, Władysława Stróżewskiego i Marii Ossowskiej) oraz pracach zainspirowanych „Biblioteką", poświęconych filozofii i kulturze polskiej (a więc m.in. koncepcjom Ludwika Flecka, kwestiom wielogłosowej pamięci kulturowej, tematom z zakresu historii humanistyki polskiej, we Włoszech i w Europie nieznanym). W końcowej części wprowadzenia do tomu podjęta została próba zarysowania myślenia międzykulturowego polsko-włoskiego o momentach wzbogacenia wynikającego z namysłu

6 Materiały z tej konferencji dostępne są pod linkiem: http://filosofia.dafist.unige.it/?page_id=1191 (dostęp: 20.02.2023).

7 Recenzje: Cento anni 2021, https://www.polacywewloszech.com/2020/12/23/cento-anni-di-filosofia-e-di-cultura-polacca-in-italia, Bassan, 2021, https://plitonline.it/2021/plit-12-2021-244-247-fiorella-bassan, Vescovelli, 2021/2022.

dialogicznego nad wpływowymi dyskursami obydwu kultur, myślenia, które nie tylko przezwycięża niewiedzę i stereotypy, ale jest, przez dostęp do poszerzonego dorobku zróżnicowanej, lecz wspólnej kultury, ulepszonym wehikułem podmiotowości ludzkiej.

Pierwsza edycja. Program i rezultaty

Przygotowywaniu poszczególnych tomów „Biblioteki" towarzyszyły spotkania osób opracowujących je oraz konferencje, na których problemy tego przekładu międzykulturowego konsultowane były z badaczami, studentami, czytelnikami. Konferencje te odbywały się pod wspólnym tytułem „Polskość w świecie. Colloquia Biblioteki Polskiej we Włoszech". Pierwszą z nich była konferencja międzynarodowa „Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech" *Polskość w świecie I: Stanisław Brzozowski*, towarzysząca wydaniu włoskiemu prac Stanisława Brzozowskiego, która odbyła się 3 czerwca 2017 r. na UKSW w Warszawie i w której udział wzięli badacze dzieła Brzozowskiego polscy (Andrzej Walicki, Stanisław Pieróg, Maciej Urbanowski) i zagraniczni (Gerardo Cunico, Jens Herlth) oraz młodsi i bardziej doświadczeni pracownicy Wydziału Nauk Humanistycznych UKSW. Konferencja międzynarodowa „Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech", *Polskość w świecie II: Jan Białostocki*, poświęcona wydaniu włoskiemu pism Jana Białostockiego, odbyła się 19 września 2017 r. na UKSW w Warszawie, a wzięli w niej udział uczniowie autora, J. Chrościcki, S. Michalski (Tybinga) oraz badacze zagraniczni, L. Magnani (Genua), A. Nakov (Paryż), J. Grabski (Wiedeń) i in.[8] Konferencja „Cento anni di filosofia e di cultura polacca in Italia", o której była mowa wyżej, podsumowała wszystkie ją poprzedzające.

Rezultaty prac przygotowawczych i konferencji miały być przedstawione w miniserii „Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej", w której wszelako ukazał się tylko jeden tom: *Polskość w świecie. Stanisław Brzozowski*, red. nauk. Anna Czajka, Dorota Dąbrowska, Magdalena Woźniewska-Działak, Warszawa 2018 (Czajka, Dąbrowska i Woźniewska-Działak, 2018).

Poszczególne tomy „Biblioteki Kultury Polskiej" były prezentowane we Włoszech i w Polsce:

Tom Jan Białostocki, *Il cavaliere polacco e altri saggi di storia dellarte e di iconologia* a cura di Anna Czajka, prefazione di Lauro Magnani, prezentowany był w Stacji Naukowej AN w Rzymie 17 listopada 2015 r. Książkę przedstawiali Claudia Cieri Via (La Sapienza Università di Roma), Lauro

8 Materiały z tej konferencji udostępnione są pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=XejTuJDbZg4 (dostęp: 27.05.2023).

Magnani (Università di Genova). Ten sam tom był tematem dyskusji w Genui 18 marca 2016 r. w Palazzo Reale z udziałem prof. Lauro Magnaniego i Gianni Carlo Sciolla oraz doktorantów Szkoły Humanistycznej, a także w PEN Clubie warszawskim 24 października 2016 r. z udziałem profesorów Marii Poprzęckiej, Juliusza Chrościckiego, Piotra Skubiszewskiego, Antoniego Ziemby.

Tom *Intorno al bello* Władysława Stróżewskiego i cała seria prezentowane były w Międzynarodowym Centrum Kultury w Krakowie 29 stycznia 2018 r.

12 lutego 2019 r. autorka tego tekstu wygłosiła na Uniwersytecie w Turynie wykład *La Biblioteca di Cultura Polacca. Scopi, esperienze e problemi di traduzione*.

„Biblioteka" w ocenie jej realizatorki nie spełniła wszystkich związanych z nią nadziei i nie uzyskała efektów, przede wszystkim na polu akademickim i w sytuacji *cultural turn*, w której studia literatur wymagają podejścia kulturowego, a nawet międzykulturowego. „Biblioteka" mogłaby się stać wehikułem studiów kultury polskiej (w pojedynczych przypadkach tak się istotnie dzieje).

Wszelako: tomy „Biblioteki" znajdują się w ok. 50 bibliotekach włoskich i są włączone do lektur akademickich w ramach wykładów i seminariów, w tym doktoranckich (głównie Kłoskowska i Białostocki), co wydaje się wysoce skutecznym środkiem upowszechniania. Białostocki stał się przedmiotem i punktem odniesienia prac magisterskich i doktorskich. Wydanie włoskie Kłoskowskiej zostało wyróżnione na Konkursie Eseistyki Międzynarodowej „Salvatore Valitutti" w Salerno w 2008 r. Rezultatem wydania pism Jana Białostockiego jest tom Gianniego Carlo Sciolli, *Jan Białostocki: un metodo iconologico* z 2016 r. Ukazało się kilka recenzji (wymieniam najważniejsze) i dość liczne są cytowania. Nazwiska autorów polskich zaczynają być znane i coraz rzadziej są przekręcane.

„Biblioteka" w momencie swej inauguracji stawiała przed sobą zadania, które sformułowano następująco (przytaczam najważniejsze):

- udostępnienie czytelnikom włoskim wybitnych tekstów polskich nauk humanistycznych o pewnej znaczącej historii oddziaływania (*Wirkungsgeschichte*) w kulturze polskiej i zawierających w sobie odpowiedzi na pytania pojawiające się w kontekście włoskim, tekstów dotąd nieobecnych i nieoddziałujących w kanonie europejskim i światowym;
- wprowadzenie przekładów tekstów do odbioru we Włoszech przez zaopatrzenie ich w przedmowy, posłowia, komentarze i przypisy sporządzane przez badaczy polskich i włoskich i odsłanianie w tym ustanowieniu perspektywy odbioru potencjału uniwersalizującego przekładanych tekstów;

- odkrywanie różnorodnych form wiedzy, rekonstrukcja różnych ich kontekstów i dróg powstawania, ustalanie konkretnych punktów zwrotnych w rozwojach kultur, a także wspólnych, dotąd nieznanych linii rozwojów kulturowych, odkrywanie nowych relacji interdyscyplinarnych;
- wprowadzanie do nauk humanistycznych podejścia międzykulturowego opartego konkretnie na doświadczeniach kulturowych polsko-włoskich. Wiedza humanistyczna nie może w globalnym i wielokulturowym świecie – aby uniknąć zarzutu regionalizmu i przemocy symbolicznej – opierać się na dorobku jednej tylko lub niewielu kultur, lecz powinna stanowić rezultat nieustannej konfrontacji i otwierać dostęp do wspólnego dziedzictwa ludzi jako rezerwuaru mądrości, wartości, modeli, obrazów;
- tworzenie sieci relacji akademickich w naukach humanistycznych, którym powierzano by zadanie wskazywania sposobów i finalności wspólnego życia na świecie;
- podkreślanie znaczenia pracy na polu kultury, które nie jest obszarem ideologii, rynku i konsumpcjonizmu, lecz poszukiwania *Humanum*, bez którego to poszukiwania i jego rezultatów wszelka działalność techniczna, ekonomiczna, logistyczna pozostaje bezgłowa;
- przesunięcie ciężaru działań ludzkich na to właśnie pole kultur i przydzielenie im zadania poszerzania wiedzy o różnych rzeczywistościach, pogłębiania wzajemnego rozumienia się, komunikowania i wspólnego działania na rzecz wspólnych celów oraz w opozycji do działań i przedsięwzięć opartych na przemocy, które z punktu widzenia humanistyki są absurdalne.

Kultura i komunikacja międzykulturowa w czasach pandemii i wojny

W czasie po zakończeniu pierwszej edycji „Biblioteki" rzeczywistość współczesna skonfrontowana została z doświadczeniami, które powinny radykalnie wyostrzyć jej samoświadomość. Okres pandemii uwydatnił niezbywalność jedności gatunku ludzkiego, konieczność mobilizacji, wymiany i koncentracji wszystkich ludzkich możliwości, tak aby mogły służyć wszystkim, bo „nikt nie ratuje się sam" (Franciszek, 2020). Dziś znajdujemy się w przerażającej sytuacji wojny, która grozi albo totalną katastrofą, albo permanentną reprodukcją działań i postaw agresywnych, gwałtownych i destrukcyjnych – utrwalonego piekła. Rzeczywistości, w której brak miejsca na *Humanum*, na życie w jego imamentnym

samookreślaniu się i dążeniu ku spełnieniu. A jest ono główną troską kultury i to kultura musi stawić czoła wojnie i niszczeniu, bo tylko za jej sprawą, przez jej zintensyfikowaną pielęgnację mogą być one przezwyciężone: pokój może być osiągnięty tylko przez kulturę i kultury[9]. Tymczasem kultura, jak już powiedziano, jest w głównym swym znaczeniu zmarginalizowana, przekształcona w co najwyżej obszar ideologii lub zarządzania rynkowego, tak aby zapewniała konsumentów, a także poddana globalizującym prawom rynku mediów, modyfikowana w „dziki", niereflektowany sposób przez techniki cyfrowe.

Humanum określane w kulturach i stanowiące o nich (a i o przetrwaniu wszystkich wbrew destrukcji) nie jest nigdy statyczne, lecz jest zadaniem stale się odnawiającym, spełniającym się świadomie i w poczuciu wolności i odpowiedzialności w wymiarze jednostkowym i wspólnocie z innymi (grupowej, narodowej i uniwersalnej), w sprzężeniu perspektywy współczesnej i historycznej i aktualizującym się w działaniu – dziś zawiera w sobie także sprzężenie ze światem przyrody. *Humanum* jest dobrem podzielnym, intensyfikującym się w przekazie, zobowiązującym do solidarności – jest gwarantem wspólnego przeciwstawiania się podziałom, instrumentalizacji, wszelkiego rodzaju niewolenia i gwarantem nakierowania ku wspólnym ludzkim celom.

O ile w przeszłości kultury często pełniły funkcję „szańców", broniących przed agresją z zewnątrz, o tyle dziś nacisk w ich ujęciu kładzie się na ich określenie jako spotkania (Cywiński, 2013; Franciszek, 2020, art. 32, 150), jako miejsca określania w dialogu wewnętrznym podmiotowości wspólnotowej (narodowej) implikujące dokonujące się w dialogu międzykulturowym określenie podmiotowości (zawierającej aspekt relacji z przyrodą) całej ludzkości. Komunikacja między kulturami i komunikowalność są bodźcem do solidarności i przyjaźni społecznej między wspólnotami, których współżycie we wspólnym horyzoncie *Humanum* – tak słabo, niestety, jak dotąd odmalowywanym ideami, rozwiązaniami, wyobrażeniami, jak byśmy mogli rozważać tylko i wyobrażać sobie zło – „odbiera tlen" destrukcji i stanowi gwarancję pokoju rozumianego nie tylko jako zaniechanie agresji czy równowaga przeciwnych sobie sił albo dominacja despotów, lecz jako *tranquilla libertas* (Cyceron) czy też „operowanie sprawiedliwości" (Jan XXIII).

Określanie *Humanum* w kulturach w nieodzownym dla ich istnienia dialogu pokrewne jest nakierowaniu ku Najwyższemu Dobru i odbywa

9 Zob. m.in. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*. Pozyskano z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012001.html (dostęp: 09.02.2023).

się tradycyjnie na gruncie filozofii, utrzymując otwartą konwersację z dyskursami naukowymi (dziś wchodzą w ich zakres stanowiące szczególne wyzwanie sztuczna inteligencja z jej konceptami *post-* i *transhumanum*). „Pamiętanie o człowieczeństwie"[10], ratując ludzkość w historii w obliczu najgłębszych jej kryzysów, pamiętanie o tym, co najlepsze[11], a czego nigdy jeszcze nie udało się osiągnąć, czego wciąż poszukujemy, a co przypomina o sobie w niepokojącym pytaniu: „dlaczego?", wciąż na nowo napędzającym poszukiwanie, chroni przed popadnięciem w bezwład, poddaniem się przemocy, wojnie, znieczuleniu umysłu, stępieniu wrażliwości, depresją. Otwiera pole nie tylko krytyki i demaskowania zjawisk i działań sprzecznych z rozumem lub ukrytych, ale i projektowania myślenia i działania w odniesieniu do odsłanianego wspólnego horyzontu sensu (Cunico, 2022). Przy czym filozofowanie, myślenie, musi dziś ze względu na zróżnicowaną wewnętrznie jedność gatunku ludzkiego uwzględniać różne swoje tradycje, różnorodne nawet w samej Europie lub różnorodnie rozdysponowane, i poza nią, i w tej wielości perspektyw ujmujących Dobro. Z poszczególnych tradycji i dorobków kulturowych powinno wyłaniać te elementy, które jak najwięcej mogą wnieść do życia wspólnoty. Tak się działo chociażby w polskich badaniach myśli pozaeuropejskiej (Czajka, 2022) i za sprawą zawartego w myśli polskiej potencjału międzykulturowego (Czajka, 2023).

Pytanie o *Humanum* (implikuje interkoneksję ze światem przyrody) stanowi *constituens* wszystkich humanistyk, które dziś wszakże bardzo się od niego oddaliły. Odsunięte zostały na margines, uznane za bezużyteczne, podporządkowane doraźnym potrzebom ideologicznym, rynkowym, a w strukturach swych podzielone, poszatkowane wręcz, przesadnie zescjentyzowane, usztywniane proceduralnością, pozbawione wewnętrznych relacji, mimo formalnych interpelacji o interdyscyplinarność. Produktywność humanistyk tłumiona jest narzucanymi ewaluacjami o kryteriach jej obcych, opartych na wydajności rynkowej i medialnej performatywności. Wyeliminowane zostały postaci twórcze, osobowości, postaci przewodnie, „wszechpodejrzliwość" podważyła dawne kryteria autorytetów. Zastąpiono je liczbami cytowań i wyświetleń, liczbą sprzedanych egzemplarzy albo VIP-ami, budującymi swoje stanowiska naukowymi „szokami" albo podręcznikami obiecującymi powierzchowne powodzenie.

10 Przytaczamy tu słowa Manifestu Russella-Einsteina, sygnowane także przez Józefa Rotblata, fizyka, a potem działacza na rzecz pokoju, przestrzegającego przed rozwojem nauki i techniki bez świadomości ludzkich celów – *Remember your humanit, forget the rest*.

11 *Vergiss das Beste nicht*, zwrot cytowany często przez filozofa Ernsta Blocha jako przykład pytania podstawowego, pochodzący od poety i filozofa romantyzmu niemieckiego Georga Friedricha Philippa von Hardenberga (Novalisa) sformułowany w jego utworze *Heinrich von Ofterdingen* (1801—1802).

Zniknęły też środowiska twórcze, konteksty sprzyjające zgłębianiu spraw ludzkich (Kramer, 2021). Nie nastąpił oczekiwany i ułatwiony technicznie rozwój wymiany między humanistykami różnych kręgów kulturowych, które pozostają odgrodzone od siebie, i albo oddzielnie wyważają otwarte już gdzie indziej drzwi, albo wpisują się w globalnie rozprzestrzeniane wzory myślenia fingujące uniwersalność, a w rzeczywistości niwelujące i redukujące wspólnoty (atakowane przez pandemię autorytaryzmów) (*Autoritarismus*, 2022)[12] i jednostki do roli pionków w bezgłowej i autodestrukcyjnej sieci algorytmów. Odnowienie odniesienia do *Humanum*, inicjowane otartymi pytaniami o Dobro i rozpisane na różnorodność perspektyw poszukiwania na nie odpowiedzi i działania w ich świetle, stanowi o wyjściu z impasu. Przeczuwanie Dobra, szukanie dla niego korespondencji w różnych kontekstach, odnajdywanie momentów i tendencji wspólnych, tworzenie nowych, działanie na ich rzecz, są czynieniem człowieczeństwa, a w każdym z jego aktów prześwieca światło sensu i może odwrócić tendencję ku bezwładowi i złu. Decydujący jest sposób myślenia i zachowania tzw. poszerzony, czyli zdolność myślenia i odczuwania w przyjmowaniu punktu widzenia innych: jego kształtowanie należy – w swoim konkretnym zakresie, ale i siłą idei, przekraczając go – do takich działań kulturowych jak „Biblioteka Kultury Polskiej".

„Biblioteka" na rzecz dialogu i pokoju

Z punktu widzenia zarysowanej powyżej współczesnej sytuacji i jej wymogów na czoło zadań „Biblioteki Kultury Polskiej" – w jej ewentualnej kontynuacji – wysuwałyby się następujące:

- zmaganie się o równouprawnienie kultur, warunkujące powodzenie dialogu między nimi i poszukiwanie określeń *Humanum* i prawdy, której nikt jeszcze nie posiada, krytyka przemocy symbolicznej (orientalizmu, w tym, jak to nazwałam, orientalizmu wewnątrzeuropejskiego, któremu do niedawna poddawana była kultura polska) (Czajka, 2017, s. 53–67), przemocy epistemicznej, autorytaryzmów kulturowych;
- intensyfikacja obecności humanistyki w życiu publicznym, jej niezbywalność w podejmowaniu decyzji dotyczących wspólnoty ludzkiej i jej współudział w projektowaniu badań naukowych, otwarcie relacji i współpracy humanistyk różnych kultur w wieloperspektywicznym ujmowaniu wspólnych problemów, tworzenie płaszczyzny formowania opinii publicznej i wspólnych ludzkich celów;

12 Zob. Autoritarismus und Identitätspolitik (2022).

- pielęgnowanie spotkań wokół określanych w dialogu i polilogu problemów (relacje z przyrodą, sprawiedliwość, przemoc) z udziałem poezji, sztuki, humanistyk i nauk, inicjowanie żywych relacji środowiskowych, przełamujących izolację narzucaną przez rynki akademickie;
- pielęgnowanie przekładu, który powinien być językiem wielokulturowej współczesności, przekładu w przypadku „Biblioteki" języków humanistyki, które nawet w Europie są zdumiewająco zróżnicowane (najprostszy przykład: humanistyka-*Geisteswissenschaften-scienze umanistiche-humanities*). Przekłady autorskie (w pierwszej edycji „Biblioteki" takich wzorcowych przekładów dostarczyła Margherita Bacigalupo) nie mogą być zastąpione przez wielce pożyteczne tłumaczenia automatyczne, mozół przekładów autorskich sprzyja rozwojowi języków, badań, relacji. Można by sobie wyobrazić wznowienie szeroko zakrojonych inicjatyw translatorskich, które w przeszłości stały u zarania nowych epok historycznych, takich jak np. działalność Domu Mądrości Bajt-al-Hika (825) w Bagdadzie, gdzie dokonywano przekładów na arabski, tworzących fundamenty wielkiego potencjału kultury arabskiej, jak przełomowy dla historii Europy przekład Lutra;
- włączanie do projektu, na tle już z lekka zarysowanego (zawsze, zgodnie z ujęciem Kłoskowskiej, otwartego) kanonu humanistyki, tekstów kultury przekazywanych przez inne niż druk media i teksty intermedialne;
- konfrontacja ze specyficznie hermetycznym światem komunikacji akademickiej i komunikacji medialnej w ogóle, rządzącej się własnymi systemowymi prawami, w których brak miejsca na autentyczne pytania, próba relacjonowania ich ze rdzennymi problemami kultury, a jednocześnie próba tworzenia nowych kanałów porozumiewania się, przygotowanie do przełomu w kierunku tworzenia się nowych rzeczywistości jako ognisk współżycia pokojowego;
- pielęgnowanie, badanie i dyskusja projektów i idei międzykulturowych zawartych w różnych kulturach, w tym idei jagiellońskich.

Bibliografia

Autoritarismus und Identitätspolitik (2022). *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, nr 48.

Białostocki, J. (2015). *Il cavaliere polacco e altri studi di storia dell'arte e di iconologia*, red. A. Czajka, przekł. M. Bacigalupo. Milano–Udine: Mimesis. Biblioteca di Cultura Polacca 1.

Brzozowski, S. (2016). *Cultura e vita*, red. A. Czajka, G. Cunico, przekł. L. Masi, A. Czajka, G. Cunico. Milano–Udine: Mimesis. Biblioteca di Cultura Polacca 2.

Cunico, G. (2022). *L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà*. Brescia: Morcelliana.

Cywiński, B. (2013). *Dzieje narodów Europy. Szańce kultur*. Kraków: Editions Spotkania.

Czajka, A. (2017). *Grenzen, Dialogizität und Identitätsfragen*. W: M. Diaconu, B. Boteva-Richter (red.), *Grenzen im Denken Europas. Mittel- und osteuropäische Ansichten*. Wien: New Academic Press, 53–67.

Czajka, A. (2020). Projekt przekładu międzykulturowego. Biblioteka Kultury Polskiej we Włoszech. Motywacje, podstawy kulturoznawcze, doświadczenia, perspektywy. W: A. Czajka, *Kultura jako rozmowa. Problemy porozumienia międzykulturowego i międzyreligijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 196–223.

Czajka, A. (2022). Myślenie współczesne – myślenie międzykulturowe. W: A. Czajka (red.), *Badania myśli pozaeuropejskiej w Polsce. Tradycje – stan rzeczy – projekty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 6–24.

Czajka, A. (2023). Kilka uwag na temat tradycji, uwarunkowań i możliwości rozwoju myśli międzykulturowej w Polsce. W: D. Kielak i D. Budzanowska-Weglenda (red.), *Synthesis viginti annorum. Bielańskie studia humanistyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 89–100.

Czajka, A., Cunico, G. i Colagrossi, E. (red.) (2020). *Cento anni di filosofia e cultura polacca / Sto lat myśli i kultury polskiej*. Milano-Udine: Mimesis. Biblioteca di Cultura Polacca 5.

Czajka, A., Dąbrowska, D. i Woźniewska-Działak, M. (red.) (2018). *Polskość w świecie. Stanisław Brzozowski*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Franciszek (2020). *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*. Watykan.

Jan Paweł II (2001). *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*. Watykan. Pozyskano z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012001.html (dostęp: 09.02.2023).

Kłoskowska, A. (2007). *Alle radici delle culture nazionali*, red. A. Czajka, przekł. M. Bacigalupo. Reggio Emilia: Diabasis.

Kramer, E. (2021). *Intercultural Modes of Philosophy*. Leiden–Boston: Brill.

Ossowska, M. (2017). *Norme morali*, red. A. Pirni. Milano–Udine: Mimesis. Biblioteca di Cultura Polacca 4.

Sciolla, G.C. (2017). *Jan Białostocki: un metodo iconologico*. Genova: GUP.

Stróżewski, W. (2017). *Intorno al bello*, red. A. Czajka, G. Cunico, przekł. M. Bacigalupo. Milano–Udine. Biblioteca di Cultura Polacca 3.

Źródła internetowe

Biblioteka Kultury Polskiej, https://wnh.uksw.edu.pl/node/1964 (dostęp: 20.02.2023).
https://www.mimesisedizioni.it/catalogo/collana/467 (dostęp: 27.05.2023).
Cento anni di filosofia e di cultura polacca, https://www.polacywewloszech.com/2020/12/23/cento-anni-di-filosofia-e-di-cultura-polacca-in-italia.

Recenzje i nawiązania w publikacjach

Aikema, B. (2019). Jan Białostocki. Il cavaliere polacco. *Studi Tizianeschi*, X.
Bassan, F. (2021). Cento anni di filosofia e cultura polacca. *PL.IT – rassegna italiana di argomenti polacchi*, nr 12. Pozyskano z: https://plitonline.it/2021/plit-12-2021-244-247-fiorella-bassan (dostęp: 27.05.2023).
Biblioteka Kultury Polskiej (2018). *Polonia Włoska. Biuletyn Informacyjny*, nr 23(1–2), 77.
Ciccarini, M. (2017). Stanisław Brzozowski, Cultura e vita. *PL.IT – rassegna italiana di argomenti polacchi*, nr 8, 239–244. Pozyskano z: https://plitonline.it/2017/plit-8-2017-239-244-marina-ciccarini (dostęp: 27.05.2023).
Colelli, A. (2016). *Il mito dell'identità: tra filosofia, antropologia e letteratura*. Online: Lulu, 24 n., https://www.lulu.com/en/gb/shop/andrea-colelli/il-mito-dellidentità-tra-filosofia-antropologia-e-letteratura (dostęp: 20.02.2023).
Herlth, J. i Swiderski E. (red.) (2019). *Stanislaw Brzozowski and the Migration of Ideas, Transnational Perspectives on the Intellectual Field in Twentieth-Century Poland and Beyond*. Bielefeld: transcript, passim.
In search of the European identity (2008). *East. Europe and Asia Strategys*, nr 19, 117.
Kaczyński, G.J. (2008). Antonina Kłoskowska. Alle radici delle culture nazionali. *PL.IT – rassegna italiana di argomenti polacchi*, nr 2, 873–881.
Perone, E. i Spanò, A. (2012). Être enfants d'immigrés à Naples. *Dans Migrations Société*, nr 3–4 (141–142), 197. Pozyskano z: https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2012.
Trupia, P. (2017). Władysław Stróżewski, Intorno al bello. *Arte Scienza*, nr 8.
Ruggiu, I. (2013). *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche dei conflitti multiculturali*. Milano: Franco Angeli 60 n.
Spanò, A. (red.) (2011). *Esistere, coesistere, resistere. Progetti di vita e processi di identificazione dei giovani di origine straniera a Napoli*. Milano: Franco Angeli.
Tarkowska, E. (2007). Antonina Kłoskowska. Alle radici delle culture nazionali. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 3 (51), s. 23.
Vescovelli, S. (2021/2022). A hundred years of Polish philosophy and culture: about a recently published book. Review of Cento anni di filosofia

e cultura polacca, ed. by Anna Czajka, Gerardo Cunico and Elisabetta Colagrossi (Milano, Mimesis, 2020). *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, nr 66/67, 317–323.

Anna Czajka-Cunico – prof. dr hab., zajmuje się filozofią i teorią kultury, filozoficznymi podstawami kulturoznawstwa, problematyką tożsamości (polskość), różnymi aspektami międzykulturowości. Jest kierownikiem Katedry Teorii Kultury i Międzykulturowości na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Wykładowca uniwersytetów w Tybindze i Parmie. Najważniejsze prace ostatnich lat to: *Kultura jako rozmowa. Problemy porozumienia międzykulturowego i międzyreligijnego* (2020) i *Badania myśli pozaeuropejskiej w Polsce* (2022).

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Magdalena Czech
http://orcid.org/0009-0001-0079-2592
Uniwersytet Jagielloński
magdalena.czech@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.13

Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje różnorodne podejścia do przekładu jako działania społecznego zachodzącego na granicy porządków językowych i kulturowych. Zestawia ze sobą translatorski pesymizm wywodzący się z relatywizmu językowego oraz zdecydowanie bardziej optymistyczną koncepcję tłumaczenia jako dialogu międzykulturowego, mającą swoje źródło w hermeneutyce. Zwraca też uwagę na liczne asymetrie i kłopoty tkwiące w przekładowym dialogu na styku kultur. Ich ilustracją – przedstawioną w końcowej części artykułu – są zagadnienia związane ze strategiami obrony praw kulturowych w ramach przekładu w kontekstach kolonialnym i postkolonialnym.

SŁOWA KLUCZE: tłumaczenie, socjologia przekładu, relatywizm językowy, dialog międzykulturowy, prawa kulturowe, kolonializm, postkolonializm

ABSTRACT

Translation at the Crossroads of Cultures. From Translator Pessimism to (Asymmetrical) Intercultural Dialogue

The article reveals a variety of approaches to translation as a social activity occurring at the boundary of linguistic and cultural orders. It juxtaposes the translator's pessimism derived from linguistic relativism and the decidedly more optimistic conception of translation as intercultural dialogue, which has its source in hermeneutics. It also draws attention to the numerous asymmetries and problems inherent in translational dialogue at the crossroads of cultures. As an illustration of these – presented in the final section of the article – are issues related to strategies for defending cultural rights within translation in colonial and postcolonial contexts.

KEYWORDS: translation, sociology of translation, linguistic relativism, intercultural dialogue, cultural rights, colonialism, postcolonialism

Sugerowane cytowanie: Czech, M. (2023). Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 181–206. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.13

Nadesłano: 31.01.2023 Zaakceptowano: 31.05.2023

Język jako system znaków ma charakter społeczny. Jest wytworem konstruowanym, uzgadnianym, dziedziczonym, kontestowanym i przekształcanym w działaniach społecznych. Podobnie przekład jako forma komunikowania i kontaktu międzyjęzykowego nie jest operacją wyłącznie sprowadzającą się do wymiany kodów zachodzącej w kulturowej próżni. Warunki tłumaczenia to warunki społeczne, taką też naturę miewają jego konsekwencje. W związku z tym przekład może stanowić przedmiot badań nie tylko translatologicznych, językoznawczych i literaturoznawczych, ale również społecznych. Jego analiza może w sposób pożyteczny uzupełniać refleksję m.in. nad procesami globalizacyjnymi, migracjami, instytucjami międzynarodowymi oraz szeroko rozumianą wielokulturowością.

Mówiąc o możliwości zbliżenia analiz przekładoznawczych i socjologicznych, trzeba zwrócić uwagę na niemal jednoczesne pojawienie się nowych paradygmatów zarówno w naukach społecznych, jak i w translatologii. Mam tu na myśli zwrot językowy, datowany w naukach społecznych na lata 60. ubiegłego stulecia. Po upadku opisywanego przez Anthony'ego Giddensa ortodoksyjnego konsensusu (2003, s. 13) zaczęły powstawać koncepcje zawieszające funkcjonalny i strukturalistyczny model myślenia na rzecz analizy bardziej „miękkich" cech społeczeństwa. Zaliczają się do nich zachowania językowe, które staną się istotne między innymi dla analiz makrostrukturalnych – niech przykładem będzie tu koncepcja habitusu Pierre'a Bourdieu (Bourdieu i Passeron, 1990) – czy badań z zakresu socjologii władzy, takich jak teoria kompetencji komunikacyjnej Jürgena Habermasa (1999). Zagadnienia związane z komunikacją zaczęły ponadto służyć za podstawę nurtu socjologicznych analiz dyskursu czerpiącego z dokonań bliskich językoznawstwu.

W podobnym okresie przekładoznawstwo także przechodziło znaczącą zmianę własnych podejść i zainteresowań badawczych (Snell-Hornby, 1988). Teoretycy przekładu, wcześniej zajmujący się w dużej mierze kwestiami warsztatu tłumacza oraz filologiczną krytyką tłumaczenia przy braku formułowania wniosków o charakterze ogólnym, zaczęli zwracać uwagę na społeczno-kulturowy kontekst przekładu. W obrębie nowego paradygmatu, nazwanego później zwrotem kulturowym w teorii przekładu, pojawiły się prace, w których wykorzystywano dokonania filozofii, antropologii, kulturoznawstwa czy wreszcie socjologii.

„Przekładoznawstwo zorientowane kulturowo za zasadniczy przedmiot swoich badań nie uważa już transferu międzyjęzykowego i międzytekstowego, lecz wielowymiarową sferę kontaktów międzykulturowych" pisze Magda Heydel (2009), zwracając uwagę na rosnącą rolę interdyscyplinarności oraz przejście od perspektywy preskryptywnej (przekładoznawstwo jako zbiór wytycznych do oceny tłumaczenia) ku podejściu deskryptywnemu, w którym opisuje się przekłady w kontekstach

ich postawania, z uwzględnieniem wielorakich norm nimi rządzących (Toury, 1995, s. 70–86). Dlatego też wielowymiarowe różnice między oryginałem i przekładem nie są współcześnie kwitowane jako błąd w sztuce poszukiwania językowej ekwiwalencji, lecz rozpatruje się je z perspektywy rozmaitych społecznych wpływów, jako ślady relacji międzykulturowych, miejsce styku, konfliktu i współdziałania kultur.

Relatywizm językowy – nieprzekładalność absolutna?

Leszek Kołakowski, pisząc o książce *Wstęp do teorii tłumaczenia* autorstwa Olgierda Wojtasiewicza (1957), nazywa ją wstępem do teorii niemożliwości tłumaczenia (Kołakowski, 1957, s. 217). Właśnie w ukierunkowaniu na negatywny aspekt przedmiotu refleksji badawczej (zainteresowaniu brakiem, nieobecnością, niespełnieniem) Edward Balcerzan upatruje charakterystyczny rys świadomości translatologicznej (1998, s. 57). Ingardenowskie miejsca niedookreślenia są w teorii przekładu kluczowe – spór o możliwość tłumaczenia pozostaje główną osią refleksji teoretycznej w tej dziedzinie. Podobnie rzecz się ma z praktyką. Poczucie niemożności i przeczucie porażki są wpisane w czynność tłumaczenia. José Ortega y Gasset, charakteryzując praktykę translatorską, pisze o „smutku tłumacza". Tłumacz – postać tragiczna „jeszcze przed przystąpieniem do boju ma świadomość, że zawsze zakończy się on dla niego klęską" (Ortega y Gasset, 2000, s. 50).

Nieprzekładalność, widziana nie jako reguła, której przeczyłoby codzienne doświadczenie, według Wojtasiewicza „może dotyczyć jedynie pewnych wypadków szczególnych, może nawet bardzo licznych, ale dających się interpretować jako wyjątki od ogólnej zasady przekładalności z jednego języka na drugi" (1957, s. 29). Rozpatruje przypadki nieprzekładalności dwojakiego rodzaju: te wywodzące się ze zróżnicowanej struktury języków oraz takie, które zrodzone są z niemożności oddania w tłumaczeniu pewnych pojęć, a co za tym idzie wywołania u czytelnika przekładu takich samych skojarzeń, jakie towarzyszą czytelnikowi oryginału. Podając przykłady należące do tej drugiej kategorii, wymienia między innymi nazwy narzędzi, lokalnych miar, jednostek monetarnych, budowli, strojów, instrumentów muzycznych, stopni pokrewieństwa, urzędów i obrzędów, tradycji i wierzeń. Nietrudno dopatrzeć się w tym wyliczeniu analogii do enumeratywnych definicji kultury (Sztompka, 2019, s. 8). Sam autor konstatuje – z nieukrywanym zaskoczeniem – że to właśnie kwestie różnic dotyczących sfery kultury są zasadnicze w dziedzinie przekładu. „Skoro punkt ciężkości zagadnienia leży w różnicach tradycji kulturalnych, to niektóre trudności przekładowe będą zanikać" (Wojtasiewicz,

1957, s. 94) na skutek rozpowszechniania się wiedzy o historii i kulturze różnych społeczeństw.

Taki optymizm traci rację bytu, gdy trudności związane z przekładem zostaną ulokowane nie w sferze wiedzy o tradycjach kulturalnych, rozpatrywanych odrębnie od kwestii językowych, ale gdy pod uwagę weźmie się wyraźny splot charakterystyk językowych i kulturowych danej społeczności. W tym kontekście problem możliwości przekładu stanie się szczególnie jaskrawy, gdy ujmie się go w tradycji wywodzącej się jeszcze z prac Gottfrieda Herdera i Wilhelma von Humboldta, zgodnie z którą „język odgrywa (..) czynną rolę w tworzeniu pojęć, kształtuje bardziej złożone konstrukcje intelektualne, determinuje myślenie ludzkie w różnych jego przejawach" (Bokszański, Piotrowski i Ziółkowski, 1977, s. 18). Tradycja ta później najpełniej rozwinęła się w nurcie boasowsko-sapirowsko-whorfowskim opisu lingwistycznego, antropocentrycznego i kulturocentrycznego, którego najbardziej znanym wkładem jest hipoteza relatywizmu językowego Sapira-Whorfa (por. Wierzbicka, 1988, s. 20). W jej świetle ludzie pozostają niejako na łasce języka będącego środkiem wyrazu w społeczeństwach, w których przyszło im żyć.

> Iluzją jest wyobrażenie, że przystosowujemy się do rzeczywistości w zasadzie bez użycia języka, który jest tylko niezbyt istotnym narzędziem rozwiązywania specyficznych problemów komunikacji czy refleksji. Prawda wygląda tak, że „realny świat" jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy. Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym innymi etykietkami (Sapir, 1988, s. 88).

Odmienność tę warunkuje nie tylko „etykietujące" doświadczenie słownictwo, dla którego trudno (a nawet próżno) szukać ekwiwalentów w innym języku, ale wpływają także na nią, jak wskazuje Benjamin Whorf, „szablony mówienia", nieuświadomione reguły leksykalne, syntaktyczne i morfologiczne zespolone w pewną całość (Whorf, 2002, s. 210). Stanowią one o wewnętrznej logice języka i dyktują podstawowe założenia ontologiczne wizjom świata, „interpretacjom makrokosmosu", w nich konstruowanych, a nawet działaniom podejmowanym w ich ramach.

Skoro języki narzucają ludziom nimi mówiącym nieprzekraczalne ograniczenia, to przekład, który – jak chcą tego twórcy funkcjonalnej teorii tłumaczenia – miałby wywołać taką samą reakcję u czytelnika, jaką wywołuje oryginał, może jawić się wyłącznie jako iluzja (Wille, 2002, s. 50–57). Nie ma miejsca na przekład między całkowicie zreifikowanymi kulturami zbrojnymi językiem jak warowne twierdze. Absolutna

nieprzekładalność – tak niektórzy teoretycy nazywają niemożność wiernego przekładu tekstów silnie nacechowanych kulturowo (zob. m.in. Hejwowski, 2007, s. 71–104). Teresa Bałuk-Ulewiczowa, analizując przekład *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego na język angielski, dochodzi do wniosku, że tłumaczenie w tym przypadku jest blokowane przez „nieprzekraczalną barierę" broniącą dostępu do tych elementów dramatu, „które nie tylko sprawiają, że jest on tak specyficznie polski, ale również są identyfikowane przez polskich widzów jako specyficznie rodzime, specyficznie n a s z e [podkreślenie jak w oryginale – MC]. „Zewnętrzni widzowie obserwujący te elementy, mogą zrozumieć je racjonalnie – tak jak udało się to tłumaczowi w całym tekście poza błahymi sześćdziesięcioma przypadkami" – ironizuje badaczka – „ale nigdy nie doświadczą ich w ten sam sposób jak rodzima widownia" (Bałuk-Ulewiczowa, 2000, s. 72–73). Przytoczony passus, poza sceptycyzmem wobec translatorskich możliwości w obliczu różnic kulturowych, obrazuje mit jednolitości grupy rodzimych użytkowników języka, którzy niejako z urodzenia mieliby być wyposażeni w jednakowe i niedostępne dla innych kompetencje odczytywania i odczuwania symboliki literatury narodowej. „Żaden Polak nie odczuwa *Pieśni o Rolandzie* równie po swojemu jak opowieści o bohaterskiej sławie Juranda" – pisze Bałuk-Ulewiczowa w innym tekście (2003, s. 36).

Warto dodać, że na gruncie nauk społecznych niespodziewanie w sukurs takiemu pesymistycznemu rozumieniu możliwości przekładu wychodzą fenomenologiczne rozważania Alfreda Schütza dotyczące języka. Nawiązując do Williama Jamesa, pisze Schütz, że wszystkie słowa i zdania w danym języku wyposażone są w specyficzne, nieprzekładalne „otoczki" (*fringes*) łączące je z uniwersum dyskursu danej grupy i nadające pojęciom emocjonalną wartość (2008, s. 220). W sposobach mówienia tak ściśle odbija się historia danej społeczności, że są one dostępne tylko jej członkom – nie sposób się ich nauczyć ani przełożyć na inny język.

> Na przykład dobrze wykształcony obcy, który znalazł się w kraju anglojęzycznym, jest w o wiele gorszej sytuacji, jeśli nie czytał po angielsku Biblii czy też Szekspira, i to nawet wówczas, gdy wyrastał na ich tłumaczeniach w kraju ojczystym (Schütz, 2008, s. 220–221).

Sugerowałoby to, że bariera językowa w ujęciu Schütza utrudnia, a być może wręcz uniemożliwia zachodzenie zjawiska, które on sam nazywa przekładalnością perspektyw. Podwaliną tej ostatniej jest uznanie, że inni ludzie mają dostęp do poznania świata w taki sposób, jak my sami, pomimo że wiemy o tym, że te same obiekty są inaczej odbierane i doświadczane przez różnych ludzi ze względu na ich usytuowanie w przestrzeni i determinanty biograficzne (Schütz, 1984, s. 137–192).

Choć Whorf nigdzie nie sformułował jasno swojego stanowiska wobec możliwości tłumaczenia, to można starać się wyczytać je z opisu poświęconego przekładowi niejawnych klas czasowników w języku hopi:

> Takie osobliwości (…) każą mi przypuszczać, że mówiący tym językiem wyczuwają jakieś podobieństwa w użyciach czasowników każdej z trzech grup i że wiążą się one z pewną nieuchwytną wprost płaszczyzną ich znaczenia. W takich wypadkach znaczenie tkwi pod poziomem myślenia świadomego, co sprawia, że nie może być ono ujęte w słowa przez użytkownika języka i wymyka się ono tłumaczeniu (Whorf, 2002, s. 138).

Wydaje się zatem, że można ostrożnie postawić tezę, że kompletna niemożliwość przekładu między językami niekoniecznie jest u Whorfa regułą, lecz dotyczy przede wszystkim momentów, w których nawet rodzimy użytkownik danego języka nie jest w stanie „przełożyć" swojej myśli w słowa. Należy też wspomnieć, że dla Whorfa tłumaczenie było narzędziem pracy językoznawczej podczas badań, jakie prowadził w Meksyku. Trudno więc pogodzić się z tezą o całkowitym i bezwyjątkowym odrzuceniu przekładu w prezentowanym przez niego ujęciu.

Hipoteza o względności językowej i wpływie języka na myślenie, przedstawiona w sposób wyjaskrawiony jako zakładająca swoisty automatyzm sprowadzający się do mechanizmu „język określa świadomość", musi się kończyć konstatacją, że przekład nie może zaistnieć. Należy jednak podkreślić, że nawet Whorf, mimo pewnego radykalizmu swoich tez, nie podzielał takiego poglądu:

> Potencjalnie w każdym języku można wyrazić wszelkie treści; nie ma takiej interpretacji doświadczenia, która byłaby nie do pogodzenia z jakimkolwiek językiem. Ale jest istotna różnica między tym, czego dany język „nie uniemożliwia", a tym, co dany język podsuwa, ułatwia i sugeruje. Jest różnica między myślą potencjalną a myślą „habitualną" (Wierzbicka, 1988, s. 22).

W takim świetle przekład wydaje się możliwy pod warunkiem wykroczenia poza to, co w języku i myśleniu nawykowe i oczywiste. Taka teza mogłaby współbrzmieć z klasyczną już w przekładoznawstwie koncepcją Eugene'a Nidy, zgodnie z którą przekład powstaje dzięki ogólnoludzkiej zdolności przeformułowywania doświadczenia w kategoriach innych systemów konceptualnych (Nida, 1964, s. 55).

Hipoteza Sapira-Whorfa spotkała się z wielopoziomową krytyką (Bokszański, Piotrowski i Ziółkowski, 1977, s. 29). Polemizuje z nią między innymi Steven Pinker, który ewolucyjnie raczej niż kulturowo wyjaśnia fenomen języka, pisząc: „Idea, że język wpływa na sposób myślenia,

zdawała się wiarygodna w czasach, gdy uczeni mieli bardzo słabe pojęcie o tym, jakimi prawami rządzą się procesy myślowe" (Pinker, 1994, s. 59). I choć trudno jest współcześnie na gruncie nauk społecznych (zob. m.in. Muszyński, 1991), a także przekładoznawstwa znaleźć zwolenników jej radykalnej odsłony, to wciąż obecna jest w dyskursach obu nauk. Wydaje się, że funkcjonuje ona w takim rozumieniu, jakie w swojej pracy dotyczącej technologii intelektu zaproponowała Mirosława Marody, która posługiwała się nią w kategoriach heurystycznych korzyści, a zatem nie testując jej prawdziwości *in extenso*, lecz sprawdzając, jakie elementy społecznej rzeczywistości można zrozumieć lepiej, przy założeniu, że język wpływa na postrzeganie (1987, s. 43). Elżbieta Tabakowska pisze:

> Twierdzenie, że język odzwierciedla różnice kulturowe, jest oczywiście trywialne; jest ono dziś powszechnie przyjmowane jako tzw. słabsza wersja hipotezy Sapira-Whorfa (w odróżnieniu od odrzucanej wersji „mocniejszej" sprowadzającej się do postulatu determinizmu językowego) (2002, s. 27).

„Tłumaczenie słów nie dających się przetłumaczyć", czyli rola kontekstu w ujęciu Bronisława Malinowskiego

Kwestia niemożliwości tłumaczenia rezonuje z koncepcją słowa jako działania ściśle powiązanego z kontekstem sytuacyjnym i kulturowym wypracowaną przez Bronisława Malinowskiego. Pisze on: „W każdym języku można z łatwością znaleźć terminy zupełnie nieprzetłumaczalne" (1987, s. 42–43), podając m.in. przykłady niemieckiego *Weltschmerz*, angielskiego *fair play* czy francuskiego *belles-lettres*. Pojęcia tego rodzaju są tak silnie zakorzenione w określonej kulturze, środowisku fizycznym, instytucjach, systemach wartości i zachowań, że funkcjonują w innych językach reprodukowane, a nie tłumaczone, niosąc ze sobą swój obcy rodowód. Jednakże problemy tłumaczeniowe nie ograniczają się tylko do tak specyficznych słów kluczy (por. Wierzbicka, 2013), dających wgląd w te aspekty danej kultury, które są w niej pielęgnowane w sposób bardziej otwarty lub drobiazgowy niż w innych. Kłopoty z tłumaczeniem – i to nie tylko pomiędzy językiem „tubylców" a językiem „cywilizowanym", jak podkreśla Malinowski (1987, s. 42) – dotyczą także pojęć zupełnie zwyczajnych, codziennych, technicznych, takich jak nazwy części ciała, określenia pospolitych produktów spożywczych, liczebniki czy przyimki. Trudności te biorą się z pokusy tłumaczenia takich nazw metodą słownikową, szukania w innym języku ich dokładnych ekwiwalentów.

> Jeśli przez tłumaczenie rozumieć będziemy stosowanie pełnego zakresu środków zastępczych, zwrotów metaforycznych i idiomów – to tego rodzaju proces jest oczywiście możliwy. Ale nawet wówczas należy pamiętać, że potrzeba czegoś więcej niż manipulowanie słowami i zwrotami, (…) poprawne tłumaczenie musi oznaczać nie tylko stosowanie innych słów, ale także nawiązywanie do innych rzeczywistości kulturowych, w których te słowa funkcjonują (Malinowski, 1987, s. 44–45).

Z powyższego passusu wyłania się krytyka przekładu rozumianego jako proces transkodowania informacji. Wierność tłumaczenia w takiej perspektywie, reprezentowanej przez przekładoznawców-strukturalistów, polega na założeniu, że języki są kodami, i na odnajdywaniu pojedynczej jednostki leksykalnej, która w największym stopniu pozwoliłaby oddać sensy zawarte w słowie-źródle (Majdzik i Słapek, 2015, s. 18). Malinowski twierdzi, że taka metoda mogłaby ewentualnie sprawdzić się w przypadku terminów naukowych (z zastrzeżeniem, że nad ich unifikacją muszą pracować całe międzynarodowe kongresy) albo traktatów międzynarodowych (z sugestią, że język dyplomacji chętnie korzysta z niejasności i niedopowiedzeń) (Malinowski, 1987, s. 45).

Możliwość tłumaczenia nie może być zatem sprowadzona jedynie do prostego dopasowywania symboli słownych, szczególnie że gdy dwie kultury są tak bardzo odmienne, jak kultury trobriandzka i brytyjska, w których zarówno organizacja społeczna, moralność, wierzenia, jak i poglądy naukowe oraz dorobek kultury materialnej są skrajnie inne, większość słów jednego języka nie znajduje w drugim nawet odległych ekwiwalentów.

> Jeśli przez tłumaczenie [*translate*] rozumiemy znajdywanie odpowiedników słownych w dwóch różnych językach, wówczas tego rodzaju zadanie jest niemożliwe do wykonania (…) Tłumaczenie rozumiane jako d e f i n i o w a n i e t e r m i n u z a p o m o c ą a n a l i z y e t n o g r a f i c z n e j [podkreślenie jak w oryginale – MC], to jest przez umieszczenie go w jego kontekście kulturowym, przez zestawienie go z wyrażeniami podobnymi i synonimicznymi, przez porównywanie z wyrażeniami przeciwnymi, przez dokonywanie analizy gramatycznej, a przede wszystkim przez podanie licznych dobrze dobranych przykładów, jest nie tylko możliwe, ale jest jedynym poprawnym sposobem definiowania lingwistycznego i kulturowego charakteru słowa (Malinowski, 1987, s. 49).

O ile szukanie odpowiedników językowych ma dla Malinowskiego znaczenie praktyczne, ponieważ bez tego rodzaju przybliżeń sensu książka etnograficzna byłaby nieczytelna, to właściwy proces przekładu jest umieszczaniem symboli językowych w kulturowym kontekście rzeczywistości społecznej. Czym jest ten kontekst? Składają się nań działania,

wyposażenie materialne, interesy, wartości moralne i estetyczne. Jest on – jak dowodzi Malinowski – tożsamy z kontekstem mowy i to na jego tle powinna być tłumaczona-wyjaśniana każda wypowiedź (Malinowski, 1987, s. 44–46). Słowa, a nawet całe zdania, nie znaczą same w sobie. Ich znaczenia nie są nam dane poprzez czysto językową kontemplację. Znaczenie wypowiedzi możemy zrozumieć jedynie w kontekście danej sytuacji, w kontekście ludzkiego działania i – szerzej – kultury, dlatego też przekład jest możliwy, ale przy jak najszerszym opisaniu warunków, w jakich zaistniała dana wypowiedź. Takie podejście do przekładu wynika wprost z podstawowego dla Malinowskiego założenia, że język jest behawioralną realizacją sytemu kultury.

Marta Rakoczy, z antropologicznego punktu widzenia badając zagadnienie języka, a co za tym idzie także do pewnego stopnia kwestię przekładu, w dorobku Bronisława Malinowskiego, pisze, wbrew wielu głosom przekładoznawców (zob. m.in. Flynn, 2010, s. 16; de Bończa Bukowski, Heydel, 2013, s. 9; Rubel, 2003), że jego refleksji nad tłumaczeniem nie można uznać za teorię przekładu.

> Brak teorii przekładu w koncepcji Malinowskiego świadczyć może o tym, że teoria taka nie jest antropologii niezbędna. Sztywne reguły przekładu (…) mogłyby niweczyć rozmowę, zwłaszcza taką, w której dochodzi do konfrontacji całkowicie odmiennych kultur. Rozmowa ludzi i stojących za ich doświadczeniem porządków kulturowych nie polega na odwzorowaniu przez jednego z nich semiotycznego świata kultury drugiego wedle mniej lub bardziej sformalizowanych reguł. Polega raczej na trudnym procesie negocjacji znaczeń. Jako taka, nie może się opierać na żadnych algorytmach, raz na zawsze ustalonych metodach, pozwalających przewidywać jej przebieg i powodzenie. Być może antropologia rozumiana jako sztuka rozmowy teorii takiej nie potrzebuje. Być może dysponować taką teorią wręcz nie powinna (Rakoczy, 2012, s. 31).

Abstrahując od tego, jakie kryterium powinno decydować o tym, co powinno, a co nie powinno być przedmiotem antropologicznego teoretyzowania, warto zwrócić uwagę na tę opinię, ponieważ wskazuje ona, że nawet w perspektywie antropologicznej, którą przecież należy uznać za szczególnie wrażliwą na kontekst kulturowy (podkreślany przecież tak dobitnie przez samego Malinowskiego), teorię przekładu można rozumieć tylko jako „sztywne reguły", „algorytmy" i „raz na zawsze ustalone metody". W takim ujęciu tłumaczenie jawi się jako czynność czysto mechaniczna, a teoretyczne rozprawianie o niej może jedynie sprowadzać się do ustalania reguł jej efektywności. Wydaje się to po pierwsze niezgodne z duchem, w jakim Malinowski pisał o przekładzie, a po drugie – paradoksalnie – wskazuje raczej na potrzebę prowadzenia dalszych badań nad kulturowymi

aspektami tłumaczenia oraz włączenia do dyskursu nauk społecznych tego, co proponuje przekładoznawstwo po zwrocie kulturowym.

Warto zaznaczyć, że dla rozważań przekładoznawczych, poza wkładem związanym z rolą kontekstu kulturowego i sytuacyjnego, cenna może się stać jeszcze inna koncepcja spopularyzowana przez Malinowskiego. Chodzi mianowicie o pojęcie transkulturacji ukute przez Fernanda Ortiza. Malinowski, inspirowany pracami kubańskiego antropologa, przeszedł swoistą „konwersję" terminologiczną.

> Każda zmiana kultury lub, jak odtąd powinienem mówić, każda transkulturacja, jest procesem, w którym coś jest zawsze dawane w zamian za to, co się otrzymuje: system „daj i weź". To proces, w którym obie strony równania się zmieniają, proces, z którego powstaje nowa rzeczywistość, zmieniona i złożona, rzeczywistość, która nie jest mechanicznym zbiorem cech, ani nawet mozaiką, ale nowym zjawiskiem, oryginalnym i niezależnym. (…) słowo transkulturacja (…) sugeruje wymianę między dwiema kulturami, obydwiema aktywnymi, obydwiema wnoszącymi swój udział i obydwiema współpracującymi, by spowodować nową rzeczywistość cywilizacji (Malinowski, 2004, s. 445).

Nawiązując do koncepcji transkulturacji, można traktować przekład jako wynik fuzji elementów już ustanowionych z elementami zapożyczonymi, obszar kontaktu, zderzenia i przekształcenia kultur, którego nie można sprowadzić ani do akulturacji, będącej bierną akceptacją reguł jednej kultury, ani do bezładnego wymieszania elementów należących do obu kultur. W takim ujęciu tłumacz nie jest tym, kto tłumi kulturowe różnice. Przypada mu aktywna i twórcza rola mediatora międzykulturowego (por. Katan, 2004, s. 67).

Zarysowana powyżej koncepcja przekładu autorstwa Bronisława Malinowskiego bywa określana zapowiedzią teorii traktujących tłumaczenie jako hermeneutyczną praktykę międzykulturową, w której jednostką przekładu nie jest słowo ani tekst, lecz właśnie kultura. Hermeneutyka, należąca do najważniejszych odniesień dla socjologii tłumaczenia, jako teoria skupiona na dziedzinie interpretacji ukierunkowanej na zrozumienie obcego sensu, jest właściwie w sposób oczywisty związana z zagadnieniem przekładu. Wiedzie do takiego wniosku już sama etymologia słowa *hermeneuein* oznaczającego „wyrażanie", „wykładanie" polegające na wyjaśnianiu. W ujęciu hermeneutycznym pojęcie tłumaczenia pojawia się w dwóch znanych także z codziennego uzusu znaczeniach – jest „objaśnianiem" i jedocześnie „przekładem" (Balcerzan, 2008, s. 19). Ponadto rozumienie i interpretację można traktować jako niezbywalne fazy procesu tłumaczenia, zaś ich efekt – sam przekład – jako swoistą obiektywizację rozumienia.

Przekład jako dialog międzykulturowy

Wyrastająca z założeń hermeneutycznych optymistyczna wizja przekładu jako płaszczyzny porozumienia i gościnności objawia się w studiach nad przekładem w formule tłumaczenia jako spotkania, dialogu czy też aktu komunikacji międzykulturowej. Podkreśla się tu, że sam fenomen przekładu zrodził się z potrzeby komunikowania się (Legeżyńska, 1985, s. 160). Potrzeba ta jest w tym przypadku szczególna, bo wychodzi poza własną grupę językową i kulturową. Stąd komunikowanie zachodzące poprzez przekład i dzięki przekładowi ma często charakter międzykulturowy w najszerszym sensie: „zachodzi wtedy, gdy przekaz, który ma być zrozumiany, jest tworzony przez reprezentanta jednej kultury, a jego odbiorcą jest reprezentant innej kultury" (Samovar i Porter, 1994, s. 19). Tłumaczenie jest nade wszystko aktem komunikacji i jeśli jego rezultat jest mylący albo powszechnie niezrozumiały, oznacza to, że przekład jest nieudany, niezależnie od tego, jak dobrze naśladuje strukturę oryginału i że zawiera trafnie dobrane środki leksykalne. Będąc zdarzeniem komunikacyjnym, tłumaczenie nie sprowadza się wyłącznie do tekstu. Jest przekazem, jaki należy odczytać, zdekodować i oddać za pomocą środków odpowiadającym odbiorcom, których pochodzenie, doświadczenie, system wartości i pojęć są niemal zawsze odmienne od odbiorców oryginału. Słowem: „tłumaczenie może być w pełni zrozumiałe tylko jako akt komunikacji między kulturami" (Nida, 1979, s. 101–108), jako warunek ich wzajemnego poznania i zrozumienia.

Nie oznacza to jednak, że komunikacja międzykulturowa zapośredniczona poprzez tłumaczenie jest pozbawiona różnorakich barier i asymetrii. „Sensem tej przygody (…) jest służba przewodnika, służenie komunikacji między światami" – pisał Karl Dedecius, ostrzegając jednocześnie, że

> nonsens tej przygody (…) to nadużycie, które (…) przekłada, aby przekraczać, aby zgarnąć dla siebie obcą rzeczywistość, przytłoczyć, obciąć jej skrzydła, odebrać jej własne życie, zmusić, aby wszystko w niej patrzyło, mówiło i żyło, jak chcemy, a nie tak, jak ona sama chce (Dececius, 1974).

Do tak zasygnalizowanych nadużyć w komunikacji przekładowej odnosi się Lawrence Venuti, wskazując, że przekład jest aktem komunikacji szczególnie problematycznym, ponieważ obce treści nie są w nim po prostu przekazywane, lecz nieuchronnie inskrybowane, „przetrawiane" przez rodzime interesy i sposoby rozumienia (2009, s. 278). Posługując się analogią antropologiczną, można zauważyć, że badacz, nawet kierowany czystym zaciekawieniem obcą kulturą, zawsze wnosi do swoich analiz bagaż kulturowych (przed)sądów – rodzimych, a także wynikających

z wykonywanego przezeń rzemiosła, czyli nauki. Tłumacz, zamiast w przekładzie oddawać upragnioną obcość, przedstawia niejednokrotnie jej wykoślawioną, stereotypową wizję, ale za to zgrabnie wpisującą się w reguły uprawianego przez niego zawodu. Uzyskanie całkowitej *mimesis* oryginału i przekładu jest niewykonalne, zatem, jak uważa francuski translatolog i tłumacz, Fortunato Israël, tłumaczenie może być co najwyżej *appropriation du texte* w dwóch znaczeniach tego francuskiego słowa – „przywłaszczeniem" i „uczynieniem właściwym, stosownym do potrzeb" nowego czytelnika (Skibińska, 2008, s. 17). W tym sensie mówi się o entropii w przekładzie, o nieuniknionej, czy wręcz rozmyślnej (Sławek, 2013, s. 280), stracie oraz wskazuje się na to, co w tłumaczeniu musi zostać ocalone.

Izraelski kulturoznawca i jeden z czołowych badaczy przekładu Gideon Toury, pisząc o przekładzie jako akcie komunikacji, zaznaczał, że zachodzi on „poprzez komunikaty przełożone w obrębie pewnego systemu kulturowo-językowego, ze wszystkimi konsekwencjami wynikłymi z rozbioru komunikatu wyjściowego, ustalenia inwariantu, przeniesienia go przez granicę kulturowo-językową i rekonstrukcji komunikatu docelowego" (2009, s. 268). Problem polega na tym, że owo „ustalanie inwariantu" jest szczególnie czułe na wpływy norm kulturowych i historycznie zmienne. Venuti ilustruje tę zmienność, cytując słowa Abbé Prévosta, autora przekładu na język francuski powieści *Pamela* Samuela Richardsona, prekursora angielskiej powieści epistolarnej. Przekład ten, powstały w 1760 r., był krótszy niemal o połowę od ośmiotomowego oryginału. Mimo to tłumacz stwierdził: „Nie zmieniłem niczego, jeśli chodzi o intencję autora, nie zmieniłem też wiele co do sposobu, w jaki intencje te zamknął w słowa" (Venuti, 1992, s. 269). Dyskusja o ścisłości przekładu, jego adekwatności i możliwościach ekwiwalencji była jedną z głównych osi organizujących dyskurs translatologiczny przed zwrotem kulturowym. Zdobyczą tego zwrotu jest wskazanie, że reguły oceniania odpowiedniości oryginału i przekładu mają historyczny i kulturowy charakter.

Odwołując się do kategorii wypracowanych przez Ferdinanda de Saussure'a, Robert Escarpit, pisząc o związkach literatury i społeczeństwa, sceptycznie odnosi się do możliwości przeniesienia w tłumaczeniu pełni znaczeń: „Formuła tłumacz-zdrajca to nie pusty zwrot, lecz stwierdzenie nieuchronnej rzeczywistości. Każdy przekład jest zdradą, jakkolwiek zdrada może być twórcza, jeśli pozwala, by *signifiant* coś znaczyło, nawet wówczas, gdy pierwotne *signifié* już się znaczyć nie daje" (Escarpit, 1980, s. 233). Ten pogląd wiąże się ściśle ze sformułowaną przez Escarpita charakterystyką dzieła literackiego jako podatnego na „zdradę". Manipulacja dziełem literackim polega na tym, że można spowodować, by nie przestając być sobą, dzieło „mówiło w odmiennej sytuacji historycznej

coś innego, niż mówiło w sposób jawny w sytuacji historycznej, w której powstało" (Escarpit, 1980, s. 234).

Literatura tłumaczona zwielokrotnia tę podatność na „zdradę" z co najmniej dwóch niewspomnianych jeszcze powodów. Po pierwsze, dzieło oryginalne jest jednokrotne – w przeciwieństwie do przekładu, który zawsze jest dziedziną otwartą. „Wszelki przekład jest jedynie pewnym tymczasowym sposobem radzenia sobie z obcością języków. Żadne inne rozwiązanie problemu tej obcości – nie przemijające i tymczasowe, lecz natychmiastowe i ostateczne – nie jest ludziom dane, a w każdym razie nie należy o nie bezpośrednio zabiegać" (Benjamin, 2011, s. 33). Poza tłumaczeniem dokumentów rządzących się procesem uwierzytelnienia, każdy przekład ma charakter prowizoryczny, stanowi, jak to lapidarnie ujmuje Mieke Bal, „tymczasowe ostatnie słowo" (Bal, 2012), które może być zastąpione kolejnym w nieskończonej serii.

Po drugie, twórcza manipulacja w kontekście translacji odbywa się, jak wskazuje Jerzy Jarniewicz, nie tylko na poziomie jednego dzieła, lecz może zachodzić na poziomie reprezentacji całej literatury danego narodu. Jarniewicz pisze o tłumaczach – przede wszystkim poezji – jako twórcach kanonu, rozróżniając dwie grupy: tłumaczy-ambasadorów i tłumaczy-legislatorów. Tym pierwszym, do których zalicza Macieja Słomczyńskiego i Stanisława Barańczaka, przyświeca cel pokazania w języku ojczystym tego, co jest ich zdaniem reprezentatywne dla obcej kultury. Decydują się przekładać autorów piszących w różnorodnych poetykach, o odmiennych poglądach, poruszając się między epokami i kierując się popularnością i uznaniem, jakim autorzy cieszą się we własnych krajach. Tłumacze-legislatorzy, tacy jak Bohdan Zadura czy Piotr Sommer, wybierają teksty do przekładu nie dlatego, że są one reprezentatywne dla kultury, z której się wywodzą, ale dlatego że ich tłumaczenie może wejść w dialog z literaturą rodzimą, dostarczając jej nowych rozwiązań. Dzięki tłumaczeniom Sommera wiersze Franka O'Hary'ego, którego trudno uznać za należącego do parnasu poezji amerykańskiej, do tego stopnia wpłynęły na poezję polską tzw. pokolenia bruLionu, że nurt ten nazwano oharyzmem. Jarniewicz, nie wartościując wyodrębnionych przez siebie postaw tłumaczy, konkluduje, że obraz danej literatury obcej często różni się od jej obrazu w jej kulturze macierzystej i że tworzą go

> nie historycy danej literatury, nie filologowie ani nie krytycy, lecz tłumacze. To, co uznajemy za kanon literatury amerykańskiej, angielskiej, rosyjskiej czy niemieckiej, zależy od istniejącego w polszczyźnie repertuaru przekładów dzieł tych literatur. Nic tu nie pomoże filolog czy historyk literatury, który będzie rozpisywał się o znaczeniu poezji, powiedzmy, Basila Buntinga, skoro jego wiersze w polszczyźnie nie zaistniały, Bunting

w oczach polskiego czytelnika nie należy do kanonu literatury brytyjskiej (Jarniewicz, 2002, s. 38–39).

Powyższy przykład ukazuje wyraźnie, że recepcja przekładu może być też swoistą projekcją całej kultury, z której wywodzi się oryginał.

Theo Hermans jako teorię użyteczną do wyjaśnienia napięć obecnych w przekładzie jako akcie komunikacji widzi koncepcję systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna. Hermans ujmuje przekład jako swoisty system składający się z tłumaczeń i dyskursu na ich temat. Funkcją tego systemu, czyli rolą, jaką on sam sobie przypisuje, jest poszerzanie zakresu międzyjęzykowej komunikacji społecznej (Hermans, 2015, s. 138–169). Realizuje ją poprzez produkcję aktów komunikacji, które po przekroczeniu granic językowych uchodzą za reprezentacje innych komunikatów. Za swój kod system przekładu uznaje pojęcie reprezentacji w sensie przedstawicielstwa lub mowy przekazanej (*elegated speech*) i podobieństwa dążącego do odwzorowania międzyjęzykowego. System przekładu wyłania się w momencie, gdy gromadzą się akty komunikacji tego samego typu. Kiedy wzmaga się ich natężenie (*volume*) i pęd (*momentum*), a system może się wyodrębnić, pojawiają się zespoły norm i oczekiwań, preferencje, zakazy i pozwolenia. Rozwijając się, system wchodzi w interakcje z otoczeniem, do których należy odczuwanie zadrażnień (*irritance*), gdy generowane tłumaczenie nie jest zgodne z oczekiwaniami innych systemów, w tym politycznego. Wówczas, na zasadzie autoreferencyjności i autopojezy, system przekładu może się dopasować do tych oczekiwań.

Jak pisze Hermans, wewnętrzne zróżnicowanie w systemie przekładu odzwierciedla zróżnicowanie jego środowiska i objawia się koniecznością zazębiania się z szeregiem odmiennych systemów klienckich: światem medycznym, prawnym, finansowym, literackim, dziennikarskim itd. Na tym poziomie może dochodzić do tarć, niedopasowania i konfliktu. „System przekładu może wypluwać z siebie dziwactwa, które system kliencki uzna za bezsensowny szum, skandal czy obelgę" (Hermans, 2009, s. 308). Konflikt może dotyczyć kwestii prawidłowej reprezentacji czy też zasad właściwej budowy tekstu, ale równie dobrze mogą wywołać go kwestie etyczne czy normatywne co do tego, jakie powinny być przekłady i co dokładnie mają robić tłumacze.

Komunikację międzykulturową zapośredniczoną przez tłumaczenie literackie można uznać nie tylko za narażoną na wiele różnego rodzaju zakłóceń, ale także za skrajnie niesymetryczną. Hierarchia systemu wymiany przekładowej – jak zauważa holenderski socjolog Johann Heilbron – jest do pewnego stopnia odbiciem stosunków panujących w światowej gospodarce i kulturze. Opierając się na liczbie przekładów książek z danego języka i nawiązując do Wallersteinowskiej koncepcji

systemów-światów, Heilbron zaproponował podział języków na centralne, semiperyferyjne i peryferyjne: im więcej tłumaczy się z danego języka, tym bliższy jest on centrum. W modelu tym w samym centrum znajduje się angielszczyzna, będąca językiem, z którego dokonuje się 55–60% całej światowej literackiej „produkcji przekładowej". Obok niej występują trzy pozostałe języki centralne: francuski, niemiecki i rosyjski (ok. 10% tłumaczeń), sześć języków ma charakter półperyferyjny: czeski, duński, hiszpański, polski, szwedzki i włoski (1–3%) (Heilbron, 1999, s. 439). Pozostałe języki tworzą kategorię języków peryferyjnych. „W międzynarodowej gospodarce przekładów (…) zachodzi strukturalna nierównowaga między importem a eksportem", najjaskrawiej zobaczymy ją, sprawdziwszy, że na język angielski, będący źródłem ponad połowy tłumaczonych treści, przekłada się tylko 4,4% dzieł (Heilbron, 1999, s. 439).

Heilbron stawia też hipotezę, że pozycja języka w tym międzynarodowym systemie może wpływać na strategie translatorskie. Dowodu na jej poparcie dostarcza z kolei Justine Pas, badając pierwsze tłumaczenie na język angielski powieści Stanisława Lema *Solaris*. Przekład ten powstał w 1970 r. nie na podstawie oryginału, lecz był tłumaczony metodą pośrednią, nazywaną też osiową (*relay*) z przekładu francuskiego. Choć już wówczas Lem był postacią znaczącą na międzynarodowym rynku literatury (w Europie i Japonii dostępnych było wtedy czterdzieści przekładów jego książek, które sprzedały się w pięciu milionach egzemplarzy), ze względu na niski status języka polskiego w polu przekładowych wymian zdecydowano się na przekład z języka francuskiego, co zaowocowało szeregiem translatorskich błędów (Pas, 2010, s. 157–179) i edycyjnych zmyleń. Tłumaczenie na język angielski, o którym mowa, powielane było w kolejnych wydaniach, także w najnowszym z 2002 r. (Lem, 2002). Na jego stronie redakcyjnej widnieje nota: „Translated from French". Nie zaznaczono w żaden sposób, nawet wśród informacji o prawach autorskich, że oryginał powstał w języku polskim. Podobne strategie stosowano także przy tłumaczeniu *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza oraz w przypadku książek jednego z najwybitniejszych pisarzy węgierskich, Sándora Máraia.

Francuska badaczka Pascale Casanova dzieli języki na dominujące (o wysokim kapitale, takie jak angielski, hiszpański i francuski) i zdominowane (o niskim kapitale). Te drugie nie tworzą bynajmniej jednolitej całości. Obok języków, które nie mają literatury pisanej (a więc właściwie pozbawionych kapitału literackiego), występują tu też takie, które status języka narodowego zdobyły względnie niedawno (jak język islandzki), o niewielkiej liczbie użytkowników i o względnie „młodej" literaturze. Kolejną kategorią są języki „małych" krajów – mimo bogatej historii i dużego dorobku literackiego mają one niewielką wartość na światowym rynku literackim (należą do nich duński, grecki, niderlandzki – i tu

można by zaliczyć także polszczyznę). Czwartą grupę stanowią języki o wielkiej liczbie użytkowników (arabski, chiński, hindi), które mimo niezwykle bogatej tradycji literackiej – są „nisko notowane" na światowym rynku literackim.

Patrząc na układ sił w międzynarodowym polu literackim z punktu widzenia autora, Casanova stwierdza:

> Przekład jest ważną instancją „konsekracji" w świecie literackim. Choć nie dostrzega się tego, bo wydaje się zjawiskiem naturalnym, przekład jest jednak główną drogą umożliwiającą dostęp do literackiego uniwersum wszystkim autorom spoza centrum: jest formą uznania literackiego, a nie tylko po prostu zmianą języka (Casanova, 1999, s. 188).

O „konsekracji" tej decydują zaś różni „aktorzy" rynku literackiego, wśród których tłumacz zdecydowanie nie odgrywa roli pierwszoplanowej. Zanim bowiem dojdzie do publikacji przekładu przez konkretnego wydawcę, dochodzą do głosu różne czynniki, niekoniecznie literackiej natury. Pierwszym z nich jest wybór dzieła, które ma zostać przełożone, pozostawiający jednocześnie w „niebycie" dzieła, które nie spełniły odpowiednich kryteriów kultury docelowej. Dalszymi krokami mogą być: wybór tłumacza, któremu zleci się przekład (jego nazwisko także może stanowić wartość symboliczną i przyczynić się do konsekracji autora), umieszczenie przekładu w pewnym kontekście (np. serii wydawniczej), opatrzenie zestawem peri- i paratekstów (dedykacji, przedmów, przypisów). O konsekracji można mówić przede wszystkim w odniesieniu do przekładu z języków zdominowanych na dominujące. W przypadku odwrotnym Casanova woli mówić o „akumulacji kapitału". Zachodzi ona szczególnie często w okresach „narodzin" narodów, państw czy literatur.

Przekład w kontekstach kolonialnym i postkolonialnym

Nierówności w obszarze komunikacji międzykulturowej zapośredniczonej poprzez przekład oraz strategie działań podejmowanych wobec tych asymetrii wyraźnie rezonują z zagadnieniem obrony praw kulturowych grup mniejszościowych bądź na różne sposoby zmarginalizowanych. Szczególnie istotny w tym wypadku jest ten rodzaj praw kulturowych, który dotyczy prawa do wymiany międzywspólnotowej (Art. 3, Art. 5, Cultural Rights, Fribourg Declaration, 2009; Korporowicz, 2015, s. 24). Dzielenie się wartościami poszczególnych kultur – tak przecież można zdefiniować istotę przekładu po zwrocie kulturowym – jak zaznaczono powyżej, nie odbywa się w sposób wolny od napięć. Aktywności podejmowane przez

grupy zdominowane – po pierwsze w celu uczestnictwa w interakcji kultur, a po drugie, aby to uczestnictwo odbywało się niejako na ich własnych zasadach – można zaobserwować szczególnie wyraźnie, przyglądając się zagadnieniu przekładu w kontekstach kolonialnym i postkolonialnym.

Problematyka przekładu w warunkach kolonialnych i postkolonialnych jest bodaj najczęściej eksplorowanym tematem, gdy mowa o związkach kultury i tłumaczenia. Szczególnie często namysł nad postkolonializmem i tłumaczeniem przybiera formę studiów przypadku dotyczących m.in. Egiptu (Venuti, 1992), Filipin (Rafael, 1993), Indii (Niranjana, 1992), Irlandii (Cronin, 1996) oraz państw Ameryki Południowej (Cheyfitz, 1991). Pisze się wręcz, że tematyka postkolonializmu w studiach nad przekładem obejmuje tyle obszarów, kontekstów i odniesień, że jej rozmiary stały się gargantuiczne (Robinson, 1978, s. 78). W tym miejscu zostaną przedstawione jej wybrane wątki.

Naukowa refleksja nad tłumaczeniem jako narzędziem imperium narodziła się z przekonania, że przekład stanowił konieczny element podboju i okupacji. Przedstawiciele metropolii musieli znaleźć sposób komunikacji z nowymi poddanymi oraz – jak wskazuje Douglas Robinson – metodę, by uczynić z nich poddanych „współpracujących" (Robinson, 1978, s. 10). Wiązało się to ściśle z procesem rekrutacji i szkolenia tłumaczy. „System heteronomiczny polega na rekrutowaniu lokalnych tłumaczy i uczeniu ich języka imperialnego. Tłumaczy rekrutuje się albo siłą, albo zachętą. W systemie autonomicznym kolonizatorzy szkolą swoich własnych obywateli w zakresie języka lub języków narodów kolonizowanych" (Cronin, 2002, s. 55, cyt. za: Tryuk, 2014, s. 36). Rozróżnienie powyższe ukazuje, jak istotna jest kwestia zaufania do tłumacza. W administracji Korony Hiszpańskiej, gdzie panował system autonomicznej rekrutacji, w obliczu ogromu podległego terytorium w 1527 r. uznano za konieczne stworzenie specjalnej instytucji zajmującej się pozyskiwaniem tłumaczy. Sekretariat do spraw tłumaczeń przetrwał prawie dwieście lat. W wyniku jego działalności powstały swoiste dynastie zaufanych tłumaczy. Profesję tłumacza przekazywano z pokolenia na pokolenie, a dostęp do niej był ściśle obwarowany sprawdzianem „czystości krwi" – przesłuchiwano świadków, którzy mieli potwierdzić, czy przyszły tłumacz nie ma wśród swoich przodków „Maurów, Żydów i kryminalistów" (Wursig, 2017, s. 11).

W administracjach francuskiej i angielskiej w koloniach w Afryce i Azji stosowano heteronomiczny sposób rekrutacji, lecz stosunek do pochodzących spoza metropolii tłumaczy charakteryzowała ogromna nieufność: „Zatrudnianie tubylców jako tłumaczy, na których lojalności nie można było polegać, okazało się wysoce niebezpieczne", pisał w XVIII w. William Jones w przedmowie do swojej gramatyki języka perskiego (cyt. za: Niranjana, 1992, s. 47).

> Kolonizatorzy raz traktowali swych tłumaczy jako wiernych i sprawnych współpracowników, innym razem jako niegodnych zaufania podrzędnych wykonawców swych rozkazów (…) Z kolei w oczach ludności miejscowej tłumacz cieszył się niezwykłym prestiżem, gdyż znajdował się najbliżej ośrodka władzy (Tryuk, 2014, s. 36–37).

Taka pozycja pozwalała mu na stosowanie swoistych manipulacji, np. co do rzeczywistej znajomości języka, dzięki którym działał w interesie własnej grupy (Rafael, 1993, s. 8). W tym kontekście pracę tłumaczy ustnych w koloniach można potraktować jako katalizator wyłaniania się „strefy kontaktu" w rozumieniu zaproponowanym przez badaczkę kolonializmu, Mary L. Pratt. Strefa ta jest przestrzenią, gdzie ludy oddalone od siebie geograficznie i kulturowo nawiązują relacje w sytuacji asymetrii władzy i konfliktu interesów. Pratt zauważa, że „termin «kontakt» podkreśla interaktywne i improwizacyjne wymiary imperialnego spotykania się kultur, do tej pory tak łatwo ignorowane czy spychane na margines w opowiadanych z perspektywy zdobywców relacjach o podboju i dominacji" (2011, s. 27). Interakcja międzykulturowa jawi się tu nie tylko jako proces mechaniczny, proste zetknięcie kultur dominującej i zdominowanej, lecz jako wartość sama w sobie (Korporowicz, 2015, s. 30).

Homi Bhabha jest autorem najbardziej znanego ujęcia łączącego problematykę postkolonialną i przekład (2010). W prezentowanej przez niego perspektywie postrzega się ten ostatni nie jako operację na tekstach, lecz jako metaforę obejmującą różnego rodzaju procesy komunikacyjne zachodzące w przestrzeni międzykulturowej. W takim sensie mówi się w tym nurcie o „tłumaczeniu kulturowym". Bhabhę w procesie przekładu najbardziej interesują elementy nieprzetłumaczalne, stawiające opór wobec włączenia jednej narracji w drugą. Zauważa on analogię między sytuacją imigrantów, przybyszy z byłych kolonii, a odmową w procesie tłumaczenia, czyli sprzeciwem wobec asymilacji w nowej kulturze. Procesy migracyjne są wręcz dla niego „przeciwieństwem kolonializmu, który usiłował reprodukować oryginał i narzucać ramy polityczne, społeczne, etyczne i estetyczne oryginału innym kulturom" (Bassnet, 2016, s. 9). Opisując kulturę migrancką, Bhabha podkreśla jej hybrydalność, zmienność i kreatywność. Jest ona przestrzenią ciągłego negocjowania tożsamości, stanowi „nową kartografię międzynarodowej przestrzeni niespójnych rzeczywistości historycznych" (Bhabha, 2010, s. 237). W koncepcji tej dostrzec można znany paradoks wyłaniający się w kontekście wielu teorii translatoryki. Dotyczy on zachodzących jednocześnie zjawisk niemożliwości i powszechności przekładu. Według Bhabhy tłumaczenie w jego tradycyjnym rozumieniu jest – ze względu na dojmujące i permanentne „zmącenie" kultur i ich hybrydalną naturę – niemożliwe. Jednakże jest ono

też nieuniknione – „sprowincjonalizowany" poprzez kultury migranckie Zachód coraz bardziej przypomina swoje własne kolonie, charakteryzuje się tak daleko idącym zróżnicowaniem, że przekład jest w nim koniecznym narzędziem komunikacji (Bhabha, 2010, s. 29–30).

Pełen rezerwy stosunek do tłumaczenia wyłania się z innej bardzo wpływowej w opisywanym kontekście pracy, czyli eseju *Polityka przekładu* autorstwa Gayatri Chakravorty Spivak (2000). Formułuje ona krytykę postulatu zachodniego feminizmu mówiącego, by oddać głos kobietom z innych części świata, przekładając na język angielski teksty ich autorstwa. Spivak pisze:

> W ramach hurtowego tłumaczenia na angielski może dojść do zdrady demokratycznego ideału, który przekształci się w prawo silniejszego. Tak bywa, gdy literaturę Trzeciego Świata tłumaczy się na coś w rodzaju modnego transjęzyka (*translatese*), skutkiem czego dzieło literackie kobiety z Palestyny zaczyna swoim klimatem przypominać teksty autorstwa mężczyzny z Tajwanu (cyt. za: Spivak, 2009, s. 408).

Sugeruje też, że miarą prawdziwej feministycznej solidarności byłoby nauczenie się języka kobiety z kraju peryferyjnego. W jej opinii „polityka przekładu" daje ogromną przewagę językowi angielskiemu i innym językom byłych imperiów, podczas gdy tłumacze peryferyjni nie mają możliwości, by w pełni oddać specyfikę lokalnych literatur, nadmiernie przystosowując tekst do zachodnich gustów. Spivak proponuje więc strategię translatorską opierającą się na pogłębionym, „intymnym" rozumieniu tekstu i sytuacji kulturowej, w której powstał (Spivak, 2009, s. 409). W podobnym, choć radykalniejszym tonie wypowiada się Sathya Rao, postulując wręcz „nietłumaczenie", zaniechanie przekładu, jako wyraz dystansu i obojętności wobec dominacji byłych krajów imperialnych (Rao, 2006). O ile zatem w ujęciu Spivak pierwszeństwo ma prawo kulturowe związane z zasadą poszanowaniem unikalności i tożsamości grupy zdominowanej, to perspektywa Rao wyraźnie ukazuje, że przejawem wolności może być dobrowolna alienacja, odmowa uczestnictwa w interakcji kultur (Korporowicz, 2015, s. 24).

Traktowanie niektórych strategii przekładowych jako etnocentrycznych (Berman, 2004, s. 240–253) ma swoje odbicie między innymi w metaforze tłumacza jako korsarza. Pisze Eric Orsenna:

> Kiedy tłumaczowi podoba się obcy statek, przejmuje nad nim kontrolę. Wyrzuca załogę i zastępuje ją przyjaciółmi. Potem na najwyższy maszt wciąga swą flagę narodową. To samo robi tłumacz. Bierze książkę do niewoli, zmienia w niej język i nadaje francuski charakter (1977, cyt. za: Skibińska, 2008, s. 12).

W efekcie jego działania „to, co osobliwe, lokalne i jednostkowe, zostanie nie tylko obłaskawione (bo zrozumiałe), ale też – a nawet przede wszystkim – podporządkowane jurysdykcji podmiotu, który odtąd będzie mógł nim dowolnie dysponować w postaci skonstruowanych przez siebie przedstawień" (Markowski, 2007, s. 558). Tak rozumiana władza w przekładzie wpisuje się w nurt rozważań mających odpowiedzieć na Saidowskie pytanie o reprezentację kultur: „orientalizm odcina się w gruncie rzeczy od realnego Wschodu: sens orientalizmu zależy w znacznie większej mierze od Zachodu i opiera się na zachodnich technikach przedstawiania, które czynią Orient jasnym i zrozumiałym w ramach orientalistycznego dyskursu" (Said, 1991, s. 49) i implikuje ujmowanie tłumaczenia jako przejawu kulturowego imperializmu.

Vicente L. Rafael, historyk filipińskiego pochodzenia pracujący na University of Washington w Seattle, zwraca uwagę na splecione ze sobą procesy konwersji wyznaniowej, tłumaczenia i podboju (Rafael, 1993). Hiszpańskie słowa *conquista* (podbój), *conversión* (konwersja) i *traducción* (tłumaczenie) są semantycznie powiązane. Słowniki definiują słowo *conquista* nie tylko jako opartą na przemocy okupację danego terytorium, ale też jako akt uzyskania czyjejś dobrowolnej podległości, także w kontekście miłości czy przyjaźni. *Conversión* – pojęcie określające nawrócenie innej osoby na dane wyznanie – dosłownie oznacza akt przekształcenia się jednej rzeczy w drugą. Konwersja, podobnie jak podbój, argumentuje Rafael, może być uznana za proces przekraczania granicy – terytorialnej, emocjonalnej, religijnej lub kulturowej – a następnie wkraczania w cudzy obszar i uznawania go za własny. Nawracanie Tagalów na chrześcijaństwo oraz hiszpański podbój i kolonizacja Filipin to procesy ściśle ze sobą powiązane i w podobny sposób „przemieniające" tubylców zgodnie z założeniami najeźdźców. Rafael podkreśla, że ze względu na opór podbijanych ludów proces ten nie był mechaniczny ani przewidywalny. Opisuje metody „błędnego tłumaczenia" (*mistranslation*), dzięki którym Tagalowie celowo zaburzali komunikację z przedstawicielami hiszpańskiej administracji, gdy było to w ich interesie. Elementem spajającym oba te procesy stało się według Rafaela tłumaczenie. Nie miałoby ono takiego znaczenia, gdyby Hiszpanie ograniczyli się do eksploatacji gospodarczej podbitych ludów. Katolicyzm nakazywał im też jednak ich ewangelizację, toteż tłumaczenie okazało się tu elementem kluczowym w dwojakim sensie. Po pierwsze najważniejsze teksty chrześcijaństwa musiały zostać przełożone na miejscowe języki, głównie tagalski. Wymagało to od misjonarzy poznania ich na tyle dobrze, by móc nie tylko dokonać pisemnego przekładu, ale też głosić kazania. W efekcie powstawały wokabularze i zbiory reguł gramatycznych, które misjonarze sukcesywnie przekazywali nowo przybyłym współbraciom. W tekstach tych rezygnowano z oryginalnego

sylabicznego zapisu języka tagalskiego na rzecz alfabetu łacińskiego. Po drugie – pisze Rafael – sami Tagalowie poddani byli procesowi swoistej translacji – uczono ich języka kastylijskiego, nawracano na katolicyzm i zakładano instytucje na wzór hiszpańskich (Rafael, 1993, s. 103).

Robinson wskazuje, że choć reguły dyskursu postkolonialnego skłaniałyby do skrajnie negatywnej oceny tych kulturowych transformacji, w efekcie których utracona została rzekoma przedkolonialna jednolitość i organiczność, to Rafael dostrzega w powstałej w ich wyniku hybrydyczności wartość, która stała się centralna dla współczesnego społeczeństwa filipińskiego, łączącego obecnie nie tylko wpływy kolonizatorów hiszpańskich, ale i amerykańskich. Co więcej, przekład na język hiszpański, język obcego imperium, umożliwił wykrystalizowanie się i popularyzację filipińskiej myśli narodowej, która nie mogłaby zaistnieć w kraju leżącym na ponad siedmiu tysiącach wysp, gdzie mówi się 179 językami (Rafael, 2005).

* * *

Zwrot kulturowy w przekładoznawstwie wytyczył nowe pola badawcze wykraczające poza podejście ordynujące, gdzie formułuje się reguły „najlepszego sposobu tłumaczenia" (Cyceron i in., 2006, s. 110–145), tropi się odstępstwa od norm i błędy w sztuce. Czułość na zagadnienia kulturowe w badaniach nad przekładem daje nowe spojrzenie na absolutną niemożliwość powodzenia tłumaczenia – jak w „mocnym programie" relatywizmu językowego Sapira i Whorfa. Pozwala lepiej zrozumieć opisywane przez Malinowskiego dylematy związane z kontekstualnym zakotwiczeniem języka i przekładalnością pojęć. Umożliwia, z wykorzystaniem perspektywy hermeneutycznej, spojrzenie na tłumaczenie jako oparte na rozumieniu i interpretacji pośrednictwo między tekstem a odbiorcą przekładu, czy wręcz mediację w dialogu z Innym. Zwrócenie uwagi na tłumacza jako aktora społecznego unaocznia ponadto szereg dylematów wiążących się z jego rolą rozpiętą między rzecznikiem praw kulturowych grupy, pośrednikiem i mediatorem, a uzurpatorem i kolonizatorem oryginalnych treści.

Podsumowując różnego rodzaju związki kultury i przekładu – obecne zarówno na poziomie teorii, jak i empirii i sytuujące się na kontinuum translatorskiego pesymizmu i optymizmu – można za Jarniewiczem powiedzieć, że zawsze „translację łączy z transgresją coś więcej niż przedrostek" (2018, s. 11). Podkreślając transgresyjny wymiar tłumaczenia, pisze się nie tylko o autorskim aspekcie przekładu literatury, ale także m.in. o konieczności wykształcania kompetencji międzykulturowych w procesie

edukacji tłumaczy pisemnych i ustnych (Byram, 2009, s. 321–332). Wydaje się jednakże, że pojęcie transgresji jest użyteczne także w szerszej refleksji nad przekładem, gdy uznamy go nie tylko za praktykę przekraczania granic językowych czy nawet międzykulturowych, ale kiedy dostrzeżemy jego rolę w przemianach kultury. Tłumaczenia mogą mieć potencjał działań nazwanych przez Józefa Kozieleckiego transgresjami kulturowymi, a więc tego rodzaju aktywności, które „przekraczają dotychczasowe granice materialne, symboliczne i socjetalne, które rozszerzają sferę ludzkich możliwości" (2002, s. 226). Działania te i ich wytwory – jeżeli przejdą proces społecznej selekcji, a więc zostaną uznane za interesujące i nowatorskie – wrastają w kulturę, ale także prowadzą do jej przemian.

Michael Cronin poetycko zauważa, że przekład jest uwolnieniem od konieczności słuchania echa własnych słów, ponieważ wyposaża czytelnika w swoistą wyobraźnię narracyjną, czyli umiejętność wyimaginowania sobie, czym żyje osoba mówiąca innym językiem i należąca do innej kultury (2003, s. 6). Tłumaczenie ma nie tylko wymiar praktyczny, umożliwiający zrozumienie tego, co ktoś inny pisze bądź mówi, ale, co szczególnie ważne w dobie zintensyfikowanych przez globalizację kontaktów międzykulturowych, dzięki niemu zwracamy baczniejszą uwagę na warunki, jakie muszą być spełnione, żeby takie porozumienie mogło zostać osiągnięte.

Bibliografia

Bal, M. (2012). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych: krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Balcerzan, E. (1998). Czym jest nieprzekładalność – faktem praktyki translatorskiej czy zmyśleniem teoretyków. W: M. Jurkowski, *Przekład artystyczny a współczesne teorie translatologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk".

Balcerzan, E. (2008). Słowo wstępne. W: P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, przeł. T. Swoboda, S. Ulaszek. Gdańsk: Wydawnictwo UG.

Bałuk-Ulewiczowa, T. (2000). Beyond cognizance. Fields of absolute untranslatability. W: W. Kubiński i in. (red.), *Przekładając nieprzekładalne*. Gdańsk: Wydawnictwo UG.

Bałuk-Ulewiczowa, T. (2003). Stereotyp a nieprzekładalność bezwzględna. W: U. Kropiwiec i in. (red.), *Między oryginałem a przekładem*, t. 8. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Bassnet, S. (2016). Przekład i postkolonializm, przeł. J. Czernik. *Przekładaniec*, nr 33.

Benjamin, W. (2011). Zadanie tłumacza, przeł. A. Lipszyc. *Literatura na Świecie*, nr 5/6, 27–41.
Berman, A. (2004). Translation and the trials of the foreign. W: L. Venuti, *The Translation Studies Reader*. London, New York: Routledge.
Bhabha, H. (2010). *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo UJ.
Bokszański, Z., Piotrowski A. i Ziółkowski M. (1977). *Socjologia języka*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Bourdieu, P. i Passeron J.-C. (1990). *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman. Warszawa: PWN.
Byram, M. (2009). Intercultural Competence in Foreign Languages. W: D.K. Deardorff, *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*. Thousand Oaks: SAGE.
Casanova, P. (1999). *La République mondiale de lettres*. Paris: Seuil.
Cheyfitz, E. (1991). *The Poetics of Imperialism. Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. New York: Oxford University Press.
Cronin, M. (1996). *Translating Ireland. Translation, Languages, Culture*. Cork: Cork University Press.
Cronin, M. (2002). The empire talks back. Orality, heteronomy and the cultural turn in interpreting studies. W: M. Tymoczko i E. Gentzler (red.), *Translation and power*. Amherst: University of Massachusetts Press.
Cronin, M. (2003). *Translation and Globalization*. London, New York: Routledge.
Cultural Rights, Fribourg Declaration (2007). Pozyskano z: https://www.unifr.ch/ethique/en/research/publications/fribourg-declaration.html (dostęp: 12.03.2023).
Cyceron i in. (2006). *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, przeł. W. Seńko i in. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
Escarpit, R. (1980). Literatura a społeczeństwo, przeł. J. Lalewicz. W: A. Mencwel, *W kręgu socjologii literatury. Antologia tekstów zagranicznych*. Warszawa: PIW.
Flynn, P. (2010). Ethnographic Approaches. W: Y. Gambier i L. van Doorslaer (red.), *Handbook of Translation Studies*, t. 1. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.
Habermas, J. (1999). *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. Kaniowski, M. Siemek. Warszawa: PWN.
Heilbron, J. (1999). Towards Sociology of Translation. Book Translation as a Cultural Worlds-System. *European Journal of Social Theory*, nr 2(4).
Hejwowski, K. (2007). *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*. Warszawa: PWN.

Hermans, T. (2009). Przekład, zadrażnienie i rezonans, przeł. M. Heydel. W: M. Heydel i P. Bukowski. *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.
Hermans, T. (2015). *Narada języków*, przeł. A. Dauksza, M. Heydel i in. Kraków: Wydawnictwo UJ.
Heydel, M. (2009). Zwrot kulturowy w badaniach nad przekładem. *Teksty Drugie*, nr 6, 21–33.
Jarniewicz, J. (2002). Tłumacz jako twórca kanonu. W: R. Lewicki (red.), *Przekład-język-kultura*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
Katan, D. (2004). *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester, Northampton: St Jerome.
Kołakowski, L. (1957). Praca o teorii tłumaczenia. *Studia Filozoficzne*, nr 2, 217–218.
Korporowicz, L. (2015). Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Sociologica*, 189, VII, vol. 2, 18–34.
Kozielecki, J. (2002). *Transgresja i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".
Legeżyńska, A. (1985). Tłumacz, czyli „drugi autor". W: E. Balcerzan i S. Wysłouch (red.), *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*. Warszawa: PWN.
Lem, S. (2002). *Solaris*, przeł. J. Kilmartin, S. Cox. London. New York, San Diego: Harvest Books.
Majdzik, K. i Słapek, D. (2015). *Narzędzia analizy przekładu*. Toruń: Wydawnictwo A. Marszałek.
Malinowski, B. (2004). Kubański kontrapunkt: tytoń i cukier, przeł. B. Chlebowicz. W: B. Malinowski, *Ekonomia meksykańskiego systemu targowego*, *Dzieła*, t. 13. Warszawa: PWN.
Malinowski, B. (1987 [1935]). *Ogrody koralowe i ich magia*, przeł. B. Leś, red. naukowa A. Paluch, *Dzieła*, t. 5. Warszawa: PWN.
Markowski, M.P. (2007). Postkolonializm. W: A. Burzyńska i M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*. Kraków: Znak.
Marody, M. (1987). *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*. Warszawa: PWN.
Muszyński, Z. (1991). *Język, znaczenie, rozumienie i relatywizm*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
Nida, E. (1964). *Towards a science of translating*. Leiden: Brill.
Nida, E. (1979). Translating Means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation. *The Bible Translator*, nr 1(30), 101–108.
Niranjana, T. (1992). *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
Ortega y Gasset, J. (2000). The Misery and the Splendour of Translation. W: L. Venuti (red.), *The Translation Studies Reader*. London: Routledge.

Osenna, E. (1977). *Deux étés*. Fayard: Paris.
Pas, J.M. (2010). The Politics of Relay Translation and Language Hierarchies. The Case of Stanisław Lem's *Solaris*. W: M. Albakry (red.), *Translation and the Intersection of Texts, Contexts and Politics*. Basingstoke: Palgrave, 157–179.
Pinker, S. (1994). *The Language Instinct*. London: Penguin Group.
Pratt, M.L. (2011). *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżniczce a transkulturacja*, przeł. E. Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo UJ.
Rafael, V.L. (1993). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Durham: Duke University Press.
Rafael, V.L. (2005). *The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines*. Durham: Duke University Press.
Rakoczy, M. (2012). *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
Rao, S. (2006). From a postcolonial to a non-colonial theory of translation. W: N. Sakai i J. Solomon (red.), *Translation, Biopolitics, 'Colonial Difference'*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
Robinson, D. (2011). *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*. London, New York: Routledge.
Said, E. (1991). *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski. Warszawa: PIW.
Samovar, L. i Porter, R. (1994). *Intercultural Communication*. Belmont: Wadsworth.
Sapir, E. (1988). *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand. Warszawa: PIW.
Schütz, A. (1984). Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania, przeł. D. Lachowska. W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii*, t. 1. Warszawa: PIW.
Schütz, A. (2008). Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej. W: A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, red. nauk. A. Manterys. Kraków: Nomos.
Skibińska, E. (2008). *Kuchnia tłumacza. Studia o polsko-francuskich relacjach przekładowych*. Kraków: Universitas.
Sławek, T. (2013). Kanibalizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia. W: P. de Bończa Bukowski i M. Heydel (red.), *Polska myśl przekładoznawcza*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
Snell-Hornby, M. (1988). *Translation Studies. An Integrated Approach*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
Spivak, G.Ch. (2009). Polityka przekładu, przeł. D. Kołodziejczyk. W: P. Bukowski i M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.
Sztompka, P. (2019). O pojęciu kultury raz jeszcze. *Studia Socjologiczne*, nr 1(232), 7–23.

Tabakowska, E. (2002). Bariery kulturowe są zbudowane z gramatyki. W: R. Lewicki (red.), *Przekład – język – kultura*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Toury, G. (1980). *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press.

Toury, G. (1995). Constituting a Method of Descriptive Studies. W: G. Toury (red.), *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 70–86.

Tryuk, M. (2012). *„Ty nic nie mów, ja będę tłumaczył": o etyce w tłumaczeniu ustnym*. Warszawa: Wydawnictwa UW.

Venuti, L. (1992). *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. New York, London: Routledge.

Venuti, L. (2009). Przekład, wspólnota, utopia, przeł. M. Heydel. W: P. Bukowski i M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.

Whorf, B.L. (2002). Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem. W: B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Wierzbicka, A. (1988). Sapir a współczesne językoznawstwo. W: E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz i R. Zimand. Warszawa: PIW.

Wierzbicka, A. (2013). *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska. Warszawa: Wydawnictwo UW.

Wille, L. (2002). *Uniwersalistyczne implikacje teorii przekładu*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Wojtasiewicz, O. (1957). *Wstęp do teorii tłumaczenia*. Wrocław, Warszawa: Wydawnictwo im. Ossolińskich.

Wursig, C. (2017). Interpreters in History: A Reflection on the Question of Loyalty. W: C. Valero-Garcés i R. Tipton (red.), *Ideology, Ethics and Policy Development in Public Service Interpreting and Translation*. Bristol: Multilingual Matters.

Magdalena Czech – doktorat z socjologii uzyskała na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie dysertacji o uwarunkowaniach przekładu w instytucjach Unii Europejskiej. Redaktorka inicjująca w Wydawnictwie Uniwersytetu Jagiellońskiego i tłumaczka. Laureatka nagrody im. Floriana Znanieckiego. Interesuje się translatoryką, komunikacją międzykulturową i problematyką nacjonalizmu.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Tobiasz Targosz
http://orcid.org/0000-0002-4094-0318
Uniwersytet Jagielloński
tobiasz.targosz@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.14

Współczesna tajwańska literatura aborygeńska jako narzędzie ekspresji tożsamości kulturowej na przykładzie twórczości Sakinu Ahronglonga

STRESZCZENIE

Rozkwit literatury aborygeńskiej wiąże się na Tajwanie bezpośrednio z rozwojem ruchu domagającego się praw dla ludności autochtonicznej w latach 90. ubiegłego wieku. Zasadnicze znaczenie miały w tym przypadku prawa do kultywowania własnej tożsamości kulturowej, do używania rdzennego języka oraz do rdzennej ziemi i zasobów naturalnych. W niniejszym artykule poprzez antropologiczną analizę tajwańskiej literatury aborygeńskiej na przykładzie zbioru opowiadań *Dzik, latająca wiewiórka i Sakinu* autorstwa pisarza z ludu Paiwan – Sakinu Ahronglonga – podjęta została próba przedstawienia współczesnej sytuacji tajwańskich Aborygenów oraz ich walki o poszanowanie praw kulturowych, zwyczajów i etnicznej tożsamości.

SŁOWA KLUCZE: prawa narodów, Tajwan, Aborygeni tajwańscy, literatura Aborygenów tajwańskich, antropologia literatury

ABSTRACT

Contemporary Taiwanese Aboriginal Literature as a Tool for Expressing Cultural Identity Based on the Example of Sakinu Ahronglong's Work

The rise of Aboriginal literature in Taiwan is directly linked to the development of a movement demanding rights for indigenous peoples in the 1990s. Crucial to this were the rights to cultivate their cultural identity, to use their indigenous language, and to indigenous land and natural resources. In this article, through an anthropological analysis of Taiwanese Aboriginal literature, using the example of the short story collection *Boar, Flying Squirrel and Sakinu* by a writer from the Paiwan people, Sakinu Ahronglong, an attempt is made to present the contemporary situation of Taiwanese Aborigines and their struggle for respect for cultural rights, customs and ethnic identity.

KEYWORDS: rights of peoples, Taiwan, Taiwan Aborigines, Taiwan Aboriginal literature, anthropology of literature

Sugerowane cytowanie: Targosz, T. (2023). Współczesna tajwańska literatura aborygeńska jako narzędzie ekspresji tożsamości kulturowej na przykładzie twórczości Sakinu Ahronglonga. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 207–225. DOI:10.35765/pk.2023.410202.14
Nadesłano: 28.09.2022 Zaakceptowano: 31.05.2023

Wstęp

Literatura tworzona przez rdzennych twórców w realiach tajwańskich posiada stosunkowo krótką historię, której początków należy szukać w drugiej połowie XX w. Faktyczny przełom nastąpił jednak dopiero w latach 80. XX w. wraz z liberalizacją polityczną Tajwanu. To właśnie wtedy na tajwańskiej scenie literackiej zadebiutowali pierwsi aborygeńscy pisarze, którzy w swoich utworach domagali się własnych praw, starając się przy tym wyrazić swoją odrębną świadomość etniczną, aborygeńską kulturę oraz własne unikalne doświadczenie życiowe. Utwory te wyrażały często tragiczny los ludności aborygeńskiej na Tajwanie, żyjącej w społeczeństwie zdominowanym przez Chińczyków Han. Część spośród tych twórców starała się za pomocą literatury zasygnalizować również postępujący wówczas upadek rdzennych aborygeńskich kultur i wymieranie rodzimych języków. Ponieważ tajwańscy Aborygeni posiadają bogatą i długą tradycję literatury ustnej, tworzone przez nich powieści od początku różniły się od dzieł etnicznych Chińczyków mieszkających na Tajwanie. Jak pisze Kuei-fen Chiu:

> W chińskich utworach pisanych przez aborygeńskich pisarzy często pojawiają się rozwiązania odmienne od tych charakterystycznych dla Chińczyków Han, takie jak inny szyk wyrazów, specjalistyczne słowa opisujące i rozróżniające faunę i florę lub zjawiska naturalne, a także odmienne koncepcje fabuły i narracji (Kuei-fen Chiu, 2008).

Wieloletni tłumacz tajwańskiej literatury aborygeńskiej Darryl Sterk stwierdza nawet, że w jego przekonaniu: „aborygeńskie elity wyraziły współczesną tajwańską aborygeńskość w formie literackiej" (Sterk, 2012, s. 80). W niniejszym artykule wybrane utwory pisarza Sakinu Ahronglonga z ludu Paiwan będą analizowane pod kątem ich specyfiki formalnej oraz poruszanej treści.

Jak pisze Homi Bhabha, tożsamość ludów postkolonialnych ma charakter płynny, relacyjny i znajduje się w ciągłym ruchu. Ma ona naturę hybrydową i antagonistyczną, przez co zawiera w sobie pewną dwuznaczność i wewnętrzne napięcie. Jak słusznie stwierdza: „W procesie identyfikacji tożsamość nigdy nie jest ani nadana *a priori*, ani w pełni kompletna – jest zawsze problematycznym procesem dostępu do obrazu całości" (Bhabha, 2010, s. 40). Człowiek skolonizowany określa się zawsze w relacji do kultury oraz systemu wartości kolonizatora i to one są dla niego jednym z głównych punktów identyfikacyjnych; proces ten dotyczył również tajwańskich Aborygenów. Ważną rolę w tym złożonym procesie ponownego odkrywania i przewartościowywania swojej tożsamości w zmienionych

warunkach społecznych i politycznych odgrywa także kultura lokalna. W realiach kolonialnych ludność tubylcza zmuszona była do przyjęcia i przyswojenia sobie wartości kulturowych wyznawanych przez kolonialistów. Wiązało się to z dominującym wśród kolonizatorów poczuciem kulturowej wyższości i przekonaniem, że podlegli im ludzie nie posiadają własnej kultury, cywilizacji czy nawet historii. Nawet współcześnie wśród etnicznie chińskich Tajwańczyków panuje powszechne przekonanie, że Aborygeni „piją dużo [wina ryżowego], żują orzechy betelu, tańczą i śpiewają" (Anderson, 2009, s. 297). Tego rodzaju opinie na temat tajwańskich Aborygenów są również sposobem ich marginalizacji jako społeczności w dominującym publicznym dyskursie. Należy w tym miejscu podkreślić, że wiele problemów, z którymi borykają się współcześnie Aborygeni, jak alkoholizm, przemoc domowa, prostytucja, jest bezpośrednim wynikiem obcego kolonializmu i długiej historii agresji oraz prześladowań. Literatura aborygeńska, pomimo tego, że wpisuje się we współczesny tajwański dyskurs społeczny i narodowy, jednocześnie go kontestuje, stanowiąc formę ekspresji tożsamości etnicznej odmiennej od dominującej w kraju grupy Chińczyków Han. Od późnych lat 80. wieku XX kultura aborygeńska coraz częściej traktowana jest w lokalnym dyskursie jako fundament kultury tajwańskiej, a współcześnie została także włączona w tajwański dyskurs dotyczący wielokulturowości wyspy, który jest natarczywie promowany przez tajwańskie media i rząd. W konsekwencji austronezyjska kultura na Tajwanie stała się przez to podmiotem odmiennych i często wzajemnie sprzecznych interesów politycznych. Jak zauważa Christian Anderson, w realiach Tajwanu zadaniem szalenie trudnym jest odpowiedź na pytanie:

> Gdzie należy narysować linię pomiędzy austronezyjską i nie-austronezyjską kulturą na wyspie takiej jak Tajwan, gdzie korzenie kultury austronezyjskiej subtelnie przenikają całe społeczeństwo, nawet jeśli słowo „austronezyjski" jest używane w procesie samookreślenia przez większość tajwańskiego społeczeństwa, jako kategoria „innego" (Anderson, 2009, s. 283).

Tajwańscy Aborygeni w nowych warunkach politycznych wreszcie mogą otwarcie manifestować swoją kulturową tożsamość, domagać się swoich praw, powracając przy tym do oryginalnych austronezyjskich imion, zwyczajów i tradycji. Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad XXI w., dzięki rządowym programom promocji kultury i sztuki aborygeńskiej, staje się źródłem etnicznej dumy dla jej przedstawicieli (Chia-yuan Huang i in., 2021, s. 2–4). Literatura aborygeńska w tym szczególnym kontekście powinna być traktowana jako środek refleksji dotyczącej

własnej tożsamości oraz kultury i wreszcie narzędzie, za pomocą którego tajwańscy Aborygeni domagają się własnych praw.

Literatura aborygeńska jako autoetnografia i literatura postkolonialna

Literatura aborygeńska, co istotne w kontekście podjętego w niniejszej pracy tematu badawczego, stanowi szczególną formę autoetnografii. Większość aborygeńskich pisarzy podkreśla znaczenie badań terenowych oraz uczenia się od starszyzny wioskowej w swojej działalności literackiej (Chih-fan Chen i Kueifen Chiu, 2021, s. 62). Ten interesujący aspekt tajwańskiej literatury aborygeńskiej jest szczególnie zauważalny w przypadku pisarzy, którzy posiadają formalne wykształcenie antropologiczne lub kulturoznawcze. Najbardziej znanym przykładem takiej literatury są książki tajwańskiego pisarza Syamana Rapongana, autora między innymi powieści *Lěng hǎi qíng shēn* (*Zimne morze, głębokie uczucie*) (Rapongan, 2021), który wywodzi się z grupy etnicznej Tao, zamieszkującej najbardziej wysuniętą na południe tajwańską wyspę Lanyu. Pisarz ten jest absolwentem antropologii i jednocześnie jednym z pierwszych mieszkańców Lanyu, którzy mieli okazję podjąć studia wyższe na wyspie Tajwan. Dorobek literacki twórcy ogniskuje się wokół wiedzy lokalnej ludu Tao, jego mentalności, wierzeń, podejścia do natury, tożsamości etnicznej oraz szczególnego związku z oceanem. Jego twórczość może zostać potraktowana jako pisarstwo antropologiczne, z uwagi na to, że: „[antropologiczne] opisy (…) są opisami antropologicznymi *de facto* dlatego, że to właśnie antropolodzy je wygłaszają" (Geertz, 2005, s. 31). Syaman, będący antropologiem, ma zatem pełne prawo traktować swoją działalność literacką jako szczególny rodzaj opisu antropologicznego. Ważnym aspektem jego twórczości jest zawarta w niej ekokrytyka. Impulsem do jej podjęcia było skandaliczne wydarzenie z 1983 r., kiedy to tajwański rząd zdecydował się na składowanie radioaktywnych odpadów na wyspie Lanyu, pomimo otwartych protestów miejscowej ludności. Pisarz jest obecnie na Tajwanie ważną postacią publiczną, odgrywającą istotną rolę tłumacza kulturowego, który stara się przybliżyć dominującym na Tajwanie Chińczykom Han kulturę swojego ludu.

Bardzo podobną strategię pisarską prezentuje wywodzący się z ludu Puyuma pisarz o imieniu Badai. Autor ten również posiada rozległą wiedzę z zakresu kulturoznawstwa i antropologii. W 2005 r. obronił on w Narodowym Uniwersytecie w Tainan pracę magisterską o tytule: *Szamani i rytuały Damalagaw, Puyuma* z zakresu kulturoznawstwa. Jego najsłynniejsza powieść *Dí guàn: Dàbā liùjiǔ bùluò zhī dàzhèng niánjiān*

(*Czarownica Diguwan*) jest w sposób świadomy kształtowana według konwencji literatury antropologicznej, z bezosobową narracją i dialogami na wzór etnograficznych sprawozdań i notatek terenowych. Tym samym pisarz wyłamuje się z charakterystycznej dla literatury aborygeńskiej konwencji tworzenia literatury w pierwszej osobie (Chiu, 2009, s. 1073). Autor ma przy tym nadzieję, że jego twórczość: „może służyć podtrzymaniu plemiennego ducha i zapewnić narzędzie oporu przeciwko całkowitej asymilacji w ramy masowo produkowanej kultury" (Badai, 2013, s. 260).

Literatura tajwańskich aborygenów wpisuje się w kontekst literatury postkolonialnej z uwagi na użycie w niej języka kolonizatorów – Chińczyków Han – do opisu rzeczywistości ludu skolonizowanego, co: „w sposób zdecydowany odzwierciedla nadal niezakończoną relację z kolonializmem" (Stokłosa, 2013, s. 65). Powszechna dominacja kultury chińskiej w tej literaturze wyraża się w tym, że zaledwie kilku spośród tajwańskich pisarzy aborygeńskich tworzy w swoim własnym języku. Podstawową trudność stanowi tutaj fakt, że część spośród języków aborygeńskich do 2005 r. nie posiadała swojej wersji pisanej. Stąd też wybór języka dominującej na Tajwanie grupy etnicznej Chińczyków Han jest swoistą kulturową i językową koniecznością. Język ten, chociaż uznawany za obcy, staje się głównym narzędziem reprezentacji własnej kultury i wiedzy lokalnej dla szerszej tajwańskiej społeczności, nieograniczonej jedynie do konkretnej grupy etnicznej. Użycie języka mandaryńskiego jest również formą taktyki przyjętej przez twórców aborygeńskich na Tajwanie. Z uwagi na to, że z roku na rok maleje liczba użytkowników języków aborygeńskich, wykorzystanie przez tych pisarzy języka mandaryńskiego sprawia, że mogą oni potencjalnie dotrzeć do wszystkich obywateli Tajwanu. Co istotne, pomimo użycia języka mandaryńskiego przez rdzennych tajwańskich pisarzy sposób, w jaki wyrażają siebie w swoich dziełach literackich, jest pełen akcentów i rytmów całkowicie odmiennych od głównego nurtu chińskiej kultury.

Interesującym przykładem literatury aborygeńskiej jest pisarstwo wywodzącego się z ludu Paiwan pisarza Sakinu Ahronglonga. Podjęta przez niego próba kulturowego przekładu i przybliżenia czytelnikom kultury ludu Paiwan wyraża się poprzez użycie przez niego w chińskim literackim tekście słów zapożyczonych z języka Paiwan, takich jak: *Vu Vu, Kavava* etc., jak również w szczególnym podejściu do gramatyki, dokładniej, zastosowaniu zniekształconej wersji języka mandaryńskiego określanego przez samego autora jako shāndì guóyǔ („górski mandaryński"). Sakinu krytykuje również w ten sposób hegemonię języka mandaryńskiego, który został narzucony pokoleniu jego dziadków. Jak zauważa, starsze pokoleni ludności rdzennej „[m]yśli, że idzie z duchem czasu, mówiąc językiem narodowym. A ponieważ z trudem posługują się górskim

mandaryńskim, który jest nieadekwatny do wyrażania ich wewnętrznych światów i zawartości ich kultury, to my moglibyśmy włożyć trochę wysiłku w naukę naszego rdzennego języka" (Ahronglong, 2020, s. 200–201). Stąd też liczne zapożyczenia z języków używanych przez tajwańskich Aborygenów w tworzonej przez nich literaturze mają oswajać czytelników z odmienną rzeczywistością kulturową i językową. Jednocześnie, jak zauważa Kuei-fen Chiu: „Za pomocą zromanizowanych słów autochtonicznych lub dosłownego tłumaczenia rodzimych wyrażeń kulturowych na język chiński, autochtoniczni pisarze uwydatniają nieprzetłumaczalność rodzimej kultury oraz symboliczną przemoc języka i kultury chińskiej w produkcji kulturowej" (Kuei-fen Chiu, 2013, s. 167).

Warto w tym miejscu podkreślić również uniwersalny aspekt aborygeńskiej literatury na Tajwanie, z uwagi na to, że jej twórcy: „zawsze wskazują poza swoją własną specyficzną dwujęzyczną lub dwukulturową sytuację, jako jeden węzeł w wieloetnicznym, wielojęzycznym kontekście współczesnego Tajwanu, a także, biorąc pod uwagę jego wielorakie kolonialne dziedzictwo, na globalną historię kontaktu i transkulturacji" (Bachner, 2016, s. 240). Franz Fanon stał na stanowisku, że kolonializm spowodował istotne zmiany i przesunięcia w kulturze skolonizowanych ludów, doprowadzając do jej „skrzywienia". Kolonializm w jego przekonaniu tworzy świat manichejski, w którym toczy się walka pomiędzy przeciwstawnymi kulturami i systemami wartości. Człowiek skolonizowany istnieje przez to w dwóch sprzecznych wymiarach – pierwszym, definiowanym przez relację z własnymi ludźmi i ich kulturą, oraz drugim, definiowanym przez relację z kolonizatorami oraz narzuconą przez nich obcą kulturą metropolii. Zasadnicze znaczenie odgrywa w tym wypadku kwestia języka. Jak zauważa Fanon, człowiek skolonizowany, „kimkolwiek by nie był, musi zawsze zająć stanowisko wobec języka" (Fanon, 2020, s. 170). Dzięki przyjęciu języka kolonizatora upodabnia się on – w przekonaniu tegoż – do „prawdziwego człowieka". W konsekwencji lokalne elity intelektualne poprzez „okraszanie ojczystego języka europejskimi wyrażeniami, posługiwanie się górnolotnym stylem, kiedy mówią lub piszą w języku europejskim" (Fanon, 2020, s. 25) starały się choćby pośrednio przyswoić sobie świat wyrażony i zawarty w tym języku. W ten sposób elity te mogły wyzwolić się z narzuconego im poczucia niższości, które było utrzymywane przez kolonizatora za pomocą siły, opresji i strachu. Obserwacja ta ma szczególne znaczenie także w kontekście literatury postkolonialnej, kiedy to często zachodzi odwrotny proces – język kolonizatora jest nasączony dużą liczbą pojęć, figur retorycznych i wyrażeń zaczerpniętych wprost z języków lokalnych.

Kolejną istotną cechą charakterystyczną literatury aborygeńskiej, która wiąże się również pośrednio z wyborem języka mandaryńskiego jako środka

literackiej ekspresji, jest przyjmowana przez aborygeńskich pisarzy rola kulturowego tłumacza, którego celem jest zapoznanie czytelnika z kulturą swojego ludu, jak również umożliwienie mu jej zrozumienia. Częstym tego przejawem w tekście jest skłonność do szczegółowych opisów tradycji, strojów, pieśni oraz zwyczajów specyficznych dla konkretnej grupy etnicznej, z której wywodzi się dany autor. Te egzotyczne dla tajwańskiego czy zagranicznego czytelnika detale etnograficzne nasuwają na myśl metodę badawczą „gęstego opisu". Stanowią one przy tym ważne tło dla prowadzonej narracji, której celem, jak już wspomniano, jest przybliżenie lokalnego sposobu myślenia i kultury. Podejście to zbliża aborygeńskich pisarzy do rozumienia kultury bliskiego Geertzowi, dla którego była ona:

> zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wytęża wzrok, starając się czytać te teksty przez ramię tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami (Geertz, 2005, s. 500).

W tym wypadku autorami analizowanych tekstów są trudniący się działalnością literacką przedstawiciele różnych kultur aborygeńskich. Rozumienie kultury jako wielowątkowego tekstu implikuje przy tym stwierdzenie, że teksty antropologiczne pisane przez profesjonalnych antropologów są tak naprawdę, wedle słów samego Geertza:

> (…) interpretacjami drugiego i trzeciego stopnia. (…) tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura (Geertz, 2005, s. 30).

Sakinu Ahronglong i jego twórczość literacka jako narzędzie ekspresji etnicznej tożsamości

Dobrym przykładem literatury aborygeńskiej, w której „gęsty etnograficzny opis" przeplata się z elementami autobiograficznymi, jest twórczość pisarza wywodzącego się z ludu Paiwan – Sakinu Ahronglonga. Powieści Sakinu zostały przetłumaczone na różne języki, w tym japoński i angielski, doczekały się także swojej wersji filmowej oraz adaptacji do serii filmów animowanych.

Sakinu Ahronglong urodził się w 1972 r. w wiosce Lalauran (Lāláolán) zlokalizowanej na wschodnim wybrzeżu Tajwanu, w prefekturze Taidong. Miejsce to zajmuje szczególne miejsce w życiu tego twórcy, który posiada bardzo silne poczucie lokalnej tożsamości. Sakinu wywodzi się z plemienia Paqaluqlu, będącego częścią ludu Paiwan. Jeszcze do niedawna jego wioska:

> była przykładem najgorszego scenariusza dla ludności rdzennej. Mieszkańcy wioski z ludu Paiwan stracili prawie całą swoją tradycyjną ziemię, ich język nie był przekazywany, nie odprawiali ani nawet nie pamiętali własnych ceremonii ani praktyk religijnych, porzucili też swoje charakterystyczne ubrania. Zaczęli ubierać się, rozmawiać i zachowywać się jak dominujący na wyspie Chińczycy Han, ale nie byli w pełni akceptowani przez to społeczeństwo (Cherrington, 2008).

Wioskę trawiły również liczne problemy, jak alkoholizm, wysoka przestępczość, przemoc domowa. Rodzina Sakinu nie była od nich wolna, jego ojciec był alkoholikiem, który znęcał się fizycznie nad Sakinu i dwójką jego braci, o czym Sakinu wspomina w jednym ze swoich opowiadań (Ahronglong, 2020, s. 210). Matka Sakinu, aby uchronić się przed przemocą ze strony swojego męża, zdecydowała się na ucieczkę z domu, zostawiając dzieci. Również Sakinu wielokrotnie uciekał z domu, starając się wyzwolić od tyranii ojca. Jedyną bliską mu osobą był jego dziadek będący myśliwym, a także żywą skarbnicą wiedzy na temat kultury i obyczajów ludu Paiwan. Po ukończeniu liceum w Taidong początkowo zatrudnił się on jako pracownik fizyczny na kolei, a następnie po ukończeniu akademii policyjnej podjął pracę policjanta w stołecznym Tajpei. W latach 90. jako policjant zajmował się pacyfikacją aborygeńskich antyrządowych protestów w Tajpej. Pewnego razu protestujący rozpoznali go jako Aborygena i zaatakowali słownie, nazywając „chińskim sprzedawczykiem" (Cherrington, 2008). Wydarzenie spowodowało istotną zmianę w życiu Sakinu, który od tego czasu poświęcił się działalności na rzecz odrodzenia tradycyjnej kultury i walki o prawa swojego ludu. Pisarstwo stało się dla niego przestrzenią, w której wybrzmiewać mógł jego wewnętrzny głos jako tajwańskiego Aborygena, formą powrotu do rdzennej kultury i jej wartości, sposobem na jej odrodzenie, a także jej rewaloryzowanie i dostosowanie do realiów przełomu XX i XXI w. Należy przy tym wspomnieć, że w wyniku aktywności Sakinu na polu społecznym i literackim w jego wiosce nastąpiło odrodzenie tradycyjnej kultury Paiwan. W centrum miejscowości powstała Szkoła Myśliwych, a miejscowa ludność zaczęła ubierać się w tradycyjne stroje, a także używać własnego języka. Wszystko to nie byłoby możliwe, gdyby Sakinu nie zdecydował się na poświęcenie się karierze literackiej, porzucając Tajpej i swoje dotychczasowe życie oraz powracając do rodzinnej miejscowości, gdzie przyjął posadę strażnika leśnego. Jego pierwsza książka, której analiza została podjęta w niniejszym artykule, pod tytułem *Dzik, latająca wiewiórka i Sakinu* (*Shān zhū·fēishǔ Sā kě nǔ*, tłumaczone na język angielski jako *Hunter School – Szkoła Myśliwych*), została wydana w 1998 r. Wkrótce przyniosła mu ona sławę i niepodważalną pozycję w tajwańskim świecie literackim.

W licznych krótkich opowiadaniach składających się na analizowany zbiór Sakinu odnosi się bezpośrednio do kontrowersyjnej we współczesnych tajwańskich realiach praktyki myślistwa. Należy podkreślić, że dla tajwańskich Aborygenów myślistwo posiada bardzo istotny wymiar duchowy i religijny, jest również głęboko związane z kulturą przodków i uznawane za ich niezbywalne prawo. W perspektywie głównego nurtu tajwańskiego społeczeństwa jest ono jednak traktowane jako odrażająca praktyka, świadcząca o prymitywizmie autochtonów. Rdzenną ludność na Tajwanie niezmiennie frustrują państwowe krótkowzroczne ramy prawne, które od lat 70. XX w. uznają wiele czynności związanych z polowaniem za przestępstwo (Guo, 2019, s. 205). Należy przy tym podkreślić, że w tym wypadku tajwańskie prawo jest pełne paradoksów, a jego granice są bardzo wąskie i często restrykcyjne. Przykładowo, jedynie rdzenni mieszkańcy mogą posiadać strzelby i polować, jednakże wolno im używać tylko broni palnej domowej roboty. W konsekwencji popełniają oni przestępstwo, jeśli używają nowoczesnej broni palnej lub amunicji. Tradycyjnie wykonywane strzelby są prymitywne i potencjalnie niebezpieczne, często powodują obrażenia lub śmierć myśliwych. Pozornie Aborygeni posiadają prawo do polowania w celach kulturowych i na własne potrzeby. W rzeczywistości bardzo często karani są aresztowaniem lub grzywną, a ich działalność jest traktowana przez obrońców przyrody oraz policję jako przejaw kłusownictwa. Należy przy tym dodać, że sprzedaż mięsa dzikich zwierząt jest na Tajwanie nielegalna. W ten sposób, jak zaznacza Pei-yi Guo,

> [h]ipermarginalizowani są robotnicy sezonowi i mężczyźni, często napiętnowani jako alkoholicy, którzy trudnią się polowaniem w celu zdobycia dodatkowego białka i sprzedaży mięsa z buszu, aby uzyskać skromne dochody. Ten wiejski „lumpenproletariat" stanowi co najmniej 45% wiejskiej ludności tubylczej. To oni używają w życiu codziennym rdzennych języków, przeprowadzają tradycyjne rytuały w lasach, podtrzymują wiedzę o nich i żyjących w nich istotach (Guo, 2019, s. 209).

Sakinu w licznych wywiadach wyraża swój szczególny, osobisty stosunek do praktyki myślistwa:

> W języku Paiwan (…) myśliwy nazywany jest „tym, który idzie z wiatrem", czyli tym, który słyszy język ziemi i natury. Myśliwi są bezinteresowni i najlepiej wiedzą, jak się dzielić. Zatem być myśliwym to nie tylko być osobą, którą poluje na zwierzynę, ale też kimś, kto komunikuje się z naturą. (…) Droga wojownika zaczyna się od polowania (Cherrington, 2008).

Kultura aborygeńska jest w jego przekonaniu nierozłącznie związana z myślistwem. To właśnie ono niesie ze sobą wartości i umiejętności, które odgrywają w niej główną rolę. Bezpośrednio z praktyką myślistwa powiązana jest przyroda i szczególny stosunek do niej, którego przedstawienie zajmuje bardzo ważne miejsce w pisarstwie Sakinu. Autor stara się zarysować aborygeński stosunek do natury i jednocześnie skontrastować go z postawą Chińczyków Han. W przekonaniu Sakinu wielowiekowa działalność Chińczyków Han na terenie Tajwanu doprowadziła do degradacji środowiska naturalnego, przerwania tradycyjnych więzi łączących Aborygenów z przyrodą oraz wymierania licznych gatunków zwierząt i roślin. Jak podkreśla: „(…) wszędzie tam, gdzie są Aborygeni, są zielone przestrzenie. Wszędzie tam, gdzie osiedlili się ludzie z dolin, nie ma drzew"(Ahronglong, 2020, s. 91).

Twórczość Sakinu z uwagi na swój silnie autobiograficzny charakter i fakt nasączenia jej licznymi etnograficznymi detalami stawia pisarza w szczególnej pozycji emisariusza specyficznego odłamu kultury ludu Paiwan, o nazwie Paqaluqalu. Lud ten w wyniku dawnej japońskiej i późniejszej chińskiej polityki asymilacyjnej znalazł się pod wpływem obcych wpływów kulturowych:

> przez długi czas znajdowaliśmy się pod wpływem ludu Puyuma. W niedawnych czasach przetrwaliśmy kulturową opresję ludu Amis i zostaliśmy zinfiltrowani przez kulturę Hanów i chrześcijaństwo (Ahronglong, 2020, s. 174).

Wioska Lalaulan, w której wychował się autor, była wioską mieszaną Amisów i Paiwanów, ze względu na przymusowe przesiedlenia z czasów kolonialnych rządów Japonii. Plemię ludu Paiwan, w którym urodził się Sakinu, było w niej w mniejszości, co wraz z mieszaniem się z innymi plemionami doprowadziło do jego szybkiej asymilacji do kultury ludu Amis. Wielu członków plemienia nie wiedziało nawet, że są Paiwanami. To rygorystyczne podejście Sakinu do kultury własnego ludu wydaje się zaskakujące, kiedy weźmiemy pod uwagę, że zapożyczenia ze zwyczajów innych grup etnicznych są powszechnym zjawiskiem pośród tajwańskich Aborygenów, często wspominanym przez badających ich antropologów. Przykładowo, jak wspomina hongkońska badaczka Madeline Kwok:

> Tradycyjny strój plemienny plemienia Amis na wschodnim wybrzeżu Tajwanu jest najbardziej popularnym strojem tanecznym wśród wszystkich aborygenów. Nierzadko można spotkać tancerzy Paiwan ubranych w imitacje strojów Amis, tańczących w swoich własnych wioskach (Kwok, 1978–1979, s. 40).

Wydaje się, że Sakinu jako pisarz, a także aktywista świadomie przyjął na siebie rolę strażnika własnej kultury plemiennej, który ją wiernie dokumentuje, aby utrzymać ją przy życiu. Jednocześnie uzurpuje on sobie przy tym ostateczną kompetencję kulturową w jej ramach. Czasem w arbitralny sposób decyduje on, które elementy kultury jego plemienia są rdzenne i autentyczne, a które zostały zapożyczone z innych kultur, w tym z dominującej na Tajwanie kultury Chińczyków Han, przez co traktuje je on jako obce. Dzieje się tak choćby w przypadku zwyczajów weselnych wybranych przez Sakinu na okoliczność jego własnego ślubu, które mają reprezentować autentyczną i nieskażoną zwyczajami ludu Ami wersję ceremonii ślubnej ludu Paiwan. Wydarzenie to zostało opisane w emocjonalny sposób przez Sakinu. W tym wypadku odrzucenie obcych zwyczajów weselnych jest okazją do manifestacji dumy z własnej kultury i tożsamości: „Nazywamy się Paiwan – mamy własną kulturę. Nie jesteśmy Ami. Dlaczego mielibyśmy brać udział w rytuałach innych ludzi?" (Ahronglong, 2020, s. 186–187). Podobnie jak w przypadku innych pisarzy etnicznych w regionie i poza nim, twórczość Sakinu zawiera liczne etnograficzne detale, które spajają tworzoną przez niego narrację o sobie, własnej kulturze, a także o doświadczeniu bycia Aborygenem na Tajwanie. W twórczości Sakinu zauważalne jest szczególne podejście do procesu pisania, który jest traktowany jako czynność kulturowego przekładu. Sakinu poprzez swoją literaturę w sposób mniej lub bardziej świadomy uprawia autoetnografię swojego ludu Paiwan. Dzieje się tak, choć on sam wielokrotnie wyraża swój dystans oraz krytyczne podejście zarówno do antropologii, jak i antropologów oraz ich pisarskiej aktywności. Jak stwierdza:

> Przez długi czas ludy tubylcze były tematem badań antropologów. Byliśmy dla badaczy źródłem materiałów do ich artykułów. Naukowcy mierzyli ciała Aborygenów i nigdy nawet nie pomyśleli, aby dać im coś w zamian (Ahronglong, 2020, s. 91).

Ta krytyczna postawa jest szczególnie widoczna w bliskim realizmu magicznemu opowiadaniu *Moje spotkanie z Przeznaczeniem*. Sakinu opisuje w nim odkrycie idealnie zachowanej drewnianej tradycyjnej wioski ludu Paiwan zlokalizowanej głęboko w górach. Jak stwierdza, głównym powodem, dla którego wioska się zachowała, jest to, że: „zwykli ludzie, archeolodzy, i antropolodzy nie mieli szansy, by ją zniszczyć" (Ahronglong, 2020, s. 116). W tym kontekście zawarte w opowiadaniach Sakinu liczne elementy etnograficzne stanowią ważne informacje dotyczące kondycji kultury ludu Paiwan przedstawiane z pozycji insidera.

Pisarz wielokrotnie przywołuje w swoich opowiadaniach różne elementy tradycyjnej kultury ludu Paiwan, jak choćby wtedy, kiedy odnosi

się do tradycyjnej praktyki tatuowania. We wprowadzeniu do angielskiego tłumaczenia analizowanego zbioru opowiadań pisze on:

> nasze wioski zostały najechane przez obcą kulturę, która doprowadziła do rozpadu naszej plemiennej struktury społecznej i pozbawiła nas totemicznych tatuaży, które zdobiły ciała naszych przodków. Bez tatuaży, wielu spośród nas starało się uchodzić za Chińczyków Han (Ahronglong, 2022, s. IX).

Tatuaże są w jego przekonaniu jednym z najważniejszych markerów aborygeńskiej tożsamości. To za ich pomocą Aborygeni mogli się połączyć z kulturą i historią swoich przodków. Mają one przez to również swój wymiar duchowy i symboliczny. Tradycyjnie tatuaże były przywilejem zarezerwowanym jedynie dla przedstawicieli arystokracji (Yu, 2012, s. 165). Kobiety posiadały tatuaże na dłoniach, natomiast mężczyźni nosili swoje tatuaże na górnej części klatki piersiowej, pleców i ramion. Widać to w omawianym wcześniej opowiadaniu, w którym autor opisuje swoją wizję, w trakcie której spotkał on pokrytego tradycyjnymi tatuażami swojego dawnego przodka (Ahronglong, 2020, s. 123). W okresie kolonialnych rządów japońskich tatuaż został zakazany, negatywnie do tatuaży odnosili się również chrześcijańscy misjonarze, jak i późniejszy rząd Kuomintangu (KMT) – Narodowej Partii Chin. Tatuaże stopniowo prawie zniknęły ze społeczeństwa Paiwan i innych społeczeństw aborygeńskich na Tajwanie.

Jedną z taktyk pisarskich wprowadzonych do twórczości literackiej Sakinu jest podkreślenie opozycji pomiędzy macierzystą kulturą plemienną pisarza a kulturą chińską. Pisarstwo Sakinu jest formą zerwania z sinocentryczną kulturą i symboliczną przemocą dominującego języka chińskiego i kultury chińskiej. Pisarz często przeciwstawia kulturę ludzi gór – tj. tajwańskich Aborygenów – kulturze ludzi równin – Chińczyków Han, Hakka i Hoklo. Pisze na przykład:

> Byliśmy tu od bardzo, bardzo dawna. Na długo przed tym, zanim wynaleziono chińskie prawa, my żyliśmy tutaj od pokoleń. Nie znamy się na zasadach gry ludzi z dolin. Mogą używać przeciwko nam swoich praw, aby udowodnić nam, że to my jesteśmy w błędzie. Oni nie mają prawa mieszać się w nasz styl życia w górach (Ahronglong, 2020, s. 93).

Relacjonując swoją pierwszą samodzielną wizytę w stolicy Tajwanu, którą odbył wraz z dwójką swoich braci, Sakinu wspomina w jednym z opowiadań:

> Wszyscy inni byli ubrani w stylowe ciuchy, podczas gdy my w trójkę odstawaliśmy. Jedno spojrzenie wystarczyło, by zobaczyć, że nie jesteśmy z Tajpei, tylko z gór (Ahronglong, 2020, s. 232).

W słowach tych pobrzmiewa silne poczucie kulturowej obcości, będące wspólnym doświadczeniem wielu tajwańskich Aborygenów wegetujących od dekad na marginesie społeczeństwa. To zagubienie w betonowej dżungli chińskiego miasta autor traktuje jako część jego dojrzewania jako Aborygena. To wtedy po raz pierwszy został on, jeszcze jako dziecko, pogardliwie określony jako *fān zǐ* – „aborygeński szczeniak" (Ahronglong, 2020, s. 224). Podobnie jak w przypadku innych rdzennych pisarzy, to doświadczenie wyobcowania w tajwańskim społeczeństwie zainspirowało go do poszukiwania własnej tożsamości etnicznej w procesie pisania. W kolejnym opowiadaniu Sakinu, opisując tradycyjne zwyczaje związane ze spożywaniem lokalnego alkoholu, używa jego nazwy w języku Paiwan *ḳavava*, podając przy tym mandaryńską nazwę *xiǎo mǐjiǔ* (wino z prosa). Alkohol *ḳavava* tradycyjnie był uważany „za mający święty status i był otoczony najwyższym szacunkiem" (Ahronglong, 2020, s. 95). Inō Kanori, japoński etnolog zatrudniony jako urzędnik niskiego szczebla w kolonialnym Biurze Edukacji, otrzymał zadanie zbadania całej wyspy. Badaczowi temu zawdzięczamy szczegółowy opis produkcji spirytusu wśród ludów aborygeńskich, dzięki któremu wiemy, jak bardzo pracochłonny był to proces (Barclay, 2018, s. 85–86). W trakcie szeroko zakrojonych badań terenowych Inō dowiedział się również, że oprócz witania obcych, rdzenni Tajwańczycy angażowali się we wspólne picie jedynie o stałych porach w rytualno-rolniczym kalendarzu. Inny japoński rządowy etnolog Mori Ushinosuke również podkreślał, że Atayalowie nie byli nałogowymi pijakami; produkowali i spożywali alkohol tylko przy specjalnych okazjach (Barclay, 2018, s. 86). Wszelkie odniesienia do tradycyjnej kultury spożywania alkoholu w opowiadaniach Sakinu stanowią więc pretekst do przedstawienia bardziej złożonych problemów dręczących współcześnie tajwańskich Aborygenów. Pisząc o postępującej erozji tradycyjnej kultury swojego ludu, pisarz stwierdza, że „w dniu dzisiejszym nasza kultura spożywania wina już dawno zniknęła" (Ahronglong, 2020, s. 95). Tradycyjne wino z prosa zostało porzucone na rzecz alkoholu, który „odrętwiał na duszy i ciele moich ludzi, a także niszczył naszą tradycyjną kulturę" (Ahronglong, 2020, s. 95). Jak stwierdza, tani, wysokoprocentowy, ogólnodostępny państwowy alkohol doprowadził do upadku lokalnej kultury. Sakinu wspomina przy tym o niszczycielskiej roli alkoholizmu wśród tajwańskich Aborygenów, który powoduje rozpad więzi społecznych i tradycyjnych struktur społecznych oraz prowadzi do licznych patologii. Alkoholizm wiąże się przy tym z wieloma bezpośrednimi konsekwencjami dla

całej społeczności w postaci zatruć alkoholowych, nasilenia wypadków związanych z prowadzeniem pojazdów mechanicznych, a także towarzyszących chorobie alkoholowej schorzeń. Problem ten dotyczył również rodziny samego pisarza. Jego własny ojciec, który latami zmagał się z chorobą alkoholową, miał kiedyś stwierdzić:

> Kiedy byłem pijany, mogłem się w pełni wyrazić. Mogłem narzekać na niesprawiedliwość tego świata. Mogłem zapomnieć o moich zmartwieniach. Przestawałem się czymkolwiek przejmować. Mogłem wypełnić pustkę w moim sercu trunkiem i utopić w nim wszelkie rozterki (Ahronglong, 2020, s. 100).

Sakinu pyta retorycznie, kto doprowadził do tak dramatycznych zmian w tradycyjnej kulturze spożywania alkoholu wśród ludu Paiwan. W ten sposób odnosi się do okresu, kiedy tajwańscy Aborygeni stali się mimowolnymi podmiotami asymilacyjnej polityki japońskiej czy chińskiej. Doświadczenie kolonializmu wiązało się z licznymi przemianami i przymusową modernizacją ludów rdzennych, dla wielu spośród ich przedstawicieli jedyną ucieczką przed ponurą rzeczywistością stał się alkohol. Niezwykle wysokie wskaźniki zgonów spowodowanych wypadkami i chorobami wątroby wśród mieszkańców terenów górskich świadczą o tym, że choroba alkoholowa stała się epidemią w wielu społecznościach tubylczych. Chociaż problemy społeczne, takie jak przemoc domowa, erozja więzów rodzinnych, zaniedbanie dzieci, bezrobocie, przestępczość nie są endemiczne dla populacji rdzennych, to jednak:

> normalizacja nadużywania alkoholu wśród ludności rdzennej – głównie mężczyzn – prowadzi do specyficznych samospełniających się przepowiedni, szczególnie w regionach górskich (Alsford, 2021, s. 29).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że tradycyjnie alkohol wśród Aborygenów był produkowany, jak już wcześniej wspomniano, głównie z prosa, którego zasoby były ograniczone, i był używany przede wszystkim przy uroczystych okazjach, takich jak śluby, pogrzeby, żniwa itp. Dostępność komercyjnie produkowanego wina z pozornie nieograniczoną podażą całkowicie zmieniła wzorce konsumpcji alkoholu w społecznościach górskich. Sakinu przeciwstawia sobie dwie odmienne kultury spożywania alkoholu, tradycyjną i współczesną. W tradycyjnej kulturze spożywania lokalnego wina, którego proces wyrabiania był pracochłonny, okazje do spożywania alkoholu były nieliczne i wiązały się z ważnymi dla społeczności Paiwan rytuałami oraz ceremoniami. Wydarzenia te były okazją do wspólnych spotkań, które odnawiały wzajemne więzy w społeczności

Paiwan. Wspólne spożywanie alkoholu było sposobem integracji tradycyjnych społeczeństw. Podczas obchodów lokalnych świąt wykonywane były zwyczajowe pieśni, które przywoływały ważne wydarzenia z przeszłości. Współcześnie spożywaniu alkoholu również towarzyszą pieśni, jednakże teraz mają one głównie romantyczny charakter i są śpiewane zarówno w języku Paiwan, jak i w językach kolonizatorów: japońskim, a także tajwańskim (Ahronglong, 2020, s. 104). Konsumpcja alkoholu jest całkowicie pozbawiona przy tym tradycyjnego umiarkowania, a także wymiaru duchowego i atmosfery uroczystości, stając się bardziej próbą oderwania się od przygnębiającej rzeczywistości. Jak stwierdza:

> Czasy się zmieniły – nasze otoczenie nie jest już takie samo. Nasze wioski zostały najechane przez obcą kulturę, co sprawiło, że nasze tradycyjne społeczeństwo się rozpadło. Wszystkie tradycyjne instytucje zniknęły. Tradycyjnie, posiadaliśmy kod moralny, który uczył nas, jak trzymać się w ryzach, ale on również już prawie zaniknął. Nie podążamy już za zwyczajami i sposobem życia naszych przodków (Ahronglong, 2020, s. 87).

Sakinu poprzez swoją twórczość literacką próbuje nawiązać kontakt z tradycyjną plemienną kulturą ludu Paiwan i przedstawić ją w jej możliwie najbardziej autentycznej formie. Stara się on również zaprezentować obecną sytuację tajwańskich Aborygenów oraz problemy trawiące tę społeczność. Aby wzmocnić wymowę swoich opowiadań, Sakinu często kontrastuje obecną sytuację z przeszłością bądź też zestawia ze sobą społeczność Chińczyków Han i tajwańskich Aborygenów. W ten sposób łatwiej mu przedstawić drastyczne różnice pomiędzy tymi dwiema żyjącymi obok siebie społecznościami. Wiele miejsca autor poświęca opisom dyskryminacji i niesprawiedliwości skierowanej przeciwko tajwańskim Aborygenom. W opowiadaniu *Pieśń pożegnalna udającego się w dalekie morze* pisarz dotyka problemu wyzysku robotników fizycznych wywodzących się spośród tajwańskich Aborygenów przez lokalny przemysł rybołówczy (Ahronglong, 2020, s. 151–159). Liczne nadużycia w tej branży tajwańskiego przemysłu były na przestrzeni lat opisywane przez tajwańskie i zagraniczne media, najbardziej szokujące w tym kontekście wydają się doniesienia dotyczące dobrze udokumentowanych przypadków niewolniczej pracy na tajwańskich kutrach rybackich (Morris, 2018). Aborygeni wciąż wykonują nisko płatne prace fizyczne, z uwagi na to, że nie udało im się uzyskać dobrego wykształcenia (Ahronglong, 2020, s. 144). Autor zauważa, że współcześnie wielu spośród tajwańskich Aborygenów wstydzi się swojego pochodzenia i stara się je ukrywać. Przytoczona przez Sakinu rozmowa z babcią jego żony nabiera w tym kontekście bardzo emocjonalnej wymowy, kiedy starsza kobieta żarliwie deklaruje:

> Jestem Toushe, z urodzenia i pochodzenia (…) Kiedyś trzymaliśmy się za ręce, śpiewaliśmy i tańczyliśmy na urodzinach naszego przodka Ali, no wiesz. (…) Jestem dzikusem, (…) a nie Chińczykiem Han. Ja nie chcę być Chińczykiem Han(Ahronglong, 2020, s. 170).

Wypowiedź ta jest świadectwem, że poczucie odmienności utrzymuje się nawet pośród silnie zasymilowanych Aborygenów Pingpu, którzy najwcześniej zostali poddani sinizacji. Asymilacja do kultury chińskiej była długim i bolesnym procesem, który pozostawił liczne niezaleczone rany w świadomości autochtonów.

Zakończenie

Charakterystycznym motywem pojawiającym się w twórczości Sakinu, a także innych pisarzy autochtonicznych, jest wątek powrotu do domu. Dla wielu spośród Aborygenów to szczególne doświadczenie jest jakby zakodowane w ich egzystencji. Jak zauważa tajwański antropolog Pei-yi Guo:

> Większość dorosłych autochtonów ma za sobą doświadczenie pracy w miastach, ale ci, którzy zetknęli się tam z realiami dyskryminacji i wykluczenia, powracają do swoich rodzinnych stron, gdzie mają nadzieję żyć na własnych warunkach (Guo, 2019, s. 204).

Motyw powrotu do domu jest używany w twórczości pisarzy wywodzących się z rdzennej ludności jako sposób na podważenie statusu pisarza jako autochtonicznej osoby przemawiającej jedynie w imieniu i wąsko postrzeganym interesie swojego ludu. W ten sposób rdzenni pisarze odnoszą się również do bardziej kosmopolitycznego dyskursu dotyczącego ludności autochtonicznej. Ten zabieg ma na celu odniesienie się do uniwersalnego dla wielu wspólnot autochtonicznych doświadczenia wielowiekowych prześladowań i spustoszenia dokonanego wśród kultur rdzennych, wraz z obserwowanym obecnie ich stopniowym odradzaniem się w zmienionych warunkach politycznych i społecznych. Wyraźnie zaznaczony motyw powrotu do domu, do rodzimej, rdzennej kultury, symbolizuje przy tym związek z pamięcią kulturową plemiennej wspólnoty poprzez dzieła literackie. Stąd też literaturę aborygeńską należy również postrzegać jako mniej lub bardziej świadomy projekt mający na celu wpłynięcie na kulturę głównego nurtu.

W przypadku twórczości Sakinu należy przede wszystkim zauważyć wysiłki mające na celu odzyskanie i zachowanie tradycji jego przodków,

aby mogły ją poznać młodsze pokolenia jego ludu. Przy czym pisarz ten stara się także za pomocą tworzonych przez siebie krótkich autobiograficznych opowiadań uświadomić osobom z głównego nurtu tajwańskiego społeczeństwa prawdziwą naturę i głębię kultury ludu Paiwan. Czyni to, odmalowując słowem pełen niuansów portret ludu Paiwan, jego życia codziennego, wartości i aspiracji, a także trawiących go problemów. Sakinu sugeruje przy tym, że liczne elementy tradycyjnej kultury tajwańskich autochtonów, jak choćby ich podejście do przyrody i środowiska naturalnego, zachowują swoją aktualność i ważność w XXI w., być może nawet będąc odpowiedzią na trapiące obecnie naszą cywilizację problemy.

Jak starano się wykazać, znaczenie „literatury rdzennej" w kontekście tajwańskim przekracza granice literaturoznawstwa czy antropologii. Próba jej jak najpełniejszego zrozumienia jest możliwa w bezpośrednim odniesieniu między innymi do tak odmiennych kierunków i paradygmatów badawczych, jak sinologia, studia nad Tajwanem, studia sinofońskie, ekokrytyka, międzykulturowe badania literackie, studia nad prawami mniejszości, studia nad postkolonializmem czy antropologia literatury i antropologia symboliczna. Wielokontekstowość literatury aborygeńskiej wymusza na jej badaczu poruszanie się pomiędzy odmiennymi dyskursami oraz dyscyplinami naukowymi, a także silnie synkretyczne podejście do metodologii badawczej. W związku z tym niniejszy artykuł z uwagi na swój rozmiar jest zaledwie wstępem i wprowadzeniem do podjętej w nim problematyki.

Bibliografia

Alsford, N.J.P. (2021). Population movements and the construction of modern tradition within contemporary Taiwan indigenous society. W: Chia-yuan Huang, D. Davies i D. Fell (red.), *Taiwan's Contemporary Indigenous Peoples*. Nowy Jork: Routledge.

Anderson, Ch.A. (2009). New Austronesian Voyaging. Cultivating Amis Folk Songs for the International Stage. W: D. Blundell (red.), *Austronesian Taiwan. Lingusitics, History, Ethnology, Prehistory*. Taipei: SMC Publishing.

Bachner, A. (2016). Cultural Margins, Hybrid Scripts Bigraphism and Translation in Taiwanese Indigenous Writing. *Journal of World Literature*, nr 1.

Badai (2013). *Sorceress Diguwan*. Taipei: Serenity International.

Barclay, P.D. (2018). *Outcasts of Empire: Japan's Rule on Taiwan's "Savage Border", 1874–1945*. Oakland: University of California Press.

Bhabha, H.K. (2010). *Miejsca kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Blundell, D. (2009). Languages connecting the world. W: D. Blundell (red.), *Austronesian Taiwan. Lingusitics, History, Ethnology, Prehistory*. Taipei: SMC Publishing.

Chia-yuan Huang, Davies, D. i Fell, D. (2021). Taiwan's contemporary Indigenous peoples. W: Chia-yuan Huang, D. Davies i D. Fell, *Taiwan's Contemporary Indigenous Peoples*. New York: Routledge.

Chih-fan Chen i Kuei-fen Chiu (2021). Indigenous literature in contemporary Taiwan. W: Chia-yuan Huang, D. Davies i D. Fell, *Taiwan's Contemporary Indigenous Peoples*. New York: Routledge.

Cherrington, M. (2008). Resurrection. *Cultural Survival Quarterly*, December. Pozyskano z: https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/resurrection (dostęp: 19.01.2021).

Fanon, F. (2020). *Czarna skóra, białe twarze*. Kraków: Karakter.

Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków: WUJ.

Kuei-fen Chiu, *Aboriginal literature and the Rise of the Taiwanese New Cultural/Historical Imaginary in Contemporary Taiwan*. Pozyskano z: https://www.soas.ac.uk/taiwanstudies/eats/eats2008/file43155.pdf (dostęp: 22.02.2022).

Kuei-fen Chiu (2009). The Production of Indigeneity: Contemporary Indigenous Literature in Taiwan and Trans-Cultural Inheritance. *The China Quarterly*, No. 200.

Kuei-fen Chiu (2013). Cosmopolitanism and Indigenism: The Uses of Cultural Authenticity in an Age of Flows. *New Literary History*, Vol. 44, No. 1.

Kwok, M. (1978–1979). Dance and Cultural Identity among the Paiwan Tribe of Pingtung County, Taiwan. *Dance Research Journal*, Vol. 11, No. ½.

Morris, J.X. (2018). The Dirty Secret of Taiwan's Fishing Industry. *The Diplomat*, May 18. Pozyskano z: https://thediplomat.com/2018/05/the-dirty-secret-of-taiwans-fishing-industry/(dostęp: 04.09.2020).

Pei-yi Guo (2019). Pacific Studies and Comparative Austronesian Studies in Taiwan. *JRCA*, Vol. 20, No. 2, 163–201.

Sakinu Ahronglong – Sā kě nǔ Yà róng long (2020). *Shanzhu, feishu, Sakenu*. Táiběi: Yélǔ guójì wénhuà yǒuxiàn gōngsī.

Sakinu Ahronglong (2022). *Hunter School*. Seul: Homnford Star.

Sterk, D. (2012). The Indian Gift and the Taiwan Indigenous Literary Hunters Gift: Individual, Social and Ecological Meanings of the Hunter's Gift in Contemporary Fables of Taiwan Indigenous Identity. *Studia Orientalia Slovaca*, 11.1.

Stokłosa, T. (2013). Od kolonializmu do literatury postkolonialnej. *Anuari de Filologia. Llengües i Literatures Modernes*, 3.

Syaman Rapongan (2021). *Xià màn, Lánbōān, Lěng hǎi qíng shēn, Liánhé wénxué chūbǎn shè gǔfèn yǒuxiàn gōngsī*. Táiběi.

Yu Guanghong i Li Liwen (2012). *Taiwan Shaoshu Minzu*. Fuzhou: Fujian Renmin chuban she.

Tobiasz Targosz – absolwent Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego na kierunkach historia i etnologia. Ukończył również studia magisterskie w Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ na kierunku studia dalekowschodnie oraz studia magisterskie z zakresu sinologii w Instytucie Orientalistyki Wydziału Filologicznego UJ. Praca doktorska o tytule *Symboliczne wymiary birmańskiego nacjonalizmu i polityki w latach 1885–2015* została obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. W latach 2010–2017 studiował język chiński i antropologię oraz prowadził badania terenowe zarówno w Chinach kontynentalnych, jak i na wyspie Tajwan. W latach 2015–2016 zrealizował w National Chengkung University projekt badawczy o tytule: Taiwan's policy towards Myanmar 2010–2015, sfinansowany przez Wspólnotę Wyszehradzką. W latach 2013–2016 prowadził intensywne badania terenowe na obszarze Birmy i terenów jej pogranicza. Od początku marca 2023 r. realizuje roczny projekt badawczy o tytule: *Southeast Asian Immigrants, Students and Migrant Workers in Kaohsiung, Taiwan – an anthropological study.*

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Andrzej Porębski
http://orcid.org/0000-0003-3115-8735
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
andrzej.porebski@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.15

Prawa kulturowe w konstytucjach kantonalnych oraz konstytucji związkowej Konfederacji Szwajcarskiej

STRESZCZENIE

Celem tego artykułu jest skonfrontowanie elementów praw kulturowych zawartych w konstytucji Konfederacji Szwajcarskiej oraz w konstytucjach 26 kantonów tworzących to państwo, z kodyfikacją praw kulturowych zebranych w tzw. Deklaracji Fryburskiej z 2007 r. Chociaż niektóre prawa kulturowe znajdują się we wspomnianych konstytucjach, to raczej w formie fragmentarycznej i rozproszonej. Z drugiej strony poziom realizacji praw kulturowych w Szwajcarii jest bardzo wysoki. Uwrażliwienie na różnorodność, szacunek dla odmienności, ponoszenie trudu kształtowania swojej tożsamości czy poznawania innych kultur – to wartości, które dojrzewają długo i nie da się ich zadekretować.

SŁOWA KLUCZE: prawa kulturowe, Konfederacja Szwajcarska, kantony

ABSTRACT

Cultural Rights in the Cantonal and Federal Constitutions of the Swiss Confederation

This article aims to confront the elements of cultural rights contained in the constitution of the Swiss Confederation and in the constitutions of the 26 cantons that make up this state, with the codification of cultural rights collected in the so-called Fribourg Declaration of 2007. Although some cultural rights are found in the above-mentioned constitutions, it is rather in a fragmentary and dispersed form. On the other hand, the level of realization of cultural rights in Switzerland is very high. Thus, sensitivity to diversity, respect for otherness, and the effort of shaping one's identity or getting to know other cultures are values that mature over long periods and cannot be decreed.

KEYWORDS: cultural rights, Swiss Confederation, cantons

Sugerowane cytowanie: Porębski, A. (2023). Prawa kulturowe w konstytucjach kantonalnych oraz konstytucji związkowej Konfederacji Szwajcarskiej. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 227–242. DOI:10.35765/pk.2023.410202.15.

Nadesłano: 12.02.2023 Zaakceptowano: 31.05.2023

1. Prawa człowieka a prawa kulturowe

Idea praw człowieka, której początki sięgają być może tysięcy lat wstecz, zaczęła przyjmować formę norm prawnych stosunkowo niedawno, bo dopiero po II wojnie światowej. Ogólnie proces ten nazywany jest pozytywizacją idei praw człowieka. Doprowadził on do powstania wielu różnych koncepcji praw człowieka. Jak zauważa Krzysztof Przybyszewski:

> Powstało wiele różnych interpretacji praw człowieka, a także wiele nowych, konkretnych praw człowieka w danej kulturze. Rodzi to pytanie o zasadność podejmowanych interwencji – zwłaszcza w kontekście występujących różnic kulturowych w różnych zakątkach świata, które zasadniczo wpływają na postrzeganie, rozumienie i interpretowanie praw człowieka (Przybyszewski, 2010, s. 12).

Prawa człowieka są określane jako prawa naturalne, wrodzone, niezbywalne i nienaruszalne. Przysługują one każdemu człowiekowi jako człowiekowi, czyli ze względu na samo bycie człowiekiem (w odróżnieniu od praw cywilnych, które przysługują jednostkom jako członkom społeczności).

Prawa człowieka zostały skonkretyzowane w różnych dokumentach o charakterze prawnomiędzynarodowym, w wymiarze (a) globalnym: Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948), Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966), Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych (1966), oraz (b) regionalnym: Europejskiej Karcie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (1953), Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka (1969), Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka i Ludów (1981) czy Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2000).

Powszechnie mówi się o trzech generacjach (ew. rodzinach) praw człowieka.

Generacja pierwsza zasadza się na najbardziej podstawowych, egzystencjalnych prawach człowieka, takich jak prawo do życia, prawo do wolności i prawo do własności. Ich konkretyzację stanowią dwie grupy praw: prawa obywatelskie (np. zakaz dyskryminacji, tortur, prawo do prywatności, do małżeństwa i rodziny, do wolności sumienia i wyznania) oraz polityczne (np. prawo do wolności opinii i jej wyrażania, do poszukiwania, otrzymywania i rozpowszechniania informacji, do udziału w zgromadzeniach, do zakładania stowarzyszeń, do uczestniczenia w życiu publicznym kraju) (Przybyszewski, 2010).

Generacja druga obejmuje z kolei prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne. Są one podstawą rozwoju fizycznego i duchowego jednostki

oraz gwarantują jej bezpieczeństwo socjalne. Składają się na nie: prawo do pracy i wynagrodzenia, prawo do zrzeszania się w związkach zawodowych, do ochrony zdrowia, prawo do edukacji itp.

Od końca lat 70. XX w., w związku z procesami dekolonizacji i wywołanymi przez nie zmianami statusu społeczności tubylczych w tzw. Trzecim Świecie, pojawiła się trzecia generacja praw człowieka. Tworzą ją prawa kolektywne i solidarnościowe, takie jak np. prawo do samostanowienia, prawo do zachowania tożsamości etnicznej, prawo do pokoju i rozwoju, prawo do demokracji i równości wszystkich ludów i narodów, prawo do pomocy humanitarnej, prawo do zdrowego środowiska naturalnego i własnych zasobów oraz bogactw naturalnych czy prawo dostępu do wspólnego kulturowego dziedzictwa ludzkości. Prawa kulturowe uważane są za integralną część praw człowieka (zob. art. 5 Powszechnej Deklaracji UNESCO o Różnorodności Kulturowej; art. 1 Fryburskiej Deklaracji Praw Kulturowych; Kania, 2014, s. 66–85).

Konkretyzacja praw kulturowych zawarta została w kilku ważnych dokumentach międzynarodowych: Powszechnej Deklaracji UNESCO o Różnorodności Kulturowej (2001), Konwencji UNESCO w sprawie Ochrony Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego (2003), Konwencji UNESCO w sprawie Ochrony i Promowania Różnorodności Form Ekspresji Kultury (2005) oraz ONZ Deklaracji Praw Ludów Tubylczych (2007) (Kania, 2014, s. 77–83).

Jedną z najnowszych prób skonkretyzowania katalogu praw kulturowych stanowi tzw. Fryburska Deklaracja Praw Kulturowych z 2007 r. (Cultural Rights. Fribourg Declaration, 2007). Ten właśnie dokument będzie podstawowym punktem odniesienia dla analiz określonych w tytule prezentowanego tutaj tekstu.

Zanim jednak zaprezentowane zostaną główne wątki Fryburskiej Deklaracji Praw Kulturowych, warto przedstawić niektóre krytyczne linie dyskusji toczonej odnośnie do praw człowieka w ogóle, a praw kulturowych w szczególności.

Jak twierdzi Ryszard Legutko:

> Prawa człowieka zaczynają być odrębną filozofią. Usunięto z filozofii politycznej metafizykę, religię, tradycję, kulturę, bo wszystkie one zostały uznane za relatywne i konwencjonalne. W rezultacie podstawowym datum politycznym jest jednostka, która mieszka w próżni metafizycznej i kulturowej, ale posiada – nie wiadomo dlaczego – ogromną liczbę uprawnień do różnych rzeczy. (…) Jest to jedna z najdziwniejszych koncepcji w całej historii filozofii politycznej (Przybyszewski, 2010, s. 12–13, za: Legutko, 1993).

Został więc tutaj wskazany bardzo istotny problem dotyczący praw człowieka: czy prawa te przysługują każdemu człowiekowi niezależnie od sytuacji historycznej czy kontekstu kulturowego, a więc jakiejś abstrakcyjnej jednostce mieszkającej w owej „próżni metafizycznej i kulturowej"? A przecież każdy konkretny, żyjący człowiek jest w sposób konieczny związany z takim czy innym kontekstem czasowym i społecznym.

Prawa kulturowe, które na pierwszy rzut oka mogą się wydawać czymś bezsprzecznie słusznym, także generują poważne zapytania w odniesieniu do ładu społecznego. Skoro bowiem prawa te mają przysługiwać już nie tylko jednostkom, ale całym zbiorowościom stanowiącym części większych społecznych całości, to w sposób nieunikniony pojawia się kwestia zwornika owej całości. Fundamentalne pytanie, jakie rodzi się pod adresem praw kulturowych, to pytanie o jednolity ład normatywny, odnoszący się do wszystkich jednostek,

> bez względu na ich przynależność do grupy współnależącej do tego samego państwa, jak inne grupy. Wniosek zasadniczy (…): zróżnicowanie obywateli ze względu na przynależność do grup nie może prowadzić do różnicowania obywateli-jednostek w ich funkcji uzasadniania norm powszechnie obowiązujących, obowiązujących więc wszystkie jednostki w taki sam sposób, bez względu na ich ewentualną przynależność do grup (Szlachta, 2016, s. 13).

Na to, jak poważne jest pytanie o istnienie norm powszechnie obowiązujących, wskazuje – obok przywołanej przed chwilą uwagi R. Legutki oraz B. Szlachty – wypowiedź Josepha Ratzingera, czyli późniejszego papieża Benedykta XVI. W styczniu 2004 r. w Bawarskiej Akademii Katolickiej, podczas dyskusji toczonej z Jürgenem Habermasem, Ratzinger zwrócił uwagę na to, że

> w procesie obcowania i przenikania się kultur niszczone są w dużym stopniu etyczne pewniki, które dotychczas były drogowskazami. Pytanie, cóż właściwie jest dobre, i dlaczego, nawet ze szkodą dla samego siebie, należałoby to czynić – to zasadnicze pytanie pozostaje w dużej mierze bez odpowiedzi (Ratzinger, 2004).

Innymi słowy, mają prawa kulturowe dwojakie oblicze. Z jednej strony stanowią element wsparcia kultur grup mniejszościowych, ale z drugiej generują zagrożenie dla stabilności ładu społecznego szerszych społeczności, pozbawiając je wartości i norm decydujących o ich tożsamości. W tej sytuacji badanie praw kulturowych jest jak najbardziej uzasadnione.

2. Fryburska Deklaracja Praw Kulturowych

Zbiór praw kulturowych określany jako Fryburska Deklaracja Praw Kulturowych (dalej: Deklaracja) został proklamowany 7 maja 2007 r. na Uniwersytecie we Fryburgu, a następnego dnia w Pałacu Narodów w Genewie. Dokument powstał w Obserwatorium Różnorodności i Praw Kulturowych, którego kierownictwo związane jest z Interdyscyplinarnym Instytutem Etyki i Praw Człowieka na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Autorzy tekstu Deklaracji reprezentują następujące placówki naukowe i instytucje: Arabski Instytut Praw Człowieka (Uniwersytet w Tunisie), Collège de France (Paryż), OIDEL Genewa, Radę Europy, UNESCO, Uniwersytet w Abomey Calavi (Kotonu, Benin), Uniwersytet Amsterdamski, Uniwersytet Fryburski, Uniwersytet Genewski, Uniwersytet Nouakchott (Mauretania), Uniwersytet Paryski, Uniwersytet Paryż II oraz Uniwersytet Roberta Schumana (Strasburg).

Ambicją autorów Deklaracji Fryburskiej było zebranie w jednym miejscu tych praw człowieka, które dotyczą kultury, a które dotychczas były rozproszone w różnych kodeksach praw cywilnych, politycznych, gospodarczych i społecznych.

Deklaracja składa się z preambuły oraz 12 artykułów. Syntetycznie rzecz ujmując, następujące prawa kulturowe przysługują każdej jednostce osobno lub we wspólnocie z innymi jednostkami:

1. Prawo do wyboru tożsamości kulturowej oraz do bycia respektowanym w wielości form wyrazu tej tożsamości (art. 3a).
2. Prawo do poznawania kultury własnej i do respektu w stosunku do tej kultury, jak też prawo do poznawania innych kultur, składających się na wspólne dziedzictwo ludzkości (art. 3b).
3. Prawo do utożsamiania się z jedną lub wieloma wspólnotami kulturowymi, również ponad granicami państwowymi; w tym także zakaz zmuszania kogokolwiek do takiego utożsamiania się (art. 4).
4. Prawo do wolnego dostępu oraz wolnego współuczestnictwa w życiu kulturalnym, w tym także prawo do wyrażania się prywatnie i publicznie w wybranym przez siebie języku, prawo do uczestniczenia w swoich praktykach kulturalnych, prawo do rozwijania i propagowania wiedzy, do ekspresji kulturalnej, jak też do prowadzenia badań w tym zakresie i do uczestnictwa w twórczości kulturalnej (art. 5).
5. Prawo do wychowania i edukacji, które przyczyniają się do wolnego i pełnego rozwoju tożsamości, w tym np. prawo do uczenia się i bycia nauczanym we własnym lub innych językach, prawo do zdobywania wiedzy o kulturze swojej i innych, prawo rodziców do zapewnienia swoim dzieciom wychowania moralnego i religijnego

w zgodzie z ich własnymi przekonaniami, prawo do zakładania, prowadzenia i wykorzystywania instytucji edukacyjnych innych niż państwowe (art. 6).

6. Prawo do wolnej i pluralistycznej informacji, która przyczynia się do pełnego rozwoju tożsamości kulturowej (art. 7).
7. Prawo do uczestniczenia w rozwoju kulturalnym wspólnot, do których się należy, oraz w rozwijaniu współpracy kulturalnej (art. 8).

Jak można zauważyć, prawa kulturowe dotyczą w istocie czterech obszarów: posiadania i wyrażania tożsamości kulturowej; informacji o kulturach; wychowania i edukacji w ramach swojej kultury oraz uczestnictwa w rozwoju wspólnoty kulturowej.

Wskazane w punktach 1–7 prawa kulturowe składają się na klucz kategoryzacyjny, przy pomocy którego przeanalizowane zostaną konstytucje wszystkich 26 kantonów Konfederacji Szwajcarskiej, jak również konstytucja związkowa tego państwa.

Należy podkreślić, że sama Deklaracja Fryburska jest znacznie młodsza niż poddawane tutaj analizie konstytucje. Istotą prowadzonego tutaj badania nie jest zatem diagnozowanie wpływu Deklaracji na władze ustawodawcze poszczególnych kantonów, gdyż taki wpływ dotychczas nie zaistniał, choć nie można go wykluczyć w przyszłości. Jest natomiast celem badania zweryfikowanie hipotezy mówiącej o tym, że w Deklaracji Fryburskiej widoczne są wcześniejsze ustanowienia mające na celu ochronę kultur lokalnych oraz jednostek utożsamiających się z tymi kulturami. W tak zakreślonym planie badawczym Szwajcaria wydaje się obszarem badania jak najbardziej odpowiednim, a to z uwagi na fakt wyraźnej troski, jaką są w tym kraju otaczane składowe kultury narodowe. Wystarczy wskazać, że pod koniec XX w. licząca ok. 50 tys. członków społeczność retoromańska (wobec liczącej prawie 9 milionów ludności kraju) uzyskała konstytucyjne uznanie swego języka jako czwartego języka urzędowego całej Konfederacji. Ten bezprecedensowy sukces został opisany przez Halinę Florkowską-Frančić (Florkowska-Frančić, 2004). Nic więc dziwnego, że Szwajcaria zasłużyła sobie na miano ikony europejskiej wielokulturowości. Trudno wskazać drugi taki kraj, w którym od kilku wieków pokojowo współżyją ze sobą cztery grupy językowe. Jest to możliwe dzięki mozolnemu wypracowywaniu i instytucjonalizowaniu przez całe wieki takich zasad społecznej koegzystencji, które przedkładają poszukiwanie konsensusu nad pokonanie oponenta.

3. Prawa kulturowe w konstytucjach kantonalnych oraz w konstytucji związkowej Konfederacji Szwajcarskiej

Współczesna struktura Konfederacji Szwajcarskiej kształtowała się przez ponad pięć wieków. Pierwszy związek wolnych kantonów powstał w 1291 r., a w jego skład weszły: Uri, Schwyz i Unterwalden. Ostatnie poszerzenie Konfederacji o kolejne kantony dokonało się w 1815 r. Każdy z 26 kantonów współtworzących dzisiaj państwo szwajcarskie posiada swoją konstytucję kantonalną, analogicznie jak całe państwo – konstytucję związkową (federalną). Z oczywistych względów tworzenie konstytucji kantonalnych przebiegało różnymi drogami i dokonywało się w różnym czasie. Na dodatek każda z tych konstytucji, podobnie zresztą jak konstytucja związkowa, ulega co jakiś czas mniej lub bardziej głębokim nowelizacjom.

Za podstawę prezentowanej tutaj analizy przyjęto aktualne wersje konstytucji kantonalnych Konfederacji Szwajcarskiej, opublikowanych na oficjalnej internetowej stronie rządowej tego kraju (www.admin.ch). Śledzenie zmian, jakie w minionych latach wprowadzane były do każdej konstytucji kantonalnej, umożliwiłoby rekonstrukcję dynamicznego procesu uwzględniania w tych konstytucjach problematyki praw kulturowych. Jest to bardzo interesujące, ale też nader obszerne wyzwanie badawcze i – niestety – wykracza ono daleko poza ramy niniejszego opracowania.

Kolejność prezentowanych tutaj konstytucji kantonalnych oparta została na kryterium historycznym. Kantony pojawiają się w takim porządku, w jakim stawały się członkami Konfederacji.

Podczas przywoływania danych zaczerpniętych z konstytucji kantonalnych uwzględniona została data ich ostatniej nowelizacji i wskazany adres internetowy, pod którym znajduje się dana konstytucja.

1. Uri: 21 IX 2021 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1985/2_621_625_589_fga/de)

W konstytucji kantonu Uri pojęcie kultury pojawia się tylko jeden raz, w art. 42, który dotyczy pielęgnowania kultury. Ustawodawca stwierdza tam, że „kanton i gminy pielęgnują ojczystą kulturę oraz wspierają dążenia oraz działania artystyczne i kulturalne".

2. Schwyz: 22 III 2019 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2012/1262_fga/de)

Kwestii kultury poświęcone zostały dwa paragrafy konstytucji tego kantonu: § 7, który stwierdza, iż „różne grupy społeczne, wspólnoty religijne, światopoglądowe i kulturalne (…) mają spotykać się z szacunkiem i respektem"; oraz § 17: „Kanton chroni i wspiera kulturę w jej różnorodności".

3. Nidwalden: 2 III 2011 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1965/3_619_631_619_fga/de)

Konstytucja kantonu Nidwalden poświęca sprawom kultury tylko jeden artykuł – nr 23: „Kanton wspiera twórczość naukową i artystyczną jak również działania na polu kultury ludowej. Może on utrzymywać lub wspierać instytucje, które realizują istotne zadania w dziedzinie kultury".

4. Obwalden: 7 IX 2018 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1968/2_53_49_53_fga/de)

W konstytucji kantonu Obwalden temat kultury nie pojawia się ani razu. Poświęcono jej osobną ustawę („Ustawa o wspieraniu życia kulturalnego", przyjęta w styczniu 2021 r.), jednak niniejsze opracowanie, w którym brane są pod uwagę tylko konstytucje, nie uwzględnia tego rodzaju dokumentu.

5. Lucerna: 3 III 2016 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2008/359_fga/de)

W konstytucji tego kantonu, w §11 ust. i/ stwierdza się jedynie, że kultura jest jednym z zadań stojących przed kantonem i gminami.

6. Zurych: 27 II 2005 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/2005/807/de)

Konstytucja kantonu Zurych poświęca kulturze cztery artykuły. W art. 7 stwierdza się, że „kanton i gminy tworzą założenia sprzyjające dialogowi pomiędzy kulturami, światopoglądami i religiami". Art. 8 mówi o tym, że „kanton i gminy tworzą ramy korzystne dla innowacji gospodarczych, kulturalnych, społecznych i ekologicznych". Z kolei art. 103 zobowiązuje kanton i gminy do troski o utrzymanie wartościowych krajobrazów, pejzaży, zespołów budynków i pojedynczych budowli, jak też pomników natury i dóbr kulturalnych, zaś art. 120 głosi, iż kanton i gminy wspierają kulturę i sztukę.

7. Glarus: 22 IX 2022 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1989/3_730_706_654_fga/de)

Konstytucja kantonu Glarus traktuje kwestie kultury bardzo oględnie, poświęcając jej tylko trzy artkuły. Art. 1 stanowi, że „kanton popiera życie kulturalne, w szczególności sztukę i naukę", art. 10 gwarantuje wolność kultury i sztuki, zaś art. 40 zapewnia o wsparciu ze strony kantonu i gmin dla twórczości kulturalnej, artystycznej i naukowej.

Szerzej sprawy kultury potraktowane zostały w specjalnej ustawie z 1972 r. o wspieraniu kultury, jednak tego rodzaju dokument wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

8. Zug: 22 III 2019 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1894/2_278_126_278_fga/de)

W konstytucji kantonu Zug kultura nie pojawia się ani razu.

9. Berno: 22 IX 2022 https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1994/1_401_401_361_fga/20220922/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1994-1_401_401_361_fga-20220922--de-pdf-a.pdf

Ustawodawca kantonu Berno poświęcił kulturze dwa artykuły. W art. 48 stwierdza się, że kanton i gminy ułatwiają dostęp do kultury, wspierają twórczość oraz wymianę kulturalną, mając na względzie potrzeby wszystkich części społeczeństwa oraz kulturowe zróżnicowanie kantonu. Natomiast w art. 5 potwierdzony zostaje szczególny status Jury Berneńskiej (czyli regionu francuskojęzycznego w przeważająco niemieckojęzycznym Bernie), który to status ma umożliwić tamtejszej ludności ochronę swojej tożsamości, zachowanie charakterystycznych cech językowych i kulturalnych oraz aktywny udział w polityce kantonalnej.

10. Fryburg: 22 III 2019 https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2004/2129_cc/de

Już w preambule do konstytucji kantonu Fryburg wyrażona została wola przeżywania różnorodności kulturowej we wzajemnym zrozumieniu. Trzy dalsze artykuły konkretyzują ten zamiar. W art. 3 wśród celów działania kantonu wymieniono zachowanie spójności z respektem dla różnorodności kulturowej. Art. 73 zobowiązuje kanton i gminy do wspierania świadomości, jeśli chodzi o dobra natury i kulturę, w szczególności poprzez kształcenie, badania i informację. Zaś art. 79 wśród zadań kantonu i gmin wymienia wspieranie życia kulturalnego w jego różnorodności, jak również twórczość artystyczną, a także wspieranie współpracy i wymiany kulturalnej zarówno pomiędzy regionami kantonu, jak i poza jego obszarem.

11. Solura: 3 III 2016, (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1987/2_642_626_526_fga/de)

Preambuła do konstytucji Solury wzywa do utrzymania różnorodności kulturalnej i regionalnej kantonu. Kwestii kultury dotyczy pięć różnych artkułów. W art. 2 kanton został określony jako pośrednik pomiędzy wspólnotami kulturowymi Szwajcarii. Art. 10 gwarantuje nienaruszalność wolności wyznania i sumienia. Art. 11 z kolei gwarantuje jednostkom wolność kształtowania swojej opinii, jak również pozyskiwania i rozpowszechniania informacji. I wreszcie art. 22 i 102 stwierdzają prawo do kształcenia się oraz prawo do uczestniczenia w życiu kulturalnym, a także zobowiązują władze kantonalne i gminne do wspierania aktywności

twórczej i do ułatwiania uczestnictwa w życiu kulturalnym, jak też do ochrony i zachowywania dóbr kultury.

12. Bazylea-Miasto: 23 III 2005 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/2006/615/de)

Paragraf 15 konstytucji kantonalnej wymienia wśród zadań kantonu m.in. wspieranie różnorodności kulturalnej, integrację i równouprawnienie ludności. Z kolei paragraf 18 wśród zadań wypełnianych przez przedszkola, szkoły i inne instytucje opiekuńcze wymienia także pośredniczenie między kulturami. I wreszcie § 35 zobowiązuje kanton do wspierania twórczości artystycznej, pośrednictwa kulturalnego i kulturalnej wymiany.

13. Bazylea-Okręg: 16 IX 2019 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1985/2_1157_1173_1041_fga/de)

Konstytucja tego kantonu stwierdza jedynie prawo obywateli do kształcenia zgodnie ze swoimi zdolnościami i upodobaniami oraz do uczestniczenia w życiu kulturalnym (§ 17 ust. 1a).

14. Szafuza: 2 III 2011 https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/2003/1135_fga/20110302/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-2003-1135_fga-20110302-de-pdf-a.pdf

Art. 22 konstytucji wskazuje na współodpowiedzialność kantonu i gmin m.in. odnośnie do wspierania społecznej, kulturalnej i politycznej integracji dzieci i młodzieży, zaś art. 91 zleca kantonowi i gminom: (a) wspieranie twórczości artystycznej i pielęgnowanie obyczajów; (b) utrzymywanie i wspieranie dóbr kultury oraz zabytków; (c) ułatwianie dostępu do życia kulturalnego; (d) wspieranie relacji kulturalnych między różnymi grupami etnicznymi, kantonami i zagranicą; (e) wspieranie instytucji kulturalnych.

15. Appenzell Ausserrhoden: 1 VI 2015 (https://ar.clex.ch/app/de/texts_of_law/111.1)

Konstytucja kantonu napomyka w dwóch miejscach o kwestiach kultury. W art. 30 mowa jest o zobowiązaniu kantonu do zabezpieczenia środków na utrzymywanie i pielęgnowanie dóbr kultury, zaś w art. 49 stwierdza się, że kanton i gminy mają wspierać kulturę.

16. Appenzell Innerhoden: 22 IX 2022 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1872/3_842_832_842_fga/de)

W konstytucji kantonalnej nie ma mowy o kwestiach kultury. Natomiast jest temu poświęcona odrębna ustawa o kulturze (*Kulturgesetz*) z 2006 r., wykraczająca wszakże poza ramy niniejszego opracowania.

17. Sankt Gallen: 8 VI 2010 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2002/258_fga/de)

Określając cele działania władz kantonalnych, konstytucja stwierdza w art. 11, że należy do nich tworzenie i rozwijanie wartości kulturowych, ochrona oraz przekaz dziedzictwa kulturalnego, a także upowszechnianie współczesnej twórczości artystycznej.

18. Gryzonia: 14 IX 2003 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/2004/232/de)

Sprawom kultury poświęcony jest art. 90 konstytucji, który stanowi, że kanton i gminy mają wspierać twórczość artystyczną, kulturalną i naukową oraz wymianę kulturalną, z uwzględnieniem różnorodności językowej.

19. Argowia: 21 IX 2021 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1981/2_249_24(9_253_fga/de)

Konstytucja stwierdza jedynie, że kanton ma wspierać twórczość kulturalną (§ 36).

20. Turgowia: 17 IX 2020 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1989/3_873_833_773_fga/de)

Konstytucja w paragrafie 75 stanowi, iż kanton i gminy wspierają twórczość kulturalną oraz utrzymanie dóbr kultury.

21. Tessyn: 22 IX 2022 (https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1998/1_5494_4818_4364_fga/20220922/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1998-1_5494_4818_4364_fga-20220922-de-pdf-a.pdf)

W preambule do konstytucji znajduje się zapis mówiący o tym, że misją kantonu jest reprezentowanie kultury włoskiej w Konfederacji Szwajcarskiej. W art. 4 stwierdza się natomiast lakonicznie, że kanton wspiera kulturę.

22. Vaud: 11 III 2020 (https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/2003/1136_fga/20200311/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-2003-1136_fga-20200311-de-pdf-a.pdf)

Do konstytucyjnych zadań kantonu należy zabezpieczenie, ochrona, wzbogacanie i promowanie dziedzictwa kulturalnego (art. 52). Kanton i gminy mają animować i wspierać życie kulturalne oraz twórczość artystyczną, a także prowadzić taką politykę kulturalną, która ułatwi dostęp do kultury i uczestnictwo w niej (art. 53).

23. Valais: 22 III 2020 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1907/5_611_1_1_fga/de)

Obowiązująca aktualnie konstytucja kantonalna nic nie wspomina o kulturze. Dobiegają natomiast końca prace nad nowelizacją konstytucji. Wśród proponowanych zapisów jest kilka odnoszących się do kultury, w tym m.in. ma być gwarantowana wolność sztuki, badań naukowych, prawo do uczestniczenia w życiu kulturalnym (art. 34), zaś kanton i gminy mają wspierać życie kulturalne, twórczość artystyczną, kształcenie, wymianę kulturalną i dostęp do kultury (art. 182).

24. Neuchatel: 22 IX 2022 (https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2001/523_fga/de)

W preambule do konstytucji wspomina się o respekcie dla różnorodności kultur, zaś w art. 5 wśród zadań kantonu i gmin wymienione zostało wspieranie kultury i sztuki.

25. Genewa: 21 IX 2021 (https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/2013/1846_fga/20210921/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-2013-1846_fga-20210921-de-pdf-a-1.pdf)

Kwestie kultury pojawiają się tylko przy okazji regulacji kształcenia. W art. 193 mowa jest o tym, że szkolnictwo publiczne ma promować wartości humanistyczne i kulturę naukową, zaś w art. 196 stwierdza się, że szkolnictwo wyższe ma się przyczyniać do rozwoju m.in. życia kulturalnego.

26. Jura: 12 VI 2017 (https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1977/2_264_259_261_fga/20170612/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1977-2_264_259_261_fga-20170612-de-pdf-a-1.pdf)

Kanton i gminy są zobowiązane do popierania kultury w dziedzinie twórczej, w badaniach i upowszechnianiu. W szczególności winny one aktywnie troszczyć się o utrzymanie, wzbogacanie i opiekę nad zwyczajowym dziedzictwem Jury, przede wszystkim nad dialektem, a także opiekować się językiem francuskim (art. 42).

27. Konfederacja Szwajcarska: 13 II 2022 (https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1999/404/20140518/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1999-404-20140518-de-pdf-a.pdf)

Konstytucja poświęca kulturze znacznie więcej miejsca niż jej kantonalne odpowiedniki. W art. 2 stwierdza się, że Konfederacja Szwajcarska wspiera m.in. kulturową różnorodność kraju. Art. 41, ust. g stanowi, iż federacja i kantony mają wspierać dzieci i młodzież w ich rozwoju, tak aby

mogły się stawać samodzielnymi i społecznie odpowiedzialnymi osobami, a także pomagać im w ich społecznej, kulturowej i politycznej integracji. Samej kulturze poświęcony jest art. 69, który rozpoczyna się od stwierdzenia, że w sprawach kultury kompetentne są kantony. Federacja winna jednak wspierać takie działania w obszarze kultury, które związane są z interesem ogólnokrajowym, a także sztukę i muzykę, szczególnie na polu kształcenia. Federacja winna przy tym brać pod uwagę kulturową różnorodność kraju.

W kolejnym artykule (art. 70) określone zostały cztery języki urzędowe Federacji (niemiecki, francuski, włoski i retoromański) oraz wskazane zadania państwa i kantonów – wspieranie porozumienia i wymiany pomiędzy wspólnotami językowymi, wspieranie kantonów wielojęzycznych w wypełnianiu ich szczególnych zadań oraz wspieranie środków, jakimi dysponują kantony Gryzonia (jedyny kanton trójjęzyczny) i Tessyn (jedyny kanton włoskojęzyczny) w celu utrzymania i wspomagania języka retoromańskiego i włoskiego. Wreszcie art. 93 nakłada na federację obowiązek opracowania prawa dotyczącego środków społecznego przekazu, jako że wnoszą one istotny wkład w kształcenie i rozwój kultury, w wolne kształtowanie opinii. Gwarantowana jest niezależność radia i telewizji oraz ich autonomia w kształtowaniu programu.

Warto dodać, że aktualnie obowiązująca konstytucja federalna została gruntownie znowelizowana w 1996 r. i przyjęta przez naród i kantony w referendum trzy lata później. Wskazane powyżej zapisy dotyczące kultury stanowią istotne *novum* tej ustawy zasadniczej. Jak podkreślali komentatorzy (zob. np. Coray, 2004), ogólny wydźwięk artykułów dotyczących kultury i języka wskazuje na odchodzenie od postrzegania Szwajcarii jako bytu wyłącznie politycznego, a umacnianie się opcji „etnolingwistycznej", w której kładzie się nacisk na więź kulturową. Nie bez znaczenia jest też fakt, że artykuł mówiący o czterech językach urzędowych Konfederacji znajduje się na samym początku konstytucji, wśród sześciu artykułów Tytułu 1, określających wszak fundamenty trwania narodu i państwa. To wszystko pozwala wnioskować, że zmiany w ustawie zasadniczej Konfederacji są zbieżne z filozofią praw kulturowych.

4. Konstytucje kantonalne i konstytucja związkowa Konfederacji Szwajcarskiej a Fryburska Deklaracja Praw Kulturowych

Szczegółowa analiza konstytucji kantonalnych oraz konstytucji związkowej Konfederacji Szwajcarskiej pod kątem obecności w nich wątków praw kulturowych pozwala na sformułowanie kilku wniosków.

4.1. Większość konstytucji kantonalnych zawiera zapisy dotyczące kultury. Wiele z tych zapisów ma bezpośrednio lub pośrednio charakter praw przysługujących obywatelom w dziedzinie kultury.

4.2. Obszerność zapisów dotyczących kultury jest bardzo zróżnicowana. Niektóre konstytucje jedynie wzmiankują o obowiązku wspierania kultury przez władze kantonalne (Nidwalden, Lucerna, Argowia, Turgowia, Tessyn, Neuchâtel), ale są też takie, które w ogóle nie poświęcają miejsca sprawie kultury (Obwalden, Zug, Appenzell Innerrhoden, Valais, Genewa). Należy wszak dodać, że w kantonie Valais zbliżają się do końca prace nad nowelizacją konstytucji, zaś wśród proponowanych zmian kultura zajmuje poczesne miejsce (zob. Verfassungentwurf nach der zweiten Lesung, 2022). Jeśli społeczność tego kantonu poprze w referendum nową wersję, Valais znajdzie się wśród tych nielicznych kantonów szwajcarskich, które wprowadziły do ustawy zasadniczej szerokie spektrum praw kulturowych.

4.3. Najczęściej spotykaną formułą uwzględniania praw kulturowych jest stwierdzenie, że kanton i gminy mają wspierać (ewentualnie chronić lub pielęgnować) kulturę. Tego typu zapis znalazł się konstytucji kantonu Uri, Schwyzu, Zurychu, Glarusa, Berna, Fryburga, Solury, Bazylei-Miasta, Szafuzy, Appenzell Ausserrhoden, Sankt Gallen, Gryzonii, Argowii, Turgowii, Tessynu, Vaud, Neuchâtel, Jury oraz konstytucji związkowej.

4.4. Dosyć często konstytucje kantonalne nakazują respekt i szacunek dla zróżnicowania kulturowego bądź różnorodności kulturowej (konstytucje kantonów: Schwyz, Berno, Fryburg, Solura, Gryzonia, Neuchâtel, a także konstytucja związkowa). Łatwo wskazać na zbieżność tego rodzaju sformułowań z prawami kulturowymi zawartymi chociażby w art. 3 Deklaracji Fryburskiej.

4.5. Równie często jak do respektu i szacunku dla zróżnicowania kulturowego konstytucje kantonalne nakłaniają do realizowania wymiany kulturalnej oraz współpracy w dziedzinie kultury (konstytucje kantonów: Zurych, Berno, Fryburg, Bazylea-Miasto, Szafuza, Gryzonia, projekt konstytucji kantonu Valais oraz konstytucja związkowa). Deklaracja Fryburska mówi o tym wprost w art. 8.

4.6. Poczesne miejsce wśród konstytucyjnych uregulowań dotyczących kultury zajmuje poparcie dla twórczości artystycznej, gwarantowanie dostępu do kultury i wspieranie uczestnictwa w działalności kulturalnej. Temat ten pojawił się w konstytucjach kantonów: Uri, Nidwalden, Berno, Glarus, Solura, Bazylea-Miasto, Bazylea-Okręg, Szafuza, Sankt Gallen i Vaud, a także w projekcie nowelizacji konstytucji kantonu Valais. Te wątki są wyraźnie widoczne w art. 4 Deklaracji.

4.7. W konstytucjach co najmniej trzech kantonów mowa jest o gwarancji wolności, gdy chodzi o uczestnictwo w kulturze, ekspresję twórczą

oraz pozyskiwanie i upowszechnianie informacji (Glarus, Fryburg, Solura i Valais – w projekcie nowelizacji konstytucji). Deklaracja Fryburska kładzie nacisk na kwestię wolności w art. 5, 6 i 7.

4.8. Czterokrotnie pojawia się w konstytucjach sformułowanie o prawie do kształcenia (np. jako drodze wspierania świadomości kulturalnej). Chodzi tu o takie kantony jak Fryburg, Solura i Bazylea-Okręg oraz o konstytucję związkową. Deklaracja Fryburska poświęca prawu do kształcenia większość swojego art. 6.

4.9. Jeden raz, w konstytucji kantonu Bern, pojawia się zapis o ochronie tożsamości jednostki, na co zwraca się uwagę w art. 3a Deklaracji.

Reasumując, niemal wszystkie wątki zawarte we Fryburskiej Deklaracji Praw Kulturowych można odnaleźć w konstytucjach kantonalnych oraz konstytucji związkowej Konfederacji Szwajcarskiej. Wprawdzie są tam one obecne fragmentarycznie i w formach rozproszonych bądź niepełnych, ale – jak pokazuje praktyka – poziom realizacji praw kulturowych w tym państwie jest bardzo wysoki. Ten stan rzeczy może prowadzić do końcowej konkluzji, że samo tylko formułowanie coraz to nowych zbiorów praw kulturowych nie musi wcale prowadzić do ich urzeczywistniania. Uwrażliwienie na różnorodność, szacunek dla odmienności, gotowość do ponoszenia trudu w celu kształtowania swojej tożsamości czy poznawania innych kultur – to wartości, które dojrzewają długo i nie da się ich zadekretować.

Bibliografia

Coray, R. (2004). Minderheitenschutz und Beziehungspflege: die zweite revision des Sprachenartikels (1985–1996). W: J. Widmer, R. Coray, D. Acklin Muji i E. Godel, *Die Schweizer Sprachenvielfalt im öffentlichen Dyskurs. Eine sozialhistorische Analyse der Transformation der Sprachenordnung von 1848 bis 2000*. Berne: Peter Lang SA, Editions scientifiques européenes.

Cultural Rights. Fribourg Declaration (2007). Pozyskano z: http://hrlibrary.umn.edu/instr ee/Fribourg%20Declaration.pdf (dostęp: 01.09.2022).

Florkowska-Frančić, H. (2004). Trudny sukces małej grupy: perspektywa historyczna i stan obecny. *Przegląd Polonijny*, z. 4(114), 21–34.

Kania, M. (2014). Prawa człowieka i prawa kulturowe. Zarys problematyki. W: K. Derwich i M. Kania (red.), *Prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej. Teoria i praktyka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Legutko, R. (1993). Słowa, które nami rządzą. Rozmowa Marcina Mellera z prof. Ryszardem Legutką. *Rzeczpospolita*, 4–5 IX.

Powszechna Deklaracja UNESCO o Różnorodności Kulturowej. Pozyskano z: https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Dekl_o_roznorodnosci.pdf (dostęp: 30.10.2022).

Przybyszewski, K. (2010). Prawa człowieka w kontekstach kulturowych. W: *Pisma filozoficzne*, t. CXVI. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Filozoficznego, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Ratzinger J. (2004). Pozyskano z: http://www.kath-akademie-bayern.de/tl_files/Kath_Akademie_Bayern/Veroeffentlichungen/zur_debatte/pdf/2004/2004_01_habermas.pdf (dostęp: 10.08.2022).

Sutter, A. (2001). *Ausgleich statt Anerkennung. Zur Begründung von Sonderrechten für Angehörige kultureller Minderheiten*. Pozyskano z: https://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-themen/minderheitenrechte/begriffe/minderheitenrechte-ethnisierung-identitaetspolitik (dostęp: 28.10.2022).

Szlachta, B. (2016). Problem of cultural rights. *Politeja*, nr 44, 7–16.

Verfassungentwurf nach der zweiten Lesung (2022). Canton du Valais. Pozyskano z: https://www.vs.ch/documents/3914032/17030238/VERFASSUNGSRAT_Entwurf+nach+2.+Lesung+%28Oktober+2022%29.pdf/d1f47c8a-8714-ae61-99a7-8fe08e88a519?t=1666943473601&v=1.0 (dostęp: 07.11.2022)

Andrzej Porębski – dr hab., socjolog; jego zainteresowania koncentrują się wokół problematyki narodu, mniejszości etnicznych, wielokulturowości współczesnych społeczeństw europejskich, a zwłaszcza Szwajcarii, oraz metodologii badań społecznych. Od czasu studiów związany jest z Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Elżbieta Wiącek
http://orcid.org/0000-0003-3148-4549
Uniwersytet Jagielloński
elzbieta.wiacek@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.16

Rdzenni mieszkańcy Ameryki Północnej na drodze do odzyskania praw do reprezentacji i zarządzania własnym dziedzictwem kulturowym

STRESZCZENIE

Artykuł ten ma na celu przedstawienie głównych problemów związanych z reprezentacją Indian Ameryki Północnej oraz zarządzaniem ich dziedzictwem kulturowym. Szczególna uwaga zostanie poświęcona Ganondagan State Historic Site prowadzonemu przez społeczność narodu Seneca. W analizie ekspozycji została zastosowana krytyczna metodologia badań nad wizualnością.

SŁOWA KLUCZE: Indianie, Seneca, reprezentacja, muzeum, dziedzictwo kulturowe

ABSTRACT

North American Indigenous Peoples on the Road to Reclaiming Their Rights to Representation and Rights to Manage Their Cultural Heritage

This article aims to present the main problems related to the representation of North American Indians and the management of their cultural heritage. Particular attention will be given to the Ganondagan State Historic Site run by the Seneca community. The critical methodology of research on visuality was used in the analysis of the exhibition.

KEYWORDS: Indians, Seneca, representation, museum, cultural heritage

Stanowe miejsce historyczne (State Historic Site) o nazwie Ganondagan znajdujące się w pobliżu miejscowości Victor w USA jest narodowym zabytkiem historycznym (National Historic Landmark) Stanów Zjednoczonych i jednocześnie jedynym miejscem historycznym w stanie Nowy

Sugerowane cytowanie: Wiącek, E. (2023). Rdzenni mieszkańcy Ameryki Północnej na drodze do odzyskania praw do reprezentacji i zarządzania własnym dziedzictwem kulturowym. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 243–274. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.16
Nadesłano: 01.02.2023 Zaakceptowano: 11.06.2023

Jork poświęconym kulturze rdzennych Amerykanów. Ganondagan[1] powstało na miejscu siedemnastowiecznej siedziby narodu Seneca, zniszczonej ponad 350 lat temu. O wyjątkowości tej rekonstrukcji stanowi również jej geneza oraz sposób zarządzania. W obecnym kształcie Ganondagan powstało bowiem z inicjatywy Petera Jemisona, członka Klanu Czapli z ludu Seneca, który przez wiele lat był jego kierownikiem. Aktualnie, Ganondagan w dużej mierze nadal zarządzają przedstawiciele tej tubylczej grupy, którzy mają wpływ na treść i formę ekspozycji, oferowane programy edukacyjne oraz wydarzenia odbywające się na obszarze centrum. Miejsce to odwiedziłam dwukrotnie: w roku 2015 i 2017. Celem artykułu jest przybliżenie specyfiki tego miejsca, a także szersza refleksja nad tym, jak instytucje takie jak muzea i galerie determinują kwestię reprezentacji Indian. Podjęłam próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Ganondagan State Historic Site prezentuje zgromadzone artefakty i obrazy oraz rekonstruuje dawną siedzibę tubylczej ludności, realizując jej prawo do zarządzania własnym dziedzictwem.

Problematyka terminologiczna i „władza/wiedza"

Pisząc o grupach tubylczych Ameryki Północnej, nie sposób uniknąć dylematów terminologicznych. Dotyczą one zapisu zarówno nazw własnych grup, jak i terminów „plemię" oraz „Indianin". Spory wokół tej nomenklatury dowodzą istnienia obustronnego związku między władzą a wiedzą, zauważonego przez Michela Foucaulta. Jego zdaniem, wiedza nie ma charakteru neutralnego, ale jest nieodłącznie wpleciona w kwestie władzy społecznej (Foucault, 1980). Władza manifestuje się m.in. na takich obszarach jak „władza nazywania" (Barker, 2005). Stąd też „władza nazywania", jak również tworzenie narracji dominujących, to formy polityki kulturowej, a także element praw narodów do głosu w kwestii werbalnej autoidentyfikacji.

„Plemię" jest jednym z bardziej kontrowersyjnych pojęć w terminologii współczesnej etnologii i antropologii[2]. Niektórzy etnolodzy – a także historycy – są skłonni całkowicie zarzucić stosowanie tego pojęcia. Obserwacja bezpośrednia dokonywana w czasie badań terenowych skłoniła bowiem część badaczy do wyciągnięcia wniosku, że nie da się znaleźć grup etnicznych, które można byłoby nazwać plemionami. W definicji granice terytorium plemiennego i granica występowania danego plemiennego rytuału powinny się na siebie nakładać, ale badania wskazują, że tak

1 Wymowa z naciskiem na drugą sylabę: *ga·NON·da·gan*.

2 Zob. hasło: *Tribe*, w: Winthrop, 1991, s. 307–312.

się nie dzieje (Kasperski, 2014). W tym sensie plemiona są etnograficznymi fikcjami.

Funkcjonalistyczne pojęcie plemienia rozumianego jako wspólnota etniczno-polityczna zamieszkująca wspólne terytorium i podlegająca władzy wodza jest również współcześnie problematyczne, zwłaszcza w kontekście realiów Ameryki Północnej[3]. Z tego względu w przypadku anglojęzycznej frazy Seneca Nation zastosowałam jej dosłowne tłumaczenie na język polski, czyli naród Seneca. Ważnym argumentem na rzecz tej nomenklatury jest historyczny fakt. Uznany przez władze federalne naród Seneca – aktualnie z siedzibą w zachodnim Nowym Jorku (Pritzker, 2000, s. 469) – był największym z sześciu narodów rdzennych Amerykanów, które obejmowały Konfederację Irokezów lub Sześć Narodów[4]. Naród, który dziś nosi nazwę Seneca, nazywał siebie we własnym języku onondaga – „Onödowa'ga", czyli: „Ludzie z Wielkich Wzgórz". W utrwalonych pisemnie narracjach pierwszych przybyszy z Europy – najpierw Holendrów, a potem Anglików – pojawia się natomiast termin „Seneca". Mimo podobieństw w brzmieniu nie ma on nic wspólnego z rzymskim pisarzem i filozofem Seneką Starszym. Nazwa ta była pierwotnie stosowana przez Indian Algonkinów w odniesieniu do wszystkich narodów Irokezów. Używanie algonkińskiej nazwy utrwaliło się także wśród samych Onödowa'ga i zostało oficjalnie zatwierdzone, gdy – zgodnie z prawem stanu Nowy Jork – została zarejestrowana nazwa „Seneca Nation of Indian".

Wymiennie ze słowem „naród" stosuję termin „lud", gdyż Seneca również mówią o sobie w ten sposób (ang. *Seneca people*). Preferuję te terminy zamiast frazy „Indianie Seneca" z uwagi na kontrowersje wokół pierwszego członu tej nazwy. Słowo „Indianin" powstało w wyniku błędu Krzysztofa Kolumba, który przybywając na ziemie nieznanego mu dotąd kontynentu, był pewien, że właśnie odnalazł drogę morską do Indii. Samozwańcze nazywanie „obcych" pozbawia ich sprawczości, sprowadzając do pozycji obiektu. Sami Indianie przed przybyciem Kolumba nie używali terminu określającego ich jako wspólnotę. Nigdy nie było jednej kultury indiańskiej wielu – poszczególne ludy miały swoje nazwy, a jeden łączący ich termin powstał dopiero w 1492 r. Z tych powodów współcześnie termin „Indianie" jest często zastępowany przez inne, takie jak Native Americans, First Americans bądź Amerindians (USA). Nie zawsze jednak termin „Indianin" odbierany jest jako obraźliwy. Świadczy o tym debata wokół nazwy Narodowego Muzeum Amerykańskich Indian (The National Museum of the American Indian, powstałe w 2004 r.) w Waszyngtonie, która w głosowaniu została zaakceptowana przez przedstawicieli grup rdzennych (Lonetree i Cobb,

3 W tym duchu definiował plemię Bronisław Malinowski (1984, s. 66).

4 https://sni.org/about (dostęp: 10.12.2022).

2008). Z powodu zakorzenienia się terminu wielokrotnie same oficjalnie uznane rdzenne grupy nadal go używają. Dla przykładu: oficjalna strona internetowa narodu Seneca nosi nazwę „Seneca Nation of Indians"[5]. Co więcej: organizacje powstałe z inicjatywy tubylczych grup używają w swoich nazwach terminu „Indian", np. American Indian Movement czy National Congress of American Indians. Jedną z odmian tego terminu jest Urban Indians (Indianie miejscy). Oznacza współczesnych rdzennych mieszkańców, którzy urodzili się poza rezerwatem bądź go opuścili i przenieśli się do miast (Orange, 2018)[6]. Z uwagi na akceptację słowa „Indianie" przez określające się nim tubylcze grupy oraz szacunek do ich prawa do samookreślenia nie eliminowałam tego terminu z moich rozważań.

Kolejne wyzwanie terminologiczne stanowią trudności z przekładem nazw ludów indiańskich, które wynikają z mnogości wariantów określeń w polskiej wersji (Hlebowicz, 2015). W polskiej literaturze naukowej i popularnonaukowej ostatnich 20 lat na jednym biegunie znajdują się nazwy spolszczone, odmieniane według polskiej deklinacji, np. Irokezi, Apacze, Senekowie. Na przeciwległym biegunie znajdują się nazwy w oryginalnym zapisie, np. Cherokee, Cree (Rusinowa, 2003). Pisząc „nazwa oryginalna", mam na myśli formę przyjętą w amerykańskiej literaturze specjalistycznej, a nie nazwę własną grupy w jej rodzimym języku – większość z nich jest zbyt mało znana, np. Irokezi to w tubylczych językach irokeskich nie Iroquois[7], lecz: Haudenosaunee, czyli dosłownie „Lud Długiego Domu".

Tarzycjusz Buliński (2007, s. 300–301) proponuje, żeby nazwy grup etnicznych (nie tylko tubylczych grup Ameryki Północnej) spolszczać i odmieniać jedynie wtedy, gdy zakorzeniły się już w polskiej literaturze. Przyjęłam powyższą zasadę, pozostawiając nazwę „Seneca" w oryginale i bez odmiany, gdyż spolszczona nazwa „Senekowie" pojawia się w polskich publikacjach sporadycznie i nie została ona jeszcze wpisana do *Słownika ortograficznego* PWN.

Wytwarzanie znaczenia: instytucje i sposoby widzenia oraz reprezentacje

Odpowiedź na pytanie badawcze: „na czym polega wyjątkowość Ganondagan State Historic Site w odróżnieniu od licznych ekspozycji dotyczących

5 https://sni.org (dostęp: 28.11.2022).

6 Tommy Orange opisał ten fenomen w swojej pierwszej książce *There There* opublikowanej w 2018 r.

7 Nazwa Iroquois (Aár-o-kwoi) pochodzi od algonkińskiej nazwy Irinakhoiw, czyli „Prawdziwe Żmije", „wąż" lub „przerażający człowiek".

dziedzictwa kulturowego Indian zaaranżowanych przez osoby spoza środowiska rdzennych Amerykanów?" wymaga zastosowania krytycznej metodologii badań nad wizualnością. W tym tekście została ona przyjęta za podstawową metodologię badawczą. Przez określenie „krytyczna" rozumiem – za Gillian Rose – podejście polegające na myśleniu o wizualności w kategoriach znaczenia kulturowego i praktyk społecznych. Oznacza to wzięcie pod uwagę stosunków władzy, które wytwarzają sposoby widzenia (Rose, 2010, s. 17).

Na przestrzeni trzech dziesięcioleci w naukach humanistycznych i w naukach społecznych dokonała się znacząca zmiana w rozumieniu życia społecznego zapoczątkowana w latach 70. XX w. Zmianę tę często określa się frazą „zwrot kulturowy" (*cultural turn*) upowszechnioną w tytule zbioru esejów autorstwa Fredrica Jamesona *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983–1998* (Jameson, 1998)[8]. Ten nurt w humanistyce wydźwignął kulturę do pierwszoplanowej roli we współczesnych debatach na tematy społeczne. Jednocześnie, postmodernizm wprowadził pojęcia „mikrokultur", „mikrohistorii" i „mikronarracji" (Schreiber, 2012, s. 55). Pojęcia te są bardzo istotne w analizie ekspozycji Ganondagan State Historic Site, z uwagi na jej lokalny charakter.

Zwrot kulturowy, którego skutkiem jest zmiana optyki badawczej, dotyczy również zmian w definiowaniu kultury. Nie może być dłużej miejsca na definicję statyczną, wypracowaną jeszcze przez ewolucjonistów, a do tej pory przyjmowaną często w dokumentach międzynarodowych. Definicja przyjęta w 1982 r. w Mexico City na Światowej Konferencji w Sprawie Polityki Kulturalnej traktuje kulturę „jako zespół cech duchowych, materialnych, intelektualnych i emocjonalnych, charakteryzujących społeczeństwo lub grupę społeczną" (Michałowska, 2010, s. 43–44). Powyższa definicja odzwierciedla myślenie o kulturze jako swoistym zbiorze tradycji, obyczajów, wierzeń, moralności, religii niepodlegającym zmianom w czasie lub ulegającym niewielkim modyfikacjom. Tak kulturę rozumiał jeszcze Edward Burnett Tylor w 1871 r. (Tylor, 1871), a ponadto – takie postrzeganie kultury związane było z używaniem tego pojęcia właściwie wyłącznie dla pozaeuropejskich kultur badanych. W świecie naznaczonym nieustanną zmianą nowa definicja kultury musi uwzględniać swój procesualny i dynamiczny charakter. Z tego względu dla moich celów przyjmę definicję kultury autorstwa Stuarta Halla – jednego z najważniejszych uczestników zwrotu kulturowego. Ten uważny obserwator polityki różnorodności kulturowej pisał:

8 Podsumowaniem toczącej się od lat 80. XX w. debaty na temat „zwrotu kulturowego", zwłaszcza w obszarze nauk historycznych, stała się książka *Beyond the Cultural Turn* pod redakcją Lynn Hunt i Victorii Bonnell (University of California Press, Berkeley 1999).

> Kultura to nie tylko pewien zestaw rzeczy (…) – ile proces, pewien zestaw praktyk. Przede wszystkim jest ona wytwarzaniem znaczeń i ich wymianą „nadawaniem znaczenia i odbieraniem go" między członkami pewnego społeczeństwa czy grupy (Hall, 1997a, s. 2).

Hall, który opowiadał się za wzmocnieniem reprezentacji kultur mniejszościowych w mediach głównego nurtu, podkreślał, że kultura zależy od jej uczestników, którzy nadają znaczenie temu, co ich otacza, jednocześnie nadając w ten sposób sens światu (Hall, 1997a, s. 2). Kultura jest więc zbiorem praktyk znaczących, dotyczących poszczególnych reprezentacji. Ważnym aspektem w ramach studiów kulturowych jest zatem kwestia reprezentacji, czyli zjawiska społecznego konstruowania i przedstawiania świata, dokonywanego w taki sposób, aby nadać temu światu znaczenie. Jak podkreśla Chris Barker, reprezentacje nie są przedstawieniem świata ani jego lustrzanym odbiciem, ale często stwarzają złudzenie, że należą do świata rzeczywistego (Barker, 2005). Tworzone przez ludzi znaczenia i reprezentacje kulturowe posiadają pewną materialność: są osadzone w inskrypcjach, obiektach, obrazach, książkach, czasopismach, dźwiękach, filmach, programach telewizyjnych. Niezależnie od formy, jaką przyjmują, reprezentacje mogą mieć charakter naukowy lub „zdroworozsądkowy" i nadają światu sens w rozmaity sposób (Rose, 2010).

Reprezentując „Innego": eksponowanie „indiańskiego"

Przechadzając się wzdłuż sklepowych półek amerykańskich supermarketów, co krok napotykamy obrazy Indian. Ich wizerunki ozdabiają opakowania na kostki masła, na mąkę, paczki papierosów. Ich obecność na produktach jest gwarancją dobrej jakości opartej na tradycyjnych składnikach i ekologicznych metodach wytwarzania. Przyglądając się retoryce opakowań produktów, można zrozumieć, dlaczego w kręgach akademickich w USA najbardziej dyskutowaną kwestią w odniesieniu do Indian Ameryki Północnej jest wciąż kulturowy imperializm (Whitt, 1995). Opinię tę podziela wielu naukowców indiańskiego pochodzenia, m.in. Margo Thunderbird. Jej zdanie o „białych" jest jednoznaczne:

> Przybyli na nasze ziemie, by zabrać to, co na niej rośnie, nasze czyste powietrze i czystą wodę. A teraz, chcą nam zabrać ostatnią rzecz, którą posiadamy: naszą dumę, naszą historię, nasze duchowe tradycje. Chcą je przerobić na swoją modłę, a potem przypisać sobie (Thunderbird).

Ilustracja 1–2, zdjęcie: Elżbieta Wiącek, produkty w sklepie sieci Wegmans' stan NY, 2015.

Zmieniające się na przestrzeni stuleci reprezentacje Indian pokazują, jak zmieniały się potrzeby Amerykanów definiowania siebie w opozycji do nich. Purytanie często nazywali ich „sługami Zła" i „czcicielami diabła", widząc tylko dwa rozwiązania – konwersję na chrześcijaństwo lub eksterminację (Simmons, 1981). Przełomem w podejściu „białych" było stanowisko Thomasa Jeffersona, który – zafascynowany kulturą i językami Indian – uważał, że rdzenni Amerykanie są szlachetną rasą, która „ciałem i umysłem dorównuje białym ludziom" (Meacham, 2012) i – pomimo niższego stopnia i technologicznego rozwoju – jest obdarzona wrodzonym poczuciem moralnym. Koncept „szlachetnego dzikusa"[9] ujmował

9 Jefferson inspirował się ideami Jeana-Jacques'a Roussseau.

jednak rdzennych mieszkańców kontynentu jako relikt przeszłości skazany na wyginięcie i – tym samym – uzasadniał ekspansję Europejczyków. W XIX w. przejęcie terenów Ameryki Północnej postrzegane było jako manifestacja „objawionego przeznaczenia" (ang. *Manifest Destiny*)[10], a zarazem dar boskiej opatrzności, ponieważ rdzenni mieszkańcy „marnowali" zasoby naturalne tego obszaru, nie używając ich.

Przed wynalezieniem fotografii w malarstwie istniały dwie tendencje w portretowaniu rdzennych Indian. Pierwsza z nich to portret w odświętnym stroju wykonany w atelier artysty, np. obrazy autorstwa Charlesa Bird Kinga ukazujące indiańskich wodzów jako przedstawicieli ginącej rasy. Portrety te – niczym malarskie pomniki – stanowiły sentymentalny zapis świata odchodzącego w przeszłość. Druga grupa obrazów ukazywała Indian w ich własnym środowisku. Ich autorzy – tacy jak George Catlin – podróżowali na Zachód, aby przedstawić „prawdziwych" tubylców, nieskażonych kontaktami z Europejczykami. Mimo odmiennego kontekstu portrety te również miały fatalistyczny rys odnośnie do losów ich modeli. W kolekcji Catlina *Indian Gallery* złożonej z prawie 500 obrazów z pierwszej połowy XIX w. widoczna jest konwencja kopiująca klasyczne rzeźby: Indianie stoją w dumnych pozach odzianych w udrapowane koce niczym rzymscy oratorzy w ich togach. Druga dominująca konwencja odwołuje się do stylistyki romantyzmu – modele upozowani się w półleżącej pozycji na niedźwiedzich skórach niczym sułtani w orientalistycznych fantazjach (Dippie, 1992).

Fotografia portretowa stanowi continuum malarskich tradycji. Większość późnodziewiętnastowiecznych zdjęć ukazujących Indian kultywuje ideę „szlachetnego dzikusa": upozowanie modeli akcentuje ich „klasyczne" rysy, przywołujące na myśl antyczne posągi, wyeksonowane są dłonie przyciskające tomahawki do piersi, a dramatyczne oświetlenie podkreśla ich stoicką rezygnację (Dippie, 1992). Często obiektem zdjęć był Geronimo – jeden z najbardziej znanych historycznych wodzów indiańskich, bohater licznych powieści i westernów, który zasłynął ze zwycięskich walk podjazdowych i bezlitosnej postawy.

W drugiej połowie XIX w. obiektyw aparatu zastąpił pędzel w utrwalaniu Indian, przede wszystkim ich wizyt w Waszyngtonie. Fotografowie weszli w rolę memorialistów. Tubylcy, odziani w swoje rodzime stroje, uchwyceni nowym narzędziem technologicznym wyglądają jak żywy anachronizm. Co prawda, niektóre zdjęcia ukazują rdzennych Amerykanów podążających z duchem postępu – z medalami od prezydenta lub krucyfiksami. Większość z nich jednak wyposażona jest w rekwizyty związane

10 Hasło sformułowane i użyte po raz pierwszy przez redaktora *Democratic Review* Johna Louis O'Sullivana w lipcu 1845 r.

z walką – łuki, strzały, włócznie, tomahawki lub dubeltówki. Uzbrojeni modele mają też naszyjniki ze zwierzęcych łap i pomalowane twarze – są wcieleniem niebezpiecznego wroga i „czerwonego diabła". Ich groźny wygląd usprawiedliwia ich eksterminację.

Przeciwieństwem tych zdjęć były portrety „ucywilizowanych" Indian w europejskich ubraniach, z krótkimi włosami i bez broni w rękach. Wizerunki te nie potwierdzają konieczności wymarcia ich rasy, ale nieuchronność ich zagłady kulturowej. Są ilustracją opinii założyciela Carlisle Indian School: „Dobry Indianin to martwy Indianin. Pozwólcie nam dzięki edukacji zabić Indianina w nim, a ocalić człowieka"[11] (Richard Pratt, cyt. za: Gates, 2013).

W XX w. reprezentacje rdzennych Amerykanów pojawiły się w filmach i produkcjach telewizyjnych. Przez dziewięć dekad ich role były zazwyczaj grane przez Europejczyków ubranych w pseudotradycyjne stroje, które miały wyglądać na „indiańskie". W serialach takich jak: *The Lone Ranger* (1949–1957), *Cheyenne* (1955–1963) i *Law of the Plainsman* (1959–1963) Indianie są zawsze bohaterami drugiego planu, zazwyczaj pomocnikami głównych białych postaci. W 1939 r. nieznany autor narysował głowę długowłosego Indianina w pióropuszu. Głowa otoczona była okręgiem, jak cel na tarczy. Wizerunek ten był publikowany na końcu każdego programu telewizyjnego w Ameryce do późnych lat 70.[12] (Ostajewska, 2019). Przełomem stał się dopiero film *Smoke Signals* z 1998 r. w reżyserii Chrisa Eyre'a – pierwszy film fabularny wyprodukowany i wyreżyserowany przez *Native Americans*, który był szeroko dystrybuowany w USA oraz za granicą. Autentyzm tego filmu wynika z wielu aspektów: obsadę aktorską stanowią wyłącznie rdzenni Amerykanie, a miejscem akcji jest rezerwat Indian Coeur d'Alene w Idaho[13].

Tommy Orange, pochodzący z grup Czejenów i Arapaho, który sam zalicza się do *Urban Indians*, opisał reprezentacje Indian następująco:

> Zostaliśmy zdefiniowani przez innych i jesteśmy przez nich wciąż oczerniani pomimo łatwych do sprawdzenia w Internecie faktów na temat realiów naszej historii i obecnego stanu jako ludzi. (…) Od szczytu Kanady, przez Alaskę aż do krańca Ameryki Południowej Indianie zostali usunięci, a następnie zredukowani do obrazu głowy z piórami (Orange, 2019, s. 7).

11 Pierwsze stwierdzenie w tej wypowiedzi przypisuje się amerykańskiemu generałowi Philipowi H. Sheridanowi (1831—1888).

12 Towarzyszył mu dźwięk o wysokości 440 herców.

13 https://www.indianz.com/IndianGaming/2018/09/25/cast-and-crew-of-smoke-signals-reunites.asp

Współcześni *urban Indians* zmagają się z zakorzenionym w popkulturze wizerunkiem „autentycznego" Indianina na koniu i z pióropuszem. Walczą o odzyskanie swojej tożsamości, prawa do reprezentacji własnego ciała oraz opowiedzenia własnej historii swoimi słowami.

Przemiany statusu *Native Americans* w USA

Zasadniczym zwrotem w historii „indiańskiej" polityki władz federalnych USA stał się uchwalony w 1934 r. Indian Reorganization Act – IRA, czyli Ustawa o reorganizacji Indian, która była częścią polityki tzw. Nowego Ładu (*New Deal*). Stworzyła ona nowe podstawy prawne, organizacyjne i finansowe autonomicznego funkcjonowania grup tubylczych Amerykanów. Do czasu jej wprowadzenia byli oni uznawani za „wewnętrzne narody zależne" i nie mieli statusu obywateli USA. W ciągu pierwszych 20 lat po jej uchwaleniu w ręce Indian wróciło około 8000 km^2 utraconych wcześniej ziem. Przepisy nowej ustawy stworzyły podstawy odrodzenia niszczonych dotąd kultur plemiennych i często prześladowanych lub nawet zakazanych tradycyjnych obrzędów, religii i języków.

W latach 50. i 60. XX w. reformy indiańskiego Nowego Ładu uległy spowolnieniu. Dominującą strategią władz USA stało się tzw. *termination*, czyli stopniowa likwidacja rezerwatów i tubylczej samorządności, a następnie polityka przesiedleń Indian do miast (*relocation*) i asymilacji społeczności tubylczych. Efektem tego było formalne zlikwidowanie przez Kongres 61 plemion[14] i należących do nich rezerwatów. Dopiero z końcem lat 60. polityka ta uległa zmianie w kierunku uznania suwerenności i szerszej autonomii rdzennych społeczności. Było to skutkiem indiańskiego odrodzenia społeczno-kulturalnego, fali protestów tubylczych oraz projektów aktywizacji gospodarczej rezerwatów. W 1978 r. Kongres USA uchwalił kolejny ważny akt prawny: Ustawę o wolności religijnej Indian amerykańskich (AIRFA).

Wymyślić Indian na nowo…

W latach 90. na fali ruchu New Age w USA zrodził się nowy stereotyp Indianina: urodzonego ekologa, żyjącego w harmonii z przyrodą. W konsekwencji rewaloryzacji indiańskiego dziedzictwa biali Amerykanie zaczęli uczestniczyć w indiańskich ceremoniach, nosić indiańskie symbole oraz kupować „łapacze snów". Philip J. Deloria pisze o tej tendencji

14 Wówczas termin ten był w powszechnym użyciu.

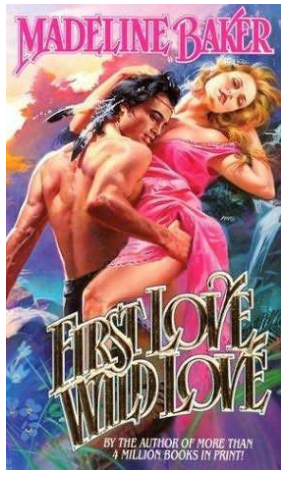
w książce *Playing Indian* (1999), postrzegając „zabawę w Indianina" jako stałą tradycję w kulturze amerykańskiej. Skupia się na tym, jak i dlaczego biali Amerykanie naśladują stereotypowe idee indiańskich tradycji, ceremonii duchowych i strojów, przytaczając przykłady: organizacja Improved Order of Red Men, hipisi oraz stowarzyszenia harcerskie, takie jak Order of the Arrow.

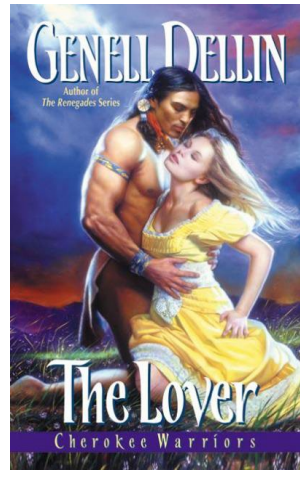
Zjawiska wchodzące w skład „sprzedawania indiańskiego" Deloria dzieli na dwie grupy: „eksponowanie indiańskiego" (*Staging the Indian*) oraz „marketing indiańskiego". Pierwsza grupa obejmuje wszelkie sposoby, w jakie Indianie prezentowani byli szerokiej publiczności, poczynając od *Buffalo Bill's Wild West shows*, które od 1883 r. cieszyły się popularnością przez kolejne trzy dekady, po współczesne spektakle stanowiące atrakcję turystyczną lub emitowane w mediach (Deloria, 1999).

Wiele artykułów oferowanych obecnie na amerykańskim rynku – pocztówki, elementy dekoracji wnętrz, okładki książek – ujawnia jeszcze jedno oblicze kulturowego imperializmu. Pod wpływem spojrzenia „białego" zarówno indiańscy mężczyźni, jak i kobiety zostają przemienieni w obiekty seksualne, często poddane estetyzacji, którym nie pozwala się dojść do głosu. Współczesne obrazy Indian to również spadek po dawnych antropologach, którzy odegrali zasadniczą rolę w skodyfikowaniu Indian jako Innych. Ich opisy etnograficzne stały się rdzeniem muzealnych wystaw. Chociaż kultury indiańskie są obiektem wnikliwych studiów, etnografowie koncentrowali swoją uwagę na detalach ubiorów, zwyczajach i mitach, ale ludzie, których życie tak wnikliwie badali, niewiele dla nich znaczyli jako ludzie. Postawę tę przybierali szczególnie antropologowie pionierzy (np. Alfred Kroeber), którzy pod koniec ubiegłego wieku uprawiali „etnografię ocalenia". Ich głównym celem nie było zrozumienie przedstawicieli rdzennych kultur Ameryki Północnej, lecz utrwalenie ich, zanim wyginą. Fundamentalnym założeniem dawnych (a zarazem „białych") antropologów i etnografów było usytuowanie tubylców w roli obiektu obserwacji.

Wizerunki Indian w produktach obecnej kultury masowej nadal ogniskują w sobie wspomniany zabieg uprzedmiotowienia. W galerii tej można wyróżnić kilka podstawowych, powtarzających się typów. Pierwszy z nich to wojownik emanujący „zwierzęcą siłą": dziki i szlachetny, ale również egzotyczny i erotyczny. Jest esencją „zwierzęcej seksualności", która została wyparta poza nawias kultury purytańskiej. Silnie zaakcentowana dzikość i pierwotna zmysłowość okazały się trwałymi cechami reprezentacji indiańskich wojowników. Dowodzą tego okładki współczesnych romansów autorstwa amerykańskich pisarek. Półnadzy Indianie eksponują swoje muskularne ramiona, z których biała kobieta nie ma szans i ochoty uciekać.

Ilustracja 3





Źródło: https://www.madelinebaker.net/first_love__wild_love_114872.htm

W spojrzeniu białego człowieka indiański wojownik stał się symbolem prymitywnej męskości, której biały mężczyzna nie potrafił wyrazić.

Komercjalizm i kultura masowa, które zawłaszczają coraz większe obszary indiańskiego dziedzictwa kulturowego, redukują jego ogromną różnorodność do kilku schematycznych obrazów. Razem z kulturowym imperializmem tworzą sieć, w której Indianie stracili prawo do swojej własnej tożsamości i reprezentacji w sferze publicznej. Tę utratę praw wielu naukowców i aktywistów indiańskiego pochodzenia postrzega jako formę kulturowego ludobójstwa – *cultural genocide* (Mako, 2012; Ross, 1996).

Współczesne problemy w zarządzaniu i ochronie dziedzictwa kulturowego Indian Ameryki Północnej

Sposób zarządzania i ochrony dziedzictwa kulturowego Indian Ameryki Północnej stanowi często powód konfliktów pomiędzy naukowcami a współczesnymi społecznościami indiańskimi. Mówiąc o ich dziedzictwie, należy pamiętać, że nie są to wyłącznie narzędzia, naczynia, pozostałości architektury. Należy do niego również tzw. kultura duchowa, do której możemy zaliczyć obrzędy i rytuały do dzisiaj odprawiane przez współczesne społeczności indiańskie, jak również (pośrednio) przedmioty wykorzystywane wyłącznie w trakcie ceremonii, mające charakter religijny (Słupianek, 2017). Zarówno badacze, jak i Indianie dążą do ochrony

owego dziedzictwa, ale na swój indywidualny sposób, często niezrozumiały dla tej drugiej strony sporu. Pierwszymi próbami załagodzenia konfliktów było uchwalanie ustaw ściśle określających, czym jest dziedzictwo kulturowe, jak należy je chronić i jak zapobiegać jego zniszczeniu. Ważną ustawą poruszającą kwestię ochrony dziedzictwa indiańskiego była Historic Sites Act (16 U.S.C. 461–467) uchwalona w 1935 r. Zobowiązała ona National Park Service (NPS) do identyfikacji i objęcia ochroną miejsc o ważnym znaczeniu historycznym, w tym stanowisk archeologicznych (Palonka, 2006). Kolejną przełomową ustawą tego typu jest National Historic Preservation Act (16 U.S.C. 470–507) – Ustawa o zachowaniu dóbr historii uchwalona w 1966 r. Stała się ona podstawą do stworzenia rejestru miejsc historycznych oraz dała możliwość podjęcia inicjatywy przez samych Indian, ponieważ otrzymali oni prawo do zgłaszania miejsc historycznych ważnych z ich punktu widzenia[15]. W latach 1974 i 1979 zostały uchwalone dwie kolejne ustawy – Archaeological and Historical Preservations Act (Ustawa o ochronie zabytków archeologicznych i historycznych) oraz Archaeological Resources Protection Act (Ustawa o ochronie zabytków archeologicznych). Obie poruszały kwestię ochrony dziedzictwa Indian oraz dokładnie określały sposób, w jaki powinny być prowadzone badania wykopaliskowe[16].

Powyższe ustawy nie precyzowały jednak kwestii uczestnictwa Indian w procesie ochrony i zarządzania ich własnym dziedzictwem. Dopiero Native American Grave Protection and Repatriation Act – NAGPRA (Ustawa o ochronie i zwrocie grobów tubylczych Amerykanów)[17] z 1990 r. nadawał społecznościom indiańskim prawo do ubiegania się o zwrot przedmiotów związanych z ich kulturą oraz szkieletów ich przodków. Wszystkie muzea i placówki naukowe zostały zobowiązane do inwentaryzacji swoich zbiorów, polegającej na dokładnej identyfikacji każdego przedmiotu i określeniu, która ze współczesnych grup Indian może być uznana za jego spadkobierców. Ustawa NAGPRA odróżnia się od wszystkich wcześniejszych tym, że nawiązuje do ustawy o prawach człowieka oraz jako pierwsza uwzględnia prawo Indian do ich własnego dziedzictwa i daje im możliwość bezpośredniego decydowania o jego przyszłości. Dopuszcza ona do głosu współczesne społeczeństwa Indian, upoważniając ich do realnych działań i samodzielnego podejmowania decyzji w kwestii dóbr kulturowych należących niegdyś do ich przodków (Słupianek, 2017).

15 National Historic Preservation Act z 15 października 1966 r. (16 U.S.C. 470–507).

16 Archaeological Resources Protection Act z 31 września 1979 r. (16 U.S.C. 470 aa–mm).

17 25 U.S.C. 3001–2013

Aparat instytucjonalny galerii i muzeum

W studium o początkach muzeum i kulturowej funkcji tej instytucji brytyjski socjolog Tony Bennett (2013), czerpiąc wiele inspiracji teoretycznych z *Nadzorować i karać* Foucaulta, zwraca uwagę, że zarówno nowoczesne więzienia, jak i muzea stosują podobnie dyscyplinujący nadzór. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics* koncentruje się na władzy, którą muzeum i galerie są przesiąknięte. Bennett skupia się zwłaszcza na konkretnym dyskursie kultury i nauki, które ukształtowały sam projekt muzeum i jego praktyk, a także wytworzyły pewne pozycje podmiotu poprzez administrowanie nabytym materiałem muzealnym.

Jak twierdzi Bennett, narodziny muzeum i galerii były przesycone specyficznym dyskursem na temat „kultury". Jego zdaniem, władza tych instytucji miała ten sam cel: użycie „kultury" jako narzędzia zarządzania społeczeństwem. W muzeum „kultura" zwykle odnosi się do późnodziewiętnastowiecznego rozumienia kultury jako „całościowego ujętego sposobu życia", w związku z czym muzea zbierają często przedmioty, które mają stanowić przykład ilustrujący sposób życia konkretnych grup. Mieke Bal, opisując własne zwiedzanie (w 1991 r.) w Amerykańskim Muzeum Historii Naturalnej (American Museum of Natural History, AMNH założone w 1869), dostrzega stale obecny imperialistyczny dyskurs białego człowieka. Bal (1996) zauważa, że do sal ukazujących sposób życia pewnych ludów kolonialnych wchodzi się bezpośrednio z sal, gdzie ustawione są wypchane zwierzęta, co sugeruje, że pewne grupy ludzkie są bliższe naturze niż inne. Z drugiej natomiast strony galerie posługują się starszą definicją „kultury" jako tego, co potrafi uszlachetnić ludzkiego ducha, a wystawione w nich obiekty definiowane są jako Sztuka.

Eksponowanie indiańskiego

Po wielu latach prześladowań i eksterminacji dostrzeżono udział i znaczenie rdzennych mieszkańców Ameryki Indian w tworzeniu historii Ameryki. Obecnie na terenie Stanów Zjednoczonych znajduje się wiele małych muzeów poświęconych historii i kulturze Indian. Usytuowane są zazwyczaj w pobliżu rezerwatów i mają jedynie zasięg lokalny. W większych muzeach, jak np. w Muzeum Narodowym Historii Naturalnej należącym do Instytutu Smithsona w Waszyngtonie, znajdują się również działy poświęcone historii i kulturze Indian. Prezentowanie kultury Indian obok skamieniałości z epoki lodowcowej oraz wymarłych mamutów od wielu lat wzbudzało jednak sprzeciwy i kontrowersje wśród rdzennych mieszkańców Ameryki (Dittwald , 2005).

W latach 80. powstał sprzyjający klimat polityczny i zaistniały odpowiednio silne społeczne przesłanki do stworzenia w Waszyngtonie Muzeum Narodowego poświęconego wyłącznie Indianom. W 1989 r. dzięki inicjatywie indiańskich senatorów – Bena Nighthorse'a Campbella z Kolorado i Daniela Inouye'a gubernatora Hawajów, Kongres amerykański przyjął ustawę o utworzeniu Muzeum Narodowego Indian Amerykańskich – National Museum of the American Indian (w skrócie NMAI) jako części Instytutu Smithsona. Nowe prawo stanowiło również o zwrocie szczątków indiańskich przodków, przedmiotów z ceremonii pogrzebowych, jak i wszelkich obiektów, które Muzeum Narodowe Historii Naturalnej pozyskało nielegalnie. Zgodnie z tą ustawą NMAI przejęło bogatą kolekcję Georga Gustawa Heye'a (1874–1957), miłośnika sztuki i kultury indiańskiej. Zgromadził ponad 800 tys. eksponatów, w tym kamienne i drewniane rzeźby, słupy totemowe, maski, stroje codzienne i rytualne, ozdoby, ceramikę i plecione koszyki, a także najobszerniejszą dokumentację fotograficzną rdzennych mieszkańców Ameryki[18] (Duncan, 2001). W 1916 r. założył Muzeum Indian Amerykańskich – fundację Heye'a, a w 1922 r. udostępnił swoją kolekcję dla zwiedzających w budynku na Manhattanie w Nowym Jorku (Dittwald , 2005).

Obecnie National Museum of the American Indian stanowią trzy odrębne obiekty, znajdujące się w trzech miastach: NMAI The George Gustav Heye Center w Nowym Jorku, otwarte w 1994 r., NMAI Cultural Resources Center w Suitland w stanie Maryland, otwarte w 1998 r., oraz NMAI on the National Mall w Waszyngtonie, otwarte w 2004 r. Instytucja ta jest pierwszym amerykańskim „muzeum narodowym", w którym wszystko powstawało przy udziale samych Indian, począwszy od projektu architektonicznego autorstwa Douglasa Cardinala, poprzez prezentacje i interpretacje zbiorów, przygotowanie programów edukacyjnych oraz skład kadry pracowniczej. W ich założeniu celem muzeum jest prezentować raczej żywe kultury niż martwe obiekty etnograficzne[19]. Strategia NMAI koncentruje się na promowaniu indiańskiej kultury poprzez organizowanie wystaw, tworzenie programów edukacyjnych, współpracę ze środowiskami indiańskimi, pomoc w odrodzeniu i kultywowaniu kulturalnej spuścizny przodków.

W grudniu 2020 r. Neubauer Collegium for Culture and Society, centrum badawcze zlokalizowane na terenie kampusu Uniwersytetu Chicagowskiego (w Chicago, Illinois), zorganizowało internetową dyskusję

18 Jest to największa kolekcja sztuki pierwszych mieszkańców Ameryki zgromadzona przez pojedynczą osobę. Heye zatrudniał fotografów, którzy wykonywali na jego zlecenie nie tylko zdjęcia indiańskich artefaktów, lecz także fotografowali Indian, ich zwyczaje i ceremonie.

19 Cel ten wyartykułował Richard West jun., długoletni dyrektor NMAI (Stoffman, 2004).

panelową z udziałem pięciu rdzennych naukowców i kuratorów na temat „skomplikowanych relacji" między instytucjami muzealnymi a społecznościami plemiennymi[20]. W ciągu ostatnich 30 lat muzea nauczyły się bardziej bezpośrednio angażować społeczności plemienne w zarządzanie ich dziedzictwem.

Obecnie na terenie Stanów Zjednoczonych znajduje się wiele małych muzeów poświęconych historii i kulturze Indian[21]. Usytuowane są zazwyczaj w pobliżu rezerwatów i mają jedynie zasięg lokalny. Jednym z nich jest Ganondagan State Historic Site w stanie NY, które podobnie jak NMAI pełni funkcję zarówno tradycyjnego muzeum, jak i ośrodka kulturalnego rdzennych mieszkańców Ameryki. W obu przypadkach miejsca te powstały z inicjatywy Indian, ale różni je skala przedsięwzięcia. Podczas gdy NMAI w Waszyngtonie jest muzeum reprezentującym wszystkich Indian[22], Ganondagan reprezentuje wyłącznie Indian Seneca.

Historia i kultura narodu Seneca

Lud Onödowa'ga, zwany przez Algonkinów „Seneca", zajmował w przeszłości terytorium doliny rzeki Genesee oraz całego obszaru jezior w środkowej części stanu NY, dziś znane jako region Finger Lakes. Była to osiadła ludność rolnicza mieszkająca w długich domach na brzegach rzek otoczonych lasem. Wsie były dobrze ufortyfikowane drewnianą palisadą. Onödowa'ga uprawiali kukurydzę, fasolę i dynie, trudnili się też rybołówstwem i łowiectwem. Najstarsza pisemna wzmianka o ich osadzie – w języku onondaga zwanej Genundowa, a w języku angielskim – fort Bar Hill – pochodzi z roku 1825 (Robinson, 1997)[23].

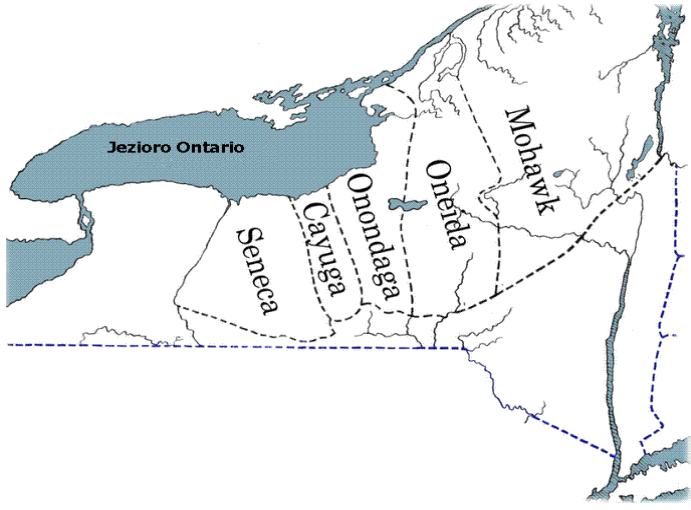
20 *The complicated relationships between museums and Native Americans*, December 24, 2020, https://news.uchicago.edu/story/complicated-relationship-between-museums-and-native-americans

21 Lista najlepszych z nich – sporządzona przez samych Indian – znajduje się na stronie: https://www.powwows.com/10-of-the-best-native-american-museums-in-the-united-states/

22 Przedstawienie jednocześnie ponad 900 tubylczych grup zamieszkujących półkulę zachodnią okazało się zadaniem nierealnym. Projektując muzeum, przyjęto więc koncepcję prezentowania w trzech stałych galeriach – „Nasze wierzenia", „Nasi ludzie", „Nasze życie" – 24 różnych środowisk indiańskich jednorazowo. Ekspozycje zmieniają się do kilka lat

23 Jej autorem jest David Cusick – Indianin Tuscarora.

Ilustracja 4. Rozmieszczenie plemion irokeskich ok. 1650 r.



Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Senekowie#/media/Plik:5_plemion_irokezkich_1650.png, domena publiczna.

W Konfederacji Irokezów Seneca byli znani jako „Strażnicy Zachodnich Wrót", ponieważ byli najbardziej wysunięci na zachód z Sześciu Narodów. Według tradycji ustnej wspominającej o zaćmieniu słońca, jakie nastąpiło podczas zawarcia przymierza, Onödowa'ga dołączyli do Haudenosaunee (później określanym nazwą Irokezów) w roku 1142 (Mann i Fields, 1997).

Współczesne Ganondagan State Historic Site, znane również jako Boughton Hill, znajdujące się w Ontario County (25 mil na południowy wschód od Rochester), w XVII w. było główną siedzibą Onödowa'ga – politycznym i handlowym centrum, zamieszkałym przez około 5 tysięcy ludzi (Parker, 1918). Ganondagan jest również miejscem historii Degawindy, zwanego Twórcą Pokoju, który z pochodzenia był Huronem, ale dorosłe życie spędził wśród Seneca (Grabowski, 2001). Najprawdopodobniej jest on postacią historyczną, jednak w świadomości narodowej Irokezów – mityczną czy wręcz boską (np. przypisuje się mu narodziny z dziewicy). W tym czasie (koniec drugiej połowy XVI w.) Haudenosaunee – „Ludy Długiego Domu" (irokeskie) nieustannie walczyły między sobą. Wpływowy wódz i *medicine man* Hiawatha, znany ze swych oratorskich zdolności, wędrował od wioski do wioski i niósł pokojowe przesłanie (Burns, 1993). Wraz z przywódcami Mohawków, Oneidów i Cayuga, ślubował zaniechanie wojen oraz przywrócenie braterstwa między Irokezami. Wtedy Hiawatha spotkał się z Deganawidą. Razem kontynuowali

pokojową misję i w końcu każdy z przywódców Pięciu Narodów zaakceptował ich przesłanie, z wyjątkiem wodza Onondagów – Atotarho. Aby zmienić jego nastawienie, Deganawida i Hiawatha zrobili trzynastosznurowy wampum – wzorzysty pas wykonany z zaokrąglonych i przewierconych muszli[24]. Wśród lokalnych ludów wampum traktowany był jako przedmiot święty, przechowujący pamięć wielu ważnych wydarzeń, miał też zastosowanie jako heraldyczny znak plemienia i glejt poselski. W chwili, gdy Deganawida i Hiawatha rozwinęli wampum i zaśpiewali *Sześć pieśni*[25], Atotarho został oczarowany (Burns, 1993). Tym sposobem zjednoczyli oni pięć głównych lokalnych ludów zamieszkujących tereny na wschód od Wielkich Jezior i na południe od Rzeki św. Wawrzyńca. Mohawk, Onondaga, Oneida, Senca i Cayuga stworzyły konfederację Haudenosaunee, znaną później jako Liga Irokezów lub Liga Pięciu Narodów. Historycy oceniają, że wydarzenia te rozgrywały się w latach 1450–1660 (Graymont, 2005). Po roku 1772 do Ligi Irokezów dołączył lud Tuscarora, a konfederacja przyjęła nazwę „Sześć Narodów". Z uwagi na działalność Deganawida Ganondagan było znane wśród Irokezów jako „miasto pokoju".

Pierwsze kontakty ludu Seneca z Europejczykami przypadają na połowę XVII w. W roku 1657 oraz w 1658 przedstawiciele Seneca odwiedzili jako dyplomaci holenderskich urzędników kolonialnych w Nowym Amsterdamie. W okresie kolonialnym Indianie Seneca zaangażowali się w handel futrami, najpierw z Holendrami, a następnie z Brytyjczykami. Przyczyniło się to do zwiększenia wrogości wobec konkurujących grup tubylczych, zwłaszcza tradycyjnego wroga ludu Seneca, Huronów. Ponieważ Seneca handlowali z Brytyjczykami, w 1609 r. Francuzi sprzymierzyli się z Huronami i wyruszyli do walki z Irokezami. Wojna trwała do około 1650 r. i skończyła się zwycięstwem Konfederacji Irokezów pod wodzą wojowników Seneca.

Pod koniec XVII w. Indianie Seneca próbowali ograniczyć wkraczanie białych osadników na ich tereny. Zwiększyło to napięcia i konflikty z Francuzami na północy i zachodzie oraz Anglikami i Holendrami na południu i wschodzie. Konflikty ten był częścią tzw. wojen bobrowych (*Beaver wars*) – serii potyczek zbrojnych w latach 1641–1701 pomiędzy Irokezami a Francuzami z Nowej Francji oraz z ich indiańskimi sprzymierzeńcami. Przyczyną rozpoczęcia wojny przez Irokezów wojny było wyczerpanie się zasobów zwierzyny łownej, głównie bobrów, na ich terenach łowieckich. Próbowali oni w sposób zbrojny opanować nowe tereny, zmuszając

24 Nazwa pochodzi z języka Algonkinów od wyrazu *wampompeag*. Stosowany był przez Indian ze wschodniego wybrzeża USA i rejonu Wielkich Jezior.

25 Były one częścią rytuału Święta Zmarłych.

zamieszkałe na tych terenach plemiona indiańskie do dostarczania skór lub opuszczenia terenów łowieckich. Ofiarami ich ataków stawały się niewielkie osady, farmy kolonialistów i misje jezuickie (Brandon, 1961). Z tych powodów, Markiz de Denonville, który z polecenia Ludwika XIV zarządzał w Quebecu tzw. Nową Francją, wraz ze sprzymierzonymi Indianami postanowił zniszczyć naród Seneca, aby wyeliminować ich jako konkurentów w handlu futrami. W 1687 r. wylądował armadą z trzytysięczną armią w zatoce Irondequoit. Francuzi razem ze sprzymierzonymi Indianami zaatakowali siedziby Seneca, w tym ich wschodnią stolicę, Ganondagan. Uciekając przed atakiem, lud Seneca przemieścił się w dół rzeki Susquehanna. Chociaż ich ojczyźnie wyrządzono wielkie szkody, potęga militarna Seneca nie została znacząco osłabiona. Konfederacja Irokezów zawarła sojusz z Francuzami w 1701 r. (Houghton, 1927).

Przez ponad sto lat po wojnie secesyjnej lud Seneca wykorzystywał obszar dawnego Ganondagan do celów rolniczych.

Seneca współcześnie i działalność Ganondagan State Historic Site

Obecnie populację narodu Seneca w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie ocenia się na około 18 tysięcy osób[26]. Istnieją trzy uznane przez władze federalne USA grupy: Seneca Nation of Indians i Tonawanda Band of Seneca Indians w stanie Nowy Jork oraz Seneca-Cayuga z Oklahomy. Czwarta grupa mieszka w Kanadzie. Seneca utrzymują się z prowadzenia kasyn, stacji benzynowych, ośrodków rekreacyjnych, wędzarni i sprzedaży detalicznej (odzieży sportowej, świec i dzieł sztuki po tradycyjne rzemiosło).

Członkowie Seneca Nation nie tylko podejmują aktywność gospodarczą, ale także różnorodne działania kulturalne i edukacyjne, czego przykładem jest prowadzenie Ganondagan State Historic Site. Stanowe miejsce historyczne składa się z dwóch obszarów: Boughton Hill (99 ha) oraz obszaru długich domów i pochówków, który został wyznaczony jako National Historic Landmark. Miejsce to zostało uznano za narodowy zabytek historyczny w latach 60. XX w., a w 1986 r. obszar dawnej osady został wyznaczony jako park stanowy. Wówczas to pochodzący z ludu Seneca Peter Jemison opracował i zrealizował wizję Ganondagan State Historic Site. Aktualnie na obszarze stanowego miejsca historycznego znajduje się: Seneca Bark Longhouse – replika tzw. długiego

26 Dane z ekspozycji w Seneca Art & Culture Centre.

domu (ang. *longhouse*), Seneca Art & Culture Centre oraz szereg ścieżek przyrodniczych.

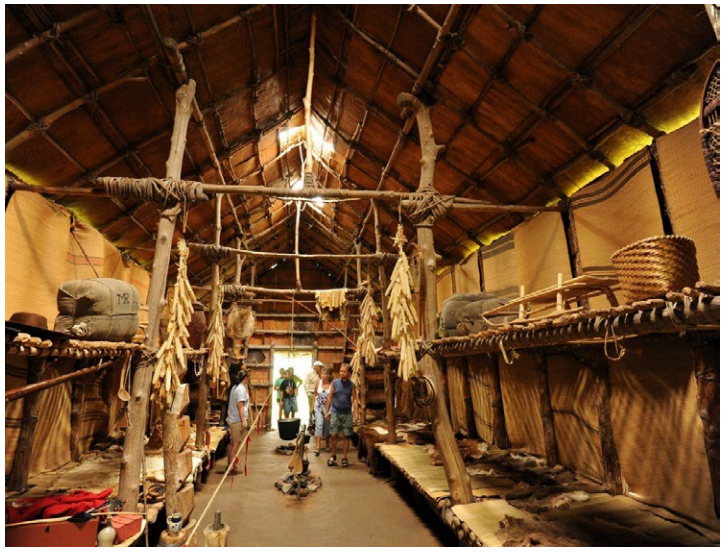
W XVII w. w Ganondagan znajdowało się około 150 długich domów charakterystycznych dla północnoamerykańskich Indian Wschodniej Krainy Lasów (Snow, 1995)[27]. Osadę otaczały rozległe uprawy kukurydzy. Każdy z *longhouse* był zamieszkany przez kilka wielopokoleniowych rodzin. Rodziny były matrylinearne: podstawą pokrewieństwa była linia żeńska, a mężowie dołączali do rodzin swych żon. Rodziny grupowały się w klany, a kilkanaście klanów tworzyło wioskę (Zinn, 2016). Obecnie na terenie dawnego Ganondagan znajduje się jeden długi dom Seneca Bark Longhouse. Wzniesiony w 1998 r., jest jedyną tego rodzaju rekonstrukcją siedziby narodu Seneca i swoistą metonimią dawnej osady. Zgodnie z tradycją Irokezów *longhouse* ma prostą konstrukcję na planie wydłużonego prostokąta opartą na czterech solidnych, wbitych w ziemię drewnianych słupach narożnych. Na nich opiera się szkielet konstrukcji zbudowany z młodych wiązów. Ściany pokryte są szerokimi płatami kory wiązu, przymocowanymi do ramy za pomocą liny wykonanej z włókien kory. Dwuspadowy dach posiadający otwory dymne również pokryty jest korą. *Longhouse* ma dwa wejścia w ścianach szczytowych, a jego wnętrze jest podzielone na sekcje. Pod każdą ścianą umieszczone są dwupoziomowe prycze. Dolne kondygnacje – jak wyjaśniają przewodnicy – służyły jako część sypialna, zaś górne kondygnacje jako magazyn dla danej rodziny. Ilustracje pokazują, że na pierwszej drewnianej platformie układano posłania z tkanin i skór, zaś wyższą zajmują suszące się kolby kukurydzy, pęki ziół, naczynia i kosze wypełnione ziarnem. Na środku znajduje się kilka palenisk, z których korzystały wszystkie rodziny zajmujące długi dom.

27 Długi dom uważany jest często za najstarszy, już od neolitu, typ stałego budownictwa ludów osiadłych. Ten typ całorocznego drewnianego budownictwa mieszkalnego występował także w innych częściach świata, zwłaszcza w zachodniej Europie i Azji (Snow, 1995).

Ilustracja 5. Rekonstrukcja długiego domu w Ganondagan, autor: Alex Hamer.

Źródło: https://ganondagan.org/Visit/Bark-Longhouse

Ilustracja 6. Wnętrze długiego domu w Ganondagan, zdjęcie: Nigel Kent.



Źródło: https://www.gofingerlakes.org/locations/ganondagan-state-historic-site/

Zrekonstruowany długi dom jest w pełni umeblowany, aby odzwierciedlić życie typowej rodziny ludu Seneca z końca XVII w. Jego wyposażenie zawiera kopie siedemnastowiecznych sprzętów i przedmiotów codziennego użytku używanych przez rdzennych mieszkańców tego obszaru, a także towary handlowe z epoki kolonialnej. We wnętrzu Seneca Bark Longhouse w okresie od maja do września odbywają się programy edukacyjne dla szerokiej publiczności dotyczące historii oraz współczesnego życia ludów składających się na Ligę Irokezów.

W październiku 2015 r. na terenie Ganondagan State Historic Site otwarto Seneca Art & Culture Centre, który obecnie jest integralną częścią całości. Horyzontalny budynek centrum został zaprojektowany w taki sposób, aby wpasowywał się w naturalny krajobraz. Znajdująca się w nim ekspozycja stała opowiada historię siedemnastowiecznego Ganondagan, wkładu Irokezów (nazwa własna: Haudenosaunee) w organizację życia społecznego, kulturę i sztukę. W centrum znajduje się także przestrzeń do wystaw czasowych, w tym zmieniająca się przestrzeń wystawowa, mała sala projekcyjna (Orientation Theatre), w której wyświetlany jest w trybie ciągłym film *Iroquois Creation Story*, audytorium ze sceną do występów i sklep z pamiątkami[28].

Podczas gdy Ganondagan jest parkiem stanowym administrowanym przez Department of Parks, Recreation, and Historic Preservation (Departament Parków, Rekreacji i Ochrony Zabytków), forma i treść Seneca Art & Culture Centre wraz z zagospodarowaniem terenu wokół nosi wyraźny wpływ światopoglądu Irokezów oraz zawiera elementy ich wierzeń i praktyk. Bryła budynku centrum ustawiona ze wschodu na zachód jest oparta na stoku wzgórza i otoczona lokalną roślinnością, aby zminimalizować jego wpływ wizualny i środowiskowy. Jej wygląd i relacja z krajobrazem stanowi kontrast ze spektakularnymi w rozmiarach i formie gmachami większości muzeów, które zazwyczaj wielkością górują nad otoczeniem. Bennett poświęca wiele uwagi architekturze muzeów i galerii, która również wyraża rozmaite dyskursy kultury i nauki. Obok różnic między tymi dwoma typami budowli, w wielu z nich występują podobnie imponujące fasady z wysokimi kolumnami i hole wejściowe, zaprojektowane, by inspirować i podbudowywać, tak jak zawartość ich ekspozycji (Bennett, 2013).

Zbliżając się do centrum od strony parkingu, odwiedzający idą „ciernistą ścieżką", mijają kamienne znaczniki wskazujące na irokeskie zwyczaje dotyczące powitania gości (Zi, 2017). Te znaczniki, wraz z oczkiem wodnym i małym wiecznym ogniem przed wejściem do centrum, zapewniają nowo przybyłym wstępną orientację. W pierwszym pomieszczeniu znajduje się duża gablota ze współczesnymi dziełami sztuki oraz instalacja

28 https://ganondagan.org/about-us

wideo zawierająca recytację *Ganonyo:k* („Słowa, które są najważniejsze"). Po wejściu do budynku odwiedzający mogą zauważyć, że jego plan to nowoczesna struktura z centralnym korytarzem oświetlonym świetlikami, nawiązującym do tradycyjnej architektury długich domów Irokezów. Były one podzielone na kwatery dla wielodzietnych rodzin, rozmieszczone po obu stronach środkowego korytarza, w którym znajdowało kilka palenisk. Dym wydostawał się przez otwory w dachu.

Epistemologię i kosmogonię ludów Haudenosaunee przybliża *Iroquois Creation Story*, siedemnastominutowy film w reżyserii Cat Ashworth, wyprodukowany wspólnie przez centrum Ganondagan i Rochester Institute of Technology. Łączy rysunkową animację z tańcem tradycyjnych tancerzy Haudenosaunee i Garth Fagan Dance Company. Fabuła wizualizuje mityczną opowieść o stworzeniu Irokezów. Na uwagę zasługuje udział Indian w jej powstaniu: producentem był G. Peter Jemison – pomysłodawca i realizator współczesnego Ganondagan, twórcą muzyki Brent Michael Davis – członek zespołu złożonego Mohikanów (Stockbridge-Munsee Band of Nation), a narratorką Joanne Shenandoah z grupy Indian Oneida.

Film łączy rysunkową animację z tańcem tradycyjnych tancerzy irokeskich i Garth Fagan Dance Company. Opowiada historię Niebiańskiej Kobiety (Skywoman), powstania Wyspy Żółwi (Turtle Island) i pochodzenia rdzennej ludności (*onkwehonwe*). W tradycji ustnej Irokezów istnieje wiele wersji historii stworzenia świata ludzi[29]. Ta artystyczna interpretacja oparta jest na historii opowiedzianej w 1899 r. przez Johna Arthura Gibsona J.N.B. Hewitt. Scenariusz powstał na podstawie książki *Iroquois Creation Story* stanowiącej zapis dawnego przekazu przetłumaczonego na język angielski przez Johna Mohawka w 2005 r. Od swojego debiutu w październiku 2015 r. *Iroquois Creation Story* pokazywany jest na festiwalach filmowych na całym świecie, w tym w Nowej Zelandii, Kanadzie i Europie. Zdobył m.in. nagrody na Red Nation Film Festival w Los Angeles (najlepsza animacja i najlepszy film krótkometrażowy) oraz Indianer Inuit Film Festival w Stuttgarcie w Niemczech (najlepsza animacja).

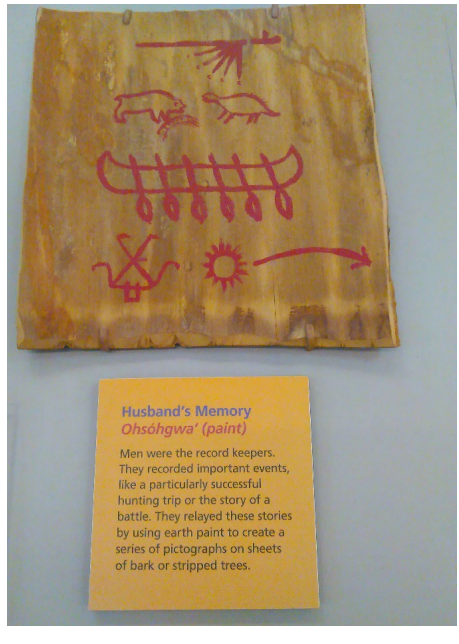
Rozpoczęcie zwiedzania od seansu *Iroquois Creation Story* to bardzo trafna introdukcja do całej ekspozycji. Po pierwsze wprowadza ona zwiedzających w sposób myślenia dawnych Irokezów poprzez ich kosmogonię, tak odmienną od większości znanych mitycznych przekazów, a zarazem w specyficzny sposób narracji, wyraźnie odbiegający od europejskich schematów narracyjnych. Po drugie: film jest efektem wykorzystania nowych technologii, co przełamuje powszechne reprezentowanie Indian

29 https://ganondagan.org/iroquois-creation-story-film

zastygłych w czasie, wpisanych w utopijne „wieczne teraz", udekorowane piórami i koralikami.

Stała ekspozycja naprzeciwko sali projekcyjnej rozwija obszerne omówienie siedmnastowiecznej osady Ganondagan, sytuując jej społeczność w obrębie Ligi Irokezów i w kontekstach kolonialnych. Przedstawia aspekty takie jak: handel, dyplomację, walki oraz życie codzienne. Początkowy panel zatytułowany „*Onondowa'ga*: Sposoby poznania" zapoznaje odwiedzających wystawę ze sposobami rozumienia oraz przekazywania wiedzy wśród ludu Seneca. Ich specyfika zostaje zestawiona z europejskimi praktykami dokumentacyjnymi i metodologiami interpretacji przeszłości. Na całej wystawie stałej panele i ekspozycje ukazują różne podejścia do utrwalania przeszłości, w tym tradycje ustne, zapisy materialne i zapisy dokumentalne. Przykładem oryginalnego zapisu w wykonaniu rdzennej ludności jest scena polowania wykonana mineralnym barwnikiem na kawałku kory. Towarzyszący jej podpis podkreśla, że autorami tych zapisów byli mężczyźni, którzy przy pomocy piktogramów upamiętniali ważne dla siebie wydarzenia (ilustracja 7).

Ilustracja 7



Zdjęcie: Elżbieta Wiącek, 2017.

Wśród dawnych zapisów ważne miejsce zajmuje *The Hiawatha Belt* – pas wampum, który upamiętnia, a zarazem symbolizuje pokój między pięcioma narodami Irokezów. Pas przedstawia narody w kolejności od lewej do prawej (ilustracja 8). Seneca – symbolicznie przedstawieni w postaci białego kwadratu – są pierwsi z lewej, co reprezentuje ich pozycję jako Strażników Zachodnich Wrót. Następni są Cayuga, a pośrodku pasa, przedstawieni innym symbolem (przypominającym ostrze strzały lub stylizowany liść), Onondaga, znani również jako Strażnicy Centralnego Ognia. Symbole po prawej odnoszą się do ludu Oneida i Mohawk. Biała linia łącząca wszystkie symbole reprezentuje jedność Konfederacji Irokezów.

Ilustracja 8

Zdjęcie: Elżbieta Wiącek, 2017.

Seneca Art and Culture Center oferuje szczegółową, a zarazem pełną niuansów interpretację siedemnastowiecznej historii społeczności Ganondagan. Stała ekspozycja obejmuje starannie dobrane obiekty i dokumenty, które są połączone z prowokującymi do myślenia panelami, dioramami, materiałami wideo i audio. Taka aranżacja oferuje liczne możliwości zaangażowania zwiedzających w każdym wieku. Jedną z mocnych stron wystawy jest integracja szerokiej gamy źródeł pierwotnych (reprodukcje artefaktów archeologicznych, a także historycznych map, dokumentów i dzieł sztuki), które uzupełniają i wzmacniają narracje znajdujące się na panelach interpretacyjnych i etykietach informacyjnych.

Dodatkowych informacji dotyczących wystawy oraz plenerowych elementów na obszarze Ganondagan dostarczają również przewodnicy. W pierwszej kolejności wyjaśniają odwiedzającym znaczenie kamiennych słupków odnoszących się do irokeskich procedur witania gości, ponieważ oznakowanie zewnętrzne nie zapewnia tego kontekstu. Przewodnicy omawiają także architektoniczne odniesienia do lokalnej, tubylczej tradycji w budynku centrum.

Chociaż wystawa kładzie nacisk na historię dawnego Ganondagan, poczesne miejsce zajmuje również dzisiejsze życie narodu Seneca. Poszczególne panele prezentujące muzykę, taniec, sztukę i język są uzupełnione „stacjami opowiadania historii" wideo i audio, które wprowadzają na wystawę głosy współczesnych Seneca. Ich zdjęcia zajmują osobną obszerną gablotę zatytułowaną: *The Onödawa'ga Today*. Podczas gdy w antropologicznej konwencji rodem z Europy Indianie umieszczeni zostali poza czasem, w tej tubylczej narracji następuje wyraźne przełamanie tego ahistoryzmu.

Cała ściana ekspozycji poświęcona jest drużynie *lacrosse* Iroquois Nationals. To zespołowa gra sportowa pochodzenia indiańskiego, której początki sięgają już XII w. Jej oryginalna nazwa w języku onondaga brzmiała *dehuntshigwa'es*: „mężczyźni uderzają okrągły obiekt"[30]. Europejczycy poznali tę grę w 1636 r., kiedy to jezuicki misjonarz Jean de Brebéuf zobaczył grających Irokezów. Od trzymanych w rękach kijów z siatkami nazwał ją po francusku *la crosse*[31] – zakrzywiony kij. Zasady *lacrosse* ostatecznie ustalono w pierwszej połowie XIX w. w Kanadzie, gdzie uznano ją za sport narodowy. Obecnie uznawana jest za najstarszą zorganizowaną formę sportu w Ameryce Północnej. Gra rozgrywana na trawiastym boisku polega na umieszczeniu za pomocą specjalnej, trójkątnej rakiety piłki w bramce przeciwnika. Współcześnie popularność tego sportu rośnie na zachodzie kraju, głównie ze względu na jego dużą medialność i widowiskowość. Od czasu wprowadzenia do sprzętu plastikowych elementów w latach 70. XX w. mecze są dużo szybsze, samo wyposażenie zawodnika jest zaś lżejsze. Gabloty w Seneca Art and Culture Center ukazują ewolucję sprzętu do *lacrosse* – od drewnianych rakiet ze skórzaną siatką po plastikowe z nylonową siatką (ilustracje 9–10).

30 Britannica Educational Publishing (2015). *Larcosse and Its Greatest Players*, s. 10–12.

31 B. Adamski, hasło: Lacrosse, https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/lacrosse

Ilustracja 9–10. Tradycyjna i nowoczesna rakieta do *lacrosse*. Ekspozycja w Seneca Art and Culture Center

Zdjęcie: Elżbieta Wiącek, 2017.

Reprezentacja Irokezów – Iroquois Nationals – uformowana w 1983 r. jest jedyną narodową drużyną złożoną z Indian, biorącą udział w międzynarodowych zawodach sportowych. Została zarejestrowana w Międzynarodowej Federacji Lacrosse w 1990 r. i od 1994 r. często zajmowała wysokie miejsca podczas mistrzostw świata[32]. Od 2006 r. najważniejszym partnerem drużyny jest firma Nike. Jej logo widać na sportowej odzieży drużyny eksponowanej w gablotach. Partnerstwo to wykracza poza dostarczanie sprzętu i odzieży – obejmuje też programy promujące aktywność fizyczną

32 https://en.wikipedia.org/wiki/Haudenosaunee_men%27s_national_lacrosse_team

i dobrą kondycję wśród rdzennych Amerykanów. Stanowią one część programu Native American Business firmy Nike prowadzonego we współpracy z Biurem ds. Indian (Bureau of Indian Affairs)

Obszerna ekspozycja poświęcona tej grze opatrzona jest tablicami poglądowymi, które nadają wystawionym obiektom szerszy kontekst. Znamienny jest zwłaszcza nagłówek: *More than a Game*, czyli „Więcej niż sport". Tekst na tablicach podkreśla, że gra ta – stanowiąca ważną część dziedzictwa Haudenosaunee – była dla nich częścią duchowego wysiłku mającego na celu wychwalanie i dziękczynienie Stwórcy. Irokezi grali w nią także, aby uzdrawiać chorych, rozstrzygać spory i ćwiczyć wojowników. Tradycja ta nadal przestrzegana jest przez Iroquois Nationals. Na przykład przed każdym meczem Irokezi zbierają się wokół swojego duchowego doradcy, który prowadzi tradycyjne rytuały (m.in. palenia tytoniu), aby przygotować graczy przed wyjściem na boisko. Tablice towarzyszące eksponatom informują również, że wśród Irokezów każdy chłopiec zaraz po urodzeniu otrzymywał miniaturowy drewniany kij, spał z nim w pobliżu przez całe życie, a nawet zabierał go do grobu. Znaczenie, jakie przywiązywano do tego rekwizytu, wynikało z przekonania, że jest to dar od Matki Ziemi.

Jedna z tablic poglądowych relacjonuje także okoliczności dotyczące kontrowersji wokół paszportów Iroquois Nationals. Konfederacja Irokezów zaczęła wydawać własne paszporty już w 1927 r., a ich posiadacze mogli podróżować bez problemu przez wiele lat. Z powodu zaostrzenia środków bezpieczeństwa po ataku terrorystycznym na World Trade Center państwa członkowskie Unii Europejskiej nie uznawały już jednak tych paszportów za legalne dokumenty podróży. W konsekwencji, gracze Iroquois Nationals nie mogli uczestniczyć w mistrzostwach świata w *lacrosse* 2010 r. w Anglii, ponieważ Wielka Brytania nie zaakceptowała ich irokeskich paszportów. Irokezi odmówili podróżowania z paszportami kanadyjskimi lub amerykańskimi, argumentując, że byłby to atak na ich tożsamość.

Ilustracja 11. Hełm drużyny Iroquois Nationals z 2010 r.

Zdjęcie: Elżbieta Wiącek, 2017.

Seneca Art and Culture Center wykorzystuje powszechnie używane techniki wystawiennicze, takie jak: gabloty, eksponaty, rekonstrukcje (pomniejszony model długiego domu) i repliki. Wykorzystuje także tradycyjne techniki interpretacji, takie jak podpisy, metryczki i tablice poglądowe. Wyjątkowość tej ekspozycji nie zasadza się na odmienności technik, lecz na prowadzonej narracji akcentującej perspektywę przedstawicieli rdzennej ludności. Przejawia się ona w bardzo częstym używaniu terminów pochodzących z tubylczych języków i preferencję do nazw własnych również w językach rodzimych, np. Haudenosaunee dominuje nad Iroquois. Lokalna „mikrohistoria" i „mikronarracja" staje się w przestrzeni ekspozycji narracją dominującą. W narracji tej prym wiedzie nie spojrzenie na rdzenne narody z punktu widzenia Europejczyków, ale spojrzenie tubylczych ludów na przybyszów z Europy, postrzegających nowo odkryty kontynent jako *Land of Oportunity* (wyrażenie z nagłówka tablicy poglądowej) – czyli „ziemię szans", rozumianą jako nowy rezerwuar dóbr naturalnych. Ich eksploatacja – przede wszystkim handel futrami – otwierała przed kolonizatorami możliwości szybkiego wzbogacenia. Wizualny

cytat w ramach wystawy dotyczącej wojen bobrowych to karta z osiemnastowiecznej *Encyklopedii* Diderota szczegółowo ukazująca proces obróbki bobrowej skóry. Jak głosi napis na tablicy towarzyszącej: „kapelusz z filcu bobrowego może być postrzegany jako symbol europejskiej żądzy bogactwa". W jej sąsiedztwie umieszczony został portret króla Ludwika XIV oraz obraz Rembrandta *Syndycy cechu sukienników* (1662). Francuski władca i zamożni mieszczanie z Amsterdamu mają na głowach kapelusz z filcu bobrowego, najnowszy krzyk mody w połowie XVII w. W ten sposób „mikronarracja" odwraca spojrzenie europejskich kolonialistów i antropologów. Kapelusz z bobra staje się takim samym trofeum jak naszyjnik z niedźwiedzich łap na portretach indiańskich wojowników. Tym razem to „Inny" patrzy na dawnych uzurpatorów jego praw, podsuwając im ich własne zwierciadło.

Dobre, bo indiańskie: projekt Iroquois White Corn

Wzrost etnicznej świadomości wśród tubylczej społeczności USA zaowocował pojawieniem się na rynku produktów pochodzenia indiańskiego. Jednym z nich jest seria produktów pod nazwą Iroquois White Corn – efekt projektu zapoczątkowanego w Ganondagan przez dr. Johna Mohawka (Seneca) i dr Yvonne Dion-Buffalo (Samson Cree). Inicjatywa ta ma na celu przywrócenie białej kukurydzy jako podstawy codziennej diety Irokezów. Misją projektu jest zachęcenie irokeskich rolników do uprawy *White Corn* oraz propagowanie jej codziennego spożywania, a nie tylko przy specjalnych okazjach lub ceremoniach[33]. Chroniona uprawa *Iroquois White Corn*, której tradycja w społecznościach Haudenosaunee sięga co najmniej 1400 lat, opiera się na pracy rąk. Ręcznie przetwarzane produkty z ręcznie zebranych kolb nie zawierają GMO, glutenu i mają niski indeks glikemiczny. Podczas warsztatów w Ganondagan uczestnicy mogą się nauczyć piec chleb z lokalnej mąki kukurydzianej, a także wykonywać tradycyjne indiańskie lalki z łusek kukurydzy[34].

Rdzenni Amerykanie, którzy do tej pory rzadko zabierali głos w przestrzeni publicznej, zaś w sferze rynku byli jedynie konsumentami, coraz częściej występują jako aktywne podmioty i stają się coraz bardziej świadomi swoich praw i wagi swojego dziedzictwa.

33 https://ganondagan.org/whitecorn/about

34 https://ganondagan.org/Visit/Educational-Outreach

Bibliografia

Barker, C. (2005). *Studia kulturowe: Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bennett, T. (2013). *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London: Routledge.

Dippie, B.W. (1860). Representing the Other: The North American Indian. W: *Anthropology and Photography, 1860–1920*, 136. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Dittwald, A.M. (2005). Muzeum Narodowe Indian Amerykańskich Instytutu Smithsona w Waszyngtonie. *Muzealnictwo*, 129–139.

Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.

Gates, M.E. (1886). Land and Law as Agents in Educating Indians. *Journal of Social Science*, 21.

Gates, M.E. (2013). Land and Law as Agents in Educating Indians. W: *Americanizing the American Indian*. Harvard: Harvard University Press, 45–56.

Hlebowicz, B. (2015). Algonkini, Kikapowie, Ute i inni. O nazywaniu grup tubylczych Ameryki Północnej w polskojęzycznej literaturze naukowej i popularnonaukowej. *Lud*, 99(1), 297–319.

Jameson, F. (1998), *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York: Verso.

Kasperski, R. (2014). *Frankowie i Obodryci: tworzenie „plemion" i „królów" na słowiańskim Połabiu w IX wieku. Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 55–113.

Lonetree, A. i Cobb, A.J. (red.). (2008). *The National Museum of the American Indian. Critical Conversations*. University of Nebraska Press.

Malinowski, B. (1984). *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*. Wrocław: PWN.

Meacham, J. (2012). *Thomas Jefferson: The art of power*. Nowy Jork: Random House.

Michałowska, G. (2010). Uwarunkowania międzynarodowej współpracy kulturalnej. W: A. Ziętek (red.), *Międzynarodowe stosunki kulturalne*. Lublin: UMCS–ISM UW, 43–44.

Ostajewska, M. (2019). „Nie ma już tam tam" – Urban Indians i współczesna sztuka rdzenna, wokół tożsamości i autentyczności w amerykańskiej popkulturze. *Literaturoznawstwo*, nr 13, 19–32.

Pleasant, A.M. (2017). Seneca Art and Culture Center at Ganondagan State Historic Site. *Native American and Indigenous Studies*, 4(1), 124–125.

Pritzker, B.M. (2000). *A Native American Encyclopedia: History, Culture, and Peoples*. Oxford: Oxford University Press.

Schreiber, H. (2012). Religia jako element „zwrotu kulturowego" w stosunkach międzynarodowych. W: A. Solarz i H. Schreiber (red.), *Religia*

w stosunkach międzynarodowych. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 51–76
Simmons, W.S. (1981). Cultural Bias in the New England Puritans' Perception of Indians. *The William and Mary Quarterly*, 38(1), 56–72. DOI: 10.2307/1916857
Słupianek, A. (2017). Współczesne problemy w zarządzaniu i ochronie dziedzictwa kulturowego Indian Ameryki Północnej na przykładzie Południowego Zachodu Stanów Zjednoczonych. *Młoda Muzeologia*, t. 2, 208–220.
Stoffman, J. (2004). History in the making. *Toronto Star*, 7 VIII.
Thunderbird, M. *Shinnecock Voices: White Man to the Rescue!* Pozyskano z: https://www.danspapers.com/2022/02/shinnecock-voices-white-man-to--rescue (dostęp: 26.02.2022).
Tylor, E.B. (1871). *Primitive Culture*. New York: J.P. Putnam's Sons.
Winthrop, R.H. (red.) (1991). *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. Westport.
Zinn, H. (2016). *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, tłum. A. Wojtasik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.

Elżbieta Wiącek – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie nauk o sztuce. Adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół semiotyki kultury, historii i antropologii filmu, kinematografii Iranu oraz zjawiska transkulturowości. Autorka książek: *Mniej uczęszczane ścieżki do raju. O filmach Jima Jarmuscha* (2001), *Filmowe podróże Abbasa Kiarostamiego* (2004), *Rozstania, powroty, tajemnice – autorskie kino Asghara Farhadiego* (2023). Redaktorka i współautorka książek: *Semiotyczna mapa Małopolski* (2015) oraz *Symbols of contemporary culture* (2015, wspólnie z M. Banaś). W 2011 laureatka IV edycji Nagrody Województwa Małopolskiego „Ars Quarendi" w kategorii PROJEKT jako członek zespołu *Mistrz i Uczeń* oraz w kategorii *Mistrz* za wybitne działania na rzecz rozwoju i promocji kultury (nagroda przyznana przez Urząd Marszałkowski Województwa Małopolskiego, Departament Kultury i Dziedzictwa Narodowego). W 2014 r. stypendystka fundacji Skalny Center, University of Rochester w Stanach Zjednoczonych.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Franciszek Czech
http://orcid.org/0000-0001-9499-4007
Uniwersytet Jagielloński
franciszek.czech@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.17

Czy Polacy jadają łabędzie? Legendy miejskie i fałszywe wiadomości w warunkach kontaktu międzykulturowego

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest wykazanie, że kategorie legend miejskich oraz fałszywych wiadomości mogą znaleźć zastosowanie w badaniach nad relacjami międzykulturowymi. W pierwszej części przybliżono, czym są legendy miejskie i fałszywe informacje na tle innych problematycznych narracji, takich jak teorie spiskowe, panika moralna i makroplotki. Drugą część stanowi studium przypadku legendy miejskiej dotyczącej imigrantów łamiących tabu kulturowe polegające na spożywaniu mięsa łabędzi. Szczegółowa analiza tego przypadku pozwala w ostatniej części artykułu wykazać, jak legendy miejskie i fałszywe wiadomości kształtują za sprawą mechanizmów banalnego stereotypizowania relacje między różnymi grupami kulturowymi i mogą się przyczyniać do naruszenia bezpieczeństwa kulturowego.

SŁOWA KLUCZE: legendy miejskie, fałszywe informacje, relacje międzykulturowe

ABSTRACT

Do Poles Eat Swans? Urban Legends and Fake News under Conditions of Cross-Cultural Contact

The purpose of the article is to demonstrate that the categories of urban legends and fake news can be applied to the study of cross-cultural relations. The first part approximates what urban legends and fake news are against the background of other problematic narratives, such as conspiracy theories, moral panics and macro-gossip. The second part is a case study of an urban legend about immigrants breaking the cultural taboo of eating swan meat. A detailed analysis of this case allows the final part of the article to demonstrate how urban legends and fake news shape relations between different cultural groups through mechanisms of trivial stereotyping and can contribute to violations of cultural security.

KEYWORDS: urban legends, false information, intercultural relations

Sugerowane cytowanie: Czech, F. (2023). Czy Polacy jadają łabędzie? Legendy miejskie i fałszywe wiadomości w warunkach kontaktu międzykulturowego. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 275–297. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.17

Nadesłano: 10.03.2023 Zaakceptowano: 31.05.2023

W Krakowie w 2016 r. można było usłyszeć historię o tym, że znajomy opowiadającego znalazł przed kościołem Mariackim portfel. Kiedy oddał go właścicielowi, który okazał się muzułmaninem, ten z wdzięczności przestrzegł, aby nie pojawiał się na rynku w okresie Światowych Dni Młodzieży. Szczegóły opowieści się zmieniały – czasami mowa była o znajomej albo matce kolegi, a zamiast rynku występowała Galeria Krakowska – ale jej rdzeń pozostawał ten sam. Zacytujmy jedną z wersji, która w 2016 r. pojawiła się na popularnym forum dyskusyjnym (pisownia oryginalna):

> Słyszeliście już tę historię? Laska w kiblu w galerii krakowskiej znajduje portfel, odnajduje właściciela który okazuję się być osobnikiem śniadej cery. Ów ciapek w ramach podziękowań ostrzega typiare o zamachach które organizuje podczas ŚDM xDD Ja pierdole, już 4 raz słyszałem od kogoś „moja koleżanka znalazła porftel i…"[1] (por. Niedźwiedź, 2017, s. 281–282).

Przywołana wypowiedź anonimowego internauty świadczy nie tylko o dużej (okresowej) popularności tej opowieści, ale pozwala też zwrócić uwagę na to, że legendy miejskie – bo tak nazywane są tego rodzaju opowieści – mogą być interesującym materiałem dla badaczy relacji międzykulturowych.

Przez długi czas legendy miejskie znajdowały się poza kręgiem zainteresowań badaczy akademickich. Socjologów i innych przedstawicieli nauk społecznych interesowały przede wszystkim wielkie struktury społeczne i procesy przeobrażające całą rzeczywistość społeczną. Kolekcjonowanie tych pozornie błahych opowiastek traktowane było jako niegroźne hobby folklorystów, antropologów i etnografów. Nawet jednak Jan Stanisław Bystroń swoje dociekania dotyczące podobnego zjawiska – listów-łańcuszków – zamieścił w tomie pod symptomatycznym tytułem: *Tematy, które mi odradzano* (1980). Dopiero ogólniejsze zmiany w naukach społecznych doprowadziły do szerszego zainteresowania badaczy problematyką życia codziennego i kultury wernakularnej. Znajdujące się dotychczas na marginesie nauk społecznych zainteresowanie najbardziej przyziemnymi przejawami rzeczywistości społecznej inspirowane w zasadzie całą spuścizną antropologiczną oraz twórczością takich badaczy jak Georg Simmel, Erving Goffman czy Umberto Eco i Roland Barthes przerodziło się w szeroki nurt refleksji. Badania nad prozaicznymi przejawami życia oprócz antropologii i etnografii prowadzi się też w literaturoznawstwie, gdzie zainteresowania badawcze nie obejmują już tylko kanonicznej twórczości

1 https://www.vinted.pl/forum/ploteczki-na-dowolne-tematy/992626-zastraszanie-znaleziony-portfel-pomocy, https://www.wykop.pl/tag/sdm/archiwum/2016-06/najlepsze/,

uznanych pisarzy, socjologii, w której główne pytania „stawiane są na nowo poprzez analizę pozornie mało ważnych, rutynowych przejawów życia codziennego" (Sztompka, 2008, s. 31), studiach kulturowych, które w swojej brytyjskiej wersji wręcz zrodziły się jako interdyscyplinarne pole badań współczesnej kultury popularnej. Za różnymi badaniami prowadzonymi w takim paradygmacie „etnografii szczegółu" (Abu-Lughod, 2008; Pasieka, 2011) stoi wyrażone przez Leszka Kołakowskiego przekonanie, że

> śledzenie biegu potężnych źródeł w drobnych odnogach, na obrzeżach kultury, na małych odgałęzieniach życia nie tylko jest prawomocne, ale ma pewną funkcję własną, od dawna znaną: dopiero na tych przypadkach drobnych, na przykładach choćby degeneracyjnych czy niemal parodystycznych, wszechobecność struktur podstawowych jest najjaskrawiej widoczna (Kołakowski, 2002, s. 64).

Mając na względzie spostrzeżenie Kołakowskiego, warto z perspektywy badań nad kulturą wernakularną i socjologii życia codziennego przyjrzeć się legendom miejskim i ich roli w relacjach międzykulturowych. Już w przywołanej na początku opowieści o wdzięcznym terroryście pojawiają się konotujące dystans społeczny i stereotypy określenia („osobnik śniadej cery", „ciapek", „wyglądający arabsko") w stosunku do osób z innych kręgów kulturowych, ale legend miejskich opowiadających o „obcych" jest znacznie więcej. Dlatego warto prześledzić, jak procesy komunikacyjne wewnątrz jednego społeczeństwa mogą naruszać prawa kulturowe innych grup i przyczynić się do obniżenia ich bezpieczeństwa kulturowego polegającego choćby na mniejszej akceptacji ze strony społeczeństwa większościowego dla autonomii i podmiotowości danej grupy. W tym artykule chciałbym przyjrzeć się jednej konkretnej legendzie miejskiej, która dotąd nie była mocno eksplorowana przez badaczy i dotyczy naruszenia lokalnego tabu żywieniowego funkcjonującego w różnych miejscach, jakim jest jedzenie mięsa łabędzi. Rekonstrukcja opowieści na ten temat, które pojawiały się w Wielkiej Brytanii oraz w Polsce, ma być przyczynkiem do refleksji na temat przyczyn i konsekwencji problematycznych narracji w relacjach międzykulturowych.

Plan wywodu zakłada, że celem pierwszej części artykułu jest przybliżenie legend miejskich jako zjawiska kulturowego. Najpierw zostaną one omówione na tle podobnych funkcjonujących współcześnie problematycznych narracji, takich jak teorie spiskowe, panika moralna i makroplotki. Wszystkie te odmiany prozy niebajkowej uchodzą za problematyczne, ponieważ wskazuje się, że zawierają nieprawdziwy albo przerysowany obraz rzeczywistości, a jednocześnie potrafią zdobywać przynajmniej

okresową popularność. Takie problematyczne narracje łączy to, że kontestują rozpowszechnioną i legitymizowaną wizję świata i jednocześnie są podważane i uchodzą za wiedzę wątpliwą. Po ich omówieniu wskazanych zostało kilka tropów pozwalających uchwycić legendy miejskie jako zjawisko na wskroś współczesne, charakterystyczne dla czasów (późnej) nowoczesności, w których problematyka relacji międzykulturowych i bezpieczeństwa kulturowego stała się istotnym punktem odniesienia badań społecznych. Druga część artykułu ma już charakter studium przypadku i omówione są w niej opowieści o jedzących łabędzie mięso imigrantach w Wielkiej Brytanii i Polsce. Na tej podstawie w podsumowaniu sformułowane zostają wnioski ogólniejszej natury dotyczące wzmiankowanej już kwestii dysfunkcyjności komunikacyjnej mającej znaczenie w kontekście problematyki praw kulturowych.

Legendy miejskie i inne problematyczne narracje

Legendy miejskie nie pojawiły się wraz z Internetem i forami dyskusyjnymi, jak może sugerować przywołana na początku artykułu historia o wdzięcznym terroryście. Najbardziej znana polska legenda miejska pojawiła się jeszcze na długo przed upadkiem realnego socjalizmu i dotyczyła czarnej wołgi. Niezależnie od tego, czy jeździć nią mieli żądni przygód z młodymi kobietami pewni siebie partyjni notable, ludzie porywający dzieci, aby pobrać im nerki na sprzedaż do krajów Zachodu, czy też sam szatan, widywana była w różnych miastach peerelowskiej Polski. Kiedy samochody tej marki zniknęły z polskich dróg, legenda z jednej strony zapisała się w pamięci kulturowej, choćby za sprawą utworu *Mukа* napisanego przez Katarzynę Nosowską, a z drugiej sama opowieść dostosowała się do nowej rzeczywistości. Najbardziej jaskrawy przykład nowej wersji opowieści odnotowano w Ostrowie Wielkopolskim. Piotr Gajdziński relacjonuje to następująco:

> Wszystko zaczęło się 17 września 1999 roku. Do Sylwii Nowickiej z lokalnej telewizji Proart zadzwoniła zdenerwowana kobieta: „co się dzieje w szkole podstawowej numer dziewięć? Jeździ czarna limuzyna z krzyżem a wokół pełno policji". Zdziwiona dziennikarka zadzwoniła na policję. Tam zdziwili się jeszcze bardziej. Ale na hasło „limuzyna" zapaliły się lampki „narkotyki" i „dilerzy". Więc posłali patrol. No i zaczęło się. Rodzice bali się puszczać dzieci do szkół, uczniowie szkół podstawowych zniknęli z ulic, ostrowska policja opublikowała specjalne oświadczenie dementujące plotkę. Ale jak zawsze w takich przypadkach na niewiele się to zdało. W mieście opowiadano sobie o czarnym BMW (w innej wersji o mercedesie), które nie ma klamek, a zamiast lusterek rogi. Kierowcą

> pojazdu jest szatan, który przybrał wizerunek skinheada – w opowieściach ostrowian był ubrany na czarno, łysy, niektórzy „widzieli" go w kapeluszu, inni bez nakrycia głowy. „Nikogo nie wciąga do samochodu, ale jedzie koło grupki dzieci i pyta, która jest godzina. Jeśli ktoś odpowie, to tajemniczy łysy osobnik o dużych uszach odpowiada: To o tej godzinie jutro zginiesz. Plotka głosi, że dwie dziewczyny idące na dyskotekę do podostrowskiego Czekanowa odpowiedziały, która godzina i następnego dnia o tej samej porze w lesie koło Czekanowa powiesiły się. Ponoć znalazła je już policja" – pisał w „Gazecie Wielkopolskiej" Janusz Jaros. Tymczasem ostrowska policja ostatnie samobójstwo nieletniego zanotowała już wiele lat wcześniej (Gajdziński, 2000, s. 198–199).

W przywołanej relacji, oprócz braku zgody co do szczegółów, dostrzec można funkcję obronną legend miejskich, która upodabnia je do tradycyjnych legend. Tak jak kiedyś legenda o południcy – demonie przybierającym postać pięknej kobiety i uśmiercającym chłopów pracujących w południe na polu – wzmagała ostrożność przed udarem słonecznym, tak współczesne legendy wyrażają obawy przed obecnymi niebezpieczeństwami. Nakazują ograniczone zaufanie do tajemniczych nieznajomych, zwracają uwagę na problem narkotyków, a także na trudnych użytkowników przestrzeni miejskiej, takich jak skinheadzi czy stereotypowi kierowcy czarnych bmw. Oczywiście obawy mogą być wykreowane bez związku z rzeczywistymi zagrożeniami, a wiele elementów opowieści zostaje przerysowanych, ale nie jest przypadkiem, że szatan w Ostrowie Wielkopolskim miał jeździć czarnym BMW (lub mercedesem), a nie kolorowym volkswagenem garbusem z wymalowanymi hipisowskimi pacyfkami.

Warunkiem ostrzegającej funkcji legend miejskich jest to, że są one opowiadane jako historie prawdziwe (proza niebajkowa). To właśnie różni legendy miejskie od bajek czy dowcipów, w przypadku których uczestnicy komunikacji milcząco przyjmują, że zostały one wymyślone. Zdarza się, że ta sama historia opowiadana bywa jako legenda miejska do momentu, kiedy powstają wątpliwości co do jej autentyzmu, i wtedy, ze względu na ciekawą puentę, staje się dowcipem. Bywa też odwrotnie: dobry żart, aby zrobić jeszcze większe wrażenie na słuchaczach, opowiedziany zostaje jako prawdziwa historia i w tej formie jest powtarzany.

Inna charakterystyczna cecha *urban legens* polega na przeświadczeniu, że opowiadana historia przydarzyła się „znajomemu znajomego". Bohaterem opowieści jest zazwyczaj przeciętny człowiek. Słuchacz bez problemu może sobie wyobrazić, że mógł go minąć na ulicy. Słuchacza i bohatera opowieści łączy rodząca poczucie pewnej więzi wspólna przestrzeń życia. Opowiadana historia często dzieje się w znanych odbiorcy miejscach, a jej bohater może mieszkać nieopodal. Mimo że cały czas pozostaje on anonimowy – w opowieści nie jest zdradzone jego imię i nazwisko – ma się

wrażenie, że zna go opowiadający lub znajomy, na którego narrator się powołuje. Taka strategia uprawdopodobniania narracji bywa stosowana na tyle często, że etnografowie odnotowujący współczesne legendy używają akronimu „FOAF", za którym ukrywa się bohater współczesnych legend, czyli znajomy znajomego – „friend of a friend" (Czubla, 2005). Dzięki temu legendy miejskie zawierają często przesłanie, że zwyczajne życie wcale nie jest takie, na jakie z pozoru wygląda. Tego rodzaju historie niejednokrotnie mają charakter kontrnarracji pokazującej, że świat działa inaczej niż przyjmuje się w gazetach czy uczy w szkołach. W tym sensie przywołana opowieść o wdzięcznym zamachowcu w Krakowie mogła być odczytana jako wyraz zwątpienia w zapewnienia o właściwym zabezpieczeniu Światowych Dni Młodzieży, a jednocześnie jako wyraz nieufności w stosunku do muzułmanów.

Nie zawsze jednak w historiach określanych jako legendy miejskie pojawiają się „foafowie". Swego czasu rozpowszechnione były na przykład pogłoski o rakotwórczym działaniu gumy turbo (Barber, 2007, s. 201). Co jakiś czas powraca także opowieść, że tradycyjny Święty Mikołaj w odwiecznym niebieskim stroju przerobiony został na potrzeby kampanii reklamowej Coca-Coli w firmowy biało-czerwony strój tak skutecznie, że wyparł oryginalny wizerunek (Mikkelson, 2016). Tego typu niezweryfikowane w żaden sposób informacje dotyczące korporacji lub innych organizacji też są określane legendami miejskimi. W ostatnich latach tego rodzaju niezweryfikowane i sensacyjne przekazy nazywa się również fałszywymi wiadomościami (*fake news*). Katarzyna Bąkiewicz podaje za *Słownikiem języka polskiego*, że to produkt „manipulowania faktami, chętnie stosowany jest przez dziennikarzy, których celem, podczas przygotowywania publikacji, jest jak największe zainteresowanie tematem, a nie jego zgodność z rzeczywistością" (Bąkiewicz, 2019, s. 281). Tego rodzaju informacje wprowadzają odbiorcę w błąd ze względu na niewłaściwie zarysowany kontekst wydarzenia (lub jego brak), zniekształcające obraz nadmierne eksponowanie albo umniejszanie znaczenia wybranych aspektów informacji, bezpodstawne sugestie, opieranie się na niesprawdzonych doniesieniach i celowe przeplatanie oczywistych stwierdzeń fałszywymi bądź wręcz sfałszowanymi danymi. Poszczególne przywołane praktyki manipulacyjne nie są czymś całkowicie nowym, a zarazem pojawiają się w nowym kontekście i nie mają już charakteru *stricte* ideologicznego, tak jak to było w klasycznej propagandzie politycznej prezentującej całościowy obraz świata. Pojęcie fałszywych wiadomości na tyle dobrze uchwyciło różne strategie kryjące się za działaniami mediów – a także licznych użytkowników mediów społecznościowych – dążących przez sensacje i emocjonalność przekazu do przyciągnięcia (choć na chwilę) uwagi odbiorców, że stało się słowem 2017 r. (Mould, 2018).

Fałszywe wiadomości i legendy miejskie pod wieloma względami są do siebie podobne. Przede wszystkim w obu przypadkach mamy do czynienia z narracjami przedstawianymi przez nadawcę jako prawdziwe, ale uznawanymi przez obserwatorów za problematyczne i w jakimś stopniu wątpliwe. Są to też dosyć krótkie formy narracyjne. Można przyjąć, że fałszywe informacje dotyczą przede wszystkim spraw publicznych, a legendy miejskie – doświadczeń życia codziennego, ale opowieść o wdzięcznym terroryście dowodzi, że pod pretekstem banalnych wydarzeń mogą one przekazywać wyraźny przekaz na temat spraw społecznych. Pod względem treści i formy zakres pojęciowy legend miejskich i fałszywych informacji wyraźnie się zazębia. Wydaje się, że istotniejsze od treści czy nawet formy obu rodzajów przekazu jest miejsce w ekosystemie informacyjnym. Częściej pojawiają się fałszywe informacje, ale też szybko znikają i po jednorazowym zastosowaniu są zastępowane przez nowe wiadomości. Legendy miejskie natomiast powracają co jakiś czas w różnych miejscach i okresach, chociaż w tak zmodyfikowanej formie, że archetypiczny wzorzec kulturowy dostosowuje się do aktualnych warunków. Tak było w przypadku przywołanej opowieści o czarnej wołdze, ale opowieść o wdzięcznym terroryście też nie pojawiła się po raz pierwszy przed Światowymi Dniami Młodzieży w 2016 r. Według gromadzącej legendy miejskie strony Snopes.com, podobne opowieści o wdzięcznym terroryście pojawiały się w Stanach Zjednoczonych tuż po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 r. czy w Wielkiej Brytanii po serii ataków terrorystycznych z 13 i 14 listopada 2015 r. w Paryżu[2]. W większości legend miejskich zmienia się miejsce akcji i inne detale, ale rdzeń historii pozostaje niezmienny. Gary Alan Fine spisał na przykład 115 różnych wersji historii o tym, jak klient KFC odkrył, że w swoim zestawie dostał usmażonego szczura zamiast kurczaka (Fine, 1980). Biorąc zatem pod uwagę cykl życia narracji, można przyjąć, że jakaś opowieść może się pojawić jako fałszywa wiadomość i następnie, jeżeli będzie werbalizować nie do końca uświadamiane lęki społeczne, stać się legendą miejską. Z drugiej strony legendy miejskie mogą się stać osnową wykorzystaną do budowy różnych manipulacyjnych przekazów medialnych. Takie przeciwstawienie obu typów narracji uwypukla jeszcze inną różnicę. Mianowicie fałszywe wiadomości są ściślej związane z systemem medialnym niż legendy miejskie, które „żyją własnym życiem" i są bardziej autonomiczne względem nadawców medialnych. Jeżeli ludzie rozmawiają o fałszywych informacjach, to najczęściej komentują konkretne wiadomości, które niedawno zostały opublikowane, albo dyskutują, czy dana informacja medialna może zostać uznana za *fake news*.

2 https://www.snopes.com/fact-check/stalk-tip/

Innym rodzajem problematycznych narracji są spokrewnione ze zwykłymi pogłoskami makroplotki. Bohaterem makroplotek – inaczej niż w przypadku zwykłych plotek, kiedy opowieść dotyczy osób bezpośrednio znanych rozmówcom – jest powszechnie znana osoba uczestnicząca w życiu publicznym: polityk, sportowiec, aktor. Ten rodzaj opowieści zinstytucjonalizował się ostatnio w specjalnych działach plotkarskich gazet i portali internetowych, do tego stopnia, że powstała odrębna kategoria osób – tak zwanych celebrytów znanych z tego, że są znani (Godzic, 2007) – o których większość rozpowszechnianych informacji to właśnie makroplotki. Medialne zapośredniczenie makroplotek można uznać za cechę odróżniającą ją od tradycyjnych pogłosek. Przykładem makroplotki może być głośna jakiś czas temu insynuacja, że wokalistka Edyta Górniak jest w ciąży z ówczesnym prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim. Kiedy piosenkarka w kontrowersyjny sposób wykonała hymn przed meczem piłkarskiej reprezentacji Polski na mistrzostwach świata w 2002 r., plotkowano, że przyczyną ocenianego fatalnie występu była impreza, na której artystka bawiła się z prezydentem poprzedniego dnia. Makroplotki, jak widać, są silnie powiązane z konkretnymi wydarzeniami, podobnie zresztą jak fałszywe wiadomości, i dlatego funkcjonują krócej niż elastyczniejsze pod względem detali kontekstowych legendy miejskie.

Omawiając znaczące gatunki współczesnej prozy niebajkowej, należy wspomnieć również o teoriach spiskowych, nazywanych też spiskowymi narracjami (Zdybel, 2002; Czech, 2015). Ich głównym, choć negatywnym, bohaterem są tajne stowarzyszenia, rządy i ich służby specjalne, wielkie korporacje, a nawet obce grupy etniczne oraz inne grupy formalne bądź nieformalne oskarżane o działanie na szkodę ogółu społeczeństwa. Taki charakter ma na przykład popularna ostatnimi czasy opowieść, że pandemia COVID-19 została wymyślona przez rządzących i koncerny farmaceutyczne, aby lepiej kontrolować obywateli i na nich zarabiać albo wręcz doprowadzić do depopulacji przeludnionej planety (Czech i Ścigaj, 2020). Inna tego rodzaju wyrażająca głęboką nieufność opowieść mówi, że ataki terrorystyczne z 11 września 2001 r. zostały podstępnie przygotowane przez służby specjalne Stanów Zjednoczonych, aby dostarczyć pretekstu do zaatakowania zasobnego w ropę Iraku i zalegalizowania ustaw ograniczających prawa obywatelskie (Czech, 2006). Jak widać, drugim zbiorowym bohaterem tego rodzaju narracji są społeczeństwa i grupy, przeciwko którym skierowany jest złowrogi spisek. W powtarzający się schemat walki dobra ze złem wpisane są zazwyczaj bardziej rozbudowane sekwencje wydarzeń niż w wypadku stosunkowo prostych legend miejskich. Dzieje się tak, ponieważ głównym celem narracji tego rodzaju jest wyjaśnienie znaczenia pewnych wydarzeń czy stanu rzeczy. W tym sensie są to rzeczywiście potoczne teorie mające wyjaśnić niezrozumiałe zjawiska,

takie jak śmiercionośna globalna pandemia w okresie olbrzymiego rozwoju wiedzy medycznej. Można powiedzieć, że teorie spiskowe dotyczą raczej mechanizmów społecznych niż konkretnych wydarzeń. Mają one obnażyć prawdziwą naturę władzy i stosunków społecznych, a nie perypetii zwykłych ludzi. Jako najbardziej rozbudowana z omawianych forma narracyjna teorie spiskowe skutecznie absorbują zarówno fałszywe informacje, jak i legendy miejskie, które stają się dowodami potwierdzającymi spiskową wizję świata. Przykładowo opowieść o wdzięcznym terroryście może się stać jednym z wątków spiskowych narracji o rządach ukrywających przed obywatelami rzeczywiste zagrożenie islamem. Na tej samej zasadzie fałszywa informacja, że cztery tysiące żydowskich pracowników zostało ostrzeżonych i nie stawiło się w pracy 11 września 2001 r., stała się elementem teorii spiskowych, że za zamachami stali Żydzi (Melnick, 2009, s. 29–32).

Ostatnim omawianym tu problematycznym gatunkiem narracyjnym spokrewnionym z legendami miejskimi są paniki moralne. Stanley Cohen w 1964 r. zwrócił uwagę na medialną dyskusję wywołaną stosunkowo drobną bijatyką między członkami dwóch subkultur – *moodsów* i *rockersów* – w jednym z nadmorskich miasteczek Wielkiej Brytanii, która urosła do miana głównego tematu medialnego na kolejne dni i tygodnie. Stosunkowo błahe wydarzenie stało się podstawą kategorycznych sądów o brytyjskiej młodzieży i kondycji społeczeństwa w ogóle. Cohena zainteresowały wyolbrzymione reakcje mediów i znacznej części społeczeństwa na ten incydent. Rekonstrukcja wydarzeń pozwoliła mu ustalić, że w mediach znalazło się wiele niepotwierdzonych wiadomości, stereotypów, generalizacji (Goode i Ben-Yehuda, 1994), które przyczyniły się do wykreowania, jak to określił Cohen, diabła ludowego, czyli grupy obciążanej odpowiedzialnością za różne niepożądane procesy czy zjawiska, z którą należy zrobić porządek za sprawą stanowczych działań politycznych. Zatem w przypadku paniki moralnej nie tyle sugeruje się wymianę skorumpowanych elit, ile przyzwala się na ich zdecydowane działania. Samo zdarzenie wywołujące narrację, inaczej niż w przypadku legend miejskich, może być dobrze udokumentowane, ale problematyczne są pochopne i dalekosiężne wnioski, które się na jego podstawie wyciąga. Często też mówiąc o panice moralnej, podobnie zresztą jak w wypadku narracji spiskowych, ma się na myśli nie tyle jedną konkretną opowieść powtarzaną od początku do końca (czasami w różnych wersjach), a cały dyskurs, uniwersum wzajemnie uzupełniających się wypowiedzi. Dlatego legendy miejskie mogą wzmacniać panikę moralną, tak jak to było w przypadku historii o skinheadzie z czarnego bmw.

Tropy współczesności

Fałszywe informacje są zjawiskiem na wskroś współczesnym. Była już mowa o tym, że pojęcie to pojawiło się w XXI w. i uznane zostało za słowo roku 2017. W ogóle newsy, nie tylko fałszywe, jako element dynamicznie rozwijającego się systemu medialnego są nierozerwalnie związane z nowoczesnością. To nie przypadek, że Stuart Allan (2006) kulturę newsów rozpoczyna od omawiania okresu rozwoju radia i telewizji w XX w., kiedy to tak naprawdę zaczęło być społecznie pożądane, aby być na bieżąco z aktualnymi wiadomościami. Inaczej jest w przypadku legend, które odgrywały ważną rolę społeczną także w przeszłości. Z tego powodu w tej części artykułu mowa będzie przede wszystkim o legendach miejskich. Podobnie jak legendy w społecznościach tradycyjnych pełnią one – chociaż nadgorliwie – funkcję obronną. Oswajają rzeczywistość i nadają jej sens oraz pozwalają w prosty sposób ocenić rozmaite zjawiska. Cóż więc szczególnego jest w legendach miejskich, że zaczęto je odróżniać od dawnych legend? Można wskazać cztery głównee tropy pozwalające uchwycić różnice między legendami tradycyjnymi i współczesnymi. Wszystkie one wiążą się z podziałem na społeczeństwa tradycyjne i nowoczesne, który ujmowany też bywa jako kontinuum wieś – miasto (Szacki, 2002, s. 602). Jeżeli można wskazać jakieś uzasadnienie dla określania współczesnych legend mianem miejskich, to właśnie przez odwołanie się do tych centralnych w socjologii typów idealnych.

Pierwszy z tropów jest najbardziej prozaiczny. Miejskość współczesnych legend wiąże się z tym, że ich akcja zazwyczaj dzieje się właśnie w przestrzeni miejskiej. Może to być ulica przed szkołą, restauracja, dyskoteka, dworzec, park, rynek, centrum handlowe czy szpital. Wraz z nasilaniem się procesów urbanizacji zmieniają się toposy – także w dosłownym rozumieniu – pojawiające się w narracjach. Od razu można dopowiedzieć, że wraz z tym, jak wiele współczesnych miast staje się coraz bardziej wielokulturowymi, w treści legend miejskich zaczynają się pojawiać przedstawiciele różnych grup kulturowych i relacji między nimi. W tym sensie legendy miejskie są specyficzną formą przepracowania głębokich przemian współczesnego świata.

Drugi trop dotyczy formy. Nowoczesne życie miejskie charakteryzuje się dużą liczbą stosunkowo krótkich, przelotnych kontaktów, w których poznajemy innych powierzchownie, przez pryzmat ról, w których się z nami stykają. Ta charakterystyka współczesnego życia wpisuje się w legendy miejskie, które są znacznie krótsze, prostsze i mniej rozbudowane niż tradycyjne legendy. Można je szybko opowiedzieć na przykład w autobusie między dwoma przystankami, oczekując na obiad w restauracji albo w kolejce do stomatologa. Ludzie we współczesnym

zindywidualizowanym społeczeństwie rzadziej mają tyle czasu co w przeszłości na spędzanie go w wąskim gronie rozmawiających ze sobą osób. Brakuje takich sytuacji jak wspólne darcia pierza, kiedy w trakcie kilku godzin można było snuć rozbudowane opowieści. Szybkie tempo współczesnego życia sprawia, że w codziennych narracjach nie buduje się nastrojowej atmosfery, nie wprowadza się charakterystycznych postaci i powiązanych ze sobą wątków tworzących skomplikowaną, rozbudowaną narrację. Fantazja nie jest używana do tworzenia niuansów i pobocznych wątków. Zamiast tego całą opowieść opiera się na jednym paradoksie lub wprowadza się wyłącznie niezbędne elementy poprzedzające zaskakującą puentę. Można powiedzieć, że jest to kolejny przejaw kultury instant (Melosik, 2002). Forma narracji jest tak samo zracjonalizowana i oszczędna jak świat, którego jest wytworem.

Trzeci trop wiąże się z procesami sekularyzacji, które nasilają się wraz z urbanizacją. Dawne legendy miały charakter magiczno-religijny. W legendach miejskich znacznie rzadziej pojawiają się nierealne postacie z nadprzyrodzonymi cechami. Niesamowitość przedstawianej sytuacji wynika raczej z przypadkowej sytuacji, w której znalazł się zwykły człowiek, ze zbiegu okoliczności, a nie z interwencji sił wyższych. W *urban legends* nie ma już całej rozbudowanej ontologii widm, upiorów, wampirów, harpii, demonów, strzyg i innych widziadeł. Oczywiście pojawiają się duchy, odrealnieni mordercy czy nawet diabeł w BMW, ale nie są to przypadki tak częste jak w przeszłości, a ponadto wprowadzane są w skrajnie uproszczonej formie, bez konieczności znajomości rozbudowanej symboliki, tak że są czytelne dla wszystkich odbiorców. Dlatego współczesne legendy są inkluzywnymi historiami, które mogą być zrozumiane przez szeroką publiczność we współczesnych miastach zamieszkanych przez indywidualistów o różnym pochodzeniu i kompetencjach społeczno-kulturowych. Inaczej niż w przypadku legend poszczególnych grup etnicznych nie jest wymagana znajomość charakterystycznego dla danej społeczności uniwersum symbolicznego oraz odniesień do innych mitów, które pozwalają lepiej uchwycić istotę opowiadanego zdarzenia.

Ostatni ze wskazanych tropów pozwalających wyjaśnić miejskość współczesnych legend wiąże się z zagadnieniem naśladownictwa. Za nawiązującym do prac Gabriela Tarde'a Gillesem Lipovetskym można wyróżnić dwa typy idealne naśladownictwa: tradycję i modę. Pierwszy z nich charakterystyczny jest dla społeczeństw wiejskich. Tradycja w postaci wspólnych wierzeń i idei pozwalała osiągnąć spoistość społeczną. Ten mechanizm naśladownictwa zapewniał trwałość ładu społecznego: przeszłość zapisana w tradycji legitymizuje teraźniejszość. W społeczeństwach nowoczesnych znacznie ważniejszy jest mechanizm mody. Naśladownictwo w tym przypadku przybiera formę szybko

zmieniających się trendów. Sukces każdej mody jest zwiastunem jej porażki – gdy tylko coś stanie się powszechne, od razu pojawią się grupy chcące się wyróżnić i zapoczątkują nowy trend. We współczesnych demokratycznych, a zatem indywidualistycznych społeczeństwach istnieje więc jednocześnie wiele mód. Od przeszłości ważniejsza jest teraźniejszość. Nie ma trwałego porządku, lecz jest nieustannie odtwarzany – trzeba być na bieżąco z ciągle pojawiającymi się nowinkami (Szlendak i Pietrowicz, 2005, s. 97–99). O ile tradycyjne legendy czerpały swą żywotność z tradycji, to współczesne legendy mają swą podstawę w mechanizmie naśladowania przez modę. Kiedyś legendy znane były wszystkim niemal członkom danej społeczności. Opowiadając je dzieciom, co najwyżej minimalnie modyfikowano krążącą od dawna opowieść. Współczesne legendy na krótko zyskują popularność i równie szybko są zapominane, aby ewentualnie powrócić za jakiś czas w zmodyfikowanej wersji. Osoba opowiadająca nieznaną słuchaczom historię może zyskać uznanie jako jednostka wtajemniczona, wiedząca, co się dzieje. Ta sama historia opowiedziana kilka tygodni później, kiedy odbiorca słyszy ją po raz trzeci lub czwarty, spowoduje jednak, że mówiący zostanie uznany za niezorientowanego, który za nowinki uważa przebrzmiałe opowieści. Pod względem perspektywy czasowej uwidacznia się jeszcze jedna różnica między tradycyjnymi i współczesnymi legendami. Akcja tych pierwszych zazwyczaj ulokowana była w (czasami bardzo odległej) przeszłości, podczas gdy wydarzenia z legend miejskich najczęściej rozgrywały się stosunkowo niedawno albo nawet jeszcze trwają. Z tego powodu legendy miejskie nie są trwałym elementem wizji świata, ale pozwalają na bieżąco interpretować niespodziewane wydarzenia i aktualne problemy. W tych opowieściach odzwierciedla się wydarzenia, których obraz matowieje wraz z pojawieniem się nowych zdarzeń.

Kto je łabędzie w Wielkiej Brytanii?

Skoro w treści legend miejskich można szukać refleksów aktualnych procesów społecznych, można się spodziewać tam również przejawów tak znaczącego zjawiska jak zmiana struktury społeczno-kulturowej miast na Wyspach Brytyjskich związana z ich rosnącą różnorodnością kulturową i gwałtownym napływem Polaków i obywateli innych nowych krajów Unii Europejskiej. Pojawienie się w krótkim czasie około milionowej rzeszy nowych mieszkańców (Burrell, 2009, s. 1) wpłynęło nie tylko na politykę i gospodarkę brytyjskich oraz irlandzkich miast, ale też na wyobrażenia zbiorowe dotychczasowych mieszkańców. Rozmiary migracji były zbyt duże, aby nie ujawniły się nawet niewielkie różnice kulturowe mające moc

mitotwórczą. To doskonałe warunki do rozwoju legend miejskich. Postaram się prześledzić rozwój jednej, być może najbardziej wymownej, spośród powtarzanych opowieści, stanowiącej reakcję na gwałtowną zmianę.

Inaczej niż w Polsce wędkarze w Wielkiej Brytanii zazwyczaj wrzucają złowione ryby z powrotem do wody. Kiedy w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej i otwarcia granic rzesze Polaków i innych mieszkańców Europy Środkowej wyruszyły na Wyspy Brytyjskie, doszło do zderzenia dwóch kultur w sferze wędkarstwa i nie tylko. Bardzo szybko pojawiły się głosy oburzenia, że Polacy nie tylko nie wypuszczają złowionych ryb, ale też… polują na łabędzie i je zjadają. Coś się z nimi musiało stać, skoro cytowana w „Daily Mail" pani Edwards z Dunstable stwierdziła, że

> kilka lat temu było wiele łabędzi na każdym odcinku kanału. Ostatnio na sześciomilowym odcinku widziałam tylko dwa. One po prostu zniknęły ze spokojniejszych odcinków. Nawet liczba kaczek wydaje się być mniejsza. Fatalnie się dzieje, a policja i Agencja Ochrony Środowiska [Environment Agency] nic z tym nie zamierzają chyba zrobić. (…) Któregoś razu czterech z nich [imigrantów z Polski i Litwy] łowiło ryby i nie wrzucało ich z powrotem. Nagle złapali łabędzia za szyję i przyciągnęli na brzeg. Wszyscy czterej walczyli z nim, ale na szczęście był on na tyle silny, żeby się uwolnić (Hickley, 2007).

W komentarzach do internowej wersji artykułu można było przeczytać, że „migranci niszczą Wielką Brytanię. Czas zamknąć nasze granice", „Jestem pewien, że ktoś zadecyduje, że to jest ich prawo człowieka, aby mogli piec je na niedzielny lunch", „Partia Blaira tylko w 10 lat zrujnowała nasz kraj. To mają być legalni emigranci, w jakim żałosnym kraju my żyjemy".

Nie można wykluczyć, że zdarzyły się przypadki łowienia łabędzi przez bezdomnych imigrantów, dla których wyjazd do Wielkiej Brytanii rozminął się z pokładanymi w nim nadziejami. Pogłoski o znikających łabędziach zaczęły jednak pojawiać się w wielu częściach Wysp Brytyjskich. Przejęci mieszkańcy zaczęli nawet rozwieszać plakaty informujące o zakazie łapania i jedzenia ptaków należących wedle tradycji do królowej. Jednocześnie pojawiły się pogłoski, że łabędzie są polskim przysmakiem, co zmobilizowało Polonię mieszkającą w Wielkiej Brytanii i Irlandii do reakcji. W rezultacie można było przeczytać na forach internetowych, że „Jestem Polakiem i uważam niektóre z powyższych postów za bardzo nie w porządku. W moim kraju nigdy nie słyszałem o kimkolwiek jedzącym łabędzie!!!"[3] albo że „Nie jadamy łabędzi. Łabędzie w Polsce żyją

3 http://www.airgunbbs.com/forums/showthread.php?t=260605&page=3

w spokoju na brzegach rzek i jezior. Nie ma łabędzi w polskim menu"[4]. Jeden z użytkowników forum ironizował:

> Według brytyjskich mediów jestem: ciężko pracującym mężczyzną z silną etyką zawodową. Kradnę pracę Brytyjczykom. Żyję lepiej niż oni za marne grosze. (…) W tym samym czasie jestem pasożytem żyjącym z zasiłków. Bezużytecznym pijanym draniem. Mam przynajmniej piątkę dzieci. Stresuję wyczerpanych pracą pracowników socjalnych. Jestem członkiem „polskiego kultu noży". Jestem gwałcicielem i podpalaczem. Poluję na łabędzie. Czy zdajecie sobie sprawę jak jest mi ciężko?[5]

Znikające łabędzie stały się szeroko opisywanym tematem w brytyjskiej prasie jeszcze przed największą falą migracji po tak zwanym „wschodnim rozszerzeniu" Unii Europejskiej w 2004 r. W lipcu 2003 r. bulwarowy „The Sun" w artykule *Bezduszni uchodźcy grillują łabędzie królowej* (*Callous asylum seekers are barbecuing the Queen's swans*) donosił, że

> wedle raportu Straży Miejskiej kłusownicy z Europy Wschodniej zwabiają chronione ptaki królewskie do pułapek. (…) Policja zrobiła nalot na wschodnioeuropejski gang i złapała ich na gorącym uczynku, kiedy zabierali się do ugotowania dwóch łabędzi. Inni uchodźcy grillowali kaczkę w parku Beckton we wschodnim Londynie. Dwa martwe łabędzie gotowe do upieczenia ukryli w torbach. Odkrycie z ostatniego weekendu potwierdza obawy, że imigranci regularnie drwią z królewskości łabędzi (Medic, 2004).

Nawet w poważnym centrolewicowym „The Guardian" w artykule *Policja twierdzi, że zaginione łabędzie mogły zostać skradzione jako pożywienie* (*Missing swans may have been stolen for food, say police*) można było znaleźć informację, że

> co najmniej 100 łabędzi zniknęło i Scotland Yard potwierdził wczoraj po południem, że „ważnym wątkiem dochodzenia" jest twierdzenie, że zostały one skradzione jako posiłek. Rzecznik Soctland Yardu powiedział: „Problem po raz pierwszy ujrzał światło dzienne, kiedy okazało się, że

4 http://bocktherobber.com/2008/02/gotcha Temat łabędzi był też komentowany na forum używanym Polaków http://www.polishforums.com/polonia-uk-ireland-31/daily-mail-swans--back-20112/. Por. też http://uk.answers.yahoo.com/question/index;_ylt=AieS5BVvQ_M6uHdgDsYfXABJBgx.;_ylv=3?qid=20071101072743AAx6kPx, http://uk.answers.yahoo.com/question/index;_ylt=AsgABJFmhuqhI91Li002DwpJBgx.;_ylv=3?qid=20071101073347AAGCDi5, http://uk.answers.yahoo.com/question/index;_ylt=Alzt7jj9AkC5cyuINZ4eO05JBgx.;_ylv=3?qid=20080228123256AACsGMG

5 http://www.polishforums.com/polonia-uk-ireland-31/angry-swan-eater-british-media-28005/

> brakuje przynajmniej 100 łabędzi, jeżeli nie więcej, i są sugestie, że zostały one ukradzione" (Oliver, 2003).

Publikacjom o grillowanych łabędziach postanowił przyjrzeć się Nick Medick. Dziennikarz ten jako pochodzący z Serbii imigrant był szczególnie zainteresowany tematem. W pierwszej chwili zwrócił on uwagę na to, że zazwyczaj w artykułach, w których mowa jest o aresztowaniach, podawane są inicjały zatrzymanego oraz informacja o jego wieku. Takich danych brakowało w artykule „The Sun". Medick nie znalazł też potwierdzenia aresztowania w żadnym z komisariatów znajdującym się w pobliżu opisywanego w artykule miejsca. Udało mu się natomiast skontaktować z cytowanym w tekście Stevem Knightem, który miał powiedzieć dziennikarzom, że „Dla tych ludzi [pochodzących ze Wschodniej Europy] są one całkowicie akceptowalnym przysmakiem" (Medic, 2004). Knight, zajmujący się ochroną łabędzi w Surrey, wyznał jednak Medickowi, że w artykule nie zacytowano wiernie jego słów. Jedyną z przypisanych mu w artykule „The Sun" informacją, którą mógł potwierdzić, było to, że nieznany mu człowiek powiedział mu w trakcie rozmowy telefonicznej, że widział kogoś pchającego łabędzia w wózku sklepowym. Medick zwrócił się także do straży miejskiej z prośbą o wgląd do raportu, na który powoływała się gazeta. Po kilku tygodniach otrzymał następującą odpowiedź:

> Nigdy nie udostępniliśmy raportu na ten temat reporterom „The Sun", więc nie możemy być pewni do czego oni się odnoszą. Przypuszczamy, że mogą mieć na myśli wewnętrzną notatkę, która na początku tego roku była wysłana do komisariatów przez Wydział Ochrony Przyrody [Wildlife Crime Unit]. Ta jednostronna notatka była sprowokowana licznymi zgłoszeniami od obywateli, że łabędzie są zabijane i jedzone przez ludzi postrzeganych za pochodzących z Europy Wschodniej. Nikt nie został aresztowany ani oskarżony w związku z jakimkolwiek wykroczeniem (Medic, 2004)[6].

W skrócie można powiedzieć, że sytuacja wyglądała następująco: informacje pochodzące od nieznanych osób stały się podstawą doniesień medialnych, które wzmogły plotki i podejrzliwość mieszkańców alarmujących policję, gdy tylko zobaczyli nad jeziorem kogoś branego za mieszkańca Europy Wschodniej. Po upływie pół roku także w „The Guardian" stwierdzono, że „historie o uchodźcach kradnących osły (sic!) i łabędzie, aby je zjeść, okazały się fałszywe" (Greenslade, 2003). W artykule skoncentrowano się na historiach przywołanych w innych gazetach

6 Por. też. http://www.pressgazette.co.uk/story.asp?storyCode=24624&sectioncode=1

i nie wspomniano o tym, że raport Scotland Yardu, na który powoływał się „The Guardian", również nie istniał, o czym można było przeczytać w jeszcze innej gazecie –„The Independent" (Judd, 2003).

Kiedyś łabędzie w Wielkiej Brytanii były spożywane regularnie, a nawet stanowiły przysmak na wykwintnych ucztach. W starych książkach kucharskich można nawet znaleźć przepisy, jak je przyrządzać. Od dawna jednak w Wielkiej Brytanii, tak jak i w Polsce, zwyczajowo nie jada się łabędzi, podobnie jak psów czy kotów. Mieszkańcy Wysp Brytyjskich są szczególnie wrażliwi na punkcie łabędzi z innego powodu. Zgodnie z wywodzącymi się jeszcze ze średniowiecza przywilejami wszystkie nieoznakowane łabędzie znajdujące się w akwenach publicznych należą do Korony (Harris, 2005; Leapman, 2007). Stąd bierze się przekonanie, że może je jeść tylko królowa. W wydanym w Wielkiej Brytanii słowniku socjologicznym łabędzie są przykładem dobra pozycyjnego – jego konsumpcja jest usankcjonowana społecznie dla określonej ekskluzywnej grupy, która w ten sposób podkreśla swoją prestiżową pozycję (Bruce i Yearley, 2006, s. 237). Hasło ze słownika, które musi być zrozumiałe dla przeciętnego Brytyjczyka, uświadamia, że łabędzie na Wyspach Brytyjskich są symbolem znaczącym. Oskarżenie o zjadanie łabędzi ma nie tylko charakter empatii dla bezbronnych zwierząt. Jest ono również symbolem, który wyraża obawy dotyczące nieuszanowania obyczajów przez imigrantów. Zresztą z tego samego powodu na terenie Wielkiej Brytanii można kupić koszulki z prowokacyjnym napisem „jem łabędzie". Nie są one wyrazem ironii wobec alarmistycznych artykułów publikowanych w prasie bulwarowej ani gestem solidarności z imigrantami. Przede wszystkim chodzi o okazanie lekceważącego stosunku wobec monarchii i obyczajów z nią związanych. Nie jest więc przypadkiem, że to opowieści o chwytanych na pożywienie łabędziach rozpowszechniają się w okresie wzmożonego napływu migrantów, kiedy obywatele mają wrażenie, że ład społeczny może być zachwiany. Dlatego podobne legendy o imigrantach miały się pojawiać już w latach 70. XX w., kiedy do Wielkiej Brytanii przybyła spora grupa migrantów z państw Wspólnoty Narodów. Wówczas jedzenie łabędzi przypisywano osobom pochodzącym z Pakistanu.

Kto w Polsce jada łabędzie?

Legendy miejskie o zjadaczach łabędzi wcale nie są charakterystyczne tylko dla Wielkiej Brytanii. Aby się o tym przekonać, wystarczyło w lipcu 2011 r. przeczytać w „Gazecie Krakowskiej" artykuł zatytułowany *Kraków: Romowie rozbili obóz. Żywią się łabędziami?* Można się z niego dowiedzieć, że

> obozowisko Romów nad stawem Płaszowskim wzbudziło niepokój krakowian. – Romskie dzieci i dorośli wyłapują kaczki i zjadają je – zaalarmował nas pan Janek, czytelnik z Podgórza. (…) Przypadkiem odkryłem, co się stało – opowiada mężczyzna. – Otóż od strony nasypu kolejowego zauważyłem obozowisko. Gdy zbliżyłem się, z krzaków wyskoczyły romskie dzieci ze sznurkiem i zawiązanym na końcu zagiętym gwoździem. Tak się kłusuje na ptaki wodne! (…) Według pana Janka Romowie polują także na łabędzie, gdyż to przysmak w Rumunii (Agaciak, 2011).

W przywołanym fragmencie mamy do czynienia z wieloma elementami narracji, które wcześniej pojawiały się w Wielkiej Brytanii. Przede wszystkim, oprócz zaniepokojonego obywatela, który dostrzegł migrantów i narzędzia wskazujące według niego na kłusownictwo, mamy też przekonanie o tym, że łabędzie stanowią przysmak w kraju pochodzenia migrantów. Inny przywołany w artykule rozmówca stwierdza natomiast „Oprowadzałem po tym terenie wycieczkę w miniony weekend – mówi. – Natknęliśmy się na cygańskie obozowisko. Nie mam najmniejszych wątpliwości, że w ich namiotach można by znaleźć wiele przyrządów do kłusowania" (Agaciak, 2011). W przywołanej wypowiedzi znamienne jest jednoczesne użycie trybu warunkowego („można by znaleźć") i pewności przekonania („nie mam mniejszej wątpliwości"), które można zinterpretować jako stanowisko, że nawet jeżeli jeszcze nie znaleziono dowodów łapania łabędzi, to na pewno one tam są. Z zakończenia artykułu można jednak wywnioskować, że przypuszczeń o kłusownictwie nie potwierdzili funkcjonariusze policji i straży miejskiej, którzy przeprowadzili kontrolę obozowiska.

> W piątek sprawdzali, czy przy namiotach są może resztki piór, kości lub przyrządy do odłowu ptactwa – Na nic takiego się nie natknęli – relacjonuje Marek Anioł. – Nie zamierzamy jednak na tym zakończyć naszych działań. Patrole strażników miejskich będą tam teraz częściej się pojawiać i obserwować Romów. Jeśli potwierdzą się doniesienia mieszkańców, sprawcy poniosą konsekwencje. Ptaki chroni prawo! – podkreśla rzecznik straży miejskiej (Agaciak, 2011).

Warto zwrócić uwagę na to, że nawet jeżeli artykuł kończy się stwierdzeniem, że funkcjonariusze nie znaleźli dowodów kłusownictwa, w tytule artykułu zawarto przyciągające czytelników sensacyjne pytanie o to, czy Romowie żywią się łabędziami.

Dwa dni później w tej samej gazecie ukazała się kolejna informacja dotycząca obozowiska Romów. Tym razem w tytule nie ma nic o spożywaniu łabędzi i stwierdza się tylko, że „Romowie zwinęli obóz w Płaszowie", ale kwestia ta wraca w treści. Oto cała wiadomość ze strony „Gazety Krakowskiej":

> Policja i straż miejska zlikwidowały dzikie obozowisko Romów nad stawem Płaszowskim. Budziło ono niepokój wśród krakowian. Alarmowaliście, że romskie dzieci i dorośli wyłapują kaczki i zjadają je. Pojawiły się też podejrzenia, że kłusownicy zagrażają gniazdującym na stawie łabędziom. Po naszym artykule służby miejskie wyprosiły Romów (aga 2011).

Dwa dni wcześniej cytowano wypowiedź rzecznika straży miejskiej, z której wynikało, że nie znaleziono żadnych dowodów kłusownictwa, ale w nowszej notce mowa jest tylko o tym, że czytelnicy alarmowali o zjadaniu kaczek i zagrożeniu dla łabędzi, a nie ma słowa o tym, że te obawy się nie potwierdziły. Jeżeli ktoś natknął się tylko na tę notkę, mógł dojść do wniosku, że rzeczywiście Romowie zjadali ptactwo wodne i dlatego służby miejskie interweniowały.

Rozbicie obozowiska składającego się z kilku namiotów w Krakowie okazało się na tyle istotne, że artykuł na ten temat ukazał się również w „Dzienniku Łódzkim", który razem z „Gazetą Krakowską" stanowi część grupy wydawniczej Polska Press. W bazującym na przywołanych tekstach artykule *Służby zlikwidowały obozowisko Romów* (autorka pierwszego z omawianych wyżej tekstów, Anna Agaciak, jest wymieniona jako współautorka tego artykułu) czytelnicy z Łodzi mogli przeczytać, że „Policja i straż miejska zlikwidowały w wtorek obozowisko Romów w Krakowie nad stawem Płaszowskim. Romowie wyłapywali okoliczne ptactwo – łabędzie i kaczki, by je zjadać" (Agaciak, ab, 2011). Jednoznaczne stwierdzenie zawarte w *leadzie* artykułu rozwinięte zostało dalej:

> Na gwoździu umieszcza się kawałek chleba i rzuca ptakom, gdy ten połknie przynętę, można sobie wyobrazić, co się dzieje – wyjaśnia nasz rozmówca. – Musieli tak już złapać kilka ptaków, gdyż te przestały ufać ludziom. Panicznie się boją i uciekają przed każdym. Romowie polowali także na łabędzie, gdyż są uważane za przysmak w Rumunii (Agaciak, ab, 2011).

Jak widać, w artykule zamieszczonym w „Dzienniku Łódzkim" powtarza się w nieznacznie zmodyfikowanym pod względem językowym kształcie niemające podstaw przekonanie, że łabędzie w Rumunii są przysmakiem. Co więcej, w stosunku do oryginału artykuł skrócono i usunięto cały fragment o tym, że służby mundurowe nie znalazły dowodów kłusownictwa. Jeżeli mieszkaniec Łodzi (bądź jakiegoś innego miasta oddalonego od Krakowa) nie zada sobie dodatkowego trudu, to znajdzie w gazecie jedynie potwierdzenie, że Romowie zjadali łabędzie i dlatego służby zlikwidowały ich obozowisko. W ten sposób media mogą się przyczyniać do podtrzymywania legend miejskich.

Legendy miejskie jako banalne stereotypizowanie – podsumowanie

Zebrane w tym artykule materiały potwierdzają, że nie zawsze wiadomość medialna jest pod każdym względem prawdziwa. Niekoniecznie od razu musi to być kłamstwo wynikające z dążenia do wprowadzenia czytelnika w błąd. Media czasami opierają się na niesprawdzonych informacjach i sygnałach od zaniepokojonych obywateli, którzy mogą podsuwać bezkrytyczne domysły pod wpływem legend miejskich i teorii spiskowych. Wystarczy też, że redaktor podejmie decyzję o konieczności skrócenia tekstu i z technicznego dążenia do uzyskania odpowiedniej liczby znaków zostanie wykreślony akapit zawierający informację zmieniającą kontekst wypowiedzi, a postawione w tytule pytanie pozostanie bez jasnego rozstrzygnięcia. Inna sprawa, że już samo dążenie do wzbudzenia sensacji przyciągającej uwagę czytelników sprawia, że wyolbrzymia się niektóre obawy lub eksponuje się zaskakujące wyjaśnienia.

Przeanalizowane artykuły o zjadaniu łabędzi można uznać za medialne fałszywe wiadomości. Jednocześnie niezmienny rdzeń opowieści o migrantach zjadających łabędzie pozwala dostrzec, że są to kolejne inkarnacje legendy miejskiej wyrażającej niepewność wobec obcych, którym przypisuje się łamanie miejscowych zwyczajów. Wiele legend miejskich to niewinne historyjki opowiadane w celu rozbawienia odbiorcy albo wywołania zdumienia niesamowitymi zbiegami okoliczności. Ich systematyczna analiza pozwala dostrzec, że pod płaszczykiem błahej opowiastki przemycana jest poważna wiedza o rzeczywistości społecznej. W ten sposób legendy miejskie, podobnie jak inne przywołane problematyczne gatunki potocznej prozy niebajkowej – fałszywe wiadomości, makroplotki, narracje spiskowe i wypowiedzi w ramach dyskursów paniki moralnej – przyczyniają się do kształtowania postaw społecznych i opinii na temat problemów istotnych w dyskursie publicznym. Jednym z takich zagadnień jest kwestia stosunku do migrantów i przedstawicieli mniejszości kulturowych.

Aby ukazać mechanizm, za pomocą którego legendy miejskie i inne problematyczne narracje przyczyniają się do kształtowania postaw społecznych, przydatne będzie wprowadzenie koncepcji banalnego stereotypizowania. Nawiązuje ona do teorii banalnego nacjonalizmu opracowanej przez Michaela Billiga (2008). Wykazał on, że utrzymanie przez zwykłych ludzi poczucia tożsamości narodowej możliwe jest dzięki temu, że nieustannie, na różne sposoby subtelnie przypomina nam się, że jesteśmy narodem. Do rangi symbolu wywodu Billiga urosła mapa pogodowa. Najczęściej widać na niej zaznaczone kontury kraju i w ten sposób milcząco podaje się schemat do określenia wspólnoty. Na tej samej zasadzie

flagi powiewające przed urzędem przypominają nam na co dzień, że jesteśmy częścią większej wspólnoty. Nawet jeżeli tego rodzaju banalne procesy mają mniejsze znaczenie niż refleksyjne formowanie postaw w procesie edukacyjnym i wychowawczym, to zwyczajne oglądanie popularnych filmów i meczów reprezentacji narodowych pozwala podtrzymać ukształtowaną postawę. Podobnie jest ze stereotypami. Raz zinternalizowany stereotyp może określić naszą postawę w jakiejś sprawie na całe życie, ale stanie się silniejszy, jeżeli będzie wzmacniany co jakiś czas narracjami potwierdzającymi przyjętą wizję świata. Jeżeli wierzymy, że muzułmanie nastawieni są do nas negatywnie, to jest większa szansa, że uwierzymy automatycznie we wpisującą się w zapotrzebowanie społeczne legendę miejską lub fałszywą wiadomość o muzułmańskim terroryście, a ta tylko wzmocni naszą ogólną postawę wobec tej grupy wyznaniowej. W ten sposób pozornie banalne opowieści mogą mieć wpływ na nasze postawy. Tym bardziej, że ich forma jest przystępna, treść intrygująca, a prawdziwość trudna do zweryfikowania. Nie bez znaczenia jest też fakt, że budulca do tworzenia miejskich legend dostarczają fałszywe informacje publikowane w cieszących się zaufaniem mediach.

Jeżeli nawet niewinne legendy miejskie i fałszywe informacje mają wpływ na nasze postawy, to mają też swoje konsekwencje na poziomie relacji międzykulturowych. Przyczyniają się do podtrzymania, a nawet wzmocnienia stereotypów. Legendy miejskie mogą stanowić pośrednie zagrożenie dla praw kulturowych. W tym kontekście warto zauważyć, że w legendach miejskich przedstawiciele innych kultur zazwyczaj odgrywają negatywną rolę i trudno znaleźć takie, w których są przedstawiani w pozytywnym świetle. Nawet jeżeli w przywołanej na początku opowieści właściciel zgubionego portfela może być oceniony pozytywnie ze względu na odwdzięczenie się ostrzeżeniem o niebezpieczeństwie, to uogólniony wizerunek obcych jest jednoznacznie negatywny. W tym sensie – zdawałoby się niewinne – legendy miejskie, podobnie jak inne problematyczne narracje funkcjonujące na styku wiedzy oficjalnej i nieoficjalnej, mogą stanowić zagrożenie dla praw kulturowych innych grup. Nawet jeżeli tego rodzaju opowieści wydają się banalne, to chcąc przeciwdziałać różnym negatywnym i wręcz niebezpiecznym stereotypom międzygrupowym, należy monitorować popularność tego rodzaju opowieści. Tym bardziej, że obecnie mamy do czynienia nie tylko z rosnącą liczbą kontaktów międzykulturowych, ale też z procesami indywidualizacji, odmasowienia kultury i rosnącą fragmentaryzacją systemu medialnego, co sprzyja powstawaniu tego typu problematycznych narracji.

Bibliografia

Abu-Lughod, L. (2008). Writing against Culture. W: T. Oakes i P.L. Price (red.), *The cultural geography reader*. London: Routledge.

aga (2011). Kraków: Romowie zwinęli obóz w Płaszowie. *Gazeta Krakowska*, 5.07. Pozyskano z: https://gazetakrakowska.pl/krakow-romowie-zwineli-oboz-w-plaszowie/ar/423046 (dostęp: 25.02.2023).

Agaciak, A. (2011). Kraków: Romowie rozbili obóz. Żywią się łabędziami? *Gazeta Krakowska*, 3.07. Pozyskano z: https://gazetakrakowska.pl/krakow-romowie-rozbili-oboz-zywia-sie-labedziami/ar/422515 (dostęp: 25.02.2023).

Agaciak, A., ab. (2011). Służby zlikwidowały obozowisko Romów. *Dziennik Łódzki*, 5.07, https://dzienniklodzki.pl/sluzby-zlikwidowaly-obozowisko-romow/ar/423209 (dostęp: 25.02.2023).

Allan, S. (2006). *Kultura newsów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Barber, M. (2007). *Legendy miejskie*. Warszawa: Wydawnictwo RM.

Bąkiewicz, K. (2019). Wprowadzenie do definicji i klasyfikacji zjawiska fake news. *Studia Medioznawcze*, (3)78/20, 280–289.

Billig, M. (2008). *Banalny nacjonalizm*. Kraków: Znak.

Bruce, S. i Yearley, S. (2006). *The Sage Dictionary of Sociology*. London: Sage.

Burrell, K. (2009). Migration to the UK from Poland: Continuity and Change in East-West European Mobility. W: K. Burrell (red.), *Polish Migration to the UK in the "New" European Union*. Farnham: Ashgate, 2009.

Bystroń, J.S. (1980). *Tematy, które mi odradzano: pisma etnograficzne rozproszone*. Warszawa: PIW.

Czech, F. (2006). Filmy jako teorie. Filmy Michaela Moore'a jako teorie spiskowe. W: M. Korczyński i P. Pluciński (red.), *Dekonstrukcja czy konstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*. Poznań: Wydawnictwo Bogucki, 85–102.

Czech, F. (2015). *Spiskowe narracje i metanarracje*. Kraków: Nomos.

Czech, F. i Ścigaj, P. (2020). *Popularność narracji spiskowych w Polsce czasu pandemii COVID-19. Raport z reprezentatywnych badań sondażowych*. Kraków, http://www.ism.uj.edu.pl/wp-content/uploads/2020/07/covid-narracje-spiskowe.pdf

Czubala, D. (2005). *Wokół legendy miejskiej*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH.

Fine, G.A. (1980). The Kentucky Fried Rat: Legends and Modern Society. *Journal of the Folklore Institute*, 2, 220–243.

Gajdziński, P. (2000). *Imperium plotki*. Warszawa: Prószyński i s-ka.

Godzic, W. (2007). *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*. Warszawa: WAiP.

Goode, N. i Ben-Yehuda, E. (1994). Moral Panics: Culture, Politics and Social Construction. *Annual Review of Sociology*, 20/1, 49–71.

Greenslade, R. (2003). Dead meat? *The Guardian*, 01.12. Pozyskano z: http://www.guardian.co.uk/media/2003/dec/01/mondaymediasection9 (dostęp: 25.02.2023).

Harris, G. (2005). Composer may do bird for eating swan. *The Times*, 19.05. Pozyskano z: https://web.archive.org/web/20100601055622/http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article431570.ece (dostęp: 25.02.2023).

Judd, T. (2003). Police baffled by stories of asylum-seekers barbecuing the Queen's fowl. *The Independent*, 05.07. Pozyskano z: https://web.archive.org/web/20090504081246/http://www.independent.co.uk/news/uk/this-britain/police-baffled-by-stories-of-asylumseekers-barbecuing-the-queens-fowl-585846.html (dostęp: 25.02.2023).

Kołakowski, L. (2002). *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 3. Londyn: Puls.

Leapman, B. (2007). Ministers eye Her Majesty's swans. *Daily Telegraph*, 08.07. Pozyskano z: http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1556808/Ministers-eye-Her-Majestys-swans.html (dostęp: 25.02.2023).

Hickley, M. (2007). Sorry, poached swan's off: Calls for clampdown on river bandits from eastern Europe. *The Daily Mail*, 14.08. Pozyskano z: http://www.dailymail.co.uk/news/article-473578/Sorry-poached-swans-Calls-clampdown-river-bandits-eastern-Europe.html

Medic, N. (2004). How I took on The Sun – and lost. *Daily Telegraph*, 15.07. Pozyskano z: http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1467073/How-I-took-on-The-Sun-and-lost.html (dostęp: 25.02.2023).

Melnick, J. (2009). *9/11 Culture*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Melosik, Z. (2002). Kultura instant: paradoksy pop-tożsamości. W: A. De Tchorzewski i W. Burszta (red.), *Edukacja w czasach popkultury*. Bydgoszcz: Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, 11–32.

Mikkelson, D. (2016). *The Claus That Refreshes, Fact Check, Holidays, Snopes*. Pozyskano z: https://www.snopes.com/holidays/christmas/santa/cocacola.asp (dostęp: 25.02.2023).

Mould, T. (2018). Introduction to the special issue on fake news: Definitions and approaches. *Journal of American Folklore*, 131(522), 371–378.

Niedźwiedź, A. (2017). Globalny katolicyzm w polskiej scenografii. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, t. 45, z. 3, 277–297.

Oliver, M. (2003). Missing swans may have been stolen for food, say police. *The Guardian*, 04.07. Pozyskano z: http://www.guardian.co.uk/uk/2003/jul/04/markoliver (dostęp: 25.02.2023).

Pasieka, A. (2011). Historie kuchenne: czyli o religijności mieszkanek polskiej wsi. W: A. Palęcka, H. Szczodry i M. Warat (red.), *Kobiety w społeczeństwie polskim*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 349–371.

Szacki, J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szlendak, T. i Pietrowicz, K. (2005). Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia? Między krytyką konsumeryzmu a społeczeństwem opartym na modzie. *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 97–99.

Sztompka, P. (2008). *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*. W: P. Sztompka i M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak.

Zdybel, L. (2002). *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Netografia

http://bocktherobber.com/2008/02/gotcha

http://www.polishforums.com/polonia-uk-ireland-31/daily-mail--swans-back-20112/ http://uk.answers.yahoo.com/question/index;_ylt=AieS5BVvQ_M6uHdgDsYfXABJBgx.;_ylv=3?qid=20071101072743AAx6kPx http://uk.answers.yahoo.com/question/index;_ylt=AsgABJFmhuqhI91Li002DwpJBgx.;_ylv=3?qid=20071101073347AAGCDi5, http://uk.answers.yahoo.com/question/index;_ylt=Alzt7jj9AkC5cyuINZ4eO05JBgx.;_ylv=3?qid=20080228123256AACsGMG

http://www.airgunbbs.com/forums/showthread.php?t=260605&page=3

http://www.polishforums.com/polonia-uk-ireland-31/angry-swan-eater-british-media-28005/

http://www.pressgazette.co.uk/story.asp?storyCode=24624&sectioncode=1

Franciszek Czech – politolog i kulturoznawca, zatrudniony w Instytucie Studiów Międzykulturowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują problematykę kultury politycznej i związków kultury z polityką (m.in. problematyka teorii spiskowych), a także zagadnienia globalizacyjne i współczesne problemy Azji Południowo-Wschodniej (zwłaszcza Filipin). Opublikował monografie *Spiskowe narracje i metanarracje* (2015) oraz *Koszmarne scenariusze. Socjologiczne studium konstruowania lęku w dyskursie globalizacyjnym* (2010).

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Anna Jankowska
http://orcid.org/0009-0005-7834-8431
Uniwersytet Jagielloński
mindclad@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.18

Ruch swadeśi i projekt khadi a alternatywna wizja indyjskiej nowoczesności

STRESZCZENIE

Ruch swadeśi Gandhiego wykraczał poza cel odzyskania przez Indie niepodległości i krytykę kolonializmu brytyjskiego. Gandhi stworzył wizję alternatywnej „tradycyjnej nowoczesności", będącej owocem intelektualnych interakcji myśli indyjskiej oraz „obcej" w przestrzeniach jego życia. W wizji tej Indie stawały się witalną całością tworzoną i żywioną przez Ruskinowskie, wiejskie wspólnoty rzemieślnicze, pracujące na rzecz materialnego i moralnego dobrobytu ogółu. Zredefiniowanie nowoczesności stanowiło podstawę wyegzekwowania przez Indusów zasadniczego prawa narodu, prawa do istnienia, w specyficznych dla Indii warunkach kolonialnych narracji. Narracje imperialne uzależniały możliwość samostanowienia narodu od rozwoju rozumianego w kategoriach progresu technologicznego i związanej z tym koncepcji racjonalności. Khadi stało się symbolem alternatywnej nowoczesności Gandhiego. Symbolem, który do dziś funkcjonuje w przestrzeniach narodowego przekonania o twórczych możliwościach własnej kultury w odniesieniu do globalnych wyzwań i ograniczeń współczesności. Głównym celem tego artykułu jest przybliżenie drogi rozwoju oraz złożonego charakteru indyjskiej walki o niepodległość i nowoczesność w kontekście ruchu swadeśi oraz alternatywnej gandyjskiej ekonomii wartości. W tekście tym staram się również pokazać wybrane, mniej eksponowane aspekty myśli, życia i ogólnej wrażliwości Mahatmy Gandhiego.

SŁOWA KLUCZE: Indie, swadeśi, khadi, nacjonalizm indyjski, kolonializm

ABSTRACT

The Swadeśi Movement and the Khadi Project vs. Alternative Visions of Indian Modernity

Gandhi's *swadeśi* movement went beyond India's goal of independence and a critique of British colonialism. Gandhi created a vision of an alternative "traditional modernity" that was the fruit of the intellectual interactions of Indian

Sugerowane cytowanie: Jankowska, A. (2023). Ruch swadeśi i projekt khadi a alternatywna wizja indyjskiej nowoczesności. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 299–323. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.18
Nadesłano: 16.03.2023 Zaakceptowano: 15.06.2023

and "foreign" thought in the spaces of his life. In this vision, India was becoming a vital whole created and nourished by Ruskinian rural artisan communities working for the material and moral well-being of the whole. The redefinition of modernity provided the basis for Indians to enforce the fundamental right of the nation, the right to exist, under India-specific colonial narratives. Imperial narratives made the possibility of national self-determination contingent on development understood in terms of technological progress and the associated concept of rationality. Khadi became a symbol of Gandhi's alternative modernity. A symbol that still functions today in the spaces of national belief in the creative possibilities of one's own culture in relation to the global challenges and constraints of modernity. The main purpose of this article is to provide a glimpse of the development path and the complex nature of India's struggle for independence and modernity in the context of the *swadeśi* movement and the alternative Gandhian economy of values. In this text I also try to show selected, less exposed aspects of Mahatma Gandhi's thought, life and general sensibility.

KEYWORDS: India, *swadeśi*, *khadi*, Indian nationalism, colonialism

Bengalski ruch swadeśi

Pierwszy ruch swadeśi został zainicjowany w 1905 r. w ramach toczącej się kampanii przeciwko podziałowi Bengalu[1]. Był to patriotyczny ruch konsumencki nawołujący do nabywania produktów wytwarzanych w Indiach, przy jednoczesnym założeniu, że mogą być one droższe, a ich jakość gorsza od towarów importowanych z Anglii. Podstawową wartością indyjskich produktów była więc w tym przypadku wartość symboliczna, ponieważ ich zakup uznawany był za akt ekonomicznego patriotyzmu. Indyjski ruch nacjonalistyczny wyrósł bowiem ze szczególnego dla siebie gruntu analiz materialnych nadużyć władz kolonialnych w Indiach. Sama idea i potrzeba promocji produktów swadeśi zaczęła zawiązywać się już w latach 70. XIX w., w atmosferze stopniowego rozkładu kolonialnych narracji życzliwego wsparcia Brytyjczyków dla Indii. Coraz wyraźniej uwidaczniał się „kontrast pomiędzy bogatym, uprzemysłowionym Zachodem a trawionymi biedą i pustoszonymi klęskami głodu Indiami" (N. Chaudhuri, w: Trivedi, 2007, s. 2). Zaczęto oskarżać Brytyjczyków o to, że nie tylko nie pomagali Indiom, ale bezwzględnie je grabili. Dziewiętnastowieczna krytyka polityki wyzysku zapisała się w historii myśli ekonomicznej Indii jako „drain

1 W 1903 r. Anglicy zapowiedzieli partycję Bengalu, do której — pomimo sprzeciwu bengalskich nacjonalistów — doszło w 1905 r. Brytyjczycy tłumaczyli swój projekt podziału trudnościami w zarządzaniu tym olbrzymim stanem. Bengalczycy odczytywali to jednak jako próbę zwiększenia nad sobą kontroli i rozbicia oporu indyjskich nacjonalistów w tym najbardziej antybrytyjskim regionie Indii.

theory", czyli teoria drenażu bogactwa (Roy 1987). Stała się ona podstawą tzw. ekonomii nacjonalistycznej, a ta przestrzenią dla dyskusji i działań wszelkich inicjatyw na rzecz odzyskania przez Indie suwerenności.

Klasyczni teoretycy wczesnej ekonomii nacjonalistycznej wypracowali narzędzia, za pomocą których odkryto powód i cel indyjskiego pragnienia wolności. Powodem była grabieżcza polityka kolonialna, która prowadziła do postępującego ubożenia, a nawet klęsk głodu i masowych śmierci Indusów. Celem było stworzenie nowoczesnych Indii, wolnych od powszechnego ubóstwa. Nacjonaliści bengalscy, w zależności od reprezentowanej przez siebie opcji, mieli bardzo odmienne wizje tego, jak powinna wyglądać przyszłość Indii oraz na czym ma polegać indyjska nowoczesność. W swojej książce *The Swadeshi Movement in Bengal*, *1903–1908* Sumit Sarkar zidentyfikował i opisał cztery główne oblicza bengalskiego nacjonalizmu tamtego okresu. Oprócz działaczy o podejściu umiarkowanym wymienił konstruktywistów (nastawionych na autokreację i samopomoc), ekstremistów (oprócz działań samopomocowych nawoływali także do powszechnego bojkotu wszystkiego, co brytyjskie, oraz absolutnego nieposłuszeństwa) oraz terrorystów (preferujących siłowe rozwiązania, szczególnie aktywnych po 1908 r.) (Sarkar, 1973, s. 33).

Działania bengalskich aktywistów o umiarkowanych poglądach, wśród których byli również wspominani ekonomiści nacjonalistyczni[2], skupiały się początkowo na obnażaniu nadużyć i wystosowywaniu żądań równego traktowania indyjskich urzędników kolonialnych oraz działaczy politycznych. Zasadniczo więc grupa ta koncentrowała się na problemach nielicznych. Prowadzone przez nią kampanie polityczne początkowo nie zakłócały funkcjonowania kolonialnego porządku. Były to działania polegające na pisaniu skarg, petycji, listów otwartych czy też na wystąpieniach publicznych. Ten format działań Sumit Sarkar nazywał trafnie, choć z niemałą

2 Jej głównymi teoretykami byli D. Naoroji, M.G. Ranade oraz R.C. Dutt. Naoroji, pierwszy indyjski przywódca Kongresu Narodowego, zwrócił uwagę opinii publicznej na rozbieżności pomiędzy kolonialną retoryką a faktycznymi, „drenażującymi" praktykami Brytyjczyków w Indiach. R.C. Dutt wsparł te obserwacje szczegółową analizą dokumentów, do których miał dostęp jako pracownik brytyjskiej administracji kolonialnej. Swoje obszerne analizy zawarł w liczącej ponad 400 stron książce *The Economic History of India*. Pierwszym Indusem pracującym nad tą teorią był Rammohan Roy w latach 30. XIX w. Znamienny jest fakt, że fundamenty indyjskiej ekonomii nacjonalistycznej zostały wypracowane przez wyszktałconych w systemie edukacji brytyjskiej mieszkańców Bengalu, bezpośrednio funkcjonujących w strukturach kolonialnch. Należy dodać, że pierwszych analiz nadużyć kolonialnych w Indiach dokonali sami Brytyjczycy. W XVIII w. problem drenażu indyjskiego bogactwa sygnalizował również Alexander Dow, brytyjski pisarz, orientalista i pracownik East India Company (EIC). Dow, porównując rządy wyzysku dawnych, indyjskich nawabów do ówczesnej polityki wyzysku i „drenażu" EIC, twierdził, że władcy indyjscy, w odróżnieniu od Brytyjczyków, przynajmniej nie „pozyskują miodu zabijając przy tym roju pszczół" (Ahmed, w: Carey i Festa, 2009, s. 180).

frustracją, „petycjonowaniem" („petitioning") (Sarkar, 1973, s. 111). Dopiero podział Bengalu „uruchomił falę gniewu i urazy, które wypchnęły umiarkowanych liderów bengalskiego ruchu nacjonalistycznego daleko poza znajome brzegi słania petycji" (Sarkar, 1973, s. 41). Partycja stanu uświadomiła, przynajmniej części działaczy, że wykazywane przez nich nieprawidłowości były celowym działaniem, wpisanym w program rasistowskiej polityki kolonialnej. Dopiero wtedy zaczęto żądać opuszczenia Indii przez Brytyjczyków. Wizję odzyskania niepodległości przybliżały Indusom również doniesienia na temat oporu i walk, jakie podejmowały w tamtym okresie inne narody walczące przeciw europejskim ambicjom imperialnym, m.in. zwycięstwo Japończyków (1904–1905), rewolucja w Iranie (1906), czy fala buntów w Egipcie (Sarkar, 1970, s. 113–114). Indyjska ludność nie brała jednak w większości czynnego udziału w walce z kolonizatorem. Jak już wspominałam, wczesnych nacjonalistów zajmowały kwestie bezpośrednio wpływające na los wąskiej grupy mieszkańców regionu. Zjawisko postępującego ubożenia Indusów oraz spowodowane nim klęski głodu były dostrzegane i opłakiwane przez nacjonalistycznych ekonomistów. Początkowo jednak traktowano je jako kwestie, które należy omawiać i rozwiązywać w symetrycznej (jak jeszcze wtedy uważano) sytuacji komunikacyjnej – podczas debat pomiędzy intelektualnymi elitami Indii a Brytyjczykami. Nie było też rzadkie przekonanie, że niewykształcone masy (z niższych kast) powinny być prowadzone przez elity i ściśle im podporządkowane.

Niedługo po ogłoszeniu ostatecznej decyzji odnośnie do podziału Bengalu (lipiec 1905 r.), ale jeszcze przed jej implementacją (październik 1905 r.), na początku sierpnia 1905 r. uroczyście zainicjowano ruch swadeśi. Umiarkowani nacjonaliści zaprosili z tej okazji obszarników ziemskich, liderów Kongresu Narodowego, a nawet radżów i maharadżów (Sarkar, 1973, s. 39). Wszystko to, aby zbudować wrażenie, że Indie (tj. indyjskie elity kontrolujące masy) przemawiają w tej sprawie jednym głosem. Mimo podjętych wysiłkówBrytyjczycy bez wahania dokonali podziału Bengalu jesienią tego samego roku.

Wydaje się, że w oczach indyjskich elit politycznych główną siłą pierwszego ruchu swadeśi byli rodzimi industrialiści, właściciele indyjskich fabryk, a nie konsumujące masy, których nacjonaliści bengalscy nie traktowali szczególnie podmiotowo. Opcja umiarkowana miała jedną, stałą wizję rozwoju kraju oraz indyjskiej nowoczesności. Rozwój rozumiano jako progres technologiczny, natomiast nowoczesność jako dojrzały owoc tego progresu. Industrializacja Indii była więc dla nich jedynym remedium na biedę.

Jednym z największych wyzwań pierwszego ruchu swadeśi okazało się samouświadomienie ważności pomijanych dotąd mas. Kolejnym była ich polityczna aktywizacja. Znamienne jest, że dopiero w 1905 r. zaczęto szerzej uprzystępniać i wydawać w języku bengalskim pamflety popularyzujące

wiedzę na temat kolonialnych nadużyć Brytyjczyków w Indiach dla grup odbiorców nieposługujących się językiem angielskim. Zauważono wtedy, że najskuteczniejszą techniką uprzystępniania „odkryć" nacjonalistycznych ekonomistów było apelowanie do religijnych sentymentów odbiorców. W samym Bengalu szczególnie chętnie cytowano w tym celu S. Wiwekandę, którego pisma uległy licznym modyfikacjom, tak by mogły odpowiadać celowi „politycznego zbawienia" Indii. Umiarkowani nacjonaliści zaczęli nawet agitować wiernych pod świątyniami czy w trakcie obchodów większych świąt religijnych. Nawoływali również do składania tzw. swadeśi vow, czyli przysięgi wierności krajowym produktom (Sarkar, 1973, s. 36–48). Kampanii tej towarzyszył również wysublimowany program pokojowych działań polityczno-kulturalnych, na które składało się tworzenie i odtwarzanie regionalnych poezji, pieśni, spektakli etc. Działania te przekształciły przestrzeń tradycyjnej sztuki performatywnej Bengalu w przestrzeń polityki i odwrotnie (Pandit, 2019, s. 12).

Po roku 1905 w obozie umiarkowanych nacjonalistów nastąpiło więc przesunięcie działań i żądań. Analizy nacjonalistycznych ekonomistów w dalszym ciągu stanowiły istotny grunt dla rozważań i walki o suwerenność kraju, cały ruch nabrał jednak innego, bardziej inkluzywnego charakteru, który wymagał wypracowania powszechnie odczytywanych symboli oraz działań symbolicznych. Bengalscy nacjonaliści nie potrafili ich jeszcze wypracować w sposób konsekwentny. Uda się to zrobić dopiero Gandhiemu. Inicjując ruch swadeśi, wytyczają jednak witalną przestrzeń symboliczną. Identyfikują także obszar gospodarki Indii, który na skutek polityki kolonialnej znalazł się w stanie głębokiego kryzysu, a który miał duży potencjał polityczny – przemysł tekstylny.

Tekstylia jako symbol walki o niepodległość Indii

I tak, na gruncie spopularyzowanej ekonomii nacjonalistycznej zaczęto podnosić kwestię upadku tradycyjnego, indyjskiego przemysłu tekstylnego. Zarzucano Brytyjczykom, że to na skutek ich działań Indie z najbardziej zaawansowanego producenta i eksportera produktów bawełnianych na świecie stały się jedynie eksporterem surowego, bawełnianego włókna. Była to stosunkowo nagła i zadziwiająca transformacja, ponieważ handel bawełną przez tysiąclecia przynosił Indiom olbrzymie korzyści finansowe, a indyjskie tekstylia były powszechnie znane i cenione na świecie (Riello i Roy, 2009)[3].

3 Wiadomo, że już w II w p.n.e. Rzymianie nazywali bawełnę zapożyczonym z sanskrytu słowem „carabasina". Cenione były również indyjskie techniki obróbki tekstyliów; i tak w Biblii

Zdaniem nacjonalistycznych ekonomistów do upadku Indii w wielkim stopniu przyczyniło się przejęcie przez Brytyjczyków eksportu indyjskiej bawełny, a następnie odwrócenie kierunku handlu tekstyliami w pierwszych dekadach XVIII w. (Trivedi, 2007, s. 2). Miało się do tego przyczynić umaszynowienie produkcji przędzy i bawełny, zmiany w starożytnych procedurach barwienia tkanin czy też nowy, skomplikowany system nakładania korzystnych dla imperium taryf handlowych oraz zakazów i zasad importu i eksportu. Wszystko to sprawiło, że indyjscy rzemieślnicy przestali produkować bawełnę, a zubożali, dotkliwie opodatkowani na rzecz utrzymania administracji kolonialnej mieszkańcy Indii, kupowali tańsze, maszynowo produkowane, często syntetyczne tkaniny brytyjskie, dodatkowo pogłębiając kryzys rodzimych inicjatyw[4] (Bean, 1989, s. 360–362). Uczynienie tkanin ważną kwestią dla ruchu na rzecz walki o niepodległość Indii miało zatem istotne uzasadnienie ekonomiczne. Odnosiło się również do swego rodzaju poczucia straty, utraty dziedzictwa, powszechnej, narodowej krzywdy i dumy.

Tekstylia stanowiły także doskonały symbol oporu, ze względu na potencjalnie komunikacyjny, a nawet symboliczny charakter ubrań. W sytuacji, gdy stroje nabierają konkretnego, politycznego znaczenia, każda nosząca je osoba staje się uczestnikiem walki o sprawę, a każde ubranie – powszechną, zewnętrzną manifestacją poglądów. Podobnie było w Indiach pod koniec XIX w., choć to dopiero Gandhi w pełni wykorzystał potencjał tej zawiązującej się na subkontynencie sytuacji komunikacyjnej. Gandhiego niewątpliwie inspirował V. Joshi, który w 1872 r. wybrał się na wykład J. Renade o konieczności kupowania indyjskich produktów („swadeśi"). Wystąpienie to zrobiło na nim tak wielkie wrażenie, iż Joshi zadeklarował, że od tamtej pory nosić będzie wyłącznie produkowane w Indiach stroje. Sam także zaczął oddawać się codziennej praktyce wyrabiania przędzy i tkania khadi na swoje dhoti i turban. Tego typu postawa nie była jednak powszechna wśród liderów bengalskiego ruchu

Hieronima z IV w. n.e. można odnaleźć powiedzenie o tym, że mądrość jest trwalsza nawet od kolorów farbowanych, indyjskich tkanin (Bean, 1989, s. 360). Indie były tekstylną potęgą nie tylko w przestrzeni produkcji, ale i eksportu bawełnianych produktów. Jak twierdzą autorzy książki *How India Clothed the World. The World of South Asian Textiles, 1500–1850*, dołączający do międzynarodowego handlu morskiego w Azji Europejczycy „byli pod ogromnym wrażeniem skali, wyrafinowania i przejrzystości zasad tej wymiany" (Riello i Roy, 2009, s. 1).

4 Bayly zauważa, że klientami wybierającymi produkty brytyjskie nie kierowały jedynie względy ekonomiczne, ale także kulturowe. Brytyjczycy, przygotowując się do wejścia na rynek indyjski, przeprowadzili dokładne badania upodobań Indusów dotyczących kolorów, typów wzorów etc. Brytyjskie materiały były także łatwiejsze w utrzymaniu i miały jaśniejsze, wyraźniejsze kolory. Na wsiach były również symbolem wyższego przychodu i i lepszej pozycji społecznej (Bayly, 1986, s. 303).

nacjonalistycznego. Na przełomie XIX i XX w. odnotowywano przypadki publicznego palenia brytyjskich ubrań, jednak były to raczej odosobnione zdarzenia (Bean, 1989, s. 363–364). Umiarkowani nacjonaliści nie wierzyli też w możliwość powrotu do tradycyjnych form wytwarzania przędzy, tkanin i ubrań. Towarzyszyła im, charakterystyczna dla elit, tęsknota za tradycyjnym rzemiosłem, jednak ich wizja Indii nie uwzględniała leczenia tego typu nostalgii powrotem do tego, co uważali za „nienowoczesne" (Sarkar, 1973, s. 100). Jak już pisałam, wierzyli w zachodni model nowoczesności i bezkompromisową industrializację.

Konstruktywiści

Kompletnie inną wizję nowoczesności Indii przedstawiali wspomnieni już wcześniej konstruktywiści. Ich rozważania stanowią zaczątek poszukiwań nowej, niekapitalistycznej ścieżki ku „tradycyjnej nowoczesności" Indii. Na przełomie XIX i XX w. konstruktywiści, nazywający działaczy opcji umiarkowanej „anglikańskimi beznarodowcami", broniącymi interesów elit (Sarkar, 1973, s. 48), przystępują do projektowania szczególnego modelu nowej, niezależnej od zachodnich norm rzeczywistości w duchu konstruktywizmu opartego na religijnym rewiwaliźmie. Według nich przemiana Indii powinna być zrealizowana na poziomie działań lokalnych, niezależnie od scentralizowanych strategii władzy. Konstruktywiści dążyli więc do wskrzeszenia samowystarczalnych „społeczeństw tradycyjnych", nie traktując tym samym industrializacji jako skutecznego rozwiązania problemu ubóstwa w Indiach. Ich zdaniem, model życia i pracy oparty na rozwiązaniach „tradycyjnych" stwarzał lepsze warunki dla postępu, i to nie tylko materialnego, ale i duchowego (Trivedi, 2007, s. 4–5). Alternatywny, konstruktywistyczny model nowoczesności Indii ściśle łączył się ze wspomnianym rewiwalizmem religijnym oraz etosem powrotu do tzw. tradycji („parampara"); tradycji nawiązującej do starożytnej świetności Indii. Umiarkowani nacjonaliści pragnęli postępowych, uprzemysłowionych, nowoczesnych Indii. Konstruktywiści proponowali stworzenie mieszanego modelu ekonomii, opierającego się na niewielkich organizacjach rzemieślniczych, których działanie wspierane byłoby przez zredukowany do koniecznego minimum przemysł ciężki. Te małe, kreatywne jednostki rzemieślnicze miały stanowić „podstawę postępowej organizacji społecznej, prowadzonej w duchu hinduizmu". (Sarkar, 1970, s. 115). Konstruktywiści, tak jak Gandhi, zwracali się ku autokreacji, samopomocy i transformacji przez działania na poziomie lokalnym. Różnica pomiędzy bengalskim konstruktywizmem a gandyzmem była jednak olbrzymia. Konstruktywistom nadal brakowało refleksji nad koniecznością

ofiarowania szansy na wolność i równość wszystkim członkom indyjskich społeczeństw. Utopia konstruktywistów takich jak S. Mukherji była ponownie utopią klasową, w której utrzymywało się klasowe *status quo* kosztem najuboższych. Organizacje rzemieślnicze funkcjonujące według zasad systemu kastowego stałyby się jedynie opresyjnym, statycznym neobraminizmem[5] (Sarkar, 1970).

Bengalski ruch swadeśi – osiągnięcia i błędy

Jednym z większych błędów, przez który bengalski ruch swadeśi zaczął słabnąć i zamierać, a którego nie popełnił już Gandhi, było unikanie noszenia indyjskich ubrań, a tym samym niewypełnianie w najbardziej oczywisty sposób założeń ruchu swadeśi oraz niedostarczenie ruchowi szeroko rozumianych i dostrzegalnych symboli. Znamienny był fakt, że sami przywódcy ruchu nacjonalistycznego, m.in. Gokhale czy Naoroji (tu wyróżniał się Tilak i Joshi), nadal nosili brytyjskie ubrania, zaznaczając swoją „indyjskość" jedynie poprzez uzupełnianie ich regionalnymi nakryciami głowy. Łączyło się to z przeświadczeniem, że Indusi mogą przejąć władzę nad Indiami poprzez samo ujawnianie brytyjskich nadużyć. Pochwalali więc zakładanie i rozwój indyjskich fabryk tekstyliów, sami jednak nosili importowane stroje (Bean, 1989, 364–365). Miały one komunikować brytyjskie wartości, takie jak praworządność i sprawiedliwość, oraz stwarzać na reprezentacyjnym poziomie sartorialnym symetryczną sytuację komunikacyjną, w której możliwe byłoby porozumienie. Gandhi, naśladując Tilaka czy Joshiego, przyjął inne, bardziej radykalne strategie sartorialne i semiotyczne. Wiedział też, że aby skutecznie promować indyjski przemysł, musiał radykalnie odrzucić nie tylko produkty zachodnie, ale wszystko, co importowane (Trivedi, 2007, s. 12). Gandhi zredefiniował swadeśi, jego wezwanie do bojkotu importowanych tkanin nie opierało się już jedynie na analizach ekonomii nacjonalistycznej. Otrzymało ono bardzo złożony, moralny, a nawet metafizyczny charakter. Jak zauważa Emma Tarlo, Gandhiego skłania do pierwszego, publicznego założenia indyjskiego stroju w Durbanie (1913) „nie nacjonalistyczna ekonomia, ale śmierć indyjskich górników pracujących w Afryce" (Tarlo, 1996, s. 68). Nie wpada on również w klasową pułapkę konstruktywizmu. Wizji tej

5 Braminizm to starożytna religia indyjska wywodząca się z wedyzmu, ściśle związana z kastowym systemem społecznym, która zakładała, że każda osoba urodzona jest w określonej grupie, z której nie ma możliwości wyjścia. Obecnie braminizm jest krytykowany i uznawany za formę dyskryminacji kastowej, „neobraminizm" nawiązuje do braminimu rozumianego jako sztywny, opresyjny system społeczno-religijny.

brakuje charakterystycznej dla ruchu swadeśi Gandhiego egzaltacji pracy fizycznej i powinności jej wykonywania przez elity celem wyeliminowania nierówności i dyskryminacji społecznych (Sarkar, 1970, s. 115). Niezależnie jednak od ograniczeń programów umiarkowanych nacjonalistów i konstruktywistów, czy nawet ekstremistów, pierwszy ruch swadeśi, pomimo iż nie przyniósł oczekiwanych rezultatów, stał się swego rodzaju sprawdzianem dla wszystkich ideologicznych tendencji, które rodziły się i ścierały w okresie nacjonalistycznego przebudzenia w Indiach początku XX w. (Sarkar, 1973, s. 35).

Gandyjski ruch swadeśi – początek, inspiracje, wizja

Gandhi po raz pierwszy odniósł się do idei ruchu swadeśi w 1908 r. serią artykułów w wydawanym przez siebie tytule „Indian Opinion" (1904–1915). Teksty te zostały zebrane i opublikowane w 1909 r. w „Hind Swaraj" („Indian Home Rule"). Gandhi nie poświęcił tam jednak jeszcze wiele uwagi ani khadi, ani problemom promocji towarów swadeśi. Skupił się na krytyce zachodniej cywilizacji, pułapkach nowoczesności oraz zagadnieniu obowiązku i prawa indyjskiego narodu do samostanowienia (swaradż).

W okresie tworzenia „Hind Swaraj" Gandhi był pod olbrzymim wpływem pism m.in. Tołstoja i Ruskina, których był zdeklarowanym intelektualnym dłużnikiem. Jak twierdzi A.L. Basham, trudno oszacować, w jak dużym stopniu myśli Tołstoja czy Ruskina stanowiły oryginalne źródła inspiracji dla Gandhiego, a na ile były one jedynie „formą potwierdzenia oraz zachętą do systematyzacji jego własnych wartości i przekonań" (Raghuramaraju, 2006, s. 19). Pisząc o „własnych" wartościach Gandhiego, miał na myśli wartości „indyjskie". Nie należy jednak zapominać, że Gandhi był działaczem międzynarodowym, który, przykładowo, przyjął i porzucił już w Gudżaracie tak bardzo „indyjski" wegetarianizm i powrócił do niego dopiero w Wielkiej Brytani, po lekturze anglojęzycznych tekstów propagujących go jako dietę „prawdziwszej", „sprawiedliwszej cywilizacji"[6] (Gandhi, 1997, s. XXXIII–XXXIV). Gandhi ostatecznie przeszedł na ścisłą dietę wegetariańską w Afryce, po doświadczeniach w Indian Ambulance Corps, który powołał, by służyć rannym

6 Czytał m.in. *The Perfect Wy in Diet* (1881) autorstwa Anny Kingsford, wiceprzewodniczącej London Vegetarian Society, czy *The Ethics of Diet* (1881) Howarda Williamsa. Williams walczył również z mitem, że powodem przegranej Hindusów był wegetarianizm, który czynił ich ludźmi słabymi. Zarówno Kingsford, jak i Williams uważali, że wegetarianie byli pionierami „prawdziwszej", „bardziej ludzkiej i sprawiedliwej cywilizacji".

w powstaniu Zulusom (1906). Trudno więc postawić w przypadku Gandhiego znak równości pomiędzy określeniem „własny" i „indyjski" oraz analogicznie, „obcy" i „nieindyjski". Wydaje się, co także zauważył Basham, a nawet poniekąd sam Gandhi w swoim *Hind Swaraj*, że pochodzące spoza Indii koncepcje stanowiły bodziec dla autorskich „reformulacji" znanych mu, indyjskich tradycji myśli (Raghuramaraju, 2006, s. 23). Koncepcje Gandhiego miały więc swoisty „międzynarodowy", trochę znajomy, trochę obcy urok intelektualny zarówno w Indiach, jak i poza ich granicami. Przez akt twórczej reinterpretacji indyjskich koncepcji Gandhi stworzył przestrzeń dyskusji dla reform społecznych, jak również odważnej (wówczas niepopularnej) wizji nowoczesności, opartej na tradycji oraz koncepcji ekonomiczno-duchowego dobrobytu, których symbolem stało się khadi.

Sam Gandhi określał teksty takich twórców jak Tołstoj, Ruskin, Thoreau czy Emerson mianem literatury pomocniczej, ułatwiającej zrozumienie jego koncepcji i intencji[7]. Intelektualnymi inspiracjami Gandhiego, istotnymi dla omawianego tematu, są teksty L. Tołstoja oraz książka J. Ruskina *Unto the Last*. W swojej autobiografii wspominał, jak wielkie wrażenie zrobiła na nim książka *Królestwo Boga w Tobie*, w której Tołstoj przedstawiał wizję chrześcijaństwa nie jako objawionej, zdogmatyzowanej religii, lecz systemu etycznego. Odrzucał w niej również wszelkie metody walki i sprzeciwu stosujące przemoc. Zawezwanie do unikania przemocy Tołstoj powtórzył również w swoim liście *A Letter to a Hindu* (z 1908 r.)[8]. Treść listu można było uznać za kontrowersyjną, ponieważ Tołstoj w równej mierze obwiniał za zniewolenie Indii Brytyjczyków i Indusów. Winą mieszkańców Indii było utrzymywanie kastowego porządku społecznego, opartego na opresyjnej religii dogmatów, która wykształciła w narodzie mentalność niewolników. Rezultatem tego było zniewolenie milionów (wcześniej zniewolonych religią) Indusów przez niewielką grupę zaledwie kilku tysięcy Anglików. We wspomnianym *Hind Swaraj Gandhi* powtórzył myśl Tołstoja, pisząc: „Prawdziwszym jest stwierdzenie, że to my oddaliśmy Indie Brytyjczykom, niż to, że je utraciliśmy", nawołując tym samym do przyjęcia przez Indusów postawy odpowiedzialności za przeszłość, a tym samym i przyszłość kraju (Gandhi, 1997, s. 41). Co istotne, w odróżnieniu od członków Kongresu Narodowego Gandhi nie

7 W książce *Hind Swaraj* wymieniał skrupulatnie nie tylko nazwiska twórców, których był „intelektualnym dłużnikiem", ale podał rówież listę polecanych tekstów ich autorstwa, która została dodana do książki w formie załącznika (Gandhi, 1997, s. 120).

8 Adresatem listu był Tarak Nath Das. Jego treść została opublikowana po raz pierwszy w gazecie „Free Hindustan". Gandhi uzyskał zgodę od Tołstoja na przedrukowanie listu w swoim, wydawanym w Afryce, tytule „Indian Opinion" w 1909 r. W 1910 r. przetłumaczył go również na na język gudżaracki.

walczył przede wszystkim z brytyjskim imperializmem, ale z zachodnią wizją nowoczesności, której Imperium było jedynie manifestacją. Brytyjczycy stanowili również jedynie „zewnętrzną" formę zagrożenia dla Indii. Zagrożeniem „wewnętrznym", jeszcze nie bezpieczniejszym, były patologie społeczne wynikające z konstrukcji systemu kastowego (Gandhi, 1997, s. XXXV). Zdaniem Gandhiego Indie powinny były zostać uwolnione zarówno od Brytyjczyków, jak i od wewnętrznej niesprawiedliwości społecznej.

Ostra krytyka rewiwalizmu hinduistycznego pozbawionego jakości reformy społecznej, jaką skierował w stronę Indusów Tołstoj, jeszcze silniej zachęcała Gandhiego do dalszych poszukiwań koncepcji oraz języka, przy pomocy których można było zakomunikować konieczność wprowadzenia radykalnych zmian społecznych. W tym celu Gandhi zredefiniował koncepcję „dharmy"[9], która w jego opinii była ściśle związana z uwarunkowanym kastowo systemem obowiązków oraz z nakazem utrzymywania hierarchicznego porządku społecznego. Nie było w nim miejsca na demokratyczne postawy obywatelskie. Gandhi czuł, że nadszedł czas na zredefiniowanie przestrzeni dharmy, aby możliwe było włączenie doń idei obywatelskich, idei równości, wolności, poczucia braterstwa i potrzeby wzajemnej pomocy. Pisał, że „Bhagawadgita" i „Ramajana" zawierały w sobie niewątpliwy, reformatorski potencjał, który obecnie należało zrealizować (Gandhi, 1997, s. XVI). Dharma była dla niego przede wszystkim modelem, stylem etycznego życia, ogólnie pojętą „prawością", wyrastającą poza ramy religii i dogmatu. W swoim innym znaczeniu była także formą osobistego obowiązku względem społeczeństwa, przy czym taki obowiązek nie był obowiązkiem zdeterminowanym przez kastę.

Jednym z najważniejszych tekstów, który zainspirował Gandhiego do uczynienia z khadi „tkaniny indyjskiej niepodległości", była książka *Unto This Last* (1860) Ruskina[10]. Dokonał on nawet jej twórczej, parafrazującej reinterpretacji, która ostatecznie przyjęła formę pamfletu o tytule *Sarvodaya* (w wolnym tłumaczeniu „pomyślność dla wszystkich istnień"). Ruskin był radykalnym przeciwnikiem modernizacji oraz postępu przemysłowego. Jego zdaniem niosły one ze sobą wiele negatywnych skutków dla środowiska naturalnego, więzi społecznych, koncepcji pracy oraz wartości estetycznych i moralnych. Uważał, że industrializacja doprowadziła

9 Termin ten ma szereg znaczeń, które obejmują porządek wszechświata, porządek społeczny, prawo naturalne, sprawiedliwość, religię i osobiste obowiązki (Long i Sullivan, 2011, s. 61).

10 Odnoszę się w tym miejscu do samej książki, a nie jej autora, ponieważ zdaje się, że Gandhi nie znał zbyt dobrze całej twórczości Ruskina. Ruskin bowiem w dość pogardliwy sposób ustosunkował się do indyjskiego pragnienia wolności, a jego stosunek do imperializmu brytyjskiego bywał ambiwalentny (Brantlinger, 1996).

do zerwania pierwotnej więzi między człowiekiem a naturą, tak istotnej dla ludzkiego życia. Twierdził, że aby ją odtworzyć, należy powrócić do tradycyjnych metod produkcji, takich jak rękodzieło i rzemiosło. Tak jak konstruktywiści bengalscy uważał, że ludzie powinni pracować i żyć w małych, zdecentralizowanych społecznościach. Taki format pracy i życia doprowadzić miał, zdaniem Ruskina, do regeneracji wyniszczonej industrializacją tkanki społecznej i przywrócenia ludziom sensu życia i szczególnej formy bogactwa, bogactwa duchowego.

Ruskin, zresztą jak i Tołstoj, umocnił w Gandhim awersję do zachodniej formy nowoczesności i uprzemysłowienia, w których Kongres Narodowy widział jedyne remedium na panującą w Indiach biedę. Gandhi uważał, że w sytuacji, gdy miliony Indusów cierpią głód, Indie nie mogą sobie pozwolić na nagłą industrializację, której rezultatem byłoby zastąpienie ludzi maszynami (Bean, 1989, s. 369). Dzięki Ruskinowi Gandhi wypracował alternatywę dla zachodniej industrializacji i nowoczesności. Z antyindustrialnej utopii Ruskina dla Gandhiego płynęły trzy główne nauki: 1) dobro jednostki zależy od dobra ogółu, 2) każdy typ pracy (intelektualna czy fizyczna) ma taką samą wartość, 3) praca z naturą i rzemiosłem przynosi radość. Jak sam pisał w swojej autobiografii,

> Pierwszą z nich znałem. Drugiej rysował mi się słaby kontur. Trzecia nigdy mi nie przyszła do głowy. „Unto This Last" uzmysłowiło mi, że druga i trzecia zawarte są w pierwszej. Wstałem z bladym świtem, gotów przekuć te zasady w czyn (Gandhi, 2018, s. 470–471).

Po lekturze Ruskina wizja wolnych i dostatnich Indii stała się wizją Indii wspartych na wspólnotach rzemieślniczych, w których każdy znalazłaby swoje miejsce i zatrudnienie przy produkcji tradycyjnie wytwarzanych indyjskich towarów. Tym samym, przywrócenie i reforma kultury wiejskiej opartej na cechach i rękodziele stały się głównymi tematami ruchu swadeśi i programu khadi.

> Dla Gandhiego, podobnie jak dla (innego sympatyka myśli Ruskina), Williama Morrisa, industrializacja była klątwą, która pociągałą za sobą imperializm, eksploatację klasową i niszczenie lokalnej autonomii. Rozwiązaniem problemów Indii nie mogło być naśladowanie uprzemysłowionego, imperialistycznego Zachodu, ale raczej przywrócenie tego, co znaleźć można w tradycji indyjskiej wsi (Brantlinger, 1996, s. 479).

Dzięki myśli Ruskina, Gandhi zredefiniował również pojęcie bogactwa i dobrobytu. I tak, bogactwo moralne stało się, tak jak dla Ruskina, bogactwem prawdziwym, co odpowiadało założeniom ruchu swadeśi i programowi khadi, którego zasadniczą wartością była wartość symboliczna.

W odróżnieniu od wspomnianego W. Morissa, Gandhi nie był artystą i rzemiosło oraz khadi traktował jako, z jednej strony, bardzo praktyczne, a z drugiej „metafizyczne" narzędzia do uzyskania w Indiach powszechnej pomyślności i dobrobytu (nie zbytku) materialnego i duchowego. Podzielał zdanie Tołstoja o potrzebie wystrzegania się tworzenia „sztuki dla sztuki". Pisma Tołstoja, w których opisywał głębokie uczucia, jakie wyzwala w człowieku artyzm, i zwracał uwagę na religijne pochodzenie wielkich dzieł sztuki oraz na potrzebę przekazywania uczuć za pomocą odpowiednich symboli, wywarły na Gandhim olbrzymie wrażenie. I tak w swoim *Hind Swaraj* podkreślał znaczenie potrzeby wewnętrznego, niemal religijnego doświadczenia tego, czym jest swaradż (samostanowienie). Takie doświadczanie wymagało swoich symboli, były nimi khadi, kołowrotek oraz sam proces tkania i przędzenia, które stało się aktem podobnym do modlitwy czy medytacji.

Jak wspominałam wcześniej, bengalscy nacjonaliści zachęcali do angażowania się w walkę o niepodległość kraju i brania udziału w ruchu swadeśi, bardzo często apelując do religijnych sentymentów mieszkańców Bengalu. Intencją Gandhiego, włączającego do swoich nacjonalistycznych narracji jakość religijną, była materialna i duchowa transformacja indyjskich społeczeństw, zmiana opresyjnej formy religii na „nowoczesną" religijność, która nie opierała się na dogmatach i religijnym obrządku, ale na systemie zasad moralnych. Chciał swaradżu (samostanowienia) dla narodu indyjskiego wynikającego ze swaradżu osobistego (samodyscypliny moralnej). Ruch swadeśi Gandhiego wykraczał poza program odzyskania przez Indie niepodległości, był programem naprawy Indii i wizją nowej, alternatywnej, nieuprzemysłowionej, „etycznej" nowoczesności.

Khadi

Ruch swadeśi potrzebował powszechnie odczytywalnego, wizualnego symbolu, którego nie otrzymał od bengalskich nacjonalistów (prócz flagi). Niewątpliwie zdawali oni sobie sprawę z ekonomicznej ważności tekstyliów, ale w większości nie odczuwali potrzeby noszenia indyjskich ubrań. Gandhiego z pewnością inspirował w tym względzie V. Joshi, ale wydaje się, że to jego własne doświadczenia zdobyte w obcych, imperialnych przestrzeniach Europy i Afryki sprawiły, że odkrył negatywną oraz pozytywną moc sartorialnej semiotyki. Młody Gandhi, jako aspirujący prawnik z Indii, musiał przejść wiele wizerunkowych przemian. Przez pewien czas sądził, że może zostać brytyjskim dżentelmenem, jednak z czasem zauważył, że Brytyjczycy i Indusi posługujący się tymi samymi sygnałami i symbolami sartorialnymi nie komunikują tych samych społecznych

i kulturowych treści. Przez to Gandhi bywał często „nieodpowiednio ubranym" – do sytuacji, miejsca czy panującej mody. Z czasem jednak zaczął zmieniać swoje sartorialne porażki i związane z tym zawstydzenie w strategie mające na celu ukazanie niesprawiedliwości. Gandhi zaczął eksperymentować ze strojem wcześnie, bo już w 1901 r. podczas swojego powrotu z Anglii, natomiast stroju jako czynnej formy protestu użył po raz pierwszy podczas swojej kampanii Satyagraha w Afryce (Bean, 1989, s. 365). Poruszającym przykładem takiego działania były wypadki z 1908 r., gdy Gandhi trafił do więzienia w Johannesburgu, gdzie wraz z innymi protestującymi Indusami został rozebrany i oznakowany literą „N" (od „native", oznaczającą rdzennego mieszkańca regionu). Mimo zaistniałego błędu postanowił poddać się wszystkim upokarzającym praktykom, jakie brytyjska administracja kolonialna przewidywała dla Afrykańczyków, choć jako Indus był z nich zwolniony. Jedną z nich było obcinanie oznakowanym literą „N" więźniom włosów, na co Gandhi nalegał. Gdy z obawy przed skandalem odmówiono mu tego, ogolił głowę swoją oraz innych Indusów, którzy trafili do więzienia razem z nim w ramach kampani Satyagraha. Był to jeden z pierwszym przypadków, kiedy Gandhi postanowił użyć wizualnych symboli publicznego upokorzenia i bólu (Tarlo, 1996, s. 68). W kolejnych latach eksperymentował ze strojem więziennym, regionalnym strojem wiejskim oraz żałobnym. Wydaje się, że były to eksperymenty, które miały sartorialnie wyrażać nie tylko chęć walki z niesprawiedliwością czy systemowym rasizmem panującym w europejskich koloniach, ale wewnętrznie odczuwany przez Gandhiego stan smutku, a nawet głębokiej żałoby. Często zapomina się bowiem, że okres afrykański w życiu Gandhiego to okres szczególnego cierpienia i postępujących w swojej radykalności wyrzeczeń. Cierpienie Gandhiego spowodowane było nie tylko doświadczaniem i obserwacją powszechnej dyskryminacji rasowej, ale również jego własnymi doświadczeniami jako pielęgniarza-ochotnika w szpitalach misyjnych, a nawet w szpitalach polowych podczas drugiej wojny burskiej (1899). W okresie krwawo tłumionego powstania Zulusów (1906) Gandhi powołał złożony z ochotników Indian Ambulance Corps. Służył on medyczną pomocą ciemnoskórym ofiarom konfliktu, których nie chciał opatrywać personel medyczny rasy kaukaskiej. Doświadczenie to skłoniło Gandhiego do przejścia na ścisły wegetarianizm oraz rozpoczęcia życia w celibacie (Gonsalves, 2019). Po lekturze wspomnianego już wcześniej tytułu *Unto This Last* Ruskina Gandhi założył w Afryce swój pierwszy ośrodek (Phoenix Settlement, 1904), a w 1910 r. na ziemi ofiarowanej mu przez H. Kallenbacha otworzył Tolstoy Farm. Na Tolstoy Farm mieszkał ze swoją rodziną, Kallenbachem oraz rodzinami więzionych aktywistów ruchu Satyagraha. Prowadził tam życie w absolutnej prostocie, wykonując samodzielnie – według zaleceń Tołstoja – wszystkie

prace manualne, łącznie z robieniem własnych butów według instrukcji mieszkających niedaleko zakonników. Celem całego przedsięwzięcia było osiągnięcie samowystarczalności. Wszystkie sartorialne przemiany Gandhiego miały z jednej strony charakter społeczny i polityczny, ale z drugiej również bardzo osobisty. Wewnętrzny stan smutku spowodowany sytuacją zewnętrzną wracał niejako z powrotem jako społeczny komunikat. Gandhi wytworzył ciekawy mechanizm komunikowania niesprawiedliwości, który był bardzo osobisty, a zarazem mógł być powszechnie odczuwany. Mechanizm ten polegał na: 1) uwewnętrznieniu krzywdy i smutku innych ludzi poprzez sam fakt ich świadomego zauważenia; 2) doświadczaniu ich umysłem i ciałem (ascezie w stroju towarzyszyły również modlitwa, medytacja milczenie, jak również głodówka); 3) komunikowaniu, uzewnętrznieniu cierpieniu strojem (oraz publicznymi głodówkami, marszami czy milczeniem). Na tej samej zasadzie khadi stanowiło formę uzewnętrznienia narodowego smutku oraz gotowości moralnej do aktów poświęcenia dla ojczyzny.

Produkcja khadi

Po powrocie do Indii w 1915 r. Gandhi założył niedaleko Ahmedabadu aśram Satyagraha, który następnie przeniósł bliżej miasta, nazywając go Sabarmati (1917). Ahmedabad wybrał nieprzypadkowo, miasto to nazywane było Manchesterem Indii ze względu na ilość produkowanych tam tkanin, w starożytności natomiast stanowiło ono ważny ośrodek indyjskiego tkactwa. Już w 1915 r. mieszkańcy aśramu złożyli przysięgę swadeśi. Gandhi chciał stworzyć tam samowystarczalny ośrodek, witalny prototyp wioski rzemieślniczej (Bean, 1989, s. 369). Postanowił produkować tam khadi – ręcznie tkany materiał na bazie ręcznie wytwarzanej przędzy. Droga Gandhiego i członków jego wspólnoty do opracowania systemu produkcji khadi była jednak długa i zawiła. Zawiła do tego stopnia, że przez wiele lat niemożliwe było wyprodukowanie kawałka khadi o szerokości przekraczającej 30 cali, podczas gdy Gandhi potrzebował na skromne dhoti pasa materiału o szerokości 45 cali (Bean, 1989, s. 371). Mimo iż Ahmedabad słynął niegdyś z tradycji tkackich, to indyjskie rzemiosło było już tak osłabione, że nie można było odnaleźć choćby jednego, sprawnego koła tkackiego („chakra"). Ostatecznie, po wielu trudach udało się je sprowadzić z sąsiedniego stanu i wykonać repliki. Gandhiemu zależało na wykonywaniu przędzy ręcznie, ponieważ w produkcji przędzy i tkaniu widział czynności o wartości ekonomicznej i duchowej. Dopiero w 1919 r. członkowie aśramu mogli założyć zrobione przez siebie stroje. Przy czym wyprodukowane przez nich khadi było na tym etapie tak nietrwałe, że

nie mogło być owijane wokół głowy jako turban, który Gandhi zastąpił niebawem niewielką czapką, nazwaną z czasem „Gandhi cap". W 1920 r. Kongres Narodowy przyjął akt ręcznego wytwarzania przędzy oraz tkania jako część ogłoszonego tego roku ruchu nieposłuszeństwa. Celem włączenia prac rzemieślniczych do oficjalnego programu partii była aktywizacja milionów Indusów, którzy przez prosty, manualny akt mogli dołączyć do wspólnej, narodowej sprawy, oraz fizyczne zwiększenie ilości produkowanego khadi, co pomogłoby wyprzeć bojkotowane, zagraniczne ubrania. Nie oznaczało to jednak tego, że członkowie Kongresu Narodowego, ideologiczni spadkobiercy umiarkowanych nacjonalistów bengalskich czy też przedstawiciele elit intelektualnych Indii uważali tkanie i wyrabianie przędzy za najważniejszy czyn patriotyczny. R. Tagore pisał nawet, że „próba wyzwolenia milionów ludzi poprzez uczynienie ich tkaczami jest jak zawezwanie tych milionów do jednoczesnego splunięcia celem utopienia władz kolonialnych" (Bean, 1989, s. 371). Dla większości działaczy politycznych khadi było pięknym symbolem, do którego chętnie sięgano, który chętnie noszono, ale nie stanowiło ono dla nich pomyślnej zapowiedzi przyszłości. Kongres Narodowy nieprzerwanie wierzył w industrializację Indii. Gandhi wierzył też w Ruskinowską wizję pomyślności wszystkich istot (sarvodaya), którą mógł zrealizować poprzez nawoływanie nie tylko do kupowania khadi, ale również do jego wytwarzania i organizowania ośrodków jego produkcji. W 1921 r. Gandhi znacząco zredefiniował produkty typu swadeśi. Od tej pory do grupy produktów „obcych" i bojkotowanych zaliczano wszystkie towary importowane oraz wszystkie towary, w tym oczywiście tkaniny, produkowane maszynowo, choćby nawet w indyjskich fabrykach (Trivedi, 2007, s. 12). W 1922 r. zakazano członkom Kongresu noszenia jakichkolwiek ubrań pochodzących z importu. Zaczęto również żądać uiszczania składek partyjnych w ręcznie wytwarzanej, bawełnianej przędzy (Bean, 1989, s. 373). Pomysł ten nie spotkał się z wielkim entuzjazmem członków partii, a niektórzy z nich zwyczajnie zlecali przędzenie sługom. Sceptycyzm i otwarta niechęć dla projektu khadi przedstawicieli elit nie był jednak największym problemem Gandhiego, ponieważ te, pomimo niechęci w sercach, nosiły khadi na swoich plecach, dając tym zewnętrzny wyraz poparcia. Większym problemem było samo khadi. Kiedy na początku drugiej dekady XX w. Gandhi nawoływał do powszechnego rewiwalu khadi, tkanina ta była mało dostępna, nietrwała i droga. W wielu rejonach kraju panowała nędza, stąd Indusów nie było stać na palenie brytyjskich ubrań i kupowanie drogiego i niepraktycznego khadi. Już od 1919 r. Gandhi, świadomy tego, jakim produktem było khadi, apelował do mężczyzn, by nosili stroje utkane z khadi, choćby w formie przepaski na biodra, jeśli nie stać ich było na nic więcej (Tarlo, 1996, s. 71). Odwoływał się wtedy do indyjskich tradycji męskiego stroju,

które nie wymagały od mężczyzn noszenia złożonych, zakrywających ciało fasonów. Zachęcał do zaprzestania kupowania czapek i kamizelek na rzecz zakupu prostego dhoti i koszuli z khadi, zauważając przy tym, że w niektórych częściach Indii goła głowa symbolizowała stan żałoby, którą Indusi powinni obecnie odczuwać. Apelował też do najuboższych, sugerując, że jeśli nie stać ich na nic innego, powinni nosić jedynie przepaskę na biodra, ale z khadi, by wesprzeć ruch swadeśi. Będąc świadomy tego, jak wielkim wyrzeczeniem był dla milionów Indusów zakup khadi, Gandhi coraz bardziej upraszczał swój własny strój. Długo wahał się jednak nad tym, czy powinien założyć strój najuboższych – przepaskę na biodra i obszerny szal. Obawiał się kolejnych oskarżeń o zbytnią ekscentryczność, teatralność, brak modestii, „uwstecznianie" i powrót do czasów barbarzyńskich, ponieważ to właśnie konotowała przepaska lędźwiowa. W 1920 r. Gandhi ogłosił, że do końca następnego roku indyjscy tkacze-patrioci ubiorą w khadi całe Indie. W połowie 1921 r. wiedział już, że jego ruch khadi upada i że postawił i sobie, i innym Indusom niewykonalne zadanie. Gandhi miał świadomość tego, że gdy zachęcał najuboższych mieszkańców Indii do palenia importowanych materiałów i ubrań, nie był w stanie nikogo przekonać, mając na sobie dhoti. Mimo obaw najbliższego otoczenia 22 września 1921 r. zapowiedział na łamach dziennika „The Hindu" redukcję swojego ubioru do przepaski lędźwiowej i obszernego szalu.

Akt usunięcia koszuli i dhoti nabrał wymiaru religijnego, towarzyszyły mu żałobne ogolenie głowy, medytacja i modlitwa oraz nowa praktyka duchowa – zwracanie się do Indusów w listach, w przemowach celem wytłumaczenia swojej kontrowersyjnej decyzji i zawezwania do aktów ofiarności na rzecz pogrążonej w żałobie ojczyzny (Tarlo, 1996, s. 72–74). Krytyka nie była jednak jedyną formą reakcji na decyzję przyjęcia przez Gandhiego tak drastycznych, sartorialnych strategii. Kiedy przepaska khadi stała się wraz z upływem lat nieodłączną częścią jego tożsamości, zaczęto interpretować ją jako przejaw świętości. Sartorialna redukcja była odczytywana jako religijny ascetyzm. Gandhi już wcześniej nazywany był Mahatmą (Wielką Duszą), ale przyodzienie się w tak niewiele, by dać przykład tak wielu, jedynie potwierdzało jego świętość. Ludzie masowo przybywali z odległych zakątków Indii, aby uświadczyć „darśanu" (widzenia) Gandhiego (Tarlo, 1996, s. 78). Udanie się w podróż celem zobaczenia i wysłuchania Gandhiego (często jedynie zobaczenia ze względu na hałas i ograniczenia językowe) stanowiło ekwiwalent pielgrzymki do Benares (Bean, 1989, s. 367). To publiczne, masowe wyświęcanie Gandhiego miało pozytywne i negatywne konsekwencje. Gandhi nie chciał być uważany za świętego, przepaska miała zmobilizować miliony do działania, do odczytania jego żałoby i bólu. Nie miała być jedynie symbolem ascetyzmu i świętości. Z drugiej strony miał świadomość, że to właśnie

dzięki „wyświęcającym" go masom popularność khadi rosła. Sam również próbował w bardziej jasny niż dotychczas sposób niejako „uświęcić" samo khadi. Nierzadko więc, przemawiając do tłumów, używał w odniesieniu do khadi i produktów swadeśi religijnych metafor i terminów (Tarlo, 1996, s. 79). Khadi stało się w pewnym momencie swoistym atrybutem świętego, świętego żałobnika, nie zostało ono jednak zredukowane do symbolu świętości, dla wielu stało się symbolem działania. Za przykład tego może posłużyć list do Gandhiego napisany przez młodego człowieka, który w 1927 r. wziął udział w dwudziestoczterogodzinnym maratonie przędzenia podczas Tygodnia Narodowego.

> Zacząłem tracić odwagę w ósmej godzinie. Ręce odmówiły posłuszeństwa, kręciło mi się w głowie. Koło wypadło mi z rąk, a ja położyłem się na plecach, ale nie mogłem znaleźć spokoju. Nagle przyszła mi myśl o Jallianwallah Bagh (masakrze), której rocznicę obchodzimy, i wraz z nią obraz tych, którzy leżeli krwawiąc w Bagh przez ponad dwanaście godzin bez pomocy. Wtedy moje zmęczenie minęło i z wielką siłą wróciłem do koła (Trivedi, 2007, s. 33).

Lisa Trivedi w swojej książce *Clothing Gandhi's Nation* opisuje heroiczne wręcz wysiłki tysięcy mężczyzn i kobiet związanych z ruchem swadeśi, których działalność nie ograniczała się jedynie do pozyskiwania sympatyków ruchu poprzez pokazywanie im propagandowych pamfletów. Podróżujący do najodleglejszych zakątków Indii aktywiści, wyposażeni w narzędzia używane dotąd dla potrzeb kolonialnej propagandy – budki slajdowe i mapy oraz starannie redagowane materiały edukacyjne i koła tkackie, przyuczali najuboższych mieszkańców wsi do zawodu tkacza, inicjując przy tym wiejskie ośrodki rzemieślnicze. Przejmując estetykę i format kolonialnych wystaw, będących nierozłączną częścią imperialnych przedstawień, przekazywali także mieszkańcom różnych regionów Indii wiedzę na temat ich bliższych i dalszych sąsiadów, budując w ten sposób świadomość sąsiada i narodu. Do promocji khadi przyczyniał się również Kongres Narodowy, który z różnym skutkiem finansował zawiązującą się sieć produkcyjną tej tkaniny oraz innych towarów swadeśi. Praktyka ta przetrwała okres walki o niepodległość Indii i do dzisiaj największym inwestorem i innowatorem w scentralizowanym sektorze khadi jest rząd.

Problem z khadi

Khadi stało się symbolem oraz głównym produktem ruchu swadeśi. Niestety, samo w sobie, jako produkt fizyczny, było towarem fatalnym. Wiadomo, że Gandhi miał świadomość tego, że jakość tej tkaniny bywała

bardzo niska, a cena zbyt wysoka, dodatkowo był to materiał trudny w utrzymaniu, znacząco kurczył się podczas prania i był nieprzyjemny w dotyku. Innym powodem, dla którego Indusi niechętnie kupowali khadi, było to, że w swojej popularnej, standardowej formie było ono materiałem grubym, nieprzyjemnym i przygnębiającym. Nie zaznaczało też regionalnej różnorodności Indii, pozbawiając Indusów istotnych sartorialnych symboli. Gandhi pragnął stworzyć strój, który nie komunikowałby żadnego rodzaju przynależności – klasowej, ekonomicznej, regionalnej etc., jak również nie ulegałby tendencjom mody. Dlatego też przez długi czas Gandhi nie przewidywał produkcji kolorowego khadi czy khadi zdobionego haftem lub wzorami. Ostatecznie jednak do produktów khadi dołączono kolekcje farbowanych, haftowanych i zadrukowanych ręcznie tkanin i tekstyliów domowych, a nawet kontrowersyjne jedwabie[11]. Na rynku pojawiły się również luksusowe typy khadi, miękkie i delikatne batysty czy muśliny, które szczególnie chętnie kupowali członkowie partii oraz bogaci Indusi, tworząc tym samym kolejną kategorię różnicy – jakość, która stanowi główny wyróżnik dóbr luksusowych. Wraz z rozwojem ruchu swadeśi, na drodze ciągłych negocjacji odnośnie do znaczeń, ograniczeń i możliwości khadi, tkanina ta stawała się coraz bardziej „pustym" symbolem. Presja, by przyjąć khadi, była w pewnym momencie olbrzymia. Naciski miały różną moc i różny charakter – od delikatnej zachęty, przez czystą propagandę, po przemoc fizyczną. Zakładanie importowanego stroju stało się grzechem, do którego nikt nie chciał się publicznie przyznać. Doprowadziło to do dziwnego, sartorialnego paradoksu, który polegał na tym, że im wyraźniej łączono noszenie brytyjskich strojów z czymś grzesznym i wstydliwym, tym żywiej rosła fałszywa motywacja do noszenia khadi jako maski, która miała przesłaniać prawdziwe przekonania i sympatie. Khadi było także tanim sposobem na zyskanie dużej popularności i szacunku, ponieważ noszący je człowiek stawał się automatycznie szczerym, skromnym, gotowym do poświęceń patriotą. Nie działo się tak z powodu magicznych właściwości khadi, o których czasami wspominał Gandhi (Tarlo, 1996, s. 116).

Powodem tego było nadużywanie khadi jako symbolu, którego znaczenie było na pewnym etapie bardziej wyczuwalne i „widoczne" niż znane. Khadi stało się symbolem darśanu. Dla wielu klasyczny, biały kolor khadi symbolizował hinduską ideę czystości, natomiast jego szorstka tekstura symbolizowała prostotę i ubóstwo. Jak pisał D. Chakrabarty, cechy te „sugerują zdolność polityka do zrezygnowania z własnego komfortu

11 Tradycyjny proces produkcji jedwabiu wymaga zabicia jedwabników, przez co nie wypełnia zasady ahimsy. Stąd też przez dłuższy czas debatowano nad słusznością włączenia jedwabiu do grupy produktów swadeśi (Tarlo, 1996, s. 109).

i dokonywania poświęceń w imię interesu ogółu" (Chakrabarty, 2001, s. 27). Ta fantazja czystości khadi utrzymała się do dziś, mimo iż jeszcze w okresie walki o niepodległość Indii sygnalizowano problem nadużywania khadi jako symbolu moralnej integralności przez skorumpowanych polityków (Tarlo, 1996, s. 108–109).

Z punktu widzenia tradycyjnej ekonomii khadi było złym produktem. Ze względu na swoje wady technologiczne (których nie udało się skorygować do dzisiaj) nigdy nie miał on szansy na to, by stać się popularnym materiałem dnia codziennego. Utrzymał się na rynku jedynie jako przedmiot narracji gandyjskiej ekonomii, według zasad której dobro narodowe oraz dobro wszystkich istnień stawało się nowym kryterium wartości. Jego wartość leżała w tzw. duchu khadi. Problem polegał jednak na tym, że pojęcie „duch khadi" w pewnym momencie zaczęło oznaczać bardzo dużo i bardzo niewiele, a starannie konstruowana i negocjowana wizja indyjskiej nowoczesności Gandhiego stała się jedynie narodowym „marzeniem o świecie, jaki mógł być" (Fox, 1989, s. 59–60).

Khadi bez Gandhiego

Po śmierci Gandhiego polityka J. Nehru przyjęła ambiwalentny charakter w stosunku do gandyjskiej wizji nowoczesnych Indii, opartych na tradycyjnych rozwiązaniach produkcyjnych oraz ekonomii wartości. Jako zwolennik industrializacji Nehru wspierał uprzemysłowienie kraju, użytkując zebrany przez Gandhiego kapitał społeczny do pomocy rodzimym inicjatywom przemysłowym. Sektor produktów khadi nigdy nie został zdecentralizowany, stąd całą kontrolę nad nim sprawował rząd. Nehru z jednej strony zezwalał indyjskim fabrykom produkować dokładne, maszynowo wytwarzane repliki najpopularniejszych towarów khadi. Z drugiej strony przyjmował od koncernów, takich jak Tata czy Birlas, datki na prowadzenie kampanii swadeśi, mimo że kampanie te zachowywały swój antyindustrialny ton. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że aż do końca lat 80. w Indiach uprawiano postgandyjską politykę walki ze zbytkiem i konsumpcjonizmem, której stałym elementem była również promocja indyjskiego rzemiosła, uznawana za formę rewitalizacji tożsamości i podmiotowości Indusów. Stąd też rząd Indii czynnie i hojnie wspierał rękodzieło, w tym khadi, mimo że sektor ten przez dekady przynosił jedynie straty (Bayly, w: Appadurai, 2010, s. 314). Były to jednak tylko straty finansowe. Na początku lat 90. nastąpiła liberalizacja rynku, którą poprzedziła seria rządowych inwestycji w rzemiosło oraz w edukację związaną z dizajnem, w tym z projektowaniem mody (Khaire, 2016). Od tamtej pory rząd indyjski zaczął promować khadi jako tzw. fashion fabric (materiał mody). Takie

działanie nie mieściło się w gandyjskiej wizji khadi, ale stanowiło formę negocjacji z odbiorcami, do której Gandhi sam musiał często przystępować. Nieustanne poszukiwania dróg promocji khadi w Indiach wskazują na dużą determinację rządu, by utrzymywać wizję Gandhiego przy życiu. I tak, w indyjskiej edycji magazynu „Vogue" co kilka miesięcy lub lat pojawiają się felietony dedykowane khadi. Zawierają one opisy bieżących działań mających na celu popularyzację tej tkaniny, pozytywne i entuzjastyczne prognozy odnośnie do przyszłości khadi (głównie w Indiach, ale i na świecie) oraz sentymentalne, patriotyczne nawiązania do Gandhiego i walki o niepodległość. Felietony te najczęściej publikuje się przy okazji większych wydarzeń i inicjatyw związanych z promocją i nowymi formami wykorzystywania tej tkaniny (wystawy, pokazy mody, konkursy, rządowe inicjatywy, użycie khadi przez znanych indyjskich i zagranicznych projektantów mody etc.). Budują one obraz potężnego, kolektywnego wysiłku rządu indyjskiego oraz środowiska projektantów mody, kuratorów, aktywistów, historyków sztuki użytkowej, kolekcjonerów i fascynatów indyjskich tradycji tekstylnych, jakie podejmuje się raz po raz, aby dokonać kulturowego „uaktualnienia" i komercyjnego uatrakcyjnienia khadi (Tewari, 2022; Khanna, 2020). Mimo opisanych wysiłków największym inwestorem w sektor khadi nadal pozostaje rząd przekazujący KVIC (Khadi and Village Industries Commission) duże zlecenia dla kontrolowanych przez siebie instytucji i przedsiębiorstw państwowych.

Na przestrzeni ostatnich lat obserwuje się duże przesunięcie sympatii konsumenckich i uwagi rządu nie tylko w kierunku samego khadi i tradycyjnego, indyjskiego rzemiosła, ale całej gandyjskiej (obecnie „indyjskiej") wizji alternatywnej nowoczesności. Przesunięcie to widoczne jest w mediach, ale również w oficjalnych narracjach rządowych oraz w inicjowanych przez rząd programach. Przykładem tego jest plan radykalnej ekologizacji ekonomii indyjskiej, którego celem jest uczynienie z Indii zielonej ekonomii do roku 2030 (i stworzenie dzięki temu 500 milionów nowych stanowisk pracy) (Madhukalya, 2021), jak również projekty typu „Svadha" (2022), łączące ze sobą tradycję „ducha khadi" i jogi oraz programy KVIC-u, które mają wesprzeć indyjskie wioski rzemieślnicze, wyposażając je np. w ekrany solarne (Mission Solar Charkha) (Ministry of Micro, Small & Medium Enterprises 2022, https://kviconline.gov.in/msc/). Samo khadi nazywa się natomiast tkaniną, która może się stać światowym materiałem mody zrównoważonej. Alternatywna rzeczywistość Gandhiego może stanowić inspirację dla współczesnych Indii z trzech głównych powodów: 1) Gandhi walczył przede wszystkim z samą ideą zachodniej nowoczesności, której Imperium Brytyjskie było jedynie manifestacją, przez co stworzone przez niego koncepcje zyskały walor uniwersalny; 2) rewiwalizm Gandhiego był rewiwalizmem religijności, stylu życia,

nie religii, co pokrywa się z obecnymi tendencjami religijnymi Indusów, 3) koncepcja „sarvodaya" ma charakter biocentryczny i nawiązuje do założeń głębokiego ekologizmu (Torchia, 1997), w którym Indie widzą przestrzeń (swojego) moralnego zwycięstwa.

Jak zauważył Peter van der Veer, indyjska nowoczesność nigdy nie była nowoczesnością wykształconą w sposób organiczny, była zawsze zapośredniczana przez imperializm (2014, s. 214). Zawsze też była zadaniem, wysiłkiem, jaki należało podjąć. Indyjskie elity pragnęły nowoczesności konstruowanej przy pomocy narzędzi postoświeceniowego racjonalizmu – nauki, demokracji, sekularyzmu i progresu. Gandhi szukał swoich narzędzi w reinterpretacji koncepcji zaczerpniętych z głównego nurtu indyjskich tradycji myśli, nie poświęcając przy tym wiele uwagi ich lokalnym wariantom. W trakcie walki o niepodległość i po odzyskaniu przez Indie suwerenności abstrakcyjna idea indyjskiej duchowości stała się najpotężniejszą ideologiczną bronią nacjonalizmu, którą można było przeciwstawić się zachodniemu imperializmowi i materializmowi (van der Veer, 2014, s. 32). Z tego powodu wizja alternatywnej nowoczesności Gandhiego zawsze kryła i kryje się gdzieś niedaleko, w nieokreślonej przestrzeni indyjskiej rzeczywistości. Jak zauważyła E. Tarlo, kwestia przyjęcia khadi zawsze była kwestią jedynie stopnia jego przyjęcia. Podobnie jest z wizją gandyjskiej nowoczesności. Nie można dokonać jej całkowitej implementacji, jednak obecnie stanowi ona podstawę wyrażenia podmiotowości indyjskich społeczeństw w odniesieniu do globalnych i lokalnych wyzwań. Dodatkowo, rozwój rozumiany jako progres technologiczny, któremu sprzeciwiał się Gandhi, stał się jednym z głównych aspektów i powodów tych wyzwań. Obecnie Indie intensywnie inwestują w wizję kraju, dzięki której mogłyby się okazać konkurencją dla Chin, których od kilkunastu już lat Indie nie są w stanie dogonić na płaszczyźnie tradycyjnie pojętej ekonomii. Czy mogą to uczynić w znanej już przestrzeni alternatywnej ekonomii wartości Gandhiego, z którą, przynajmniej w teorii, pokrywają się globalne, prośrodowiskowe tendencje? Czy też taki jest cel tych narracji? Wydaje się, że ponownie, tylko w pewnym stopniu. Przede wszystkim, utrzymywanie wizji alternatywnej, „tradycyjnej nowoczesności" Indii jest wyrazem wiary w twórczą, upodmiotowiającą moc własnych kultur. Jest też wyrazem uświadomionej tożsamości i podmiotowości Indusów oraz ciągłej potrzeby ich reinterpretacji w warunkach globalnych i lokalnych wyzwań, ograniczeń i możliwości.

Bibliografia

Appadurai, A. (ed.) (2010, cop. 1986). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. 8th printing. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.

Bandyopadhyay, S. i Parasher Sen, A. (red.) (2017). *Religion and modernity in India*. First edition. New Delhi: Oxford University Press.

Brantlinger, P. (1996). A Postindustrial Prelude to Postcolonialism: John Ruskin, William Morris, and Gandhism. *Critical Inquiry*, 22(3), 466–485.

Chakrabarty, D. (2001). Clothing the political man: A reading of the use of khadi/white in Indian public life. *Postcolonial Studies*, 4(1), 27–38. DOI: 10.1080/13688790120046852.

Chakrabarty, D. (2002). *Habitations of modernity. Essays in the wake of subaltern studies / Dipesh Chakrabarty*; with a foreword by H.K. Bhabha. Chicago, Ill., London: University of Chicago Press.

Fox, R.G. (1989). *Gandhian Utopia. Experiments with culture*. Richard G. Fox. Boston, Mass.: Beacon Press.

Fuchs, M., Linkenbach, A., Mulsow, M., Otto, B.-Ch.; Parson, R.B.i Rüpke, J. (red.) (2019). *Religious individualisation. Historical dimensions and comparative perspectives*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Gandhi (2018). *An autobiography. The story of my experiments with truth: a critical edition*. New Haven: Yale University Press.

Gandhi i Parel, A. (1997). *Hind swaraj and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge texts in modern politics).

Gonsalves, P. (2019). 'HALF-NAKED FAKIR'. The story of Gandhi's personal search for sartorial integrity. *Gandhi Marg*, 31(1), 5–30.

Khaire, M. i Hall, E.V. (2016). Medium and Message: Globalization and innovation in the production field of Indian fashion. *Organization Studies*, 37(6), 845–865. DOI: 10.1177/0170840615622061.

Khanna, J.M. (2020). Why khadi is one of the most sustainable fabrics to consider right now. *Vogue India*.

Long, J.D. i Sullivan, B.M. (2011). *Historical dictionary of Hinduism*. New ed. Lanham Md.: Scarecrow Press (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements).

Madhukalya, A. (2021). India's transition to green economy to create 50 mn jobs, contribute $1 trn in economic impact: WEF. *Business Today. In* (dostęp: 08.01.2023).

Ministry of Micro, Small & Medium Enterprises (2022). *'Svadha'– Wellness Wear Collection in Khadi*. Pozyskano z: https://pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1835418 (dostęp: 20.11.2022).

Newnham, R. (2009). *Deconstructing Empire. Concepts of Order and Justice in the British Withdrawals from India and Palestine, 1945–1948*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Nikam, N.A. (1954). Gandhi's Philosophy. *The Review of Metaphysics*, 7(4), 668–678.

Pandit, M. (2019). *Performing nationhood. The emotional roots of Swadeshi nationhood in Bengal, 1905–1912* / Mimasha Pandit. New Delhi: Oxford University Press.

Raghuramaraju, A. (2006). *Debating Gandhi*. New Delhi: Oxford University Press.

Richards, G. (2005). *The philosophy of Gandhi. A study of his basic ideas*. London: Taylor & Francis e-Library.

Riello, G. i Roy, T. (2009). *How India clothed the world. The world of South Asian textiles, 1500–1850*, ed. G. Riello, T. Roy with the collaboration of O. Prakash and K. Sugihara. Leiden: Brill (Global economic history series, 1872–5155, v. 4).

Roy, R.D. (1987). Some Aspects of the Economic Drain from India during the British Rule. *Social Scientist*, 15(3), 39–47. DOI: 10.2307/3517499.

Sangari, K. (2019): Singular individuals, conflicting authorities: Annie Besant and Mohandas Gandhi. W: M. Fuchs, A. Linkenbach, M. Mulsow, B.-Ch. Otto, R.B. Parson i J. Rüpke (red.), *Religious individualisation. Historical dimensions and comparative perspectives*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 1065–1096.

Sarkar, S. (1970). Imperialism and Nationalist Thought. A Case Study of Swadeshi Bengal. *Indian History Congress*, 32, 111–119.

Sarkar, S. (1994). *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903–1908*. Second reprint. New Delhi: People's Publ. House.

Tarlo, E. (1996). *Clothing matters. Dress and identity in India*. Chicago: University of Chicago Press.

Tewari, B. (2022). Exploring a 'Khadi state of mind' this 75th Independence year of India. *Vogue India*.

Torchia, A.D. (1997). Gandhi's Khadi Spirit and Deep Ecology. *Worldviews*, 1(3), 231–247.

Trivedi, L. (2007). *Clothing Gandhi's nation. Homespun and modern India*. Bloomington: Indiana University Press.

van der Veer, P. (2013). *The modern spirit of Asia. The spiritual and the secular in China and India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Vatsyayan, K. (1991). *Concepts of space. Ancient and modern*, red. K. Vatsyayan. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts: Abhinav Publications.

Weiner, A.B. (1989). *Cloth and human experience*. With assistance of Jane Schneider. Washington: Smithsonian Books (Smithsonian series in ethnographic inquiry).

Anna Jankowska – absolwentka krakowskiej indianistyki oraz uniwersytetu imienia Jawaharlala Nehru w Delhi. Podczas studiów doktoranckich prowadziła badania w Indiach, interesując się kwestią stroju oraz tożsamości. W tej samej przestrzeni zainteresowań brała także udział w projektach z pogranicza nauki i sztuki w Polsce, Indiach i Tajwanie. Jest zaangażowana w badania i rewitalizację myśli Gabriela Tarde'a, któremu poświęciła znaczną część swojej rozprawy doktorskiej. Doktorat obroniła w 2019 r., uzyskując tytuł doktora kulturoznawstwa.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Małgorzata Latoch-Zielińska
http://orcid.org/0000-0002-2481-6683
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
malgorzata.latoch-zielinska@mail.umcs.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.19

Od izolacji do wspólnoty. Kilka uwag o Polakach z Krainy Wielokulturowości w Brazylii

STRESZCZENIE

Problematyka artykułu wpisuje się w nurt badań interdyscyplinarnych nad wielokulturowością i budowaniem wspólnoty w kontekście środowisk etnicznych w Brazylii. Przedmiotem obserwacji uczyniono działania Związku Etnicznego w regionie Ijuí w południowej Brazylii. Szczególną uwagę poświęcono historii polskiego osadnictwa w tym kraju, co pozwoliło na wyciągnięcie wniosków dotyczących statusu Polonii w tym wieloetnicznym i wielokulturowym społeczeństwie. Poczynione obserwacje uprawniają do stwierdzenia, iż w procesie kształtowania wspólnot etnicznych, w tym polskiej, grupy te przeszły drogę od izolacji i zamknięcia do otwarcia się i współpracy. Zauważono, iż dużą rolę w procesie zachowania tożsamości narodowej i kulturowej polskich emigrantów odegrał Kościół, zarówno w początkowym okresie osadnictwa polskiego, jak i współcześnie. Obecna polityka rządu brazylijskiego realizuje ideę wspierania wielokulturowego i wieloetnicznego społeczeństwa. Polacy w Brazylii sygnalizują konieczność kontaktu z krajem przodków, jego językiem i kulturą, dlatego niezwykle cenne są wszelkie inicjatywy mające na celu pomoc w zachowaniu tożsamości narodowej, doskonaleniu umiejętności posługiwania się językiem polskim i budowaniu poczucia więzi z polską kulturą (dawną i współczesną).

SŁOWA KLUCZE: wielokulturowość, grupy etniczne, Polonia, tożsamość narodowa, tożsamość kulturowa

ABSTRACT

From Isolation to Community. A Few Remarks on Poles in Brazil as the Land of Multiculturalism

The article remains in line with the trend of interdisciplinary research on multiculturalism and community building, as set in the context of ethnic communities in Brazil in general and focused on the activities of the Ethnic Union in the Ijuí region in southern Brazil in specific. Particular attention is paid to

Suggested citation: Latoch-Zielińska, M. (2023). Od izolacji do wspólnoty. Kilka uwag o Polakach z Krainy Wielokulturowości w Brazylii. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 325–336. DOI:10.35765/pk.2023.410202.19

Nadesłano: 26.11.2022 Zaakceptowano: 30.05.2023

the history of the Polish settlement, which allows drawing conclusions with regard to the status of the Polish community in as a multi-ethnic and multicultural society as that of Brazil. The observations make it possible to conclude that in the process of shaping ethnic communities, the Polish one included, these social groups have come their long way from isolation and closure to openness and cooperation. It is noted that the Church has played a major role in the process of preserving and fostering the national and cultural identities of Polish emigrants, both in the early period of the Polish settlement as much as today. In its current policy, the Brazilian government implements the idea of supporting a multicultural and multiethnic society. Poles in Brazil signal the need for contact with the country of their ancestors, their language and culture, which is the reason why what proves to be extremely valuable includes all kinds of initiatives aimed at preserving national identity, improving the ability to use the Polish language, and building a sense of bond with the Polish culture (past and contemporary).

KEYWORDS: multiculturalism, ethnic groups, Polonia, national identity, cultural identity

> Ojczyzna więc to jest dziedzictwo, a równocześnie jest to wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania – w tym również ziemi, terytorium, ale jeszcze bardziej wartości i treści duchowych, jakie składają się na kulturę danego narodu (Jan Paweł II, 2005, s. 26).

Według różnych źródeł blisko 21 milionów Polaków i osób polskiego pochodzenia mieszka za granicą. Brazylia zajmuje trzecie miejsce pod względem liczebności Polonii. Podaje się, iż jest to obecnie nawet 5 milionów, z czego najwięcej, zgodnie z danymi organizacji polonijnych, to mieszkańcy stanu Parana i Rio Grande do Sul. Warto tutaj dodać, iż struktura etniczno-kulturowa i językowa Brazylii jest bardzo zróżnicowana. Brazylijczycy mają korzenie indiańskie, wywodzące się od rdzennych mieszkańców tych terenów, europejskie pochodzące od pierwszych kolonizatorów (Hiszpanie i Portugalczycy), a potem imigrantów z różnych krajów Europy i wreszcie afrykańskie, których źródło stanowili czarnoskórzy niewolnicy.

Henryk Siewierski wskazuje, że zainteresowanie Polaków zamorskimi posiadłościami Portugalii i Hiszpanii sięga początków XV w., zaś

> Pierwszym polskim nazwiskiem, które pojawia się w historii Brazylii, jest Krzysztof Arciszewski (1592–1656), który w latach 1629–1639 przybył do Brazylii trzykrotnie jako jeden z dowódców wojsk holenderskich w wojnie przeciwko Portugalczykom i Hiszpanom (…). Arciszewski był pierwszym Polakiem i jednym z pierwszych Europejczyków, którzy zainteresowali

> się życiem brazylijskich Indian, a którego prace etnograficzne i kartograficzne znacznie przyczyniły się do poznania Ameryki w Europie (Siewierski, 2000, s. 76).

Początki masowego osadnictwa polskiego w tym państwie sięgają drugiej połowy XIX w. i wiążą się przede wszystkim z wielką falą emigracji chłopów, co zostało nazwane gorączką brazylijską. Liczny napływ ludności wiejskiej ze wszystkich trzech zaborów trwał do 1918 r. i był spowodowany przede wszystkim względami ekonomicznymi, przeludnieniem na wsi i biedą, a także polityką zaborców wobec Polaków, zmuszaniem do odbycia obowiązkowej służby wojskowej, brakiem perspektyw na poprawę losu, brakiem edukacji, niszczeniem polskiej kultury, historii, języka, prześladowaniami. Zachętą do wyruszenia w podróż do nieznanego świata okazała się także ówczesna polityka osadnicza w Brazylii oraz propaganda głoszona w Polsce na temat Brazylii – pełnej bogactw krainy. Polacy osiedlali się przede wszystkim na południu, Kurytyba w stanie Parana zyskała nawet miano kolebki emigracji chłopskiej. Natalia Klidzio, koordynatorka polskiego tłumaczenia nieopublikowanej książki Marli Meiger Siekierski i Danilo Lazzaroto pt. *Povoado Santana – historia i polska kultura w Ijuí*[1], wyjaśnia, że obszary, na których osiedlali się przybysze z Europy, nazywano koloniami. 19 października 1890 r. w Rio Grande do Sul powstała oficjalnie Kolonia Ijuhy, którą stopniowo zaludniali przybysze z Niemiec, Szwecji, Łotwy i Polski. Polacy swoją osadę nazwali Povoado Santana.

Osada Povoado Santana swą nazwę zawdzięcza Towarzystwu Polskiemu im. św. Anny, które funkcjonowało od 1922 r. w regionie Ijuí (Siekierski i Lazzaroto, s. 113–114). Główną rolę w budowaniu wspólnoty na obczyźnie odgrywał Kościół. Siekierski i Lazzaroto podkreślają, iż imigranci

> na nowej ziemi zostali umocnieni w wierze, uczestnicząc i współpracując z inicjatywami Kościoła. Pod tym względem mieli szczęście, ponieważ znaleźli w osobie księdza Antoniego Cubera – Polaka pochodzącego z Górnego Śląska – pierwszego proboszcza Matriz Nossa Senhora da Natividade, doradcę i motywatora nowych inicjatyw. To jemu zawdzięcza się działalność katolickiej kaplicy, polskiej szkoły, wydanie pierwszego dziennika O Kolonista (Siekierski i Lazzaroto, s. 130).

1 Książkę przetłumaczyli studenci I roku studiów II stopnia na kierunku portugalistyka oraz lingwistyka stosowana (UMCS Lublin) w ramach Warsztatów Tłumaczeniowych prowadzonych przez dr Natalię Klidzio. Obecnie książka jest przygotowywana do druku.

Cytowani autorzy opowiadają historie rodzin pierwszych osadników, odwołując się do zachowanych wspomnień i przekazów. Z ich opowieści wyłania się heroiczny obraz zmagań z naturą, nieznanymi roślinami i zwierzętami, wyobcowaniem, tęsknotą za ojczyzną, językiem, walką o zachowanie polskich tradycji i zwyczajów.

Historia i współczesność polskich osadników z Povoado Santana oraz ich potomków jest niezwykle interesująca w kontekście budowania wspólnoty etnicznej oraz funkcjonowania w środowisku wielokulturowym. Zagadnienia te wpisują się również w rozważania na temat roli języka i kultury w procesie zachowania/budowania/odbudowywania tożsamości narodowej i kulturowej, zwłaszcza wśród kolejnych pokoleń polskich imigrantów. Na skomplikowane kwestie tożsamości kulturowej imigrantów zwraca uwagę Krzysztof Wielecki, który podkreśla, że

> W przypadku emigrantów, szczególnie w kolejnym ich pokoleniu, kwestię ojczyzny i narodu rozstrzyga poczucie przynależności. Można zatem nie uznawać swojej nowej ojczyzny i narodu lub też nie czuć związków z dawną, albo też czuć podwójną przynależność. (…) Zawsze nasze doświadczenie pozostaje pod wpływem kultury, w której wychowaliśmy się my, nasi rodzice i dziadkowie, pozycji społecznej, warunków ekonomicznych, tradycji, stylu życia, przesądów, wierzeń, języka naszych przodków, a może też naszej własnej przeszłości itp. (…) często pierwsze pokolenie emigrantów, żyje w narodowych gettach, jak obcy w nowej ojczyźnie, drugie starannie odcina się od kraju pochodzenia, a trzecie szuka swoich korzeni (Wielecki, 2021, s. 22).

Można by tutaj dodać, iż w przypadku potomków imigrantów mamy do czynienia z procesem, który Anthony Giddens określił jako stałe konstruowanie własnej tożsamości, będącej nieustającą narracją siebie (Giddens, 2001).

Jerzy Mazurek zwraca uwagę, iż dużym problemem dla imigrantów w całej Brazylii był fakt, iż w zdecydowanej większości pochodzili oni

> z najuboższych i najmniej wykształconych warstw społeczeństwa polskiego. Niekiedy nie bardzo potrafili odnaleźć się w nowym środowisku, upomnieć o swoje prawa, bronić się przed wyzyskiem (…). Różnice kulturowe oraz niski stopień mobilności przestrzennej nie ułatwiały integracji z ludnością miejscową. Ten izolacjonizm polskich kolonii sprawił, że nie włączyły się dostatecznie w proces budowy „Nowej Brazylii", nowoczesnej, przemysłowej i zurbanizowanej, który rozpoczął się pod koniec XIX wieku (Mazurek, 2009, s. 53).

Dużą barierę we współżyciu z lokalnymi mieszkańcami stanowił bardzo trudny, w opinii Polaków, język. Siekierski i Lazzaroto piszą, iż dla miejscowej ludności Polacy stanowili obiekt żartów, ponieważ dziwnie mówili

i się ubierali. Odmienność kulturowa polskich osadników sprawiła, iż stanowili oni funkcjonującą w odosobnieniu, w większości zamkniętą grupę etniczną. Ta wymuszona niejako izolacja przyczyniła się do zachowania polskich tradycji i zwyczajów. Warto zauważyć, iż zachowaniu odrębności etnicznej i tożsamości kulturowej Polaków w Brazylii pomagały inicjatywy religijne i edukacyjno-kulturalne osadników, którzy w lokalnych społecznościach zakładali szkoły, towarzystwa, związki i zrzeszenia nauczycielskie, rolnicze, sportowe, budowali kościoły, prężnie działali w zespołach muzycznych, tanecznych, teatralnych, gdzie kultywowali polskie tradycje i pamięć o ojczyźnie. Anna Płońska podaje, iż

> pierwszą tego typu organizacją było Towarzystwo Polskie im. Tadeusza Kościuszki w Kurytybie (założone w 1890 r.). W 1898 r. (…) powołano stowarzyszenie „Łączność i Zgoda", które koordynowało pracę społeczno-oświatową Polaków w Brazylii (Płońska, 2022).

Znaczącą rolę w organizacji edukacji odegrały także związek polskich towarzystw „Kultura" i związek polskich szkół katolickich „Oświata". Według oficjalnych danych w Brazylii do roku 1937 prowadziło działalność ponad 300 polskich placówek oświatowych (Łapaj-Kucharska, 2020). Polonia miała także prężnie rozwijającą się prasę. Duże znaczenie w wychowaniu młodych Polaków miały również organizacje sportowe, których głównym zadaniem było prócz rozwoju fizycznego krzewienie patriotyzmu i zachowanie tożsamości narodowej kolejnych pokoleń. Trzeba tutaj wymienić przede wszystkim Towarzystwo Wychowania Fizycznego „Junak", które powstało 6 lutego 1923 r. Jego członkowie organizowali nie tylko zajęcia sportowe, ale także prowadzili działalność kulturalno-patriotyczną (Płońska, 2022).

Władze państwowe początkowo nie utrudniały działalności towarzystw imigracyjnych, a sama Brazylia jawiła się jako kraj wolności i tolerancji kulturowej, narodowej, wyznaniowej, realizując poniekąd idee sformułowane przez Włodkowica, który pisał, że „państwo zobowiązane jest do poszanowania religii, moralności, dobrych obyczajów i sumienia swoich obywateli" (Wielgus, 1996, s. 60). Po roku 1930 sytuacja imigrantów, w tym Polaków, zmieniła się jednak diametralnie. Powołany w wyniku zamachu stanu na stanowisko prezydenta Getúlio Vargas, sugerując antypaństwowe działania, rozpoczął prześladowania organizacji imigracyjnych, nakazał zamykanie szkół z innym niż portugalski językiem wykładowym, zakazał również używania języków imigrantów w oficjalnej komunikacji. Z jednej strony wpłynęło to negatywnie zwłaszcza na młode pokolenie, które utraciło możliwość zorganizowanej nauki języka polskiego, poznawania naszej historii i kultury. Z drugiej zaś paradoksalnie

przyspieszyło nabywanie umiejętności posługiwania się językiem nowej ojczyzny, problemy językowe stopniowo zanikały, imigranci i ich potomkowie przyswoili język portugalski, który był konieczny do porozumiewania się z otoczeniem społeczno-gospodarczym, z instytucjami rządowymi, zaś polszczyzna stała się narzędziem komunikacji wewnętrznej/domowej.

Vargas zmienił swoje nastawienie do imigrantów po wybuchu II wojny światowej, złagodził politykę nacjonalistyczną, zezwolił na otwarcie granic dla uchodźców wojennych. Wtedy to nastąpiła fala imigracji do Brazylii wojennych uchodźców z Europy, wśród których było około 3 tysięcy Polaków. Mazurek podaje, iż „między uchodźcami politycznymi, którzy w dniu 5 sierpnia 1940 roku przybyli na pokładzie statku «Angola» do Rio de Janeiro, był Julian Tuwim z małżonką oraz Jan Lechoń" (Mazurek, 2009, s. 20). W Brazylii znaleźli schronienie także inni znani artyści: Irena Eichlerówna, Jan Kiepura, Witold Małcużyński, August Zamoyski, Zdzisław Czermański, Kazimierz Wierzyński, Zbigniew Ziembiński, Janina Rudzka. Niektórzy z nich, tak jak Ziembiński i Rudzka, pozostali tutaj na stałe, wpisując się na zawsze w mapę kulturalną tego kraju.

Kolejną falę emigracji do Brazylii odnotowano po zakończeniu II wojny światowej. Jak pisze Mazurek, liczyła ona około 20 tysięcy emigrantów, którzy w odróżnieniu od emigracji osadniczej/chłopskiej byli w większości pochodzenia inteligenckiego,

> dopływ nowego elementu emigracyjnego przyczynił się do jeszcze większej zmiany oblicza społecznego miejscowej Polonii. W tej grupie wychodźców znajdowała się duża liczba oficerów, inżynierów, prawników. Byli to ludzie z wyższym wykształceniem, odznaczający się większymi aspiracjami życiowymi (Mazurek, 2009, s. 52).

Dla tego pokolenia adaptacja w nowym środowisku nie była tak trudna jak dla wcześniejszej emigracji „chłopskiej". Jednocześnie można było zaobserwować pewien kryzys tożsamościowy, zainteresowanie ojczyzną przodków nieco wygasło, a i ówczesne polskie władze nie były zbytnio zainteresowane sprawami Polonii. Jak trafnie zauważa Andrzej Chodubski, „tożsamość polonijna i jej siła zależą od kondycji politycznej i społeczno-ekonomicznej Polski oraz jej promocji w świecie" (Chodubski, 1988, s. 24). Zmianę tej sytuacji przyniosło objęcie przez Karola Wojtyłę tronu papieskiego w roku 1978. Wzbudziło to w Brazylijczykach o polskich korzeniach zainteresowanie Polską. Płońska uważa, iż momentem przełomowym w tym procesie była wizyta Jana Pawła II w Brazylii w 1980 r. W Kurytybie, tak polskim przecież mieście, skierował swoje przesłanie do Polonii.

> Przypomniał wówczas losy polskich emigrantów, którzy osiedlili się w państwie spod znaku Krzyża Południa (…) odniósł się do wspólnego pochodzenia: „Wielu z was zapewne nigdy jej [Polski] nie widziało. Są może i tacy, którzy mają o niej, o jej historii dość mgliste pojęcie. Ale to nie zmienia faktu, że stamtąd wyrastacie, niektórzy poprzez wiele już pokoleń (…). Tam są wasze korzenie i początek. Do tych korzeni, do tego początku, który narodził się z Chrztu i krwi świętego Wojciecha i świętego Stanisława, trzeba ciągle wracać, by rozumieć coraz lepiej siebie samego i innych, i w tym świetle lepiej budować dzisiejszy i jutrzejszy dzień tu, w tym odległym kraju, w Brazylii" (Płońska, 2022).

Można zaryzykować tezę, iż wizyta i te słowa stały się katalizatorem odrodzenia się propolskich działań Polonii. W 1989 r. utworzona została Federacja Stowarzyszeń Polonijnych w Brazylii (Polbras), której celem jest wspieranie polskich stowarzyszeń oraz podtrzymywanie kultury polskiej, zaś w roku kolejnym powołano Centralną Reprezentację Wspólnoty Brazylijsko-Polskiej w Brazylii (Braspol), która postawiła sobie za zadanie promocję polskiego języka, kultury oraz literatury, przywrócenie w potomkach polskich emigrantów polskiej tożsamości, a także zachowanie pamięci o historii polskiego osadnictwa w Brazylii.

Badacze podkreślają, iż dzisiejsza Polonia brazylijska stanowi zupełnie inną grupę niż jej przodkowie, ma wiele osiągnięć naukowych i kulturalnych, jej przedstawiciele działają w różnych obszarach życia, stanowiąc niezwykle ważną część społeczeństwa tego kraju. Jednocześnie można zaobserwować dbałość o znajomość polskiej kultury, tradycji, obyczajów i oczywiście języka polskiego. Z pewnością znaczącą funkcję w tym procesie pełni literatura piękna, na co zwracał uwagę Mazurek (2009). Autor trafnie zauważył jej znaczenie w procesie zachowania tożsamości, podtrzymywania tradycji i ducha polskości. Polscy emigranci mocno wtopili się już w miejscowe społeczności, co czasami może utrudniać kontakt z ojczystą kulturą, językiem, historią. Dotyczy to zwłaszcza najmłodszego pokolenia, które w wielu przypadkach nie identyfikuje się z krajem swoich przodków, zaś „podtrzymywanie tradycji, pielęgnowanie swoistego kolorytu, daje gwarancję łączności z kulturą ojczystą. Nie staje przy tym na przeszkodzie aktywnemu uczestniczeniu w kulturze kraju osiedlenia" (Mazurek, 2009, s. 61). Te obserwacje można podsumować słowami jednego z przedstawicieli polskiej diaspory Eugeniusza Kusielewicza, który podkreślał:

> Wielu z nas uważa się za Polaków pomimo długoletniego pobytu w krajach, których obywatelstwo już posiadamy (…) stale utrzymujemy żywy kontakt z naszymi rodzinami w kraju, z narodem polskim i z dziedzictwem kultury, w której tkwimy korzeniami (…). Stanowimy tę szczęśliwą

> część rodzaju ludzkiego, która uczestniczy w dwóch kulturach: w kraju, w którym żyjemy obecnie, i kraju, z którego pochodzimy. Co więcej, mamy możliwość porównywania i oceny wartości, postaw obu narodów (…) możliwość wybierania najlepszego z obu tradycji, a odrzucania tego, co wydaje się nam bez wartości (Kusielewicz, 1990, s. 164).

Elżbieta Sękowska stoi na stanowisku, iż

> przetrwanie zbiorowości polonijnej zależy od stosunku jej członków do etnicznego systemu kulturowego. Tworzą go różne składniki: język, religia, wiara we wspólnotę pochodzenia. Hierarchia tych składników ulega zmianie wraz z postępem asymilacji/integracji. Socjologowie podkreślają problem współzależności procesów asymilacyjnych i zachowania świadomości językowej, kulturowej i narodowej (Sękowska, 2009, s. 86).

Region Ijuí, gdzie położna jest osada Povoado Santana, znany jest jako Kraina Wielokulturowości. Relacjonując wyniki badań przeprowadzonych w ramach projektu „Levantamento Pedagógico da Cultura Popular" przez Muzeum Antropologii im. Dyrektora Pestana w Ijuí, Siekierski i Lazzaroto podkreślają, iż w wyniku wzajemnych odziaływań rdzennej ludności Povoado Santana, polskiej oraz innych grup etnicznych ukształtowała się kultura, która już nie jest polska, ani brazylijska, ale brazylijsko-polska. Autorzy piszą, iż „świadomość swoich korzeni, a jednocześnie konieczność przystosowania się do nowych warunków, pozwoliła na zbudowanie społeczeństwa *ijuiense*, składającego się z wielu grup etnicznych" (Siekierski i Lazzaroto, s. 202). Autorzy porównują powstanie tej wieloetnicznej i wielokulturowej społeczności do rzeki płynącej jednym nurtem, ale powstałej z kilku dopływów z różnych źródeł. Tutaj konieczne jest przywołanie przykładu fenomenu kultury *Gaúchos*. Tadeusz Paleczny podaje, iż

> kategoria ta nie jest tożsama z regionalną autoteliczną grupą kulturową, nie wiąże się z żadną konkretną rasą, grupą etniczną czy religijną (…) stanowi coś w rodzaju syntezy różnorodnych komponentów kulturowych, wywodzących się z różnych faz rozwoju więzi narodowej (Paleczny, 2004, s. 31).

Cytowany autor podkreśla, iż współczesne społeczeństwo brazylijskie mimo zróżnicowania etnicznego, rasowego i klasowego jest zintegrowane, można wręcz mówić o tożsamości brazylijskiej, która nie likwiduje jednak tożsamości grup etnicznych.

Dużą rolę w obecnym kształcie wielokulturowej wspólnoty Povoado Santana oraz całego regionu Ijuí mają działania podjęte przez Uniwersytet

Regionalny Północno-Zachodniego stanu Rio Grande do Sul (UNIJUI), który od wielu lat angażuje się w działania mające na celu pielęgnowanie języka i kultury wspólnot etnicznych. Efektem współpracy społeczności lokalnych z UNIJUI było utworzenie Związku Etnicznego. Jednym z rezultatów podjętych działań była realizacja przez pracowników naukowych tej uczelni licznych badań na temat mniejszości narodowych i etnicznych w regionie Ijuí, dokumentowanie we współpracy z Muzeum Antropologicznym Museo Pestana historii społeczności etnicznych. Dzięki wymienionym działaniom miasto Ijuí z inicjatywy Unii Etnicznej, przy wsparciu władzy wykonawczej gminy, władzy ustawodawczej Ijuiense i rządu stanu Rio Grande do Sul zostało uhonorowane tytułem Narodowej Stolicy Grup Etnicznych. W mieście organizowane są wydarzenia kulturalne, z których najciekawszy wydaje się realizowany od 1987 r. Festiwal Wielokulturowości FENADI/EXPOIJUI. Festiwal ten odbywa się w październiku i jest okazją do pokazania dorobku, tradycji i współczesności ruchu etnicznego w Ijui. Przez kilka dni jego uczestnicy, goście i obserwatorzy w sieci mogą się zapoznawać z ofertą kulturalną każdej z grup. Znacząca jest tematyka poszczególnych bloków festiwalu. W roku 2021 były ich trzy: „Zbliżając narody" (APROXIMANDO NAÇÕES), „Nasze korzenie, nasza dusza" (NOSSAS RAÍZES, NOSSA ALMA) oraz „Zoom kulturowy" (ZOOM CULTURAL) plus dodatkowy Program specjalny – TALK SHOW. W ramach tych spotkań były prowadzone dyskusje m.in. na temat formacji grup etnicznych w Ijuí, różnorodności etnicznej tego regionu, jego początków i wpływu na formowanie się gminy, kultury i doświadczeń etnicznych. Stawiano pytania o znaczenie sztuki w rodzinie, w kształtowaniu kultury i tożsamości. Debatowano nad rolą kobiet w kulturze czy mediami społecznościowymi. Zastanawiano się, czy różnorodność zwiększa inteligencję. Każdego dnia oprócz wymienionych spotkań odbywały się występy grup tanecznych, wokalnych, teatralnych. W tak zwanych domach etnicznych (np. dom polski, dom niemiecki itp.) można było spróbować tradycyjnych potraw, obejrzeć zgromadzone pamiątki, rękodzieło, fotografie, eksponaty muzealne, porozmawiać z przedstawicielami danej grupy[2]. Tegoroczny festiwal odbywał się w podobnej formule, zaś głównym punktem programu było przyznanie

2 Studenci i pracownicy Wydziału Filologicznego UMCS w Lublinie uczestniczyli w roku 2021 w tym wydarzeniu. Taką możliwość stworzyła realizacja we współpracy z Uniwersytetem Regionalnym Północno-Zachodniego stanu Rio Grande do Sul (UNIJUI) w Brazylii projektu „Język polski ponad granicami". Pomysł przygotowania projektu „Język polski ponad granicami" powstał w wyniku analizy potrzeb społeczności polskiej w Ijui i był odpowiedzią na zasygnalizowaną potrzebę wsparcia w działaniach na rzecz zachowania polskiej kultury, tradycji i języka. Z racji pandemii nie był możliwy wyjazd do partnera, cały projekt zrealizowano online, w tym właśnie uczestnictwo we wspomnianym festiwalu.

Ijuí tytułu Światowej Stolicy Grup Etnicznych. Wyróżnienie to miasto otrzymało z rąk Fabrizio Cattaneo, Sekretarza Generalnego Międzynarodowej Organizacji Folkloru. W opinii działaczy ruchu etnicznego w Ijuí jest to ich największe osiągnięcie i potwierdzenie słuszności wyznaczonych celów i zadań. Siekierski i Lazzaroto podkreślają, iż zrealizowane działania doprowadziły „grupy etniczne do uświadomienia sobie swojej przeszłości i przemian, jakie dokonały się w ich kulturze i obyczajowości przy zachowaniu, jednak, swojej tożsamości narodowej" (Siekierski i Lazzaroto, s. 202). Szczególnie aktywna jest polska grupa etniczna, której działania koncentrują się wokół Polskiego Towarzystwa Kulturalnego im. Karola Wojtyły. Klub we współpracy z UNIJUI organizuje wiele imprez kulturalnych. Działają w nim polskie zespoły ludowe (Krakus Mały, Mazurek, Krakus, Zespół Wokalny Zgoda), zrzeszające osoby w różnym wieku. Grupy te występują między innymi podczas Festiwalu Wielokulturowości FENADI/EXPOIJUI, jak również podczas innych wydarzeń kulturalnych w regionie i kraju. Członkowie klubu dynamicznie działają na rzecz całej społeczności polonijnej, to z ich inicjatywy nawiązano współpracę pomiędzy UNIJUI a UMCS i zostały zrealizowane projekty na rzecz podtrzymywania tradycji mniejszości polskiej w Ijuí. Niewątpliwie aktywność ta przyczyniła się do osiągnięcia spektakularnego sukcesu polskiej grupy etnicznej, który z pewnością wpłynie na podtrzymanie tożsamości narodowej. W roku 2022 uznano język polski (obok języka portugalskiego) za język urzędowy w Gminie Aurea w stanie Rio Grande do Sul. W oficjalnych materiałach możemy przeczytać, iż

> projekt współurzędowość języka polskiego jest częścią większej inicjatywy. W planach jest inwentaryzacja i opracowanie funkcjonowania języka polskiego jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego Brazylii, a w konsekwencji wpisanie go na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Skutkiem tego będzie – oprócz formalnego uznania – zobowiązanie prawne Republiki Brazylii do zachowania języka polskiego jako żywego świadectwa społecznego i kulturowego rozwoju kraju (Polonijna Agencja Informacyjna, 2022).

Otwartość i nastawienie na współdziałanie, rozwój, poszanowanie godności, odmienności i odrębności różnych wspólnot narodowych/etnicznych

> zapewnia ochronę praw kulturowych i działa na rzecz bezpieczeństwa kulturowego, które opiera się na poszanowaniu tożsamości osób i grup zarówno w obrębie konkretnej wspólnoty, jak w relacjach z innymi (…). W tak budowanej wspólnocie sprawdzają się, ale i odsłaniają swój sens wartości zbudowane na poczuciu wierności, pamięci kulturowej, empatii do działań wymagających cierpienia, ofiary oraz umiejętność kontynuacji

> przedsięwzięć wyrażających ciągłość, wyobraźnię przyszłości, zaufanie i zawartą we wszystkich tych działaniach wartość fundamentalną, godność osoby i narodu (Korporowicz, 2021, s. 156, 164–165).

Odnosząc się do losów polskich osadników z Povoado Santana oraz ich potomków, należy stwierdzić, iż udanie przeszli długą drogę od izolacji i zamknięcia wobec „kultury gospodarzy" do współpracy i wspólnoty, zachowali przy tym pełną świadomość swoich korzeni.

Bibliografia

Chodubski, A. (1988). O tożsamości polonijnej. W: A. Chodubski (red.), *Tożsamość kulturowa, kwestie narodowościowe i polonijne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jan Paweł II. (2005). *Pamięć i tożsamość*. Kraków: SIW Znak.

Język polski dołącza do języków urzędowych w brazylijskiej gminie Aurea. Pozyskano z: http://wspolnotapolska.org.pl/wiadomosci.php?id=8035 (dostęp: 12.10.2022).

Korporowicz, L. (2021). Naród jako dobro i naród jako zło. Ojczyzna i tożsamość. W: P. Walewski (red.), *Czy wszystko musi być narodowe? Naród jako kategoria aksjologiczna*. Pelpin: Wydawnictwo Bernardinum, 149–168.

Kusielewicz, E. (1973). Fragment wypowiedzi podczas I Spotkania Uczonych Polskiego Pochodzenia w Krakowie 1973 r., cyt. za Kubiak, H. (1990). *Zanikające pokrewieństwo. Szkice socjologiczne o Polonii*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 164.

Łapaj-Kucharska, J. (2020). *Polityka zagraniczna Polski wobec Ameryki Łacińskiej w okresie pozimnowojennym*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.

Mazurek, J. (2009). *Polacy pod Krzyżem Południa*. Warszawa: Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Muzeum Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie.

Paleczny, T. (2004). *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodowotwórczym*. Kraków: Universitas.

Płońska, A. (2022). *Polacy spod znaku Krzyża Południa – słów kilka o Polonii w Brazylii*. Pozyskano z: https://przystanekhistoria.pl/pa2/teksty/81335, Polacy-spod-znaku-Krzyza-Poludnia-slow-kilka-o-Polonii-w-Brazylii.html (dostęp: 12.10.2022).

Sękowska, E. (2009). *Język emigracji polskiej w świecie. Bilans i perspektywy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Siekierski, M.M. i Lazzaroto, D. *Santana – história e cultura Polonesa em Ijuí*, nieopublikowane.

Siewierski, H. (2000). Os poloneses nos 500 anos do Brasil. In: Paulo Reis (red.), *República das etnias*. Rio de Janeiro: Gryphus, Museu da República, 75–102.

Wielecki, K. (2021). Ojczyzna i tożsamość. W: P. Walewski (red.), *Czy wszystko musi być narodowe? Naród jako kategoria aksjologiczna*. Pelpin: Wydawnictwo Bernardinum, 13–30.

Wielgus, S. (1996). *Polska średniowieczna doktryna IUS GENTIUM*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Małgorzata Latoch-Zielińska – dr hab., prof. UMCS, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Katedra Edukacji Polonistycznej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Autorka licznych publikacji z zakresu edukacji polonistycznej, kształcenia kulturowego, aksjologicznego, medialnego, innowacji dydaktycznych oraz wykorzystania technologii informacyjno-komunikacyjnych w procesie kształcenia. Współautorka monografii: *Przestrzenie rzeczywiste i wyobrażone. Szkice i studia z edukacji polonistycznej. O roli kulturowego doświadczenia przestrzenności* oraz *Przestrzenie rzeczywiste i wyobrażone. Metodyczny wielogłos o różnych przestrzeniach*. Redaktor monografii *Nowoczesna edukacja kulturalna*, współredaktor ośmiu monografii, w tym pięciu z serii *Nowoczesność i tradycja w edukacji polonistycznej*.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Barbara Weżgowiec
http://orcid.org/0000-0003-3133-3759
Uniwersytet Jagielloński
b.wezgowiec@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.20

Materialne i niematerialne dziedzictwo Europy Środkowej w praktykach Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie

STRESZCZENIE

Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie to instytucja, która od lat działa na rzecz popularyzacji i ochrony dziedzictwa kulturowego Europy Środkowej. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie specyfiki tej instytucji oraz ukazanie różnorodności działań podejmowanych przez MCK: od wystaw, przez działania edukacyjne w postaci prelekcji i warsztatów, po konferencje i publikacje (o charakterze popularyzatorskim i naukowym).

Zestawiając te działania, w których MCK pokazuje zarówno twórczość konkretnych artystów, jak i przybliża historię oraz dziedzictwo poszczególnych narodów, a wreszcie sięga do idei i fenomenów (takich jak Kresy czy mit Galicji), które są istotnym elementem kulturowej spuścizny Europy Środkowej, ukazuję, że działania te wpisują się w humanistyczne myślenie o dziedzictwie kulturowym. Pokazuję też korelację między tematyką organizowanych wystaw i innych wydarzeń a miejscem, czyli miastem, w którym działa MCK. Wszystkie te przykłady potwierdzają, że MCK, jako autorski projekt, jest nowoczesną instytucją o interdyscyplinarnym podejściu i charakterze. Pełni ono funkcję zarówno muzeum, jak i placówki edukacyjno-naukowej oraz dyplomatycznej – dbając (w myśl polityki „soft power") o budowanie dobrosąsiedzkich relacji między Polską i innymi państwami z tej części kontynentu.

Prezentowane praktyki są potwierdzeniem realizacji misji MCK, którą jest kształtowanie i propagowanie nowego podejścia do europejskiego dziedzictwa: z jednej strony akcentującego kwestie tożsamości, tradycji i rodzimości poszczególnych kultur, z drugiej – otwartego na dialog międzykulturowy, będący istotnym wyzwaniem i znakiem współczesności.

SŁOWA KLUCZE: Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie, prawa kulturowe, prawa narodów, dziedzictwo kulturowe, Europa Środkowa

Sugerowane cytowanie: Weżgowiec, B. (2023). Materialne i niematerialne dziedzictwo Europy Środkowej w praktykach Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 337–353. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.20

Nadesłano: 28.02.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

ABSTRACT

Tangible and Intangible Heritage of Central Europe in the Practices of the International Cultural Center in Cracow

The International Cultural Center in Cracow is an institution that has been working for years to popularize and protect the cultural heritage of Central Europe. The purpose of this article is to show the peculiarities of this institution and to demonstrate the variety of activities undertaken by the ICC: from exhibitions, through educational activities in the form of lectures and workshops, to conferences and publications (of a popularizing and scientific nature).

By juxtaposing these activities, in which the ICC showcases both the work of specific artists and brings the history and heritage of individual nations closer, and finally reaches out to ideas and phenomena (such as the Borderlands or the myth of Galicia) that are an important element of the cultural legacy of Central Europe, I show that these activities are part of humanistic thinking about cultural heritage. I also show the correlation between the themes of the exhibitions and other events organized and the place, i.e., the city with which the ICC works. All these examples show that the Center, as an original project, is a modern institution with an interdisciplinary approach and character. It performs the role of both a museum and an educational and scientific institution, as well as a diplomatic one – taking care (in accordance with the "soft power" policy) of building good neighborly relations between Poland and other countries from this part of the continent.

The presented practices are a confirmation of the realization of the ICC's mission, which is to shape and promote a new approach to European heritage: on the one hand emphasizing the issues of identity, tradition and indigenousness of individual cultures, on the other hand, open to intercultural dialogue, which is an important challenge and a sign of contemporarity.

KEYWORDS: International Cultural Center in Cracow, cultural rights, rights of nations, cultural heritage, Central Europe

Tytułem wprowadzenia

Jak można w sposób interesujący i inspirujący pokazywać historię i sztukę, mówić i pisać o nich, a tym samym przypominać (wspólne) dziedzictwo Europy Środkowej oraz mierzyć się z trajektoriami pamięci poszczególnych osób i grup (narodowych czy etnicznych) o tej spuściźnie? To nieco długie pytanie stanowi rodzaj zaproszenia do refleksji nad działalnością wyjątkowej instytucji na mapie Krakowa i Polski, jaką jest niewątpliwie Międzynarodowe Centrum Kultury. Autorski program i sposób działania MCK wpisują się zarazem w dyskusję na temat dziedzictwa kulturowego i jego propagowania

oraz ochrony w dobie interakcji kultur. Nawiązując do II generacji praw człowieka oraz ukazując korelację z dziedzictwem humanizmu krakowskiego, postaram się ukazać, jak można działać, mając na uwadze zarówno prawa każdego pojedynczego człowieka czy narodów, jak i – w szerszej perspektywie – myśląc o wspólnotowym wymiarze dziedzictwa.

Swoje rozważania rozpocznę – dla porządku – od przypomnienia istotnych pojęć, by następnie w ich kontekście krótko przedstawić historię powstania i misję MCK. Główną część artykułu poświęcę ukazaniu narzędzi i działań tej instytucji podejmowanych na rzecz dziedzictwa kulturowego zarówno Krakowa, jak i (poszczególnych) państw przynależących do wspólnoty określanej mianem Europy Środkowej.

Dziedzictwo kulturowe: w stronę realizacji praw kulturowych

Przedmiotem szczególnej troski i zainteresowania w świecie współczesnym jest propagowanie i ochrona dziedzictwa kulturowego. To z kolei wiąże się z tzw. kulturalnymi prawami człowieka (*cultural rights*), które wyróżnia się obok praw osobistych i politycznych, socjalnych i ekonomicznych. Należą one do tzw. II generacji praw człowieka i stanowią „otwarty katalog", nie zostały bowiem jednolicie określone w aktach prawa międzynarodowego. Z jednej strony prawa te stanowią „globalnie ujęte normy, odnoszące się do wszelkich przejawów kultury w życiu jednostki jako istoty kulturalnej" (Janczyk, 2018, s. 151), z drugiej, za *cultural rights* uznaje się „indywidualne prawo dostępu do dóbr kultury, które zostało zawarte w konstytucjach wielu państw" (Janczyk, 2018, s. 151). Można zatem stwierdzić, że prawo do ochrony i propagowania dziedzictwa kulturowego jest jednym z najważniejszych praw człowieka. Podejście to znalazło swoje odzwierciedlenie m.in. w konwencji haskiej z 1954 r. (o ochronie dóbr kultury w razie konfliktu zbrojnego), której celem było zachowanie dziedzictwa kulturowego jako istotnej spuścizny dla całej ludzkości. Jednocześnie w dokumencie tym wskazano, iż każdy naród ma swój udział w kształtowaniu kultury światowej, a zatem poszanowanie (i uznanie dla) dóbr kultury poszczególnych narodów – przy czym mogą to być zarówno elementy dziedzictwa materialnego, jak i niematerialnego (duchowego[1]) – jest wyrazem dbania i poszanowania dla szeroko rozumianego dziedzictwa ludzkości.

1 Z uwagi na zakres tematyczny artykułu, który nie ma charakteru prawniczego, w uproszczeniu można zaznaczyć, że dziedzictwo duchowe wiąże się z czcią, jaką obdarzany jest dany obiekt, natomiast dziedzictwo materialne łączy się z wartością historyczną lub artystyczną danego obiektu (za: Marcinko, 2022, s. 188—189; por. Sandoz, Swinarski i Zimmermann, 1987, par. 2065).

Na ponadindywidualny wymiar praw człowieka zwrócili między innymi uwagę Leszek Korporowicz i Sylwia Jaskuła, którzy w artykule pt. *Deklaracja z Sydney. Prawa człowieka w perspektywie wielopodmiotowej* zaznaczyli, że

> prawa człowieka to nie tylko prawa jednostki. Są one widziane jako potencjał tyleż indywidualny, co społeczny, który spełnia się między innymi (…) w określonym typie aktywności każdego obywatela w stosunku do wartości o charakterze wspólnotowym, w relacji do dobra wspólnego (2019, s. 223).

Badacze wskazują, że „wielopodmiotowość praw człowieka, jeśli tylko zauważymy, że zawierają aspekt zarówno indywidualny, jak i personalny oraz społeczny, skutkuje odkryciem ich wymiaru kulturowego" (Korporowicz i Jaskuła, 2019, s. 224). Dodają zarazem, że współczesne rozumienie praw człowieka i praw kulturowych

> musi budować zainteresowanie pełną (…) różnorodnością form życia społecznego i kulturowego, traktowanych jako przejaw kondycji ludzkiej ujętej w perspektywie antropologicznej (…) wraz z poszukiwaniem w nich istniejących i możliwych postaci człowieczeństwa (Korporowicz i Jaskuła, 2019, s. 227).

Autorzy wskazują ponadto na polskie korzenie refleksji o prawach kulturowych, przypominając koncepcję *ius gentium* (prawa narodów) Pawła Włodkowica. Jak piszą:

> prawa narodów były dla Włodkowica nie tyle utylitarną umową nie zawsze mądrych przywódców i środowisk władzy, ile fundamentalnym atrybutem bezpośrednio wynikającym z nieredukowalnej godności człowieka w jego bycie indywidualnym, ale także wspólnotowym, do którego ma równie nieredukowalne prawo (Korporowicz i Jaskuła, 2019, s. 226, por. Ehrlich, 1968)[2].

Korporowicz i Jaskuła zwrócili przy tym uwagę na rosnącą rolę edukacji

> w kształtowaniu realnych postaw ludzkich przez aktywność, która (…) poszukuje innowacyjnych sposobów nie tylko oddziaływania, ale też animowania i wyzwalania potencjałów, jakie tkwią zarówno w poszczególnych

2 Jak pisze w historycznej analizie pojęcia Wanda Bajor: „Teoria prawa międzynarodowego (*ius gentium*), sięgająca korzeniami czasów prehistorycznych, ewoluowała w ciągu wieków i podlegała intelektualnej obróbce. Twórczo przepracowana, usystematyzowana przez krakowskich uczonych (…) Była stosowana w praktyce przez polskich dyplomatów, m.in. w sporze z Krzyżakami, adresowano ją ponadto do zgromadzenia soborowego w Konstancji (1415–1418). Służyła do czynnej obrony fundamentalnych praw człowieka i narodów" (Bajor, 2022, s. 147).

> osobach, jak i społecznościach, wspólnotach czy organizacjach (Korporowicz i Jaskuła, 2019, s. 229).

Ta nowoczesna edukacja powiązana ze świadomością praw człowieka ma służyć, zdaniem badaczy, ukazywaniu bogactwa kultur, ma być rodzajem misji społecznej i kulturowej, wskazującej bardziej na

> wartości, twórcze inspiracje oraz siłę pasji ludzkich (…). Twórcze odkrywanie [bowiem] i dzielenie się walorami każdej z kultur będzie jednocześnie działaniem na rzecz prawa do rozwoju, pojętego przy tym podmiotowo, od środka ludzi i wspólnot, a nie od zewnątrz (Korporowicz i Jaskuła, 2019, s. 229).

Można powiedzieć, że takie ujęcie bliskie jest również twórcom i organizatorom wydarzeń w Międzynarodowym Centrum Kultury w Krakowie, którzy w swoim zainteresowaniu dziedzictwem (przede wszystkim) środkowoeuropejskiego kręgu kulturowego dostrzegają i pokazują dokonania zarówno pojedynczych artystów, jak i poszczególnych krajów, czy wreszcie zjawiska ponadnarodowe. Zanim ukażę parę przykładów takiej właśnie działalności, warto pokrótce przedstawić samą instytucję.

Międzynarodowe Centrum Kultury: historia i misja

Międzynarodowe Centrum Kultury powstało w 1991 r. i jest „narodową instytucją kultury, która specjalizuje się w problematyce kultury i dziedzictwa Europy Środkowej" (https://mck.krakow.pl/artykul/misja). Przedmiotem i obiektem zainteresowania MCK od początków istnienia tej instytucji jest dziedzictwo kulturowe „w aktywnym dialogu z sąsiadami Polski i ze światem" (https://mck.krakow.pl/artykul/misja).

Pod względem ochrony dziedzictwa kulturowego działalność MCK jest zgodna z założeniami zapisanymi w Ustawie z dnia 21 listopada 1996 r. o muzeach, zgodnie z którą

> muzeum jest jednostką organizacyjną nienastawioną na osiąganie zysku, której celem jest gromadzenie i trwała ochrona dóbr materialnego i kulturalnego dziedzictwa ludzkości (…) upowszechnianie podstawowych wartości historii, nauki i kultury (…), kształtowanie wrażliwości poznawczej i estetycznej oraz umożliwianie korzystania ze zgromadzonych zbiorów (Dz.U. 2020, poz. 902)[3].

3 Podobne założenia znaleźć można w statucie Międzynarodowej Rady Muzeów (International Council of Museums — ICOM) z 2007 r., zob. https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/ (dostęp: 25.12.2022).

MCK nie stanowi wyjątku w tym względzie, choć jednocześnie samo uznanie tej placówki za muzeum jest niewystarczające.

Chociaż trudno jednoznacznie określić rodzaj, czy też specyfikę tej instytucji, jej działalność można nazwać mianem „transinstytucjonalnej" i interdyscyplinarnej. MCK, opierając się na autorskim pomyśle prof. Jacka Purchli, spełnia funkcję podobną do galerii sztuki czy też wspomnianych już muzeów – poprzez organizację wystaw poświęconych historii i sztuce, w jej najrozmaitszych odmianach, ale jest także instytucją badawczą – z własnym czasopismem („Herito"), wydawnictwem, organizowanymi seminariami, konferencjami czy – ogólniej – badaniami o charakterze naukowym. Istotnym elementem łączącym te funkcje MCK jest edukacja, której osobnym znakiem jest prowadzona pod auspicjami Centrum „Akademia Dziedzictwa"[4]. Jednostkę tę określić można wreszcie jako swego rodzaju placówkę dyplomatyczną nastawioną na międzynarodową współpracę i promowanie polskiego dziedzictwa kulturowego za granicą oraz pokazywanie w jej gmachu dziedzictwa innych narodów.

Poprzez zaangażowanie w sztukę, ochronę dziedzictwa kulturalnego i jego propagowanie, a także z racji przynależności do rozmaitych sieci o zasięgu międzynarodowym, MCK działa na rzecz porozumienia międzynarodowego i międzykulturowego, realizując zarazem model tzw. miękkiej polityki „soft power"[5]. O tej ostatniej roli świadczy chociażby powołana do życia w 1990 r. Fundacja MCK, w skład której weszli przedstawiciele najwyższych władz Polski i Krakowa[6]. Celem Fundacji jest wspieranie statutowej działalności MCK w jej misji badawczej, edukacyjnej, wystawienniczej i wydawniczej. Od 2006 r. przy Centrum działa również Stowarzyszenie Absolwentów Akademii Dziedzictwa, które przede wszystkim podejmuje działania związane z ochroną dziedzictwa w Polsce i na świecie[7]. Nad działalnością i wypełnianiem zadań statutowych czy – szerzej – misji MCK czuwa międzynarodowa rada programowa skupiająca intelektualistów, badaczy, specjalistów z zakresu heritologii i sztuki. Przez długi czas

4 To propozycja studiów podyplomowych, realizowana wspólnie przez MCK i Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, mająca na celu przygotowanie absolwentów do „nowoczesnego działania w instytucjach kultury i do mądrego zarządzania zasobami dziedzictwa, tego materialnego, jak i niematerialnego" (mck.krakow.pl/studia-podyplomowe).

5 Więcej nt. pojęcia „soft power" zob. np. Miłoszewska i Potocki, 2010; Pacak, 2014.

6 W skład Rady fundatorów weszli wówczas: Izabella Cywińska (Minister Kultury i Sztuki), Andrzej Pelczar (Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego), Jacek Purchla (wiceprezydent Krakowa), Krzysztof Skubiszewski (Minister Spraw Zagranicznych) i Jacek Woźniakowski (ówczesny prezydent Krakowa). Izabella Cywińska oraz Jacek Purchla (jako przewodniczący) do dzisiaj kontynuują swoją działalność w Radzie.

7 Zob. Cele statutowe Stowarzyszenia oraz informacje o z/realizowanych projektach na stronie MCK w zakładce poświęconej Akademii Dziedzictwa.

dyrektorem był prof. Jacek Purchla, który zaproponował i wdrażał autorską wizję działalności tej instytucji.

W kontekście refleksji nad prawami kulturowymi i prawami narodów warto powrócić do momentu powstania MCK, ten bowiem nie jest przypadkowy. Powołanie Centrum zbiegło się ze szczególnym czasem w Europie. Wyrosło ono, jak pisze Purchla, „ze szczególnej atmosfery przełomu politycznego lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych" (Purchla, 2011, s. 8). Na nowo ustaliła się wówczas mapa Europy, „odrodzenie narodów w naszej części kontynentu wyzwoliło polifonię narracji i różnorodność kulturową" (Purchla, 2011, s. 8). Był to także czas ponownego „rozpoznawania się" przez sąsiadów i wzajemnego dialogu.

Sam pomysł powołania do życia Międzynarodowego Centrum Kultury także pojawił się w momencie szczególnym, bo Tadeusz Mazowiecki – pierwszy premier niekomunistycznej Polski – ową inicjatywę ogłosił w listopadzie 1990 r., na szczycie paryskim, którego tematem było tworzenie się nowego ładu politycznego w Europie. Rok później, a dokładniej 29 maja 1991 r., podczas sympozjum KBWE, poświęconego dziedzictwu kulturowemu[8], Międzynarodowe Centrum Kultury oficjalnie zainaugurowało swoją działalność. Podsumowując 20 lat działalności MCK w 2011 r., ówczesny dyrektor Jacek Purchla zaznaczył, że „Centrum było i jest próbą wielowymiarowego odczytania przeszłości (…) realizującego się w dialogu z sąsiadami, co daje także możliwość przeglądania się w ich oczach" (Purchla, 2011, s. 8). Jak dodaje obecna dyrektor, Agata Wąsowska-Pawlik, zainteresowania i badania nad dziedzictwem i przeszłością ogniskują się szczególnie na Europie Środkowej

> z jej wielowymiarową kulturą i skomplikowaną historią. Oba aspekty razem są dla MCK kluczowe – Europa Środkowa jako wspólnota oraz dziedzictwo bliższych i dalszych sąsiadów Polski, ponieważ rozumienie zagmatwanych, wynikających z przeszłości relacji jest warunkiem dobrego sąsiedztwa (https://mck.krakow.pl/aktualnosci/30-lat-dzialalnosci-mck).

W skrócie można zatem stwierdzić, że Międzynarodowe Centrum Kultury

> koncentruje się na problematyce dziedzictwa kulturowego związanej szczególnie z Europą Środkową; zaś w podejmowanych działaniach odnosi się do historii, historii sztuki i architektury, a także fenomenu

8 Jak zauważa obecna dyrektor MCK, Agata Wąsowska-Pawlik, było to pierwsze takie spotkanie – Wschodu i Zachodu – po zniesieniu żelaznej kurtyny, a MCK stało się owocem „bezprecedensowej współpracy rządu i samorządu" (2021, https://mck.krakow.pl/aktualnosci/30-lat-dzialalnosci-mck, dostęp: 21.01.2023).

> pamięci, ochrony dziedzictwa kulturowego i wszelkich aspektów związanych z jego zarządzaniem (https://mck.krakow.pl/artykul/misja).

W tym opisie szczególną uwagę zwracają dwa aspekty istotne z punktu widzenia problematyki niniejszego tomu: pojęcie Europy Środkowej (jako przedmiotu, a właściwie podmiotu zainteresowania MCK) oraz kwestia dziedzictwa kulturowego (w którego ochronie i propagowaniu Centrum się specjalizuje).

Czym jest Europa Środkowa? Samo pojęcie było i jest przedmiotem wielu dyskusji, także Międzynarodowe Centrum Kultury, szczególnie w pierwszych latach działalności, organizowało zarówno panele dyskusyjne, jak i wydawało publikacje służące dookreśleniu tego swoistego „przedmiotu zainteresowania" i działania. Jak zauważa Jacek Purchla, Europa Środkowa jest miejscem, w którym granice polityczne zmieniały się dużo szybciej niż kręgi kulturowe[9], w tym względzie daje ona „wyjątkową szansę poznania sąsiada i odzyskiwania pamięci" (Purchla, 2011, s. 10), można ją także uznać za kwestię światopoglądu, swoistego wyboru (por. Andruchowycz i Stasiuk, 2000).

W kontekście działań podejmowanych przez MCK można uznać, że obszar ten pokrywa się w znacznej mierze z ujęciem zaproponowanym przez ekspertów Organizacji Narodów Zjednoczonych z 2006 r. i ich propozycją kulturowych kryteriów wyróżnienia tego regionu, wśród których są m.in. kulturowe i etniczne zróżnicowanie, dominująca rola oraz (synchroniczna lub diachroniczna) obecność katolicyzmu i protestantyzmu w porównaniu ze zmarginalizowaną rolą prawosławia i islamu oraz swoiste połączenie czy też wpływy kultury niemieckiej i żydowskiej, współwystępujące z warstwami kultury słowiańskiej, węgierskiej czy romańskiej (Jordan, 2006).

Odniesienie do niektórych kryteriów, ale i nieco szersze spojrzenie na ten fragment kontynentu zaproponował Csaba G. Kiss w opracowaniu wydanym pod egidą MCK. Jak pisał,

> według jednej z możliwych definicji jest (…) ta strefa naszego kontynentu, w której w podobny sposób odbywało się powstawanie narodów, ów ważny składnik procesu modernizacji. (…) Obszar ten był zamieszkany przez ludność o skomplikowanej strukturze narodowościowej, gdzie zazwyczaj współistniały różne wyznania religijne i (…) różniące się od siebie tradycje cywilizacyjne. (…) Mówiąc krótko: na wschód od niemieckiego i na zachód od rosyjskiego obszaru językowego. Zalicza się do niego

9 Świadczy o tym m.in. fakt, że gdy powstawało Centrum w roku 1991, Polska graniczyła z trzema krajami, dziś sąsiadujemy z siedmioma państwami.

> nie tylko dawna monarchia austro-węgierska, ale zarówno pozostające poza nią tereny polskie, jak i Bałkany (2010, s. 6)[10].

Warto dodać, że szerokie rozumienie Europy Środkowej znajduje odbicie zarówno we współpracy MCK z innymi państwami i instytucjami mającymi swoją siedzibę nie tylko w (uznawanych za zalążek Europy Środkowej) Państwach Wyszehradzkich (Polska, Czechy, Słowacja i Węgry), ale i w Chorwacji, Ukrainie, Rumunii, Litwie czy Austrii oraz, w innym ujęciu, w wystawach promujących dokonania pojedynczych artystów (np. Ivan Meštrović czy Mikalojus K. Čiurlionis), reprezentujących wspomniane kraje, czy ukazujących zjawiska o ponadnarodowym charakterze, mające jednak swoje lokalne odmienności (np. awangarda).

W stronę ochrony/propagowania dziedzictwa kulturowego – o działalności MCK

Międzynarodowe Centrum Kultury było pierwszą po 1989 r. narodową instytucją kultury nowej generacji, która do dziś zachowuje swój autorski program i nowatorskie podejście do kwestii (propagowania i ochrony) dziedzictwa kulturowego.

Od początku też ważny element tożsamości i misji instytucji stanowi siedziba Centrum, która mieści się w zabytkowej kamienicy Pod Kruki przy Rynku Głównym 25[11]. Aby jak najlepiej odpowiadać na wyzwania i służyć zadaniom MCK, kamienica została pieczołowicie odrestaurowana i zmodernizowana, dzięki czemu znajduje się w niej nie tylko przestrzeń wystawiennicza, ale także nowoczesna sala konferencyjna, samo miejsce zostało również dostosowane dla osób z niepełnosprawnością. Jak zauważa (obecna) dyrektor Wąsowska-Pawlik, siedziba Centrum jest „przestrzenią spotkania i dialogu" (Wąsowska-Pawlik, 2021). Podsumowując 30 lat działalności MCK, dodaje, że

> miłośnicy sztuki kojarzą jej adres z wystawami przybliżającymi najciekawsze zjawiska sztuki i architektury Europy Środkowej oraz jej wybitnych twórców. Czytelnicy – z kwartalnikiem „Herito", seriami Biblioteka Europy Środka czy Heritologia. Badacze – z programem stypendialnym Thesaurus Poloniae i biblioteką naukową. Studenci – z Akademią Dziedzictwa. Seniorzy, młodzież i dzieci – z bogatym programem edukacyjnym w siedzibie MCK i online (Wąsowska-Pawlik, 2021).

10 Zob też inne publikacje poświęcone temu zagadnieniu, np.: Brix, 2012; Škrabec, 2013.

11 Miejsce to posiada także swoją monografię w postaci publikacji wydanej przez MCK: Purchla, red., 2019.

Można zatem powiedzieć, że Międzynarodowe Centrum Kultury swoimi działaniami wpisuje się w tradycję promowania kulturalnych i kulturowych praw człowieka, uwzględniając przy tym zarówno kontekst jednostkowy, narodowy, jak i międzykulturowy. Mając na uwadze fakt, że od początków działalności tej instytucji odbyły się tutaj setki wystaw, a spis publikacji wydanych pod auspicjami MCK przekracza 5000 pozycji, warto wspomnieć o kilku wybranych wydarzeniach, odnosząc się do wymienionych wcześniej różnych poziomów działania.

Podstawowymi „narzędziami", sposobami działania MCK są: wystawy i towarzyszące im wydarzenia w postaci wykładów, spacerów, warsztatów, spotkań online, mających także charakter edukacyjny, jak również konferencje tematyczne i publikacje o charakterze popularyzatorskim i naukowym.

Odnosząc się do wspomnianego już personalnego, jednostkowego kontekstu w myśleniu o prawach człowieka i dziedzictwie kulturowym, MCK ma na „swoim koncie" wystawy poświęcone twórczości pojedynczych autorów, wśród których znaleźli się chociażby: związany z Krakowem rzeźbiarz Igor Mitoraj[12] (wystawa: *Igor Mitoraj. Rzeźby i rysunki*, 2003–2004), litewski grafik i kompozytor Mikolajus Konstantinos Čiurlonis (*M.K. Čiurlonis. Litewska opowieść*, 2015–2016) lub pochodzący z byłej Jugosławii rzeźbiarz i architekt, który trwale budował „mosty łączące Chorwację z Europą i Stanami Zjednoczonymi Ameryki" Ivan Meštrović (*Ivan Meštrović. Adriatycka epopeja*, 2017, https://mck.krakow.pl/wystawy/adriatycka-epopeja-ivan-mestrovic). Dobiegła końca wystawa obecnie najważniejszej reprezentatki sztuki romskiej, artystki wizualnej Małgorzaty Mirgi-Tas. Ekspozycja pt. *Wędrujące obrazy. Małgorzata Mirga-Tas* (02.12.2022–05.03.2023) służyła nie tylko ukazaniu dorobku artystycznego w postaci kolaży czy instalacji, ale kierowała odbiorców w stronę podejmowanego przez nią zagadnienia „złożonej romskiej tożsamości, dekolonizacji romskiego materialnego dziedzictwa kulturowego oraz Zagłady Romów i Sinti (https://mck.krakow.pl/wedrujace-obrazy-malgorzata-mirga-tas-2).

Warto zauważyć, że wymienieni artyści są reprezentantami różnych dziedzin sztuki, żyli w innych czasach, tworzyli w odmiennych stylach. Ich dorobek jest zarazem elementem dziedzictwa kulturowego Europy Środkowej oraz kraju czy żyjącej w jego obrębie mniejszości, jak i dowodem talentu

12 Warto nadmienić, że spis wszystkich wydarzeń: od wystaw, poprzez konferencje, projekty o charakterze edukacyjnym i badawczym, po publikacje, można znaleźć na stronie internetowej instytucji: mck.krakow.pl, w poszczególnych zakładkach. Spis najważniejszych wydarzeń znalazł się także w wydanej na 20-lecie MCK publikacji *20: Międzynarodowe Centrum Kultury 1991–2011*, (2011); co roku ukazują się także (wcześniej drukowane, obecnie w wersji cyfrowej) *Roczniki MCK*. Trzeba jeszcze dodać, że wszystkie publikacje są z założenia dwujęzyczne: polsko-angielskie.

i unikatowej wrażliwości samego twórcy. Każdej z wystaw towarzyszył program służący nie tylko przybliżeniu sylwetki danego artysty, ale i ukazaniu jego wyjątkowości na tle nurtów, czasów czy problemów ujawniających się w dziełach. Przy okazji Igora Mitoraja można np. wspomnieć, że MCK z prezentacją jego monumentalnych rzeźb wyszło z galerii w przestrzeń Rynku Głównego (co wówczas było ewenementem) i „trwałym śladem tak niezwykłej aranżacji jest rzeźba *Eros bendato* pozostała na Rynku przed siedzibą MCK" (Wąsowska-Pawlik, 2021), która na stałe wpisała się w przestrzeń i krajobraz Starego Miasta.

Ekspozycja poświęcona krakowskiemu rzeźbiarzowi, podobnie jak *Świat przed katastrofą. Żydzi krakowscy w dwudziestoleciu międzywojennym* (2007), czy niedawna *Niechciana stołeczność. Architektura i urbanistyka Krakowa w czasie okupacji niemieckiej 1939–1945* (2022) pokazują, że MCK zwraca się w swoich zainteresowaniach także w stronę miasta, którego jest częścią. Wystawy te (dla których inspiracją i źródłem jest lokalna historia oraz przestrzeń) pokazują jednocześnie, że w Centrum jest również miejsce do dyskusji nad tzw. niechcianym, „trudnym dziedzictwem" (Owsianowska i Banaszkiewicz, 2015). Dzięki wystawom i towarzyszącym im prelekcjom, publikacjom, opowieściom kuratorek i kuratorów, mieszkańcy miasta mogą na nowo rozpoznawać swoje miejsce i miasto, przełamywać tabu związane z żydowskim czy poniemieckim dziedzictwem, uzupełniać luki w wiedzy na temat historii miasta i jego mieszkańców.

Sam Kraków jest też punktem wyjścia do rozważań na temat jego relacji z innymi miastami w Europie, a w ramach wspomnianej „soft power" do podtrzymywania i zacieśniania więzi z miastami partnerskimi. Świadectwem tego są chociażby publikacje pod redakcją Jacka Purchli poświęcone samemu Krakowowi, jego dziedzictwu i (europejskiej) tożsamości[13] oraz relacjom z innymi miastami: np. Sankt Petersburgiem, Pragą, Lwowem, Norymbergą… Zainteresowanie Krakowem przypomina jednocześnie, że od końca XVIII w. centralną pozycję w krajobrazie miasta zajmują muzea. Łącząc zatem *miasto i muzeum*, MCK organizuje cykl spotkań pod takim właśnie tytułem poświęconych relacjom, jakie muzea „budują z miastem, jego mieszkańcami i turystami" (mck.krakow.pl/miasto-i-muzeum-2).

Kraków zatem, jako siedziba MCK, stanowi zarówno inspirację, jak i punkt wyjścia, przedmiot zainteresowania, ale i „pomost" łączący lokalną kulturę z kulturą narodową i dziedzictwem (środowo)europejskim. To z kolei prowadzi w stronę wystaw i wydarzeń ukazujących narodowy czy też narodowe wymiary dziedzictwa. Powracając do określenia, że na

13 Zob. np. *Kraków i Praga – dwie stolice Europy Środkowej: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 1–2 czerwca 2000*, (2000); *Kraków i Lwów w cywilizacji europejskiej: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 15–16 listopada 2002* (2005).

dziedzictwo ludzkości składają się dziedzictwa poszczególnych narodów czy państw, Międzynarodowe Centrum Kultury organizuje wystawy, konferencje i wydarzenia mające taki właśnie charakter.

I tak, wystawa *Koszycka moderna* (2016), której patronowali prezydenci Polski i Słowacji, stała się punktem wyjścia do przedstawienia i opowiedzenia o naszym południowym sąsiedzie – zarówno Słowacji przedwojennej, jak i współczesnej. Wśród wydarzeń towarzyszących pojawiły się m.in. prelekcje na temat literatury słowackiej, tytułowych Koszyc (w sensie fenomenu miejsca) i Bratysławy w międzywojniu. Trwałym pokłosiem tego wydarzenia został nr 9 czasopisma „Herito" pt. *Słowacja – Slovensko – Slovakia*, którego tematem są historia i współczesność Słowaków odzwierciedlone w kulturze i tożsamości oraz publikacja pt. *Kim są Słowacy? Historia. Kultura. Tożsamość*. Jak można przeczytać w zapowiedzi książki: „tom powstał z potrzeby zredukowania obustronnego deficytu wiedzy o sobie" (https://mck.krakow.pl/publikacje/kim-sa-slowacy-historia-kultura-tozsamosc-1).

Podobne wystawy, spotkania, wykłady i publikacje służyły przedstawieniu m.in. Węgier, Czech, Ukrainy czy Litwy[14]. Wszystkie one miały na celu nie tylko pokazanie dziedzictwa kulturowego tych krajów, ale były punktem wyjścia do refleksji nad polsko-sąsiedzkimi relacjami: ich zredefiniowania, ukazania w kontekście sztuki, historii, ale i współczesności.

Oprócz wymiaru jednostkowego, lokalnego i narodowego, tematyka działań podejmowanych przez Międzynarodowe Centrum Kultury przyjmuje także wymiar ponadnarodowy, stanowiący szczególnego rodzaju dziedzictwo środkowoeuropejskie[15]. Warto nadmienić, że na tym poziomie szczególnie uwidacznia się tzw. dziedzictwo niematerialne[16]. Oprócz

14 Zob. np. odnośnie do Czech publikacja: J. Gruša, *Czechy. Instrukcja obsługi*, Kraków 2018 oraz wystawa *Władcy snów. Symbolizm na ziemiach czeskich 1880–1914* (2014) – objęta honorowym patronatem ministrów Kultury obydwu krajów; odnośnie do Węgier: wystawa *Zsolnay. Węgierska secesja* (2017) – pod honorowym patronatem prezydentów miast Krakowa i Peczu oraz „Herito" nr 26: *Węgry*; na temat Ukrainy: wystawa *Ukraina. Wzajemne spojrzenia* (2021–2022) i publikacja o tym samym tytule, czy wcześniejsza ekspozycja pt. *Ukraina. Czekając na bohatera. Kostyrko, Rawski* (2016). Warto dodać, że obydwie wystawy poświęcone problematyce Ukrainy są jednocześnie dowodem swoistego „trzymania ręki pulsie" problemów i wyzwań współczesności przez MCK, stanowią swego rodzaju odpowiedź na aktualne wydarzenia i dążenia do pokoju oraz niepodległości. Nie tylko ukazują dziedzictwo powstałe wcześniej, ale także to, które jest w trakcie „powstawania", stawania się.

15 Warto wspomnieć, że MCK w swoich zainteresowaniach wychodzi także poza obszar kultury i sztuki środkowoeuropejskiej, zob. np. wystawa *Twarze Ameryki. Portrety z kolekcji Terra Foundation for American Art 1770–1940* (2006) czy *Grupa Bloomsbury. Brytyjska bohema kręgu Virginii Woolf* (2011).

16 W 2003 r. UNESCO uchwaliło Konwencję w sprawie ochrony tego dziedzictwa, opracowując jednocześnie jego definicję, zgodnie z którą „niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza

bowiem dzieł sztuki, książek, czasopism, fotografii i innych elementów dziedzictwa materialnego, przedmiotem zainteresowania i refleksji, a także tematem wystaw i konferencji organizowanych przez Międzynarodowe Centrum Kultury są również idee, mity, pewne przekonania, jak chociażby samo pojmowanie Europy Środkowej, o czym już była mowa.

Wśród takich ponadnarodowych zagadnień szczególne miejsce przypadło mitowi Kresów i Galicji, które znów można określić mianem trudnego dziedzictwa, różnie rozumianego i interpretowanego w zależności od przynależności do rozmaitych grup narodowych czy etnicznych bądź religijnych. Odzwierciedleniem tych (mających swoją kontynuację) zainteresowań była chociażby konferencja *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?* (2005), w której uczestniczyli badacze z Polski, Węgier, Białorusi, Izraela, Niemiec, Rumunii, Słowacji, Ukrainy i Francji. Fenomen Kresów, który określa się jako immanentną część tożsamości Europy Środkowej[17], po raz kolejny pozwolił przyjrzeć się trudnemu dziedzictwu, bo – jak piszą autorzy publikacji podsumowującej 20 lat MCK, „dziedzictwo Europy Środkowej po komunizmie to również dziedzictwo Kresów, rozdartych pomiędzy mitem raju utraconego a traumą czystek etnicznych" (Galusek, 2011, s. 159). Tematyka ta, choć w nieco innym ujęciu, powróciła w mającej duży rozgłos wystawie *Mit Galicji* (2014–2015, pokazywana także w Wiedniu). W opisie wystawy jej organizatorzy zwrócili uwagę, że choć Galicji już nie ma, bo zniknęła z mapy Europy wraz z rozpadem monarchii austrowęgierskiej w 1918 r., to jednak „wciąż istnieje w świadomości i pamięci zbiorowej dzisiejszych mieszkańców tego regionu. To przestrzeń wyobrażona, z którą czują więź emocjonalną i psychologiczną. Mit Galicji wciąż kształtuje ich tożsamość" (https://mck.krakow.pl/wystawy/mit-galicji-1).

Za sprawą ekspozycji, podczas debat i spotkań (m.in. z Martinem Pollakiem), a także na łamach publikacji o tym samym tytule, autorzy i odbiorcy mogli skonfrontować mityczne wyobrażenia z faktami historycznymi i perspektywą uwikłanych w tę historię narodów. Ujawniły się przy tej okazji „wspólne lub odmienne sensy galicyjskości polskiej, ukraińskiej, austriackiej i żydowskiej, tworząc obraz tego, jak mit Galicji

praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności" (Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018).

17 Zob. np. Grigorova, 2020.

funkcjonuje w powszechnej świadomości, kulturze, życiu społecznym i politycznym" (https://mck.krakow.pl/wystawy/mit-galicji-1).

Pisząc o niematerialnym dziedzictwie naszego kręgu kulturowego, warto nadmienić, że od samego początku swej działalności Międzynarodowe Centrum Kultury podejmowało (i podejmuje) tematy ważne i (nierzadko) trudne, związane z pytaniami o tożsamość, wzajemne uprzedzenia, stereotypy, niewiedzę mimo sąsiedztwa. Zaraz po roku 1989 pytano o *Posttotalitarną mentalność i kulturę* (konferencja 1991), później także o kwestię *Democracy and diversity* – poszukiwanie tożsamości własnej i na nowo kształtującej się w naszej części kontynentu (Galusek, 2011, s. 39), by – wspomnę raz jeszcze – poszukać odpowiedzi na pytanie o to, czym jest *Europa Środkowa* – w kontekście myślenia *o regionach, regionalizmach i świadomości regionalnej* (konferencja 1992), i gdzie jest jej „miejsce" w szerszym myśleniu o Europie i rozpoczynającym się procesie integracji z Unią Europejską. Także sama kwestia dziedzictwa kulturowego – jak je rozumieć, chronić i działać na rzecz jego propagowania oraz zachowania – niejednokrotnie bywała przedmiotem debat. To wszystko związane jest z myśleniem o dziedzictwie w kategoriach jednostkowych i wspólnotowych, tym, co jest naszą spuścizną, ale i wyzwaniem oraz spadkiem dla przyszłych pokoleń.

Podsumowanie

Rozważania na temat działalności Międzynarodowego Centrum Kultury pozwalają zauważyć, że dzięki mądremu, inspirującemu, nowatorskiemu i otwartemu na dialog międzykulturowy propagowaniu dziedzictwa kulturowego mogą być dzisiaj realizowane prawa narodów (by nawiązać do tradycji humanistyki krakowskiej) oraz – w wymiarze współczesnym – kulturowe prawa człowieka. W dobie interakcji kultur propagowanie i ochrona dziedzictwa kulturowego może się odbywać na kilku poziomach, które nawzajem się łączą i uzupełniają: a zatem zarówno na poziomie jednostek (wystawy indywidualne), lokalnym (Kraków i jego kultura), narodowym (chociażby kolejne wystawy prezentujące dziedzictwo i specyfikę państw należących do tzw. Grupy Wyszehradzkiej), czy wreszcie ponadnarodowym, pozwalającym na dostrzeżenie i poszukiwanie tego, co wspólne dla tej części Europy (z jednoczesnym dostrzeżeniem odmiennego postrzegania owego wspólnego dziedzictwa przez poszczególne grupy, społeczności czy narody tworzące tę wspólnotę).

Sabina Owsianowska i Magdalena Banaszkiewicz przypomniały stwierdzenie Lighta (1987), według którego „historia i dziedzictwo w selektywny sposób przybliżają przeszłość i czynią ją dostępną poprzez

interpretacje, odpowiadające na potrzeby współczesności" (2015, s. 6). Można dodać, że Międzynarodowe Centrum Kultury czyni podobnie, wskazując przy tym, że kultura to człowieczeństwo, dziedzictwo, ale i zadanie. Jest ona elementem kształtującym tożsamość człowieka i narodów. Narracja o sztuce, tradycji, pytania o znaczenie poszczególnych idei, pojęć, sposób ukazywania dorobku przeszłych i teraźniejszych pokoleń służą jednocześnie budowaniu świadomego (swej tożsamości, historii i dziedzictwa) społeczeństwa obywatelskiego, otwartego na wyzwania współczesności, wśród których wymienić można chociażby migracje, zjawiska związane z globalizacją i mobilnością (ludzi, informacji, technologii) itp. Jak wskazuje Jacek Purchla,

> misją Międzynarodowego Centrum Kultury jest kształtowanie i propagowanie nowej postawy wobec dziedzictwa europejskiego. Postawy z jednej strony nieobciążonej chorobą nacjonalizmu, z drugiej zaś silnie akcentującej kwestie tożsamości, tradycji i rodzimości poszczególnych kultur (Purchla, 2019, s. 171).

Działania MCK służą ukazaniu i odkrywaniu twórczych możliwości dialogu kultur, perspektyw, historii czy wreszcie technologii. Niniejszy tekst pokazuje, że działalność ta może stać się przedmiotem zainteresowania studiów kulturowych, które, jak wskazują redaktorzy ostatniego tomu *Słowników społecznych*, „łączą obecnie klasyczne pytania o godność, wolność i naturę ludzkiego człowieczeństwa z wyzwaniami współczesnego środowiska jego egzystencji w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym" (Korporowicz i in., 2022, s. 10).

Bibliografia

Andruchowycz, J. i Stasiuk, A. (2000). *Moja Europa*: *Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Bajor, W. (2022). Humanizm jako podstawa krakowskiej teorii ius gentium. W: L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk i Ł. Burkiewicz (red.), *Słowniki społeczne*, t. VIII: *Studia kulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

Brix, E. (2012). *Z powrotem w Europie Środkowej. Eseje i szkice*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Ehrlich, L. (red.) (1968). *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Galusek, Ł. (red.). (2011). *20: Międzynarodowe Centrum Kultury 1991–2011 = International Cultural Centre 1991–2011*, oprac. A. Gawron, Ł. Galusek,

J. Purchla i A. Wąsowska-Pawlik, tłum. M. Myszkiewicz. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Grigorova, M. (2020). Polskie doświadczenie historyczne a słowiańska perspektywa literacka Europy Środkowo-Wschodniej (Czesław Miłosz, Milan Kundera, Danilo Kiš). *Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie*, nr 9, 36–57.

Gruša, J. (2018). *Czechy. Instrukcja obsługi*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Janczyk, J. (2018). Dziedzictwo kulturowe a prawa człowieka. W: I. Topa i M. Półtorak (red.), *Powszechny system ochrony praw człowieka: podsumowanie dekad*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Kiss, C.G. (2010). Jak widzimy siebie nawzajem. Obrazy narodów, uprzedzenia w Europie Środkowej. *Herito*, nr 1.

Korporowicz, L. i Jaskuła, S. (2019). Deklaracja z Sydney. Prawa człowieka w perspektywie wielopodmiotowej. *Kultura Współczesna*, 2(105), 222–231.

Korporowicz, L., Knap-Stefaniuk, A. i Burkiewicz, Ł. (red.) (2022). *Słowniki społeczne*, t. VIII: *Studia kulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

Marcinko, M. (2022). Współczesna interpretacja definicji dobra kulturalnego w międzynarodowym prawie humanitarnym. W: P. Plichta (red.), *Pamięć i dziedzictwo kulturowe. Studia i szkice in memoriam profesor Andrzej Pankowicz (1950–2011)*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Miłoszewska, D. i Potocki, R. (2010). Rola „soft power" w środowisku międzynarodowym. W: A. Zaremba i B. Zapała (red.), *Wymiary bezpieczeństwa na porogu XXI wieku. Między teorią a praktyką*. Toruń: Adam Marszałek.

Owsianowska, S. i Banaszkiewicz, M. (2015). Trudne dziedzictwo a turystyka. O dysonansie dziedzictwa kulturowego. *Turystyka Kulturowa*, nr 11, 6–24.

Pacak, P. (2014). *Soft power jako środek realizacji celów polityki zagranicznej państwa w systemie postwestflaskim*. Polskie Towarzystwo Stosunków Międzynarodowych. Pozyskano z: http://ptsm.edu.pl/ (dostęp: 23.01.2023).

Purchla, J. (red.) (2019). *Rynek Główny 25. Dzieje pewnego adresu*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Purchla, J. (red.). (2000). *Kraków i Praga – dwie stolice Europy Środkowej: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 1–2 czerwca 2000*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Purchla, J. (red.). (2005). *Kraków i Lwów w cywilizacji europejskiej: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 15–16 listopada 2002*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Sandoz, Y., Swinarski, Ch. i Zimmermann, R. (ed.). (1987). *Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977*. Genewa.

Škrabec, S. (2013). *Geografia wyobrażona. Koncepcja Europy Środkowej w XX wieku*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Netografia

Jordan, P. (oprac.) (2006). *A subdivision of Europe into Larger Regions by Cultural Criteria*. Pozyskano z: https://unstats.un.org/unsd/geoinfo/ungegn/docs/23-gegn/wp/gegn23wp48.pdf (dostęp: 12.01.2023).

Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. (2003). Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018. Pozyskano z: https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz._niemater_2003.pdf (dostęp: 12.01.2023).

Międzynarodowa Rada Muzeów. (2007). (International Council of Museums - ICOM). Statut. Pozyskano z: https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/ (dostęp: 11.12.2022).

Międzynarodowe Centrum Kultury. (2022). Pozyskano z: https://mck.krakow.pl (dostęp: 11.12.2022).

Barbara Weżgowiec – absolwentka polonistyki i kulturoznawstwa UJ, dr literaturoznawstwa. Pracuje w Instytucie Studiów Międzykulturowych UJ i I LO im. B. Nowodworskiego w Krakowie. Zainteresowania naukowe dotyczą regionalizmu w literaturze, kategorii przestrzeni, relacji między pamięcią i literaturą, dziedzictwa kulturowego – szczególnie Europy Środkowo-Wschodniej oraz narracji tożsamościowych. Autorka monografii *Pisarz i miasto. Gdańsk w prozie Stefana Chwina*, Kraków 2020.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Małgorzata Laskowska
http://orcid.org/0000-0003-2192-9006
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
m.laskowska@uksw.edu.pl
Krzysztof Marcyński
https://orcid.org/0000-0003-0255-2952
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
k.marcynski@uksw.edu.pl
Paweł Szerszeń
https://orcid.org/0000-0003-3606-800X
Uniwersytet Warszawski
pszerszen@uw.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.21

Mediolingwistyka czy medioznawstwo lingwistyczne? Powiązania i możliwości wspólnych badań

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest określenie współczesnych związków lingwistyki, w tym zwłaszcza lingwistyki stosowanej, z medioznawstwem. Autorzy wskazali obszary przenikania się obydwu dyscyplin oraz ich subdyscyplin, ukazując możliwości współpracy lingwistów i medioznawców, w tym współpracy o naturze interdyscyplinarnej. W artykule odniesiono się do takich aspektów działalności naukowej, jak: przedmiot i podmiot badań poznawczej pracy naukowej, aspekt koncepcyjny, aspekt metodologiczny oraz aspekt teleologiczny).

SŁOWA KLUCZE: lingwistyka, medioznawstwo, lingwistyka stosowana, interdyscyplinarność, mediolingwistyka

ABSTRACT

Media Linguistics or Linguistic Media Studies? Some Comments about Relationships and Opportunities for Research in the Field of Linguistics and Media Science

The aim of the article is to define contemporary links between linguistics, especially applied linguistics and media science. The authors' task is to indicate the areas of interpenetration of both disciplines and their sub-disciplines, showing the possibilities of cooperation between linguists and media experts, including cooperation of an interdisciplinary nature. The article refers to such

Sugerowane cytowanie: Laskowska, M., Marcyński, K. i Szerszeń, P. (2023). Mediolingwistyka czy medioznawstwo lingwistyczne? Powiązania i możliwości wspólnych badań. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 355–373. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.21
Nadesłano: 28.12.2022 Zaakceptowano: 30.04.2023

aspects of scientific activity as the subject of scientific research of cognitive work (subject and investigator, the conceptual aspect, the methodological aspect and the teleological aspect).

KEYWORDS: linguistics, media studies, applied linguistics, interdisciplinarity, linguistic media studies

Wraz z przeobrażeniami otaczającej nas rzeczywistości stajemy się świadkami mniej bądź bardziej istotnych zmian zarówno w obrębie konstytuujących ją obiektów, jak i procesów, którym one podlegają. Wobec tego współcześni naukowcy nie są bezczynni. Podejmują zatem wysiłki zmierzające do zgłębienia istoty owych zmian i procesów, w tym także do uzmysłowienia sobie ich genezy. Jednocześnie starają się wpływać na ich kształt. Jednym z przejawów przytoczonych działań jest próba wykraczania poza dotychczas wyznaczone, często ujmowane w instytucjonalne ramy, granice poszczególnych dziedzin naukowych. Takimi dziedzinami są także lingwistyka i medioznawstwo, które stanowią przedmiot refleksji w niniejszym artykule. Podejmowane przez lingwistów i medioznawców prace we wspomnianym nurcie, zarówno te odnoszące się do rozważań intradyscyplinarnych, jak i te wykraczające poza pierwotny obszar poszczególnych dziedzin i mające charakter inter- czy transdyscyplinarny mogą pozwalać pełniej zrozumieć istotę zjawisk, które wymykają się obserwacji przedstawicieli poszczególnych dziedzin.

Przekraczanie granic czy też przełamywanie barier wewnątrzdziedzinowych oznacza jednocześnie próbę nowego spojrzenia na dotychczasową przestrzeń badawczą (przedmiot/przedmioty czy podmiot/podmioty badań) z pozycji innych dziedzin, których przedstawiciele formułują inne cele badawcze, wykorzystując nierzadko odmienne metody i posługując się odmienną nomenklaturą. Owo przekraczanie granic stanowi ponadto przyczynek do powtórnej refleksji nad statusem ontologicznym samych dziedzin, w wyniku czego nierzadko można dojść do wniosku, iż konieczna jest refleksja w wymiarze postdyscyplinarnym.

Celem artykułu jest określenie współczesnych związków lingwistyki, w tym zwłaszcza lingwistyki stosowanej, z medioznawstwem. Zadaniem autorów jest wskazanie obszarów przenikania się obydwu dyscyplin oraz ich subdyscyplin, ukazanie możliwości współpracy lingwistów i medioznawców, w tym współpracy o naturze inter- i transdyscyplinarnej. Jest to w związku z tym jedna z prób syntezy dwóch różnych spojrzeń: lingwisty stosowanego i medioznawcy, i ma charakter wstępu do dyskusji w tych dyscyplinach. Niniejsza próba wynika z refleksji nad sposobem uprawiania nauki *sensu stricto*, który obejmuje rozważania nad właściwościami podmiotu, przedmiotu, języka, metodą oraz celami wyżej wymienionych dziedzin.

W ramach realizacji wspomnianych celów część uwagi poświęcono jednemu z możliwych zakresów przenikania się obydwu dziedzin, a mianowicie mediolingwistyce, której proces formowania rozpoczął się niedawno i wymaga intensywnego namysłu teoretycznego, w tym między innymi koncepcyjnego i metodologicznego.

Zanim jednak przejdziemy do rezultatów poczynionych rozważań, warto powrócić do kwestii zadań nauki w ogóle. Franciszek Grucza zaznacza:

> podstawowym zadaniem nauki – jej podmiotów – jest pozyskiwanie wiedzy o świecie, a poszczególnych dziedzin nauki o przedmiotach, którymi się zajmują. Jednakże nie chodzi przy tym o pozyskiwanie jakiejkolwiek wiedzy, lecz wiedzy w możliwie najwyższym stopniu wiarygodnej, możliwie najlepiej uzasadnionej, o możliwie najwyższym stopniu naukowości. Wiarygodność wiedzy i tym samym jej naukowość, zależy przede wszystkim od tego, czy została ona pozyskana w efekcie pracy poznawczej zrealizowanej zgodnie z obowiązującymi procedurami i/lub metodami (Grucza, 2013, s. 108).

Owe procedury oraz metody mogą być realizowane zarówno na drodze poszukiwań intradyscyplinarnych, jak i odnoszących się do celu niniejszego przyczynku badań transdyscyplinarnych[1] czy interdyscyplinarnych. Badania transdyscyplinarne, a także badania interdyscyplinarne zakładają współpracę bądź współdziałanie przedstawicieli poszczególnych dziedzin.

W poszukiwaniu wspólnych sposobów myślenia naukowego istotne wydaje się w pierwszej kolejności „pozostawanie" w obrębie zbliżonego zakresu refleksji naukowej (płaszczyzna badań czystych, płaszczyzna badań stosowanych). Istotną rolę w tak obranym postępowaniu ma także spójna przestrzeń badawcza (podmiot, przedmiot badań) oraz wykorzystanie akceptowalnego przez przedstawicieli danych dziedzin zespołu metod. Przy odkrywaniu owych metod przydatnym rozwiązaniem może się okazać ekstrapolacja bądź rekontekstualizacja kategorii i metod wykorzystywanych w obydwu dziedzinach (do tego tematu powrócimy w dalszej części artykułu).

1 W przypadku badań transdyscyplinarnych, jak się podkreśla w krytycznej analizie dyskursu, mamy do czynienia z tzw. interdyskursywnością, która powstaje przez rekontekstualizację kategorii i metod jednej dyscypliny w innej dyscyplinie. Ta ostatnia znaczy tutaj tyle co pewien rodzaj tłumaczenia lub transformacji, gdyż rekontekstualizowane kategorie łączą się w spójną całość z kategoriami zastanymi, podlegając tym samym transformacji (por. Foucault, 1977; Kowalik-Kaleta, 2011, s. 104).

Lingwistyka i medioznawstwo jako dyscypliny naukowe i ich przestrzenie badawcze[2]

Powracając do głównego tematu artykułu, przyjrzyjmy się najpierw lingwistyce i medioznawstwu jako dyscyplinom naukowym. Należy zauważyć, że lingwistyka – zarówno czysta, jak i stosowana – zwłaszcza ze względu na jej aktualne paradygmaty badawcze, które w coraz większym stopniu uwzględniają aspekty społeczne i antropologiczne, wydaje się niejako „skazana" na ujęcie interdyscyplinarne[3]. Do takich wniosków można dojść, obserwując jej związki z innymi dziedzinami w ramach lingwistyki języków specjalistycznych (np. w odniesieniu do matematyki, fizyki, informatyki itd.), ale także śledząc jej powiązania m.in. z psychologią (psycholingwistyka), socjologią (socjolingwistyka), pragmatyką (pragmalingwistyka), ekologią (ekolingwistyka), neurologią (neurolingwistyka), polityką (politolingwistyka), antropologią (antropolingwistytka).

W przypadku szeroko ujmowanej lingwistyki stosowanej[4] związków o charakterze inter- i transdyscyplinarnym jest jeszcze więcej, gdyż refleksja naukowa w ramach tej ostatniej, a zwłaszcza glottodydaktyki i translodydaktyki, w oczywisty sposób wkracza w obszary innych dydaktyk przedmiotowych (jak np. dydaktyki matematyki, dydaktyki chemii, dydaktyki mediów i innych). Na gruncie dydaktyki mediów, która sytuuje się w obrębie subdyscyplin pedagogiki, pojawia się także szereg wspólnych przestrzeni badawczych, których źródłem są wspólne teoretyczne podstawy edukacji medialnej (behawiorystyczne, kognitywne i konstruktywistyczne) oraz poruszane wątki badawcze, jak choćby wątek kompetencyjny (zob. kompetencja medialna, Kron i Sofos 2008).

W ostatnich dziesięcioleciach, wraz z intensywnym rozwojem cywilizacyjnym, wśród głównych nurtów badawczych lingwistyki stosowanej coraz większą rolę zaczęła odgrywać komunikacja specjalistyczna, sami zaś lingwiści skierowali swoje zainteresowania badawcze ku językom specjalistycznym. Badając te ostatnie, wypada sobie zdać jednocześnie sprawę ze

2 Mówiąc o przestrzeni badawczej, odnosimy się głównie do obiektów stanowiących podmiot i przedmiot badań oraz celów wytyczanych przez przedstawicieli obydwu dyscyplin.

3 Por. antropocentryczną teorię rzeczywistych języków ludzkich F. Gruczy oraz będące jej rozwinięciem relatywistyczne podejście do tekstów S. Gruczy (2004). Rozwijana stopniowo od około połowy lat 70. ubiegłego wieku koncepcja Franciszka Gruczy (por. m.in. Grucza, 1983), określana jako „relatywistyczna koncepcja języków ludzkich", a następnie nazwana „antropocentryczną teorią języków ludzkich", stała się jedną z głównych koncepcji lingwistycznych na gruncie polskim.

4 Już w początkowej fazie konstytuowania się lingwistyki stosowanej pojawiły się spore różnice w wyodrębnianiu jej zakresów badawczych oraz „poważnego mieszania zagadnień lingwistyki stosowanej z problemami (tematami) należącymi do lingwistyki czystej" (por. Grucza, 2013, s. 40).

specyfiki i pewnej odrębności poszczególnych dziedzin, w ramach których komunikacja specjalistyczna zachodzi. Są wśród nich m.in. takie dziedziny, jak matematyka, fizyka, chemia, ale także medioznawstwo.

Medioznawstwo jest również przykładem dziedziny o charakterze interdyscyplinarnym *par excellence*. Ta interdyscyplinarność dziedziny – jak podkreśla Mielczarek – wyrażona jest w liczbie mnogiej użytej w nazwie „nauki o mediach" (*media studies*)[5]. Nie jest to „nauka o mediach", ale „nauki" (Mielczarek, 2017, s. 13). Bazując zarówno na tradycji nauk społecznych, jak i nauk humanistycznych w medioznawstwie bierze się pod uwagę między innymi takie dyscypliny naukowe, jak: nauki o komunikacji społecznej i mediach, filozofię, językoznawstwo[6], literaturoznawstwo, nauki o kulturze i religii, sztuki filmowe i teatralne, ekonomię i finanse, nauki o bezpieczeństwie, nauki o polityce i administracji, nauki o zarządzaniu i jakości, nauki prawne, nauki socjologiczne, pedagogikę, psychologię. Wraz z poszerzeniem badań medioznawczych zauważa się, że interdyscyplinarność dziedziny wciąż ewoluuje, wykraczając poza nauki społeczne i humanistyczne, a sięgając do nauk teologicznych (teologia środków społecznego przekazu), nauk przyrodniczych (ekologia mediów) oraz nauk technicznych (informatyka techniczna i telekomunikacja). Wypada zatem przychylić się do poglądów Mielczarka, który twierdzi, że „nauki o mediach badają przedmiot swych dociekań (media) holistycznie, a granice pola analizy są otwarte. Takie podejście narzuca przedmiot badań, który podlega nieustannym przekształceniom" (Mielczarek, 2017, s. 13).

Medioznawstwo – w Polsce uprawiane w ramach nauk o komunikacji społecznej i mediach – ma swe korzenie przede wszystkim w językoznawstwie oraz naukach politycznych. Współcześnie geografia metodologii tej dyscypliny jest bardziej złożona i bogata. Niemniej jednak – jak podają Jabłonowski i Jakubowski – w obszarach badawczych dominują trzy ich podstawowe zakresy: kognitywistyczny, komunikologiczny i mediologiczny (por. Jabłonowski i Jakubowski, 2014, s. 16).

Po tych kilku wstępnych uwagach dotyczących interdyscyplinarnego charakteru lingwistyki i medioznawstwa zwrócono uwagę na obiekty konstytuujące lingwistykę i medioznawstwo oraz ich cele badawcze. W przypadku tej pierwszej podmiotem badań są ludzie (mówcy-słuchacze/użytkownicy języka), zaś przedmiotem – języki ludzkie, rozumiane bądź to jako rzeczywiste (konkretne) języki ludzi, bądź to jako idealne języki-modele (Grucza, 2007, s. 13). W tym miejscu należy wskazać na pewne antynomie wynikające z różnic pomiędzy lingwistyką czystą a stosowaną.

5 Obecna nazwa dyscypliny to: nauki o komunikacji społecznej i mediach.

6 Wyrażenie j ę z y k o z n a w s t w o, jak i wyrażenie l i n g w i s t y k a traktowane są w niniejszym artykule, dla uproszczenia wywodu, synonimicznie.

Owe różnice polegają na odmienności pytań stawianych przez ich przedstawicieli względem tego samego przedmiotu. Pierwsza stanowi podstawowy człon lingwistyki w ogóle, lecz sama lingwistyka nie jest w stanie osiągnąć pełni zasadności naukowej. Celem lingwistyki czystej, w przeciwieństwie do celu lingwistyki stosowanej, jest poznanie tego,

> jaka jest natura (…) międzyludzkiej komunikacji językowej, to znaczy opisanie występujących w jej zakresie zjawisk dostępnych empirycznej obserwacji oraz ustalenie czynników warunkujących tę komunikację, a także ustalenie (sformułowanie) praw (reguł) rządzących zarówno jej funkcjonowaniem, jak i rozwojem (Grucza, 2007, s. 163).

Celem lingwistyki stosowanej natomiast jest

> z jednej strony poznanie sposobów reagowania przedmiotu lingwistycznych zainteresowań na takie lub inne interwencje z zewnątrz, a z drugiej strony poznanie możliwości kierowania czy też manipulowania tym przedmiotem oraz możliwości przekształcania i formowania tego przedmiotu (Grucza 2007, s. 163).

Lingwistyka stosowana ma wobec tego przede wszystkim za zadanie dostarczanie wiedzy aplikatywnej i praktycznej (por. Grucza, 2007, s. 157, 189, 191). W związku z brakiem bezpośredniego dostępu do rzeczywistości językowej niemało uwag dotyczących języka formułowanych jest w zasadzie w odniesieniu do tekstów (mówionych i pisanych), mając na względzie rzeczywistość językową, a nie tekstową, co z kolei budzi szereg kontrowersji.

W przypadku medioznawstwa badanym podmiotem są użytkownicy mediów, zaś przedmiotem badań są przede wszystkim same media, pojmowane (i definiowane) w różny sposób, wobec czego kierunki badań medioznawczych mogą być także różnorakie. Oprócz tego podmiotem badań medioznawczych są uczestnicy komunikacji, a przedmiotem badań – w tym przypadku jest komunikacja w odniesieniu do mediów, a także komunikaty (przekaz) (Goban-Klas, 2008, s. 18–19).

Podobnie jak w przypadku lingwistyki, której przedstawiciele napotykają problemy w dyferencjacji rzeczywistości językowej i tekstowej, także w obszarze medioznawstwa niemało jest sporów wokół kwestii definiowania konstytuujących je obiektów. Już przyglądając się pochodzeniu wyrazu *medium*, można zaobserwować pierwszą niejednoznaczność (por. łac. *medium* – środek', 'pośrednik'). Także równolegle występująca starogrecka nazwa μέσον (méson) bywała różnie rozumiana i używana: 'środkowy', ale także 'publiczność', 'dobro wspólne' czy 'droga publiczna'. Wyraz *medium* rozumiany był na przestrzeni dziejów w różnorodny

sposób i wykorzystywany między innymi w estetyce, logice, fizyce, fizjologii czy też orzecznictwie. Abstrahując od starszego przednaukowego ujęcia mediów odnoszącego się do pośrednictwa o charakterze magicznym (opartego na niezrozumiałej mocy lub kompetencji), już starożytna epistemologia wprowadza do dyskusji media percepcyjne, w których odbywa się poznanie[7]. Media te są ściśle związane z elementami materialnymi, takimi jak woda, powietrze lub oddech człowieka. Ukształtowane poprzez nauki przyrodnicze pojęcie mediów, które pojawiło się w XIX w., wprowadziło z kolei do dyskusji medium jako całość wszystkich nośników procesów fizycznych i chemicznych (Pisarek, 2006, s. 117).

Wraz z kształtowaniem się teorii mediów czy teorii informacji powstało szereg definicji mediów, wśród których warto wspomnieć takie przykłady ich ujmowania, jak np.: 'nośniki informacji' (Horn i Kerner, 1995), 'technologia przechowywania, przesyłania i przetwarzania informacji' (Kittler, 1995), 'niewidzialne, niematerialne systemy informacyjne i komunikacyjne' (Rückriem, 2010) i inne. Także formowanie się medioznawstwa jako mniej lub bardziej odrębnej dyscypliny naukowej (również w ujęciu instytucjonalnym) skutkowało pojawieniem się kolejnych konceptualizacji mediów w ramach teorii mediów, filozofii mediów[8].

Wraz z rozwojem refleksji dotyczącej komunikacji zakorzeniły się stopniowo dwa główne sposoby rozumienia mediów: 1) medium jako pośrednik materialny. Ze względu na to, że obiekty materialne przekazują impulsy i energię, mogą one również przekazywać informacje. Przesyłanie dźwięku wymaga w tym względzie elementu pośredniczącego, jakim jest powietrze; 2) medium jako środek komunikacji. Ujmowane w ramach „materialnego" przekazu informacji określenie *medium* zostało przeniesione na dowolny rodzaj komunikacji między nadajnikami i odbiornikami, przy czym tak powstały koncept nawiązywał jednocześnie do jego poprzedniego magicznego rozumienia (Pisarek, 2006, s. 117).

Oprócz używanego w liczbie pojedynczej wyrażenia *medium*, począwszy od lat 80. ubiegłego wieku, zaczęto stosować jego formę w liczbie mnogiej (*media*) i odnosić ją do wszystkich środków komunikacji bądź organizacji zajmujących się komunikacją. Takie ujęcie mediów zakłada ich potencjał kulturowy, co z kolei skłania do formułowania pytań o interdyscyplinarnym charakterze, które obejmują kwestie techniczne czy

7 Arystoteles, który opracował pierwszą teorię mediów percepcyjnych, jest również pierwszym, który uzasadnia lokalne „pośrednie" medium i opisuje je jako niezależną jednostkę, jako „medium" (Staiger, 2007; Münker i Roesler, 2008).

8 Filozofowanie w obszarze mediów określane jest – od lat 90. – jako filozofia medialna. Jej pionierami od połowy XX w. byli m.in. Walter Benjamin, Roland Barthes, Jacques Derrida, Vilém Flusser i Jürgen Habermas. Wśród współczesnych filozofów mediów znani są m.in. Norbert Bolz, Sybille Krämer i Dieter Mersch.

technologiczne, ale także ekonomiczne, prawne, społeczne czy psychologiczne (zob. np. Jabłonowski i Gackowski, 2012). Współcześnie wyrażenie *medium* używane jest zatem przede wszystkim w związku z komunikowaniem się i traktowane jako „pośrednik"/ „element pośredniczący" w bardzo ogólnym sensie. Jego użycie kojarzone zaś jest głównie ze „środkiem/środkami komunikacji" i odnosi się przede wszystkim do potocznego ujęcia „medium masowego" (mass media). Oznacza media komunikacyjne o szerszej dystrybucji, przy czym brakuje jasności pojęciowej co do tego, co można właściwie określić jako medium: samą informację (np. film), nośnik techniczny (np. projektor filmowy, Internet) czy kanały, które zapewniają obydwa wspomniane elementy (np. Facebook, YouTube). Wraz z najnowszymi osiągnięciami związanymi z cyfryzacją wielu mediów komunikacyjnych, Internetu i pojawieniem się mediów społecznościowych, coraz bardziej dominujące staje się kulturoznawcze ujęcie mediów.

Oprócz tego w literaturze medioznawczej znane jest m.in. rozróżnienie pomiędzy mediami pierwotnymi, wtórnymi i trzeciorzędnymi. Media pierwotne (pierwszego rzędu) to media ludzkiego kontaktu elementarnego, w których żadne urządzenie nie jest umieszczone między nadawcą a odbiorcą, tak jak w przypadku języka i kinezyki (mimika, gesty, pantomimika). Media drugorzędne wymagają wyposażenia technicznego po stronie nadawcy, ale nie po stronie odbiorcy. Należą do nich znaki dymu i ognia, sygnały flagi, pismo (list) lub druki (ulotka, plakat, gazeta, książka). Media trzeciorzędne wymagają środków technicznych zarówno dla nadawcy, jak i odbiorcy, takich jak telefon, telegrafia, poczta elektroniczna, radio i elektroniczne środki masowego przekazu, np. radio lub telewizja. Oprócz wspomnianych ujęć mediów szczególnie rozpowszechniona jest w literaturze przedmiotu ostatnich lat komunikacja za pośrednictwem komputera jako kolejny wymiar medium (medium czwartego rzędu), które wymaga połączenia online po stronie nadawcy i odbiorcy. Tego rodzaju komunikacja zapośredniczona wciąż ewoluuje, niemniej jednak współcześnie można już mówić o następujących fazach rozwoju Internetu: od Web 1.0 do Web 5.0 (por. Tekdal, Sayginer i Baz, 2018).

Osobnym i jednocześnie złożonym wyrażeniem jest *komunikacja*. Ze względu na jej wymiar społeczny, psychologiczny, językowy, filozoficzny przypisywanych jest jej wiele znaczeń, wobec czego można przyjąć, że posiada ona ogromny potencjał interdyscyplinarny. Refleksja nad nią toczy się od wieków: „Badania nad tematyką komunikowania są tak dawne, jak nad problematyką społeczną. Komunikacja bardziej tworzy, konstruuje społeczny świat niż tylko dostarcza narzędzi do opisania go i funkcjonowania w nim" (Marcyński, 2017, s. 51). Stąd też dla niniejszego artykułu

stanowi ona ważny aspekt. W literaturze przedmiotu występują różne spory i dyskusje badaczy na temat natury komunikacji, jej rozumienia i znaczenia, wobec czego trudno o jednoznaczną definicję komunikacji. Niemniej jednak można przyjąć, iż komunikacja (łac. *communicatio*) jest wyrażeniem wskazującym na to, że

> wymiana przekazów między uczestnikami procesu komunikowania powinna mieć (…) charakter partnerski, bez określenia tego, kto jest nadawcą, a kto odbiorcą; jest to nie tyle komunikowanie, ile komunikowanie się (Bartoszcze, 2006, s. 98).

Lingwistyka i medioznawstwo – możliwe związki i wspólne przestrzenie badawcze

Rozważania dotyczące możliwych związków i przestrzeni badawczych lingwistyki i medioznawstwa wypada zacząć od refleksji nad przedmiotem ich badań. Ten ostatni może się okazać zbieżny (a nawet tożsamy), o ile przyjmiemy pewne przybliżone (bądź wspólne) dla obydwu dyscyplin założenia. I tak zakładając, że jest nim przekaz językowy (tekst), zaś ten ostatni traktowany jest jako przekaz medialny, można przyjąć, że takowy przedmiot badań tworzy z jednej strony przestrzeń dla refleksji lingwistycznej, wykorzystującej między innymi osiągnięcia lingwistyki tekstu czy lingwistyki gatunków tekstu (zob. Burger, 2000; Żydek-Bednarczuk, 2005; Barmiński i Niebrzegowska-Bartmińska, 2009), a z drugiej strony – medioznawstwa. Tak rozumiany przedmiot sytuuje się także w ramach mediolingwistyki (zob. uwagi na temat mediolingwistyki jako dyscypliny badawczej poniżej).

Próbując dostrzec pewne paralele w zakresie podmiotów badań lingwistyki i medioznawstwa, można zaobserwować, że są nimi użytkownicy języka oraz użytkownicy mediów. Ze względu na specyfikę poszczególnych dziedzin mogą to być pewne określone (wyselekcjonowane grupy podmiotów): w przypadku glottodydaktyki – uczniowie i nauczyciele, w przypadku translatoryki – tłumacze i odbiorcy tekstu, w przypadku medioznawstwa – medioznawcy, dziennikarze, odbiorcy mediów i tym podobni. Przy tak wyznaczonych podmiotach i/lub przedmiotach badań zmianie lub modyfikacji ulegają każdorazowo ich cele (w przypadku glottodydaktyki cel to uczenie (się) języka, w przypadku translatoryki – przetłumaczenie tekstu wyrażonego pierwotnie w języku wyjściowym (A) na inny język docelowy (B), w przypadku medioznawstwa – określenie oddziaływania mediów na społeczność i społeczności na media. Należy ponadto pamiętać o dziedzinach, które zwyczajowo kojarzone są z lingwistyką, choć jednocześnie

poprzez swoje instrumentarium badawcze wkraczają w obszar medioznawstwa. Przykładem takich dziedzin są badania nad dyskursem czy nieco mniej popularna w naszym kraju lingwistyka tekstu.

Poza refleksją nad przedmiotem i podmiotem badań warto skupić się ponadto nad wspólnymi przestrzeniami obydwu nauk w aspekcie teleologicznym. I tak w obszarze medioznawstwa zaobserwować można, że badacze nauk o komunikacji społecznej i mediach skupiają swoją uwagę na różnych tematach, np. politycznej, społecznej, ekonomicznej czy też kulturalnej roli mediów lub wywieranym przez owe media wpływie. Koncentrują się oni między innymi na strukturze mediów i na sposobie, w jaki tworzą one to, co uważa się za wiedzę, i to, co można przekazać na drodze komunikacji[9], a także na wciąż postępującej i ewoluującej mediatyzacji społeczeństwa, a tym samym na oddziaływaniu kultury zmediatyzowanej na różne przestrzenie życia. W tym miejscu warto zauważyć, że medioznawstwo w Polsce – jak już wspomniano, praktykowane pod nazwą dyscypliny nauki o komunikacji społecznej i mediach – od niedawna przynależy do nauk społecznych. Wprawdzie ma ono wymiar interdyscyplinarny, jednakże w dużym stopniu warsztat badacza medioznawczego ma swe umiejscowienie w naukach społecznych, co ma przełożenie na aspekty teleologiczne i metodologiczne tej dziedziny wiedzy (zob. Lisowska-Magdziarz, 2019, s. 118,129).

Wspólnym celem lingwistyki i medioznawstwa z pewnością może być uzyskanie jak najpełniejszej wiedzy o procesie komunikowania się. Nie jest on jednak wystarczający, gdy naszą refleksję przesuniemy w kierunku obserwacji zjawisk z punktu widzenia poszczególnych subdyscyplin. Wtedy też okaże się, że obydwie dyscypliny główne (w miarę pogłębiania refleksji szczegółowej nad podmiotem i przedmiotem badań) wykorzystują inną metodologię i nomenklaturę, wynikającą z odrębnego kształtowania się refleksji naukowej w obrębie ich zakresów. Pewne elementy mogą jednak okazać się wspólne, gdyż korzystają ze wspólnych obszarów (jak krytyczna analiza dyskursu). W tym miejscu warto przedstawić odpowiedzi na pytanie: Co może zaoferować lingwistyka medioznawstwu, a co medioznawstwo lingwistyce we wspomnianej kwestii metodologicznej? Wymieńmy kilka przykładowych obszarów lingwistyki, których przedstawiciele bądź to zaznaczyli swoją obecność w refleksji medioznawczej, bądź to mogą dopiero uczynić. Na pierwszy plan we wspomnianej kwestii wysuwają się uprawiane w ramach medioznawstwa badania przekazów medialnych, włączające w spektrum swojej refleksji elementy lingwistyki tekstu lub krytycznej analizy dyskursu. Medioznawcy kreują w ramach

9 Pokrewna dziedzina – psychologia mediów – zajmuje się psychologicznym wpływem mediów na jednostki i kulturę (zob. np. Kubicka i Kołodziejczyk, 2007; Winterhoff-Spurk, 2007).

swojej refleksji badawczej przedmiot badań, którym w danym wypadku jest dyskurs zapośredniczony medialnie (za pomocą takich metod, jak: analiza zawartości mediów, netnograficzna eksploracja danych, obserwacja uczestnicząca). Teoriami językoznawczymi, istotnymi z punktu widzenia refleksji medioznawczej, mogą okazać się ponadto: gramatyka tekstu zorientowana semantycznie, pragmatyka (np. presupozucja, implikatury, analiza ramowa), etnolingwistyka (koncepcja językowego obrazu świata), teoria relewancji, językoznawstwo kognitywne (np. profilowanie tekstotwórcze, metafora pojęciowa, metonimia multimodalna)[10].

Podobnie jak lingwiści, także medioznawcy rozwijają i wykorzystują (częściowo zbieżne, częściowo odmienne) teorie i metody różnych dyscyplin, takich jak wyżej wymienione nauki i studia o komunikacji, kulturoznawstwo, antropologia kulturowa, retoryka, filozofia, teoria literatury, psychologia (w tym psychologia społeczna), nauki polityczne, ekonomia (w tym ekonomia polityczna), antropologia kulturowa, historia, krytyka sztuki, teoria informacji, filmoznawstwo i inne. Już w tym miejscu warto zauważyć, że im bardziej zbieżne podstawy teoretyczne, tym większa szansa na wykorzystywanie zbliżonych metod badawczych. W przypadku prób wykorzystywania przez lingwistykę i medioznawstwo wspólnego instrumentarium metodycznego należy stwierdzić, że możliwe wydaje się łączenie nie tylko opierających się na różnych koncepcjach metod opisu obiektów (np. korzystanie ze zbliżonych definicji mediów), ale także, choć może nieco rzadziej, prób poszukiwania zbliżonych metod interpretacji uzyskiwanych wyników badań. Podstawą teoretyczną łączącą refleksję medioznawczą i lingwistyczną powinien jednak każdorazowo stać się wspólny (zbliżony) model komunikacji i języka.

W ostatnich latach w obrębie szybko rozwijającej się refleksji badawczej nad komunikacją zapośredniczoną medialnie (głównie za sprawą gwałtownego rozwoju mediów elektronicznych i cyfrowych) pojawiła się nowa dziedzina – mediolingwistyka, o której szerzej wspomnimy poniżej głównie ze względu na jej istotne znaczenie na polu badań interdyscyplinarnych.

Wspólnym obszarem badań lingwistów oraz medioznawców jest również oralność i piśmienność. Przykładem takiego nurtu badawczego jest szkoła Onga, który łączył literaturoznawstwo, językoznawstwo z medioznawstwem, będąc uczniem słynnego teoretyka mediów, Marshalla McLuhana. W znanym dziele *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* podjął problematykę oralności i piśmienności w kontekście antropologicznym. Wedle Onga zrozumieć język oznacza jednocześnie

10 W przypadku próby użycia czy zaadaptowania każdej z wymienionych metod w medioznawstwie podlegać winny one rekontekstualizacji, czyli dopasowaniu do obiektu badań.

zrozumieć określoną społeczność (Ong, 2011). Oralność i piśmienność wyrażają sposób działania, komunikowania się, co może stanowić przedmiot wspólnych badań lingwistyczno-medioznawczych.

Innym wspólnym obszarem badań lingwistów oraz medioznawców może być również kompetencja językowa. Rozumiana jest ona jako wiedza o języku oraz umiejętność posługiwania się nim. Stąd przez wielu badaczy problematyka kompetencji podejmowana jest często przy okazji analizy kompetencji komunikacyjnej[11]. W odniesieniu do kompetencji komunikacyjnej kompetencja językowa traktowana jest jako jej integralny i konieczny element. Trudno – w myśl tego – posiadać kompetencję komunikacyjną na wysokim poziomie bez znajomości języka i umiejętnego posługiwania się nim w różnych sytuacjach komunikacyjnych. Niemniej jednak, warto zaznaczyć, że kompetencja językowa jest bardziej skoncentrowana na komunikacie, natomiast kompetencja komunikacyjna zarówno na komunikacie, relacji, jak i na kontekście (Marcyński, 2017, s. 90–91). Badania nad kompetencją komunikacyjną są prowadzone od lat 60. XX w. Ich główni przedstawiciele to: Dell Hymes, Noam Chomsky, James C. McCroskey, Brian H. Spitzberg, Sherry P. Morreale, Philip M. Backlund, William R. Cupach, John M. Wiemann. Przykładem lingwistycznego ujęcia kompetencji komunikacyjnej jest koncepcja Hymesa – lingwisty, socjologa, antropologa. Zgłębiając temat kompetencji komunikacyjnej, analizował on między innymi etnografię mówienia (*etnography of speaking*), w myśl której język należy badać, biorąc pod uwagę kulturę i czynniki społeczne. Hymes rozumiał kompetencję jako zdolność określonej osoby, a nie jako abstrakcyjny przymiot systemu języka (Hymes, 1980, s. 53). Ten nurt badawczy ma swoich kontynuatorów. Badania nad kompetencją komunikacyjną w obszarze lingwistyki były lub są prowadzone między innymi przez Franciszka Gruczę, Christiana Efinga, Marię Kielar-Turską, Stanisława Grabiasa, Teresę Siek-Piskozub, Andrzeja Piotrowskiego, Renatę Winkler, Annę Seretny, Idę Kurcz.

Lingwistyka mediów

Wspomnianą wyżej i stosunkowo młodą subdziedziną lingwistyki, która wkracza w obszar medioznawstwa, stanowiąc przykład współpracy interdyscyplinarnej, jest lingwistyka mediów (mediolingwistyka) która zajmuje się wykorzystaniem środków językowych w komunikacji medialnej. W literaturze przedmiotu używana jest nazwa lingwistyka mediów, nie

11 Niektórzy badacze posługują się wyrażeniem kompetencja językowo-komunikacyjna, podkreślając nierozerwalność jednej i drugiej (por. Efing, 2013).

występuje natomiast medioznawstwo lingwistyczne, co z czasem może się oczywiście zmienić. Badania nad językiem mają długą tradycję także w obszarze medioznawstwa, stąd też istnieje szansa, iż w ramach kształtowania się i doskonalenia tożsamości naukowej i statusu metodologicznego nauk o komunikacji społecznej i mediach w Polsce nazwa medioznawstwo lingwistyczne będzie częściej używana.

Ze względu na to, że lingwistyka mediów czerpie jednocześnie z językoznawstwa i medioznawstwa, wykorzystuje ona nomenklaturę używaną przez przedstawicieli zarówno jednej, jak i drugiej dziedziny, przez co sama lingwistyka mediów nie jest jednolita. Dodatkowym utrudnieniem jest to, że w refleksji naukowej w obrębie medioznawstwa wyrażenie medium bywa różnie traktowane; z medium utożsamia się niekiedy sam język, czasem medium jest rozumiane jako techniczne urządzenie służące do transmisji komunikacji (np. medium telefoniczne), niekiedy medium jest utożsamiane z formą komunikacji (np. czat jako medium) lub występuje jako konkretny przykład „medium masowego" (mass media), oznaczając media komunikacyjne o szerszej dystrybucji (zob. Skowronek, 2014). Także szybko rozwijająca się i zmieniająca się technologia w dziedzinie komunikacji zapośredniczonej poprzez media, jak i od pewnego czasu popularne media elektroniczne i/lub cyfrowe, przyczynią się do powstawania kolejnych niejasności dotyczących zakresów pojęciowych nowych wyrażeń specjalistycznych, co z kolei może wprowadzić chaos terminologiczny i pojęciowy. Kolejnym utrudnieniem jest brak wyraźnego rozróżnienia pomiędzy tak zwanymi starymi i nowymi mediami, a także mediami pierwszego, drugiego, trzeciego i czwartego rzędu.

Mając na uwadze spektrum wykorzystywanych metod badawczych, mediolingwistyka posługuje się w zależności od przedmiotu badania metodami lingwistycznymi bądź metodami medioznawczymi wykorzystywanymi w teorii komunikacji i badaniach kulturowych, np. przy analizie typowych dla komunikacji pisemnej form językowych używane są metody z zakresu lingwistyki tekstu, natomiast podczas analizy komunikacji ustnej w mediach audiowizualnych wykorzystywane są metody analizy konwersacyjnej.

Mediolingwistyka stosowana kieruje swoje spektrum badań na aspekty aplikatywne. Mediolingwiści stosowani formułują zatem zalecenia dla twórców przekazów medialnych dotyczące takich pytań, jak np. w jaki sposób można tworzyć, nadawać i prezentować teksty, aby odpowiadały one określonym właściwościom zastosowanego medium? Możliwe pytania obejmują także następujące kwestie: Jaki stosunek tekstu do obrazu jest odpowiedni dla danego medium (np. gazety)? Jaką formę powinien mieć tekst napisany dla radia, to znaczy dla odbioru akustycznego (por. Perrin, 2006; 2015; Kawka, 2016; Maćkiewicz, 2017; Kepa-Figura, 2021)?

W aktualnych paradygmatach badawczych mediolingwistyki coraz częściej przedmiotem badań jest użycie form językowych w mediach elektronicznych (por. np. Androutsopoulos i in. 2007; Schlobinski, 2006). Ponieważ w komunikacji pisemnej wykorzystywane są komputerowe i internetowe formy komunikacji, takie jak e-mail, czat czy SMS, zachodzi coraz ściślejszy związek między umiejętnością pisania oraz umiejętnością korzystania z mediów, wobec czego coraz częściej mówimy o komunikacji pisemnej zapośredniczonej przez media elektroniczne. Punktem wyjścia analizy jest spostrzeżenie, że dzięki wykorzystaniu w sferze prywatnej nowych mediów czynność pisania nabiera szczególnego charakteru poprzez zastosowanie pewnych cech nieformalnych oraz specjalnych technik piśmienniczych. Koch i Oesterreicher (1985; 1994) wprowadzają rozróżnienie między koncepcyjną oralnością (orat) oraz koncepcyjną piśmiennością i wskazują na nieformalne użycie języka o charakterze oralnym (por. Dürscheid, 2006). Innymi słowy, współczesne nowe media wywierają istotny wpływ na czynność pisania i użycie językowe, przez co ich zakres oddziaływania niełatwo jest oszacować. Próby określenia wspomnianego oddziaływania mediów na naszą kulturę piśmienniczą wymagają zatem kolejnych badań empirycznych w najbliższym czasie.

Do istotnych obszarów badawczych współczesnej mediolingwistyki zaliczyć można między innymi badanie zjawisk językowych zachodzących we współczesnej komunikacji zapośredniczonej medialnie (np. w obrębie gatunków komunikacji elektronicznej, jak e-mail, chat, komunikatory, media społecznościowe). Tak rozumiana refleksja może się koncentrować np. na formie przekazu (relacja tekst/obraz) czy kategorii bliskości/odległości w komunikacji elektronicznej (np. na czacie), ale także mieć bardziej zogniskowany charakter, gdy odnosi się przykładowo do konkretnych aspektów tekstualnych, takich jak nagłówki, posty i tym podobne. Inną funkcję pełnią badania porównawcze, których celem jest ocena możliwych wpływów danej grupy mediów/danego medium i sytuacji komunikacyjnej na używanie języka w ogóle. Tematyka poszczególnych badań może w związku z tym odnosić się do grupy lub konkretnego rodzaju medium (np. komunikacja w środkach masowego przekazu, w wybranych kanałach komunikacji w Internecie) i być porównywana z komunikacją poza grupami i kanałami komunikacyjnymi (poza medium). Badania mediolingwistyczne mogą mieć charakter zarówno synchroniczny (np. porównanie sytuacji komunikacyjnych w różnych mediach), jak i diachroniczny (np. pytania o zmiany w piśmiennictwie elektronicznym).

Obok refleksji *stricte* lingwistycznej w ramach mediolingwistyki podejmowana jest refleksja o charakterze holistycznym, odnoszącym się głównie do kulturoznawstwa i obejmującym rolę mediów w szeroko rozumianej kulturze. W ten sposób badany jest np. wzajemny wpływ mediów

i zjawisk kulturowych, w tym to, w jakim stopniu media są odpowiedzialne za zmiany kulturowe, społeczne, a także zmiany w komunikacji międzyludzkiej (por. Klemm i Michel, 2014).

Wnioski i podsumowanie

Na podstawie poczynionej powyżej refleksji nad interdyscyplinarnym charakterem lingwistyki i medioznawstwa, a także ich obiektami i celami badań, zaobserwować można wewnętrzną złożoność każdej z nich, ale także pewne wspólne pola badawcze, których głównymi elementami są komunikacja międzyludzka oraz jej wytwory. Tymi ostatnimi w przypadku lingwistyki są teksty, zaś w przypadku medioznawstwa – komunikaty (przekaz). Powracając do postawionego w tytule artykułu pytania: „Lingwistyka mediów czy medioznawstwo lingwistyczne?", należy stwierdzić, że w chwili obecnej trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Obie nazwy mają bowiem swoje uzasadnienie, które wynika z rozwoju obydwu dyscyplin i niesie ze sobą szereg konsekwencji dla refleksji odnoszącej się do przedmiotu badań, ich celów i wykorzystywanej w obydwu dziedzinach metodologii. Niemniej jednak można stwierdzić, że lingwistyka, w tym lingwistyka stosowana i medioznawstwo oraz ich subdyscypliny w dużym stopniu zazębiają się. Jak stwierdzono powyżej, nawet pobieżne spojrzenie na główne kierunki refleksji badawczej w obszarze subdyscyplinarnym daje obraz szerokich możliwości współpracy lingwistów i medioznawców, w tym współpracy o naturze interdyscyplinarnej. Współpraca ta może bazować na wspólnych obszarach refleksji (np. obszar komunikacji zapośredniczonej medialnie), koncepcjach i metodach (np. krytycznej analizie dyskursu), a przede wszystkim na wspólnych zakresach refleksji naukowej (płaszczyzna badań stosowanych).

Do najważniejszych obiektów badań lingwistyki mediów lub medioznawstwa lingwistycznego zaliczyć można tekst jako eksponent językowy badany z różnych perspektyw. Lingwista bardziej w tym względzie zwraca uwagę na funkcje języka, jego struktury, a medioznawca na sposoby komunikowania przy pomocy owych struktur i użycie języka w różnego rodzaju przekazach medialnych. Innymi obszarami badawczymi lingwistyki mediów, medioznawstwa lingwistycznego są oralność i piśmienność traktowane jako konstytutywne elementy kultury, w tym komunikacji. Do zadań badawczych lingwistyki mediów oraz medioznawstwa lingwistycznego należy również zgłębianie problematyki kompetencji językowej – jej reguł, pochodzenia, sposobów kształtowania, sposobów doskonalenia itd.

Z pewnością wskazane przez autorów obszary przenikania się lingwistyki mediów i medioznawstwa lingwistycznego oraz ich subdyscyplin mają

charakter przyczynkowy i ukazują jedynie wybrany zakres współpracy lingwistów i medioznawców, który wymaga dalszego zgłębiania oraz poszukiwań o charakterze interdyscyplinarnym ze strony przedstawicieli obydwu perspektyw badawczych.

Bibliografia

Androutsopoulos, J., Runkehl, J., Schlobinski, P. i Siever, T. (red.) (2007). *Neuere Entwicklungen in der linguistischen Internetforschung. Zweites internationales Symposium zur gegenwärtigen linguistischen Forschung über computervermittelte Kommunikation*. Universität Hannover, 4–6 Oktober 2004. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.

Barmiński, J. i Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2009). *Tekstologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bartoszcze, R. (2006). Komunikacja. W: W. Pisarek (red.), *Słownik terminologii medialnej*. Kraków: Universitas, 98.

Burger, H. (2000). Textsorten in den Massenmedien. W: K. Brinker Klaus i in. (red.), *Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. 1. Halbband: Textlinguistik (= HSK 16.1). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 614–628.

Dürscheid, Ch. (2003). Medienkommunikation im Kontinuum von Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Theoretische und empirische Probleme. *Zeitschrift für angewandte Linguistik*, 38, 37–57.

Efing, Ch. (red.) (2013). *Sprachlich-kommunikative Anforderungen an Auszubildende – und ihr Verhältnis zu den realen Kompetenzen der Auszubildenden*. (= bwp@ Spezial 6 – Hochschultage Berufliche Bildung 2013, Fachtagung 18- Sprachen). Pozyskano z: www.bwpat.de/ausgabe/ht2013/fachtagungen/fachtagung-18 (dostęp: 24.03.2020).

Goban-Klas, T. (2008). Nauki o mediach i komunikacji społecznej jako nowa dyscyplina nauk humanistycznych. *Studia Medioznawcze*, 2/33, 11–19.

Grucza, F. (1983). *Zagadnienia metalingwistyki. Lingwistyka – jej przedmiot, lingwistyka stosowana*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Grucza, F. (2007). *Lingwistyka stosowana. Zarys jej historii, zadań i dokonań*. Warszawa: Wydawnictwo Euro-Edukacja.

Grucza, F. (2013). *Lingwistyka stosowana. Historia – Zadania – Osiągnięcia*. (= Studi@ Naukowe 1). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe IKL@.

Grucza, S. (2004). *Od lingwistyki tekstu do lingwistyki tekstu specjalistycznego*. Warszawa: Katedra Języków Specjalistycznych.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York: Random House.

Horn, Ch. Kerner, I. i Forbrig, P. (red.) (1995). *Lehr- und Übungsbuch Informatik*. München: Hanser.

Hymes, D.H. (1980). Socjolingwistyka i etnografia mówienia, tłum. K. Biskupski. W: M. Głowiński (red.), *Język i społeczeństwo*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Jabłonowski, M. i Gackowski, T. (2012). Tożsamość nauk o mediach. Obszary, perspektywy, postulaty. *Studia Medioznawcze*, 2/49, 15–24.

Kawka, M. (2016). Dyskurs multimodalny – nowa kategoria badawcza? *Zeszyty Prasoznawcze*, 59(226), 294–303.

Kępa-Figura, D. (2021). *(Multimodaler) Text als Gegenstand linguistischer Forschung*. https://tekst-dyskurs.eu/resources/html/article/details?id=226628

Kittler, F. (1995). *Aufschreibesysteme 1800–1900*, 3. wyd. München: Fink.

Klemm, M. i Michel, S. (2014). Medienkulturlinguistik. Plädoyer für eine holistische Analyse von (multimodaler) Medienkommunikation. W: N. Benitt, Ch. Koch, K. Müller, S. Sager i L. Schüler (red.), *Korpus – Kommunikation – Kultur: Ansätze und Konzepte einer kulturwissenschaftlichen Linguistik*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag (WVT), 183–215 (= Giessen Contributions to the Study of Culture).

Koch, P. i Oesterreicher, W. (1985). Sprache der Nähe – Sprache der Distanz: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. *Romanistisches Jahrbuch*, 36, 15–43.

Koch, P. i Oesterreicher, W. (1994). Schriftlichkeit und Sprache. W: H. Günther i O. Ludwig (red.), *Schrift und Schriftlichkeit. Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung. 1. tom*. Berlin, New York (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 10.1), 587–604.

Kowalik-Kaleta, Z. (2011). Interdyskursywność w medialnych tekstach perswazyjnych – analiza w ramach KAD. *Media i Społeczeństwo: medioznawstwo, komunikologia, semiologia, socjologia mediów*, 1, 103–111.

Kron, F. i Sofos, A. (2008). *Dydaktyka mediów*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Kubicka, D. i Kołodziejczyk, A. (2007). *Psychologia wpływu mediów. Wybrane teorie, metody, badania*. Kraków: Impuls.

Lisowska-Magdziarz, M. (2019). Media i komunikowanie społeczne: federacja, ale jaka? Dalsze pytania o przyszłość dyscypliny. *Studia Medioznawcze* 2/20, 118–129.

Maćkiewicz, J. (2017). Badanie mediów multimodalnych – multimodalne badanie mediów. *Studia Medioznawcze*, 2(69), 33–42.

Marcyński, K. (2017). *Kompetencja komunikacyjna. Studium medioznawcze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Mielczarek, T. (2017). Medioznawstwo polskie na mapie świata. Sondaż naukoznawczy. *Studia Medioznawcze,* 4/71, 11–22.

Münker, S. i Roesler, A. (2008). *What is a medium?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ong, W. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
Pisarek, W. (2006). Media. W: W. Pisarek (red.), *Słownik terminologii medialnej*. Kraków: Universitas, 117.
Perrin, D. (2006, 2015*). Medienlinguistik*. Konstanz: UVK.
Rückriem, G. (2010). *Mittel, Vermittlung, Medium. Bemerkungen zu einer wesentlichen Differenz*. Vortrag am Seminar für Grundschulpädagogik der Universität Potsdam Golm, 30. Oktober 2010. Pozyskano z: https://docplayer.org/50465116-Georg-rueckriem-mittel-vermittlung--medium-bemerkungen-zu-einer-wesentlichen-differenz.html (dostęp: 10.01.2021).
Schlobinski, P. (red.) (2006). *Von *hdl* bis *cul8r*. Sprache und Kommunikation in den neuen Medien. Mannheim*. Lipsk, Wiedeń, Zurych: Dudenverlag.
Skowronek, B. (2014). Mediolingwistyka. Teoria. Metodologia. Idea. *Postscriptum Polonistyczne* 2/14, 15–26.
Staiger, M. (2007). *Media Terms – Media Discourses – Media Concepts*. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren.
Tekdal, M., Sayginer, Ş. i Baz, F.C. (2018). Developments of Web Technologies and Their Reflections to Education: A Comparative Study. *Journal of Educational and Instructional Studies in the World*, vol. 8, issue 1, 17–27.
Winterhoff-Spurk, P. (2007). *Psychologia mediów*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
Żydek-Bednarczuk, U. (2005). *Wprowadzenie do lingwistycznej analizy tekstu*. Kraków: Universitas.

Małgorzata Laskowska – profesor uczelni, doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie nauk o komunikacji społecznej i mediach; kierownik Katedry Teorii, Języka i Etyki w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Rady Dyscypliny Nauk o Komunikacji Społecznej i Mediach. Zainteresowania naukowe: etyka komunikacji, estetyka komunikacji, teoria komunikowania, klasycy medioznawstwa, edukacja dziennikarska, nauki o komunikacji społecznej i mediach. Autorka kilku książek (m.in. *Kształcenie w zakresie etyki dziennikarskiej w kontekście mediów społecznościowych*, Warszawa: Elipsa 2018) i kilkudziesięciu artykułów naukowych z zakresu medioznawstwa.

Krzysztof Marcyński – profesor uczelni w Katedrze Teorii, Języka i Etyki w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Absolwent *media ecology* na New York University w Stanach Zjednoczonych. Należy do Rady Dyscypliny Nauk o Komunikacji Społecznej i Mediach. Brał udział w pracach różnych komisji wydziałowych, m.in. Komisji ds. Misji i Strategii WT, Komisji ds. Promocji Wydziału. Pełnił funkcję wydziałowego specjalisty

ds. kontaktów z pracodawcami i rynkiem pracy w celu lepszej współpracy pomiędzy uczelnią i rynkiem pracy. Uczestniczył w projekcie uczelnianym UKSW pt. „Jakość kształcenia w uniwersytecie". Obecnie jest Pełnomocnikiem Dziekana ds. Praktyk dla kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna. Specjalista w zakresie kompetencji komunikacyjnej, natury mediów, prezentacji i wystąpień publicznych. Zainteresowania naukowe: komunikacja interpersonalna, kompetencja komunikacyjna, komunikacja religijna, ekologia mediów. Autor kilku książek medioznawczych (m.in. *Kompetencja komunikacyjna. Studium medioznawcze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2017; *Komunikacja religijna i media*. Kraków: Petrus, 2016), kilkudziesięciu artykułów naukowych z zakresu nauk o komunikacji społecznej i mediach.

Paweł Szerszeń – adiunkt w Zakładzie Komunikologii Specjalistycznej Instytutu Komunikacji Specjalistycznej i Interkulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, pełnomocnik ds. programu partnerstwa pomiędzy instytutami germanistyki (GIP/Germanistische Institutspartnerschaft) (UW, UMCS, Uniwersytet w Wuppertalu/BUW i Uniwersytet w Akwizgranie/RWTH (Kompetencje zawodowe i interkulturowe w polsko-niemieckim obszarze kulturalnym i gospodarczym, od 2015 r.). Uczestnik międzynarodowych projektów naukowych w ramach GIP: *WIKA* („Badania nad analizą potrzeb językowych dla celów zawodowych, 2014–2016"); *EDEKA-Wissensportal* („Badania nad transferem wiedzy specjalistycznej w komunikacji w przedsiębiorstwach, 2015–2017") oraz „Cyfrowa symulacja interakcji ustnej w nauczaniu języka niemieckiego jako obcego dla celów zawodowych, 2020–2022". Zainteresowania naukowe: lingwistyka stosowana – translatoryka i glottodydaktyka (wykorzystanie mediów elektronicznych w glotto- i translodydaktyce), lingwistyka języków specjalistycznych, lingwistyka tekstu (analiza komparatywna tekstów specjalistycznych, badania nad hipertekstem), lingwistyka kontrastywna. Autor kilkudziesięciu publikacji naukowych, w tym monografii: *Glottodydaktyka a (hiper)teksty internetowe* (2010), *Platformy (glotto)dydaktyczne. Ich implementacja w uczeniu specjalistycznych języków obcych* (2014).

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Katarzyna Daraż-Duda
http://orcid.org/0000-0002-6127-2056
Jesuit University Ignatianum in Krakow
katarzyna.daraz-duda@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.22

Evangelizing on YouTube – a Case Study of the *Dominikanie Szczecin* Channel in 2020

ABSTRACT

The text is a result of a research project titled "The significance of parish-distributed press for the evangelization and formation activities of the Szczecin-Kamień Church (2016–2020)." The project was realized by members of the Department of Media Evangelism of the Institute of Journalism as part of the basic statutory activity of the Faculty of Philosophy of the Jesuit University Ignatianum in Krakow. The article touches on the use of YouTube in the work of evangelization by the Dominicans of the Roman Catholic Parish of St. Dominic in Szczecin in 2020, when, due to the outbreak of the COVID-19 pandemic, for many of the faithful, online media was the primary way to stay in touch with clergy and attend Mass.

KEYWORDS: YouTube evangelism, Catholic media, Catholics, Dominicans, COVID-19 pandemic

STRESZCZENIE

Ewangelizacja na YouTube – studium przypadku kanału *Dominikanie Szczecin* w 2020 roku

Tekst jest efektem projektu badawczego pt. „Znaczenie prasy kolportowanej w parafiach dla działalności ewangelizacyjnej i formacyjnej Kościoła szczecińsko-kamieńskiego (2016–2020)". Projekt został zrealizowany przez członków Katedry Ewangelizacji Medialnej Instytutu Dziennikarstwa w ramach podstawowej działalności statutowej Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie. Artykuł porusza tematykę wykorzystania YouTube w dziele ewangelizacji przez dominikanów z Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Dominika w Szczecinie w 2020 r., gdy z powodu wybuchu pandemii COVID-19 dla wielu wiernych media internetowe stały się podstawowym sposobem na utrzymanie kontaktu z duchownymi oraz uczestnictwo we mszach świętych.

SŁOWA KLUCZE: ewangelizacja na YouTube, media katolickie, katolicy, dominikanie, pandemia COVID-19

Suggested citation: Daraż-Duda, K. (2023). Evangelizing on YouTube – a Case Study of the *Dominikanie Szczecin* Channel in 2020. *Perspective of Culture*, 2/2(41), pp. 375–387. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.22

Submitted: 12.12.2022 Accepted: 30.04.2023

Introduction

Already at the end of the twentieth century, reflecting after the Second Special Assembly of the Synod of Bishops on Europe,[1] Bishop Adam Lepa noted that "new media and modern information technologies should be introduced into evangelization. Therefore, it is necessary to bet on the Internet, using it even more extensively in evangelization activities" (Lepa, 1999). The importance of the Internet for evangelization was also emphasized by Pope John Paul II who, appealing in his Message for the XXXVI World Media Day 2002, said: "I dare to summon the whole Church bravely to cross this new threshold, to put out into the deep of the Net, so that now as in the past the great engagement of the Gospel and culture may show to the world 'the glory of God on the face of Christ' (2 Cor 4:6)" (John Paul II, 2002).

The call for evangelization on the Internet – which has resulted in the creation of Catholic online media, at such a pace that, describing it, Bogdan Giemza, S.D.S., said: "One can even speak of an explosion in the Internet use in the Church" (Giemza, 2005, p. 408) – has also been answered by the Dominicans of the Roman Catholic Parish of St. Dominic in Szczecin (and the St. Dominic Monastery of the Dominican Fathers in Szczecin). They have established a website (according to the Internet Archive, https://szczecin.dominikanie.pl/ existed already in 2004), Facebook accounts (since 2013, at https://www.facebook.com/Dominikanie.Szczecin) and Twitter (since 2016, at https://twitter.com/OP_Szczecin), and also shared audio recordings on SoundCloud (at https://soundcloud.com/dominikanie-szczecin).

However, in March 2020, as COVID-19 restrictions were being introduced,[2] as noted by Ewa Stachowska, "they made religious practice impossible in traditional public, community spaces" (2020, p. 112), the Szczecin preachers decided to enrich their *owned media* by adding a YouTube channel, *Dominikanie Szczecin*.

It should be noted that the potential of YouTube was recognized by Catholic clergy even before the outbreak of the COVID-19 pandemic; not only conducting proselytizing activities, but also providing advice to those interested. A kind of instruction manual was prepared, for example, by Fr. Mirosław Chmielewski, C.Ss.R. (2014), in which he hinted that

1 The Second Special Assembly of the Synod of Bishops on Europe was held Oct. 1—23, 1999.

2 The COVID-19 pandemic – on 11 March 2020, WHO announced the COVID-19 pandemic. In Poland, the first restrictions were introduced on March 10, and an epidemiological emergency was imposed on March 14. On March 20, 2020, Poland's prime minister officially declared an epidemic.

evangelism on YouTube can be carried out by, among other things, setting up a channel, publishing sermons or commenting on Sunday sermons.

Nor was the entry of the Szczecin Dominicans into the world of YouTube, which they refer to as "the largest virtual pulpit in the world" (https://www.youtube.com/@Dominikanieplportal/about) a phenomenon in terms of the YouTube activity of Polish Dominicans. As they stress, "The active presence of Dominicans on the Internet is part of an eight-century-long tradition of preaching the Gospel <to everyone, everywhere and in every possible way>" (https://www.youtube.com/@Dominikanieplportal/about). Although the official channel of the Polish Dominicans, Dominikanie.pl (https://www.youtube.com/@Dominikanieplportal), was created in 2017, the opportunity of realizing the mission of the order on this popular platform had been noticed much earlier by, among others, the Dominicans from Służew, who have been running their channel, Dominikanie Służew (https://www.youtube.com/@dominikanie.sluzew/about), since 2011, Fr. Adam Szustak, O.P., who has been sharing "retreats, biblical commentaries and other preaching video projects" on his popular channel called *Langusta na palmie* (https://www.youtube.com/@Langustanapalmie/about, cf. more in: Gronkowska 2018) since 2012, or the Rzeszów fathers, who in 2015 established the *Dominikanie Rzeszów* channel (https://www.youtube.com/@DominikanieRzeszowLIVE/about). Then, following their confrares, the Wroclaw Dominicans established their YouTube channel, *Dominikanie we Wrocławiu* (https://www.youtube.com/@DominikanieweWroclawiu/about) in 2019, as did the Lublin Dominicants at *Dominikanie Lublin* (https://www.youtube.com/@DominikanieLublinYT/about).

What is more, 2020 went down in the history of online Dominican activity as a record year in terms of the number of newly created channels of Dominican monasteries in Poland. Already in March 2020, the following channels emerged: *Dominikanie Poznań* (https://www.youtube.com/@DominikaniePoznanOP/about), *Dominikanie Kraków* (https://www.youtube.com/@dominikaniekrakow4524/about), *Dominikanie Gdańsk* (https://www.youtube.com/@DominikanieGdanskOnline/about), *Dominikanie Freta* (https://www.youtube.com/@DominikanieFreta10/about), *Dominikanie Katowice* (https://www.youtube.com/@dominikaniekatowice3026/about), *Dominikanie Sandomierz* (https://www.youtube.com/@dominikaniesandomierz5499/about); who were joined by *Dominikanie Korbielów* (https://www.youtube.com/@dominikaniekorbielow7937/about) in April; *Dominikanie Tarnobrzeg* (https://www.youtube.com/@dominikanietarnobrzeg737/about) in May; and *Dominikanie Łódź* (https://www.youtube.com/@dominikanieodz5926) in September.

The well-known YouTube activity of Dominicans, including through the aforementioned Fr. Adam Szustak, O.P., or the intensification of the creation of YouTube channels in the year of the Covid-19 pandemic outbreak, are extremely interesting research topics. However, due to the fact that the article has been created under a project titled „The significance of parish-distributed press for the evangelization and formation activities of the Szczecin-Kamień Church (2016–2020)," it was a natural choice to select the channel created in March of 2020, which belongs to the preachers serving in the city of Szczecin, the seat of the Szczecin-Kamień Archdiocese.

The Szczecin Dominicans set up their channel in such a way that, among other things, sermons, commentaries on the Gospel were available to any YouTube user (sometimes a random online visitor, interested in a short video and evaluation thereof by giving a thumbs-up or down), but, for example, broadcasts of funeral Masses or rosary services – have been made available to a select few (e.g., the access was possible for members of the community centered around the Facebook community, where they shared links).

The area of interest to me was the one in which diverse, accessible material was published, which made the subject of the study the content of the channel available to every YouTube user, made available by the *Dominikanie Szczecin* channel from March to November 2020; that is, during the first year of the pandemic and also the first year of the channel's operation. Thus, the content was analyzed not only the publications posted by the Szczecin Dominicans, but also the comment sections, where viewers had the opportunity to join in the co-creation of the channel's content. This made it possible to find answers to the following questions: How and for whom did the Szczecin Dominicans proselytize on YouTube in 2020? What kind of content did they share and was it exclusively for evangelism? Did they tailor the message to the addressees? And also, did the actions of the creators result in viewers joining in the co-creation of the channel's content?

The Parish of St. Dominic in Szczecin

The Roman Catholic Parish of St. Dominic in Szczecin, whose pastors co-created the *Dominikanie Szczecin* channel, is one of the eight parishes in the Szczecin-Niebuszewo Deanery of the Szczecin-Kamień Archiocese. The pastor of the parish, which had a faithful population of 15,880 in 2001 (Wejman, 2001), and the prior of the monastery, as of 2019 was Fr. Krzysztof Frąckiewicz, O.P. The Monastery of the Dominican Friars is located in the center of the city at Plac Ofiar Katynia 1, and as we read

on the website, *Szczecin.dominikanie.pl*, "The history of the Order in Szczecin begins in the early 1970s." However, the Dominicans celebrated their 25th anniversary in Szczecin in May 2014. The difference between history and residency is due to the fact that they identify as "the beginning of the history in Szczecin" as the very fact of searching for a suitable place to establish the order; while the official date of the Dominicans' residency in Szczecin was May 15, 1989; that is, the day Fr. Jan Piątkowski, O.P., arrived to the city. In September 1989, the Provincial Council of the Order of Friars Preachers decided that "the future church will be under the name of St. Dominic," and in December, Bishop Kazimierz Majdański[3] consecrated the chapel of St. Dominic. On December 25, 1990, the decree of Kazimierz Majdański, Bishop of Szczecin and Kamień, to erect a parish under the name of St. Dominic came into effect, and the aforementioned Fr. Piątkowski, O.P., became the first parish priest. It should be added that two days later the General of the Order of Friars Preachers issued a decree to erect a religious house of St. Dominic in Szczecin.

Characterizing the parish of Szczecin's Dominicans, it is worth mentioning that the "Veritas" Foundation and the Dominican School of Faith, the Living Rosary community, the "Brama" Dominican Academic Pastoral Care and the "Drabina" Dominican Youth Pastoral Care, the Dominican Prayer Group "Pneumatophora" Dominican Prayer Group and the Pastoral Care of Unsacramental Relationships operate here.

Genesis and promotion of the channel *Dominikanie Szczecin*

The start of the *Dominikanie Szczecin* YouTube channel was preceded by a poll concerning interest in online broadcasts of the services, which the creators conducted on the *Dominikanie Szczecin* Facebook page, asking a simple question on March 13, 2020: "Should we do a webcast of one of our Sunday Masses?" The response from the community around the

3 Archbishop Professor Kazimierz Majdański (1916—2007), born in Małgowo (Kalisz region), prisoner of Dachau (1940—1945); ordained priest in 1945 by Bishop Karol Radoński, auxiliary bishop in Włocławek from 1962, bishop from 1963, bishop of Szczecin and Kamień in 1979—1992, founded the world's first Community of the Holy Family (Apostolic Life Association) in 1986. Vice President and Secretary of the Pontifical Committee for the Family since 1980 and member of the Presidium of the Pontifical Council for the Family since 1981. The biography published on the Curia's website includes information that he brought many religious orders to Szczecin, including the Dominicans. An honorary citizen of Szczecin, in 1991 he was the first Pole to be awarded the Grand Order of the Grand German Cross Special Class by the President of Germany and the Order of the White Eagle for his services to Polish-German reconciliation.

Facebook account resulted in the fact that when on March 14, 2020, Archbishop Andrzej Dzięga, Metropolitan of Szczecin and Kamień stated in his pastoral word for the Third Sunday of Lent that "Everywhere can be prayed and everywhere should be prayed," the Szczecin Dominicans were ready for action. On the same day, March 14, 2020, they published relevant information on Facebook, along with a link to the "Announcement of the Pastors of the Church of St. Dominic" at *Szczecin.dominikanie.pl*, in which they officially announced online broadcasts of Sunday Masses.

However, the primary medium in which the *Dominikanie Szczecin* channel's information and promotion was conducted was Facebook. This is where they shared links, published YouTube thumbnails and screenshots, and requested subscriptions (as a result, for example, on November 3, 2021, the channel gained 2.45 thousand subscribers, with views exceeding 38 thousand, at https://www.youtube.com/@DominikanieSzczecinLive/about).

The fact that the Szczecin Dominicans, who have been running online media for years, have given up on creating an owned media network by using links between the social media they did have may arouse some doubt. Although they posted a link to YouTube on the Szczecin.dominikanie.pl website, they did not link to the channel in the Information tab on their Facebook page, where, after all, they would inform the public about the new medium and promoted the content made available there; and they did not place a link to Facebook or the website in the Information tab on the YouTube channel. Although an interested member of the Facebook community wishing to watch a service broadcast who had followed the posts on a regular basis could seamlessly navigate to the channel, a casual YouTube user who came across the *Dominikanie Szczecin* channel and would search for other online media of the Information tab would not find anything. Linking the media together would make it easier for visitors to find other Dominican media, and for the fathers themselves, to promote the channel.

It is worth mentioning that the main channel of the Order of Friars Preachers, *Dominikanie.pl* (https://www.youtube.com/c/Dominikanieplportal/channels), and another local one, *Dominikanie Rzeszów*, participated in the promotion of the channel by recommending and subscribing, though without reciprocity, as the *Channels* tab on the *Dominikanie Szczecin* channel remained empty.

Dominikanie Szczecin content-wise

The discussed channel, available to everyone published 35 videos from March to November 2020. The first one, made available on March 16, 2020, two days after the channel was founded, was "Daily Vlog – Br. Tomasz

Kalisz, O.P. (16.03.2020)"; while the last one in the studied period was "Bible Day 2020" from 27 November 2020 (another upload was made in January 2021 from the live broadcast of the Day of Judaism celebrations at the Dominican church in Szczecin).

The short description "Dominican broadcasts and recordings from Szczecin" posted in the Information tab allowed for a YouTube user to presume that transmissions of religious services would be found on the channel, but "recordings from Szczecin" sounds a bit mysterious. Nevertheless, it should be acknowledged that the Dominicans took care to define the categories of most uploads, creating not only playlists ("2020 Bible Week" and "Sermons"), but also adding precise titles (e.g., "Sermon – Fr. Krzysztof Frąckiewicz, O.P.") and descriptions (e.g., "Daily Vlog – Br. Tomasz Kalisz, O.P." has additional information on being a Gospel commentary). As a result, even before playing the video, a user would know that the channel primarily contains commentaries on the Gospels and sermons (these materials accounted for more than 70 percent of the content). On the other hand, those few videos whose neither titles nor descriptions made it possible to assign them to a specific category remained puzzling until played (e.g., a short video promoting the monastery under the title "Dominicans Szczecin," or an entertaining video of a cat hesitating whether to enter a church, titled "Have a good Sunday!").

The Dominicans of Szczecin, understanding the needs and preferences of the YouTube user, and thus the need to diversify the topics (and increase the attractiveness of the channel), in addition to commentaries on the Gospels and sermons posted in order to evangelize, also shared videos for the viewers' consideration ("*Die Große Stille* – The Great Silence"), entertainment (the aforementioned "Have a good Sunday!"), or promoting student religious communities ("DA BRAMA / Students welcome!"). They would also react to the current situation resulting from the ongoing pandemic by publishing a "#stayinhome and…" appeal, as well as a "Blessing of food and wishes" on the occasion of Easter. It is worth noting that the Szczecin preachers were the authors of more than 80 percent of the materials made available on the channel (exceptions were, for example, two broadcasts made by external entities or the promotional video, "Dominicans of Szczecin"), and that they published them rather randomly and irregularly. In addition to the months in which they posted a record number of new publications (in March and April 2020 they released a total of 26 videos), there were months of silence (June, July, September and December). The suspension of posting for Advent and Christmas may have been puzzling; however, it should be emphasized that while the Szczecin Dominicans were withholding YouTube content, they did not stop evangelizing in other media (e.g., Soundcloud,

at https://soundcloud.com/dominikanie-szczecin/sets/rekolekcje-adwentowe). If we assume that increased online activity could "provoke believers to flee from the real problems of the Church community into cyberspace" (Giemza, 2005, p. 418), then Dominicans, precisely by publishing sparingly on the channel, did not contribute to the migration of the faithful from real parishes to their virtual substitutes. Even in the unprecedented situation resulting from the pandemic.

Form of message vs. target audience

Proper identification of the addressee of a broadcast guarantees fruitful communication, because it is the specifics of the audience that determines the message (Przybysz, 2018). Therefore, knowing that the channel's viewers may be casual YouTube users, the Szczecin Dominicans made sure that their message was "simple, understandable, pictorial, full of examples" (Przybysz, 2018, p. 158). Moreover, understanding the ubiquity of visual culture, which, as emphasized by Fr. Chmielewski, C.Ss.R., "is not so much a threat, but rather a challenge to awaken faith not only through preaching in words (*fides ex auditu*), but also through the witness of life and visual communication of faith (*fides ex visu*)" (2014, pp. 227–228), used another approach. To strengthen the power of the message, they introduced clergymen as hosts who, as "a real flesh-and-blood person standing eye-to-eye with the viewer, weighs communicatively more than the written word or a static photograph" (Raś, 2017, pp. 100–101). "We throw the dirty stuff into the washing machine, that is, our sins, and confession is such an experience in which, as if mechanically, the Lord forgives us these sins," Fr. Marek Urbanowski, O.P., figuratively explained the way to "restore confidence in God," standing in a laundry room in front of the camera and throwing clothes into a washing machine.

The comments section, or viewers' contribution to the channel

The content of the channel, in addition to the materials shared by the Dominicans, also consisted of comments published by viewers; responding to the Dominicans involved in the work of evangelization, who opened the comments session under most of the videos (comments were disabled under the Dark Lauds broadcasts). However, the mere fact of offering a comments section did not result in any particular activity from YouTube users. An analysis of the comments section showed that although

only about 17 percent of videos were left without comments, viewers rarely chose to do so. The aforementioned video of the cat hesitating whether or not to go inside the church ("Have a good Sunday!") received the maximum number of 11 comments. Sermons and Gospel commentaries would have a maximum of 6 comments underneath. An analysis of the content of the comments section showed that although only about 17 percent of the videos were left without comment. Viewers rarely chose to do so. The most-played and at the same time best-rated promotional video, "Dominicans of Szczecin" (85 upvotes and no downvotes, with more than 3,000 views; as of 03/11/2021), received 4 comments. The comments section contained a small number of entries, and their authors were the faithful from, among others, Łódź, Puck, Wolin, Szczecin, but also, for example, Dublin, and (occasionally) the clergymen were responding to them (they answered, among other things, the question about the frequency of publication, comments about background music, or wishes).

The interactivity of the Internet, including YouTube, has introduced a condition for online media creators of adequate preparation (knowledge and skills), on top of time and readiness for "two-way and participatory" (Robak, 2014, p. 289) communication. However, it should be emphasized that this same interactivity also obliged the audience, especially those believing users of Catholic media, to be active, so that, as Agnieszka Gronkowska stressed, "in digital reality, we do not remain passive" (2018, p. 116). One would therefore expect feedback from the viewers of the Catholic channel, for example, in the form of comments under the shared content. Meanwhile, neither the channel's creators nor its viewers showed any particular interest in communication beyond the message from sender to viewer. An analysis of the comments – thanks, well wishes and a few questions, including some unanswered – showed that there was no room for discussion. Viewers, although they became co-creators of the channel's content through these few comments, remained "behind the line of the broadcaster's message." They simply accepted the content offered to them without reservation.

Summary

In 2020, when, due to the pandemic, the Internet became one of the platforms to attend Mass and, for some of the faithful, the only way to stay in touch with their priest, the Dominicans of Szczecin decided to set up a YouTube channel, *Dominikanie Szczecin*. The primary task of this new medium was evangelization, the realization of the priority function of Catholic media. They made it a reality mainly by publishing commentaries

on the Gospels and sermons; constructing the materials to keep the message simple and, through imagery, attractive to the YouTube viewer. However, understanding the peculiarities of YouTube, in order to increase the channel's appeal, the Szczecin preachers enriched the content with materials for reflection and entertainment, among other things. On the other hand, viewers of the channel, despite the opportunity to comment, interacting with Dominicans and other users, sporadically made the effort to write a comment. However, the channel's creators made no effort to activate them, so that the main broadcasters of the message remained the Szczecin Dominicans. Thus, the clear division between the evangelizers and evangelized has not been blurred.

References

Chmielewski, M. (2014). Media społecznościowe jako narzędzia ewangelizacji. *Świat i Słowo*, 1(22)/2014, 213–229.

Giemza, B. (2005). Internet w Kościele – Kościół w Internecie. Refleksje teologiczno-pastoralne. *Ethos*, 18, 1–2, 406–425.

Gronkowska, A. (2018). Media społecznościowe jako narzędzie nowej ewangelizacji na przykładzie twórczości internetowej Adama Szustaka OP. *Roczniki Pedagogiczne*, t. 10 (46), nr 1, 113–128.

Przybysz, M. (2018). Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklezjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej. *Kultura – Media – Teologia*, 35, 140–166.

Raś, D. (2017). Chrześcijanin multimedialny – śladami wideoblogerów katolickich. *Studia* Socialia Cracoviensia, 9 (2)(17), 97–112.

Robak, M. (2014). Duszpasterstwo w kulturze internetu. In: M. Przybysz i T. Wielebski (eds.), *Media w duszpasterstwie*. Warszawa, 281–295.

Siuda, P. (2010). *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*. Warszawa.

Online sources

Archidiecezja Szczecińsko-Kamieńska, Wspólnoty. Retrieved from: https://kuria.pl/wspolnoty/wspolnoty-parafialne/Szczecin-sw-Dominika_LSz36 (access: 1/21/2022).

Dominikanie Freta. Retrieved from: https://www.youtube.com/@DominikanieFreta10/about (access: 10.03.2023).

Dominikanie Gdańsk. Retrieved from: https://www.youtube.com/@DominikanieGdanskOnline/about (access: 10.03.2023).

Dominikanie Katowice. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikaniekatowice3026/about (access: 10.03.2023).

Dominikanie Korbielów. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikaniekorbielow7937/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie Kraków. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikaniekrakow4524/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie Lublin. Retrieved from: https://www.youtube.com/@DominikanieLublinYT/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie Łódź. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikanieodz5926 (access: 10.03.2023).
Dominikanie Poznań. Retrieved from: https://www.youtube.com/@DominikaniePoznanOP/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie Rzeszów. Retrieved from: https://www.youtube.com/c/DominikanieRzesz%C3%B3wLIVE/channels (access: 13.01.2022).
Dominikanie Sandomierz. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikaniesandomierz5499/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie Służew. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikanie.sluzew/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie Szczecin. Retrieved from: https://soundcloud.com/dominikanie-szczecin (access: 20.01.2022).
Dominikanie Szczecin. Retrieved from: https://twitter.com/OP_Szczecin (access: 20.01.2022).
Dominikanie Szczecin. Retrieved from: https://www.facebook.com/Dominikanie.Szczecin/?ref=page_internal (access: 18.01.2022).
Dominikanie Szczecin. Retrieved from: https://www.youtube.com/c/DominikanieSzczecinLive/about (accessed: 03.11.2021).
Dominikanie Szczecin. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=AKVVmgnzfto (access: 03.11.2021)
Dominikanie Szczecin. Retrieved from: https://www.facebook.com/Dominikanie.Szczecin?fref=ts (access: 21.01.2022).
Dominikanie Tarnobrzeg. Retrieved from: https://www.youtube.com/@dominikanietarnobrzeg737/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie we Wrocławiu. Retrieved from: https://www.youtube.com/@DominikanieweWroclawiu/about (access: 10.03.2023)
Dominikanie.pl. Retrieved from: https://www.youtube.com/@Dominikanieplportal/about (access: 10.03.2023).
Dominikanie.pl. Retrieved from: https://www.youtube.com/c/Dominikanieplportal/featured (access: 12.01.2022).
Historia. Retrieved from: https://szczecin.dominikanie.pl/klasztor/historia/ (access: 21.01.2022).
Internet Archive. Retrieved from: http://web.archive.org/web/20220301000000* /http://https://szczecin.dominikanie.pl/ (access: 21.01.2022).
John Paul II. (2002). *Message of the Holy Father John Paul II for the 36th World Communications Day "Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel"*. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/

messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (access: 06.12.2022).

Konsekracja kościoła pw. św. Dominika. Retrieved from: https://szczecin.dominikanie.pl/2020/03/14/komunikat_duszpasterzy_kosciola_sw_dominika/ (access: 18.01.2022).

Langusta na palmie. Retrieved from: https://www.youtube.com/@Langusta-napalmie/about (access: 10.03.2023).

Lepa, A. (1999). *Ewangelizacja przez środki społecznego przekazu. Refleksje posynodalne*. Retrieved from: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/lepa/synod_1999.html (access: 20.01.2022).

Papieska Rada ds. Społecznego Przekazu. (2002). *Kościół a Internet nr 6, Dokument Papieskiej Rady ds. Środków Społ. Przekazu odnośnie wykorzystania Internetu w Kościele, jego możliwości i zagrożeń*. Retrieved from: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html#p24 (access: 20.01.2022).

Pisarek, M. (2014). Możliwości i ograniczenia ewangelizacyjnego wykorzystania mass mediów w świetle nauczania Papieża Franciszka, *Zeszyty Formacji Katechetów*, 2. Retrieved from: https://zfk.katecheza.radom.pl/index.php/zfk/article/view/358/359 (access: 20.01.2022).

Rekolekcje adwentowe – Eucharystia, przyjście Pana. Retrieved from: https://soundcloud.com/dominikanie-szczecin/sets/rekolekcje-adwentowe (access: 03.11.2021).

Słowo na dziś – o. Marek Urbanowski OP (31.03.2020). Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=gMIwIa3wDk4 (access: 18.01.2022).

Słowo pasterskie Księdza Arcybiskupa Metropolity na III Niedzielę Wielkiego Postu 15 marca 2020 r. Retrieved from: https://kuria.pl/aktualnosci/Slowo-pasterskie-Ksiedza-Arcybiskupa-Metropolity-na-III-Niedziele-Wielkiego-Postu-15-marca-2020-r_4008 (access: 4/22/2022).

Stachowska, E. (2020). Religia i religijność w czasie koronawirusa na przykładzie Polski. Perspektywa socjologiczna. *Przegląd Religioznawczy*, 3(277), p. 111–126. Retrieved from: https://journal.ptr.edu.pl/index.php/ptr/article/view/173/185 (access: 22.04.2022).

Szczecin.dominikanie.pl. Retrieved from: https://szczecin.dominikanie.pl/ (access: 20.01.2022).

Wejman, G. (2001). Parafia pw. św. Dominika w Szczecinie. *Niedziela szczecińsko-kamieńska* 27. Retrieved from: https://www.niedziela.pl/artykul/2794/nd/Parafia-pw-sw-Dominika-w-Szczecinie (access: 21.01.2022).

Katarzyna Daraż-Duda – Specializes in the topics of religious media and media of national and ethnic minorities. Author of such articles as: *Media mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce po 1989 roku. Nowe możliwości i kontynuacja* [*Media of national and ethnic minorities in Poland after 1989.*

New opportunities and continuity], *„Nie islamskiemu zagrożeniu", czyli obywatelska inicjatywa antyislamska na Facebooku* [*"No to the Islamic threat", a citizen anti-Islamic initiative on Facebook*], *Wykorzystanie możliwości serwisu YouTube przez Rodzimy Kościół Polski w budowaniu społeczności wirtualnej* [*Native Church of Poland's use of YouTube capabilities in building a virtual community*], *Portal społecznościowy dla katolików: między wizją twórców a preferencjami użytkowników internetu – studium przypadku Twojaparafia.pl (Opinio.pl)* [*A social network for Catholics: between the vision of the creators and the preferences of Internet users – a case study of Twojaparafia.pl (Opinio.pl)*].

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Wojciech Jarecki
http://orcid.org/0000-0002-4463-7607
Uniwersytet Szczeciński
wojciech.jarecki@usz.edu.pl
Marek Kunasz
http://orcid.org/0000-0002-1577-0425
Uniwersytet Szczeciński
marek.kunasz@usz.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.23

Niedopasowanie kompetencji w organizacjach o zróżnicowanej wielkości

STRESZCZENIE

W pracy poddano analizie stopień dopasowania kompetencji w organizacjach w zależności od wielkości badanego podmiotu. Praca ma charakter teoretyczno-empiryczny. Analizy empiryczne niedopasowań kompetencyjnych koncentrują się głównie na grupie absolwentów studiów wyższych, rzadko są prowadzone w przedsiębiorstwach w kontekście dopasowań zespołu do znaczenia poszczególnych kompetencji przy zatrudnianiu. Tekst wpisuje się w powyższą lukę. Zaprezentowano w nim wybrane koncepcje teoretyczne niedopasowań kompetencji oraz wyniki badań empirycznych na grupie przedsiębiorstw różnej wielkości, które przeprowadzono w ramach projektu realizowanego przez Uniwersytet Szczeciński, a finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Badania pokazały, że obraz oceny zespołów pracowniczych badanych podmiotów odpowiada postrzeganiu przez respondentów znaczenia rozpatrywanych kompetencji i cech osobowych. Mediana ocen znaczenia kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu i ocen potencjału istniejącego zespołu nie wskazuje na istotne różnice w grupach przedsiębiorstw wyodrębnionych ze względu na ich wielkość, choć różnice takie ujawniają się już na szczeblu poszczególnych rozpatrywanych wiązek kompetencji.

SŁOWA KLUCZE: kompetencje, rynek pracy, rekrutacja

ABSTRACT

Mismatch of Competences in Organizations of Various Sizes

The study analyzed the degree of matching competencies in organizations depending on the size of the examined entity. The work is theoretical and empirical. The empirical part analyzes competency mismatches focused

Sugerowane cytowanie: Jarecki, W. i Kunasz, M. (2023). Niedopasowanie kompetencji w organizacjach o zróżnicowanej wielkości. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 389–410. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.23
Nadesłano: 03.08.2022 Zaakceptowano: 31.03.2023

mainly on the group of university graduates. They are rarely conducted in enterprises in the context of team matching to the importance of individual competences in employment. The text fills in this gap. It presents selected theoretical concepts of competency mismatches and the results of empirical research on a group of enterprises of various sizes, which was carried out as part of a project implemented by the University of Szczecin and financed by the Ministry of Science and Higher Education.

The research showed that the image of the assessment of the employee teams of the surveyed entities corresponds to the respondents' perception of the importance of the competences and personal characteristics in question. The median of assessments of the importance of competences and personal characteristics when employing and assessing the potential of the existing team does not indicate significant differences in the groups of enterprises distinguished by their size, although such differences are already visible at the level of individual competency bundles under consideration.

KEYWORDS: competences, labor market, recruitment

Wprowadzenie

Szkolnictwo wyższe w Polsce, w perspektywie okresu transformacji gospodarczej, przebyło drogę od modelu elitarnego do egalitarnego. W efekcie tych zmian na rynku pracy pojawiła się rosnąca dynamicznie liczba absolwentów z wyższym wykształceniem. Do tych zmian nie dopasowuje się automatycznie struktura stanowiskowa na rynku pracy (Smith, 1986, s. 361), co przekłada się w konsekwencji na niedopasowanie posiadanych kwalifikacji/kompetencji do zajmowanego stanowiska.

Dwa podstawowe rodzaje niedopasowań to niedopasowanie pionowe i poziome (Buttler, 2014, s. 126; Kim, Ahn i Kim, 2016, s. 67). Niedopasowanie pionowe odzwierciedla sytuację, gdy kompetencje pracownika są zbyt niskie bądź zbyt wysokie w stosunku do wymagań stanowiskowych. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zjawiskiem nadwyżki kompetencyjnej, w drugim zaś – niedoboru kompetencyjnego. Niedopasowanie poziome z kolei dotyczy wykonywania pracy niezgodnej z profilem wykształcenia.

System edukacji kształtuje kompetencje studenta/absolwenta traktowane jako zbiór wielu komponentów, które umożliwiają jednostce skuteczne wykonywanie zadań na stanowisku pracy (Jeruszka, 2016, s. 15). Pojęcie kompetencji w latach 70. XX w. wprowadził David McClelland (1973). Badając kariery absolwentów (jako profesor psychologii), doszedł on do wniosku, iż oceny zdobywane w toku studiów nie są dobrym predyktorem późniejszego sukcesu zawodowego, a właśnie lepiej takie związki oddaje wspomniana wielowymiarowa kategoria kompetencji

(Jarecki, Kunasz i Skoczylas, 2018, s. 88). W klasycznym ujęciu McClellanda na potencjał kompetencyjny jednostki składają się wiedza, umiejętności, zdolności oraz cechy osobowości. Ten katalog komponentów następnie został znacznie poszerzony przez kolejnych autorów (Oleksyn, 2010, s. 25), a szeroką analizę pojęcia i rodzajów kompetencji przedstawili K-E. Bemmami, J-L. Maire, L. Gzara, C. Courtin, O. Pouydebat (Bemmami, Maire, Gzara, Courtin i Pouydebat, 2021).

Kompetencje potwierdzone stosownym certyfikatem są określane mianem kwalifikacji (Jeruszka, 2016, s. 31). Pojęcie kwalifikacji jest więc pojęciem węższym od kompetencji. Obecnie regulator rynku edukacyjnego określa dość ogólnie ramy kompetencyjne dla poszczególnych obszarów specjalizacji. Uczelnie mają możliwość elastycznego kształtowania programów nauczania, uwzględniających powyższe ramy. Uzyskiwany certyfikat (np. dyplom) jest świadectwem opanowania wspomnianego zestawu kompetencji (Woźniak, 2011, s. 17).

W środowisku pracy niedopasowania mogą być redukowane przez szkolenia, doświadczenie zawodowe lub bardziej nieformalne środki (Garcia-Aracil i van der Velden, 2008, s. 220; Hartog, 2001, s. 535). Jak jednak wskazuje teoria konkurencji o miejsca pracy, wykonywanie pracy poniżej poziomu kompetencji/kwalifikacji ma tendencję do utrwalania się, a konsekwencją niedopasowań jest niższe wynagrodzenie, niższy poziom satysfakcji zawodowej oraz większa skłonność do fluktuacji (Ross i van Willigen, 1997, s. 275; Peiro, Agut i Grau, 2010).

Analizy empiryczne prowadzone w powyższym obszarze teoretycznym koncentrują się głównie na grupie absolwentów studiów wyższych (Dolado, Jimeno i Felgueroso, 2000, s. 943; Buttler, 2014, s. 128) jako dziedzictwo ujęć klasycznych, począwszy od McClellanda (1973). Jak diagnozuje ten problem Agnieszka Springer (2018, s. 11), w literaturze przedmiotu na gruncie nauk o zarządzaniu brakuje pozycji, które odnosiłyby się do dopasowania pracownika i oczekiwanych na danym stanowisku pracy kompetencji. We wspomnianym kontekście istnieje potrzeba prowadzenia analiz w ramach niewyeksplorowanego dotychczas obszaru powiązań. Zaprezentowane w niniejszej pracy analizy wpisują się we wspomnianą lukę. Obejmują one grupy przedsiębiorstw wyodrębnionych ze względu na ich wielkość. W tym przejawia się wartość dodana wypływająca z realizowanych i prezentowanych badań.

Teorie niedopasowania kwalifikacji/kompetencji

Chociaż poziom wykształcenia ogólnie podnosi produktywność, na siłę tej zależności wpływa również dopasowanie poziomu wykształcenia do stopnia złożoności pracy. Praca na stanowisku poniżej poziomu

własnych kwalifikacji (przeedukowanie) ogranicza możliwość wykorzystania w pełni umiejętności przez pracownika, co przekłada się na niższe płace niż oferowane osobom z takim samym wykształceniem, ale na stanowiskach do niego dopasowanych, wyższe natomiast niż otrzymywane na tym samym stanowisku przez osoby z niższym poziomem wykształcenia[1] (Cohn i Khan, 1995, s. 67; Allen i van der Velden, 2008, s. 435; Sedlaczek i Zelenka, 2021, s. 106).

W konsekwencji płacowe skutki przeedukowania są zwykle silniejsze niż płacowe skutki niedokształcenia, a zgodnie z przywołaną w tej części pracy teorią przyporządkowania (Sattinger, 1993) sytuacja optymalna jest wtedy, gdy pracownicy są przydzieleni odgórnie zgodnie z ich umiejętnościami, przy czym najbardziej kompetentny pracownik jest przyjmowany do najbardziej złożonej pracy, a najmniej kompetentny – do najprostszej pracy (Allen i van der Velden, 2001, s. 435).

Obserwowane różnice w wynagrodzeniach można wytłumaczyć na gruncie teorii kapitału ludzkiego (Schultz, 1961; Becker, 1964) zróżnicowanym zasobem tego kapitału w grupie osób o podobnych kwalifikacjach (udokumentowanych takim samym poziomem wykształcenia). Wynagrodzenia odzwierciedlają zróżnicowanie posiadanych kompetencji – nie zaś poziom kwalifikacji.

Rozwarstwienie między kwalifikacjami a rzeczywistymi kompetencjami jeszcze silniej akcentuje się w ramach nurtu instytucjonalnego (Thurow, 1975). Organizacje tworzą rozwiązania uniwersalne w postaci siatek płac, biorąc pod uwagę zakres obowiązków związanych ze stanowiskiem oraz poziom kwalifikacji osoby, która takie obowiązki mogłaby realizować. Taki układ wzmacnia zjawisko niedopasowania, gdyż o wynagrodzeniu decyduje poziom kwalifikacji, a nie posiadane kompetencje (Buttler, 2014, s. 129).

W sporze dotyczącym długotrwałych konsekwencji pracy poniżej kwalifikacji/kompetencji można wyodrębnić dwa podejścia. W myśl pierwszej teorii – mobilności zawodowej (Sicherman i Galor, 1990) – osoby na początku swojej kariery celowo podejmują prace poniżej swoich możliwości, aby uzyskać umiejętności i doświadczenie zawodowe, które w przyszłości pozwolą im na uzyskanie awansu. Stan niedopasowania jest przejściowy (Capsada-Munsech, 2017, s. 7).

W myśl drugiego podejścia – koncepcji konkurencji o miejsca pracy (Thurow, 1972) – praca poniżej poziomu kwalifikacji/kompetencji ma tendencję do utrwalania się. Absolwenci, którym nie uda się podjąć odpowiedniej pracy, przegrywają w konkurencji z tymi, którzy dopasowali

1 Do tego opisu odnosi się na przykład praca na stanowisku sprzedawcy czy pracownika biurowego, którą coraz częściej wykonują osoby po studiach.

poziom pracy do swoich kwalifikacji, przeszli dodatkowe szkolenie w miejscu pracy i mogą się wykazać odpowiednim stażem w zawodzie (McGuinness, 2006, s. 391). Mimo trwającego sporu należy stwierdzić, że analizy empiryczne dostarczają argumentów potwierdzających zwolennikom drugiej hipotezy (Buchel i Mertens, 2004, s. 803; Frenette, 2004, s. 29; Kiersztyn, 2011, s. 9).

Analizując kwestię niedopasowań, warto też poruszyć zagadnienie ich skutków, a także aspektów pozytywnych w przypadku dopasowania kompetencji. W przypadku pracowników, którzy doświadczają niedopasowania poziomego wykształcenia, częściej zmieniają oni pracę z inicjatywy przedsiębiorstw i spada u nich satysfakcja z pracy (Wardani i Fatimah, 2020). W efekcie pracownicy ci muszą uczyć się u kolejnego pracodawcy nowych czynności, zdobywać nową wiedzę, poznawać kulturę kolejnej organizacji, a to wpływa negatywnie na ich wydajność pracy, bo tylko niewielka część zdobytej wcześniej wiedzy i doświadczenia może zostać wykorzystana. Należy zauważyć, że niedopasowanie wykształcenia wiąże się częściowo z wyborem kierunku edukacji wynikającego z mody, popularności czy chwilowych potrzeb rynku pracy i w efekcie na rynku pracy pojawia się nadwyżka podaży absolwentów z określonym poziomem i kierunkiem wykształcenia (Cappelli, 2015). Z kolei dopasowanie kompetencyjne wpływa pozytywnie na zaangażowanie w pracę, motywację, entuzjazm, innowacyjność itd. (Oktavia, Eva i Achmad, 2020; Sharma i Nambudiri, 2020). Należy szczególnie podkreślić znaczenie zaangażowania pracownika w pracę, gdyż wpływa ono na widzenie sensu pracy, poczucie użyteczności, na lojalność (Fletcher, Bailey, Alfes i Madden, 2020). Zaangażowani pracownicy będą również bardziej skłonni do podejmowania inicjatyw na swoim stanowisku i w organizacji, rozwijania i wdrażania nowych pomysłów, będą chętni do pomocy organizacji, np. poprzez mentoring i opiekę nad współpracownikami czy nowymi pracownikami (Kuok i Taormina, 2017).

Aspekty metodyczne badań

Materiał empiryczny do badań pozyskano w ramach projektu „Aktywność zawodowa i badawcza członków Uniwersytetów Trzeciego Wieku" realizowanego przez Uniwersytet Szczeciński, a finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Jednym z komponentów projektu były badania prowadzone na grupie 203 przedsiębiorstw z województwa zachodniopomorskiego. Materiał empiryczny był gromadzony dwutorowo za pośrednictwem ankiety pocztowej (skierowanej do 400 podmiotów – dobór warstwowo-losowy podmiotów do próby ważony

liczbą mieszkańców powiatu w województwie) oraz w ramach zespołów badawczych (przeszkolonych w zakresie prowadzenia badań naukowych. Zespoły przeprowadziły ankiety w 112 organizacjach). Na tym zasadzała się unikatowość wspomnianego projektu badawczego. Materiał empiryczny gromadzono w okresie maj–czerwiec 2018 r. Formularz ankietowy składał się z 18 pytań (w tym 3 w metryczce).

W jednym z pytań zawartych w formularzu respondentom z badanych przedsiębiorstw przedłożono listę 14 grup kompetencji i cech osobowych oraz poproszono o ocenę ich znaczenia przy zatrudnianiu pracowników, a następnie ocenę potencjału kadr zatrudnionych w danym podmiocie (w ujęciu ogólnym, bez specyfikacji zawodowej/stanowiskowej). W obu przypadkach ocena odbywała się w ramach pięciostopniowej skali Likerta (skala 1–5, gdzie 1 to ocena najniższa, 5 zaś – najwyższa). Fakt nadawania ocen pozwolił na określenie średniej oceny ważonej odsetkami wskazań poszczególnych opcji oceny. Dane uszeregowano na podstawie analiz poziomu owej wartości średniej w rankingach, stąd też możliwe było analizowanie pozycji danej kompetencji bądź cechy osobowej w rankingu. System obróbki danych pozwalał na generowanie rankingów w grupach przedsiębiorstw wyodrębnionych według przyjętego kryterium podziału badanej populacji. Rozpatrywanym w prezentowanych analizach kryterium podziału była wielkość badanego podmiotu.

W kolejnych krokach postępowania badawczego obliczono w wyodrębnionych grupach przedsiębiorstw odchylenia średnich ocen potencjału kompetencyjnego kadr od znaczenia rozpatrywanych kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu. Następnie zaś zaprezentowano serie współczynników odzwierciedlających korelację rozpatrywanych zestawień w wyodrębnionych grupach przedsiębiorstw z zestawieniem ogólnym oraz odzwierciedlających związek ocen w obu rozpatrywanych obszarach (potencjału kadr i znaczenia przy zatrudnianiu). Dodatkowe szersze informacje metodyczne pojawiają się przy okazji prezentacji określonych wyników badań w kolejnym podpunkcie.

W literaturze przedmiotu można się spotkać z różnymi sposobami klasyfikacji kompetencji (Jeruszka, 2016, s. 45; Oleksyn, 2010), a także z bogactwem ich nazw i rodzajów w zależności od ujęcia (Filipowicz, 2014, s. 100). Podział na rodzaje kompetencji nie jest ostry, podobnie jak kryteria ich wyodrębnienia. Stąd wprowadzony podział jest rzeczą względną i umowną, a obok jednostkowych kompetencji często w celu uproszczenia analizy prowadzi się badania ich grup/wiązek (Jarecki, Kunasz i Skoczylas, 2018, s. 89; Smółka, 2008, s. 37) – tak jak w obecnym przypadku.

Wyniki badań

Na wstępie zestawiono i pogrupowano dane w analizowanym zakresie w ujęciu ogólnym. Prezentuje je tabela 1.

Tabela 1. Ranking ocen znaczenia przy zatrudnianiu oraz potencjału kadr dla kompetencji i cech osobowych (ogół przedsiębiorstw)

kompetencje i cechy osobowe	miara średnia		pozycja	
	znaczenie	ocena	znaczenie	ocena
stan zdrowia	4,21	4,10	1	4
kompetencje interpersonalne	4,18	4,11	2	3
doświadczenie zawodowe	4,18	4,27	3	1
wiedza i umiejętności specyficzne dla branży	4,17	4,19	4	2
kompetencje samoorganizacyjne	4,15	4,01	5	5
sprawność fizyczna	3,92	3,88	6	6
sprawność techniczna	3,44	3,50	7	7
wiedza ogólna i wykształcenie	3,40	3,50	8	8
kompetencje analityczne	3,21	3,37	9	9
kompetencje biznesowe	3,19	3,37	10	10
kompetencje komputerowe	3,09	3,36	11	11
wygląd zewnętrzny	3,06	x	12	x
kompetencje przywódcze	2,64	2,97	13	12
kompetencje językowe	2,49	2,70	14	13

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

Ogólnie należy stwierdzić, iż obraz oceny zespołów pracowniczych badanych podmiotów odpowiada znacząco postrzeganiu przez wypełniających kwestionariusz ankietowy znaczenia rozpatrywanych kompetencji i cech osobowych.

W gronie najistotniejszych kompetencji i cech osobowych (rozpatrywanych w kontekście znaczenia przy zatrudnianiu pracowników) znalazły się: stan zdrowia (jako główna determinanta), kompetencje miękkie (zgrupowane w wiązki kompetencji interpersonalnych bądź samoorganizacyjnych) oraz ogólnie pojęte kompetencje użyteczne w danej branży (w tym wynikające z doświadczenia zawodowego). Kompetencje specyficzne dla branży znalazły się w gronie dwóch najwyżej ocenianych atrybutów zespołów w badanych podmiotach. Pozostałe z wymienionych powyżej wiązek kompetencji znalazły się również na szczycie zestawienia tworzonego poprzez pryzmat średniego poziomu oceny danej

kompetencji bądź cechy osobowej. Przykładowo, stan zdrowia odgrywający największe znaczenie przy zatrudnianiu pracownika znalazł się na czwartej pozycji w rankingu tworzonym na podstawie ocen kompetencji zespołów pracowniczych badanych podmiotów.

Na przeciwległym krańcu w rankingu można wyodrębnić (uwzględniając ocenę znaczenia przy zatrudnianiu oraz ocenę potencjału kadr) kompetencje językowe, przywódcze, komputerowe oraz wygląd zewnętrzny.

Kolejne analizy prowadzono na szczeblu grup przedsiębiorstw wyodrębnionych poprzez pryzmat ich wielkości. Na wstępie zaprezentowano analizę podstawowych miar statystycznych dla miar średnich odzwierciedlających ocenę znaczenia poszczególnych kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu oraz ocenę potencjału kadr w tym zakresie. Dla danego zestawu zmiennych określono maksimum, minimum, rozstęp oraz medianę. Dane zaprezentowano w tabeli 2.

Tabela 2. Podstawowa analiza statystyczna miar średnich w grupach przedsiębiorstw wyodrębnionych ze względu na ich wielkość

miara	ogółem	mikro	małe	średnie	duże
znaczenie przy zatrudnianiu					
maximum	4,21	4,27	4,33	4,27	4,62
mediana	3,42	3,53	3,42	3,56	3,46
minimum	2,49	2,31	2,40	2,38	2,08
rozstęp	1,73	1,96	1,93	1,90	2,54
ocena zespołu					
maximum	4,27	4,30	4,24	4,38	4,36
mediana	3,50	3,62	3,63	3,83	3,82
minimum	2,70	2,36	2,75	2,50	2,73
rozstęp	1,56	1,94	1,49	1,88	1,64

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

Relatywnie większy rozstęp pomiędzy rozpatrywanymi wartościami krańcowymi dla każdego z przypadków (grup przedsiębiorstw) odnotowano w przypadku oceny znaczenia poszczególnych kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu (w poszczególnych grupach poza przypadkiem przedsiębiorstw dużych oscylujący wokół poziomu 1,9, w przedsiębiorstwach dużych zaś kształtujący się na nieco wyższym poziomie – 2,54). Co ciekawe, rozstęp ocen znaczenia kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu w ujęciu ogólnym ukształtował się na poziomie nieco niższym (1,73) niż w wyodrębnionych grupach przedsiębiorstw.

W przypadku ocen zespołu pracowniczego największą rozpiętość średnich ocen odnotowano w grupie mikroprzedsiębiorstw (1,94), najniższą zaś w przypadku przedsiębiorstw małych (1,49). Mediana w ujęciu ogólnym w tej kategorii oceny ukształtowała się poniżej średnich ocen dla zestawień w wyodrębnionych grupach przedsiębiorstw (3,50).

Mediana ocen poszczególnych kompetencji i cech osobowych kształtowała się w grupach przedsiębiorstw w przedziale od 3,42 (przedsiębiorstwa małe oraz mediana dla ogółu) do 3,56 (przedsiębiorstwa średnie). Biorąc pod uwagę medianę ocen potencjału kompetencyjnego zespołu, należy zauważyć relatywnie wyższe poziomy analizowanej miary średniej w gronie przedsiębiorstw średnich i dużych (powyżej 3,8) w stosunku do mikroprzedsiębiorstw i przedsiębiorstw małych (mediana nieco powyżej 3,6).

W kolejnych zestawieniach tabelarycznych zaprezentowano rankingi oceny kompetencji i cech osobowych stworzone dla grup przedsiębiorstw wyodrębnionych według kryterium ich wielkości. Badane przedsiębiorstwa odrębnie oceniały znaczenie przy zatrudnianiu oraz potencjał kompetencyjny kadr (rankingi znalazły się adekwatnie w tabelach 3 i 4). W każdym przypadku prezentowano poziom średniej miary oceny (ważonej odsetkami wskazań poszczególnych opcji oceny) oraz pozycję w rankingu.

Tabela 3. Ranking ocen znaczenia przy zatrudnianiu kompetencji i cech osobowych w grupach podmiotów wyodrębnionych według kryterium ich wielkości

kompetencje i cechy osobowe	**ogółem**	**mikro**	**małe**	**średnie**	**duże**
miara średnia					
stan zdrowia	4,21	4,13	4,33	4,14	4,38
kompetencje interpersonalne	4,18	4,09	4,14	4,27	4,62
doświadczenie zawodowe	4,18	4,27	4,17	4,23	4,00
wiedza i umiejętności specyficzne dla branży	4,17	4,25	4,10	4,26	4,07
kompetencje samoorganizacyjne	4,15	4,09	4,19	4,03	4,57
sprawność fizyczna	3,92	3,89	4,00	4,04	3,92
sprawność techniczna	3,44	3,23	3,58	3,65	3,08
wiedza ogólna i wykształcenie	3,40	3,35	3,27	3,47	3,54
kompetencje analityczne	3,21	2,91	3,26	3,35	3,38
kompetencje biznesowe	3,19	3,54	3,13	2,90	2,77
kompetencje komputerowe	3,09	3,09	3,02	3,26	3,21
wygląd zewnętrzny	3,06	3,52	2,93	2,85	2,46
kompetencje przywódcze	2,64	2,31	2,68	2,77	2,62
kompetencje językowe	2,49	2,53	2,40	2,38	2,08

pozycja w rankingu					
stan zdrowia	1	3	1	4	3
kompetencje interpersonalne	2	4	4	1	1
doświadczenie zawodowe	3	1	3	3	5
wiedza i umiejętności specyficzne dla branży	4	2	5	2	4
kompetencje samoorganizacyjne	5	5	2	6	2
sprawność fizyczna	6	6	6	5	6
sprawność techniczna	7	10	7	7	10
wiedza ogólna i wykształcenie	8	9	8	8	7
kompetencje analityczne	9	12	9	9	8
kompetencje biznesowe	10	7	10	11	11
kompetencje komputerowe	11	11	11	10	9
wygląd zewnętrzny	12	8	12	12	13
kompetencje przywódcze	13	14	13	13	12
kompetencje językowe	14	13	14	14	14

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

Stan zdrowia kandydatów okazał się (tak jak i w rankingu ogólnym) najistotniejszym czynnikiem uwzględnianym przy zatrudnianiu pracowników w grupie przedsiębiorstw małych. Ów czynnik znalazł się na szczycie rankingu, jednakże jedynie w gronie przedsiębiorstw małych (choć najwyższą średnią ocenę uzyskał w gronie przedsiębiorstw dużych). W przedsiębiorstwach średnich i dużych na szczycie rankingu znalazły się kompetencje interpersonalne. Obserwuje się w przypadku tej wiązki kompetencji jednoznaczną tendencję wzrostu średniej oceny znaczenia przy zatrudnianiu pracowników wraz ze wzrostem wielkości badanego podmiotu (ocena najwyższa dla przedsiębiorstw dużych ukształtowała się na poziomie 4,62). Podobnie klarowną tendencję można zidentyfikować w przypadku oceny znaczenia kompetencji analitycznych przy zatrudnianiu (najwyższa ocena w gronie przedsiębiorstw dużych 3,38, najniższa w obu przypadkach w mikroprzedsiębiorstwach).

W gronie przedsiębiorstw dużych można jeszcze zwrócić uwagę na dwa przypadki kompetencji, których znaczenie przy zatrudnianiu zostało ocenione relatywnie najwyżej – kompetencji samoorganizacyjnych (wysoka ocena średnia 4,57) oraz wiedzy i wykształcenia (średnia ocena znaczenia 3,54). Wiedza i umiejętności specyficzne dla branży oraz sprawność techniczna okazały się czynnikami posiadającymi relatywnie niskie, w stosunku do innych grup przedsiębiorstw, znaczenie przy zatrudnianiu pracowników (adekwatne oceny 4,07 i 3,08).

W opinii mikroprzedsiębiorców największe znaczenie przy zatrudnianiu kandydatów ma ich doświadczenie zawodowe. Na drugiej pozycji w rankingu znalazła się wiedza i umiejętności specyficzne dla branży. Zatem widać, że biegłość w danej branży wynikająca z doświadczenia ma zasadnicze znaczenie przy doborze pracowników. W przypadku trzech kompetencji można zidentyfikować klarowną tendencję spadku oceny ich znaczenia przy zatrudnianiu wraz ze wzrostem wielkości badanych podmiotów. Są to kompetencje biznesowe, wygląd zewnętrzny oraz kompetencje językowe. W każdym ze wspomnianych przypadków dla mikroprzedsiębiorstw notuje się najwyższą średnią ocenę znaczenia oraz relatywnie wysokie pozycje tych kompetencji w rankingu. Sprawność fizyczną można wskazać jako czynnik relatywnie najsłabiej oceniany (w odniesieniu do innych grup przedsiębiorstw) w kontekście analizy znaczenia przy zatrudnianiu (choć ocena ta nie wyznacza odbiegającej od pozostałych grup pozycji w rankingu).

W przypadku przedsiębiorstw małych nie można wskazać na relatywną siłę znaczenia przy zatrudnianiu wyróżnionych kompetencji. Ranking w tej grupie począwszy od pozycji szóstej pokrywa się z rankingiem ogólnym. Najniższą relatywnie ocenę zyskały tu natomiast doświadczenie zawodowe, wiedza i wykształcenie oraz kompetencje komputerowe.

Z kolei w przypadku przedsiębiorstw średnich można wskazać dość liczną reprezentację kompetencji, których znaczenie przy zatrudnianiu zostało relatywnie wysoko ocenione. To kolejno: wiedza i umiejętności specyficzne dla branży, sprawność fizyczna i techniczna, kompetencje komputerowe oraz przywódcze (średnia ocena znaczenia od 2,77 do 4,26). Przeciwstawny związek odnotowano w przypadku kompetencji samoorganizyjnych (średnia ocena 4,03). Taka zależność nie powinna być zaskoczeniem, gdy weźmie się pod uwagę fakt odnotowania w tej grupie najwyższej mediany ocen. Tu zasadniczo znaczenie poszczególnych kompetencji i cech osobowych respondenci ocenili wysoko.

W dalszej kolejności przedsiębiorstwa oceniały potencjał kompetencyjny swoich zespołów pracowniczych (tabela 4).

Tabela 4. Ranking ocen potencjału kompetencyjnego kadr w grupach podmiotów wyodrębnionych według kryterium ich wielkości

kompetencje i cechy osobowe	**ogółem**	**mikro**	**małe**	**średnie**	**duże**
miara średnia					
doświadczenie zawodowe	4,27	4,30	4,24	4,38	4,00
wiedza i umiejętności specyficzne dla branży	4,19	4,16	4,17	4,38	4,25
kompetencje interpersonalne	4,11	4,02	4,15	4,35	4,36
stan zdrowia	4,10	4,16	4,20	3,88	4,09

kompetencje samoorganizacyjne	4,01	3,93	4,03	4,22	4,33
sprawność fizyczna	3,88	3,79	3,95	4,12	4,00
sprawność techniczna	3,50	3,31	3,63	3,83	3,20
wiedza ogólna i wykształcenie	3,50	3,38	3,55	3,63	3,82
kompetencje analityczne	3,37	3,17	3,63	3,35	3,55
kompetencje biznesowe	3,37	3,62	3,38	3,13	3,36
kompetencje komputerowe	3,36	3,24	3,50	3,42	3,42
kompetencje przywódcze	2,97	2,36	3,28	3,43	3,09
kompetencje językowe	2,70	2,74	2,75	2,50	2,73
pozycja w rankingu					
doświadczenie zawodowe	1	1	1	1	5
wiedza i umiejętności specyficzne dla branży	2	2	3	1	3
kompetencje interpersonalne	3	4	4	3	1
stan zdrowia	4	2	2	6	4
kompetencje samoorganizacyjne	5	5	5	4	2
sprawność fizyczna	6	6	6	5	5
sprawność techniczna	7	9	7	7	11
wiedza ogólna i wykształcenie	8	8	9	8	7
kompetencje analityczne	9	11	7	11	8
kompetencje biznesowe	10	7	11	12	10
kompetencje komputerowe	11	10	10	10	9
kompetencje przywódcze	12	13	12	9	12
kompetencje językowe	13	12	13	13	13

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

W gronie wszystkich przedsiębiorstw poza dużymi najwyżej zostało ocenione doświadczenie pracowników. W przedsiębiorstwach dużych natomiast najlepiej oceniony został potencjał pracowników w zakresie kompetencji miękkich (interpersonalne, samoorganizacyjne). We wspomnianych dwóch przypadkach rysuje się tendencja wzrostu średniej oceny danego czynnika wraz ze wzrostem wielkości badanego podmiotu. Podobną tendencję można zidentyfikować dla wiedzy ogólnej i wykształcenia (średnia ocena potencjału dla wyżej wymienionych trzech kompetencji to adekwatnie 4,36; 4,33; 3,82). Przedsiębiorstwa duże, relatywnie rzecz biorąc, oceniają słabo doświadczenie zawodowe swoich pracowników (pozycja 5 tego komponentu kompetencji, podczas gdy w innych grupach przedsiębiorstw znajduje się on na szczycie hierarchii) oraz sprawność techniczną (pozycja 11 w rankingu dla przedsiębiorstw dużych wobec pozycji 7 analizowanej kompetencji w rankingu ogólnym).

Potencjał kadr wyraźnie najgorzej oceniany jest w mikroprzedsiębiorstwach. Nie odzwierciedla tego wyraźnie niższa mediana (tabela 2), przy jednak wyraźnie niższym w tej grupie minimum (2,36). Mikroprzedsiębiorstwa na tle pozostałych grup wypadają najgorzej w przypadku aż ośmiu kompetencji. Wyraźnie pozytywnie na tym tle prezentuje się średnia ocena kompetencji biznesowych (średnia ocena 3,62; pozycja 7 w rankingu w tej grupie przedsiębiorstw wobec 10 w ujęciu ogólnym). W przypadku wspomnianej wiązki kompetencji w mikroprzedsiębiorstwach wyraźnie wyżej niż w pozostałych grupach przedsiębiorstw oceniono jej znaczenie przy zatrudnianiu, równolegle kadry w relatywnie wyższym natężeniu takowymi kompetencjami dysponują właśnie w mikroprzedsiębiorstwach.

W grupie przedsiębiorstw małych można wskazać stan zdrowia, kompetencje analityczne, komputerowe i językowe jako kompetencje i cechy osobowe, które zyskują tamże relatywnie wyższą ocenę (ta ocena jest oczywiście zróżnicowana – obejmuje według kolejności wskazań zakres średnich ocen od 4,20 do 2,75). W gronie przedsiębiorstw małych nie można wskazać obszarów kompetencyjnych, w przypadku których ocena potencjału jest najniższa w relacji do pozostałych grup przedsiębiorstw wyodrębnionych według klucza, jakim jest ich wielkość.

Największe zróżnicowanie ocen potencjału kompetencyjnego kadr ujawnia się w przypadku przedsiębiorstw średnich. Z jednej strony w przypadku trzech obszarów oceny potencjału kompetencyjnego (stan zdrowia, kompetencje biznesowe, kompetencje językowe) oceny potencjału kadr w tej grupie przedsiębiorstw kształtują się na relatywnie niskim poziomie. Warto zwrócić uwagę na ocenę stanu zdrowia kadr w przedsiębiorstwach średnich – jest relatywnie niska (biorąc pod uwagę pozycję w rankingu – szóstą). Z drugiej strony można wskazać także pięć obszarów, w których potencjał kompetencyjny kadr w przedsiębiorstwach średnich został oceniony, relatywnie rzecz biorąc, bardzo wysoko. To doświadczenie zawodowe, wiedza i umiejętności specyficzne dla branży, sprawność fizyczna i techniczna oraz kompetencje przywódcze (zakres ocen poszczególnych komponentów jest silnie zróżnicowany, według kolejności determinant w rankingu ogólnym od 4,38 do 3,43). Warto zwrócić uwagę na relatywnie wysoką pozycję w rankingu tworzonym dla przedsiębiorstw średnich kompetencji przywódczych (9 wobec 12 w zestawieniu ogólnym).

W kolejnym kroku postępowania badawczego obliczono odchylenia średnich ocen potencjału kompetencyjnego kadr od znaczenia kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu. Dane dla ogółu oraz grup podmiotów zaprezentowano w tabeli 5. Obliczono także sumę wartości bezwzględnych odchyleń. Odchylenia dodatnie wskazywały na wyższą ocenę (dla danej kompetencji) potencjału kompetencyjnego kadr w stosunku do oceny znaczenia przy zatrudnianiu (nadwyżka kompetencyjna),

odchylenia ujemne wskazywały na niedobór kompetencyjny. Oczywiście na tym etapie należy zwrócić uwagę na niepełną porównywalność tych ocen ze względu na nie w pełni kompatybilne skale, stąd należy do tych obliczeń podchodzić z pewną dozą ostrożności i zapisać to po stronie ograniczeń badawczych. Należy jednak stwierdzić, iż konstrukcja skal opierała się na schemacie wykorzystywanym w dotychczas realizowanych procedurach badawczych.

Tabela 5. Odchylenia średnich ocen potencjału kompetencyjnego zespołu od ocen znaczenia przy zatrudnianiu

kompetencje i cechy osobowe	**ogółem**	**mikro**	**małe**	**średnie**	**duże**
kompetencje przywódcze	0,33	0,05	0,6	0,66	0,47
kompetencje komputerowe	0,27	0,15	0,48	0,16	0,21
kompetencje językowe	0,21	0,21	0,35	0,12	0,65
kompetencje biznesowe	0,18	0,08	0,25	0,23	0,59
kompetencje analityczne	0,16	0,26	0,37	0,00	0,17
wiedza ogólna i wykształcenie	0,10	0,03	0,28	0,16	0,28
doświadczenie zawodowe	0,09	0,03	0,07	0,15	0,00
sprawność techniczna	0,06	0,08	0,05	0,18	0,12
wiedza i umiejętności specyficzne dla branży	0,02	-0,09	0,07	0,12	0,18
sprawność fizyczna	-0,04	-0,1	-0,05	0,08	0,08
kompetencje interpersonalne	-0,07	-0,07	0,01	0,08	-0,26
stan zdrowia	-0,11	0,03	-0,13	-0,26	-0,29
kompetencje samoorganizacyjne	-0,14	-0,16	-0,16	0,19	-0,24
suma odchyleń	**1,78**	**1,34**	**2,87**	**2,39**	**3,54**

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

Można zidentyfikować tendencję wzrostu sumy odchyleń wraz ze wzrostem wielkości badanych podmiotów. W gronie mikroprzedsiębiorstw suma odchyleń ukształtowała się na poziomie 1,34, w gronie przedsiębiorstw dużych zaś – na wyraźnie wyższym poziomie – 3,54. Dane w tabeli 5 posortowano według wartości zmiennej obliczonych dla ogółu przedsiębiorstw. W ujęciu ogólnym największe odchylenia dodatnie wskazujące na tak pojmowaną nadwyżkę kompetencji odnotowano zasadniczo dla kompetencji znajdujących się na najniższych pozycjach w rankingach (kompetencje przywódcze, komputerowe, językowe, biznesowe). Relatywnie wysoką nadwyżkę kompetencji przywódczych i biznesowych można zidentyfikować we wszystkich grupach przedsiębiorstw poza mikroprzedsiębiorstwami. W przypadku kompetencji komputerowych taka nadwyżka pojawia się po analizach deklaracji respondentów

z przedsiębiorstw małych, kompetencji językowych również we wszystkich grupach – poza przedsiębiorstwami średnimi. Dla kompetencji analitycznych odnotowano wysokie dysproporcje dodatnie ocen dla mikroprzedsiębiorstw i przedsiębiorstw małych i dużych.

Znaczące odchylenia ujemne (powyżej – 0,2) odnotowano jedynie w gronie przedsiębiorstw średnich (dla stanu zdrowia) i dużych (dla kompetencji interpersonalnych, stanu zdrowia i kompetencji samoorganizacyjnych). W tych przypadkach ocena potencjału kompetencyjnego kadr wypada znacznie lepiej niż równolegle prowadzona ocena jej znaczenia przy zatrudnieniu.

Na ostatnim etapie procedury badawczej obliczono serwie współczynników korelacji dla grup przedsiębiorstw w zestawieniu z adekwatnymi danymi dla ogółu przedsiębiorstw w obu obszarach oceny (potencjału kadr i znaczenia przy zatrudnianiu) oraz odzwierciedlające związek ocen w obu obszarach (co pozwala na wnioskowanie o stopniu dopasowania kompetencji w zespole do potrzeb określanych przy zatrudnianiu pracowników). Analizy prowadzono dla średnich miar ocen (współczynnik korelacji liniowej Pearsona) oraz pozycji w rankingu (współczynnik korelacji rang Spearmana). Adekwatne dane zaprezentowano w tabeli 6.

Tabela 6. Korelacje w ramach zestawień w grupach przedsiębiorstw z zestawieniem ogólnym oraz odzwierciedlające związek ocen w obu rozpatrywanych obszarach

obszar oceny	**ogółem**	**mikro**	**małe**	**średnie**	**duże**
miara średnia					
ocena znaczenia przy zatrudnianiu	x	0,94	0,99	0,97	0,94
ocena zespołu	x	0,95	0,98	0,93	0,93
zbieżność ocen	0,99	0,98	0,97	0,94	0,95
pozycja w rankingu					
ocena znaczenia przy zatrudnianiu	x	0,86	0,97	0,96	0,92
ocena zespołu	x	0,93	0,96	0,93	0,85
zbieżność ocen	0,95	0,98	0,93	0,89	0,98

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

Wszystkie zaprezentowane w tabeli 6 miary korelacji oscylują w przedziale od 0,85 do 0,99 i przedstawiają istotne statystycznie związki dla rozpatrywanych zmiennych (granica istotności dla n = 13 rxy = 0,553, dla n = 14 rxy = 0,533).

Najwyższą zbieżność ocen w porównaniach czynionych w grupach przedsiębiorstw w stosunku do ujęcia dla ogółu przedsiębiorstw odnotowano dla obu rozpatrywanych miar we wszystkich analizowanych przypadkach dla przedsiębiorstw małych. Na przeciwległym krańcu

w przypadku analiz prowadzonych na podstawie miar średnich trudno wskazać jedną konkretną grupę podmiotów, zwłaszcza że wskaźniki korelacji oscylują w bardzo wąskim przedziale od 0,94 do 0,99. Inaczej w przypadku analiz miar korelacji dla pozycji w rankingu. Tu rozstęp pomiędzy miarami korelacji jest nieco większy. Dla obszaru oceny znaczenia przy zatrudnianiu najsłabszą zbieżność z zestawieniem ogólnym odnotowano dla mikroprzedsiębiorstw, dla obszaru oceny kompetencji zespołu z kolei – dla przedsiębiorstw dużych. Podobnie w analizach korelacji ocen znaczenia przy zatrudnianiu i ocen zespołu (odzwierciedlenie niedopasowań) w ujęciu ogólnym i w grupach wyodrębnionych przedsiębiorstw rozstęp pomiędzy rozpatrywanymi miarami korelacji jest nieznacznie większy dla analiz z wykorzystaniem pozycji w rankingu. Dla obu rozpatrywanych typów miar (miara średnia i pozycja w rankingu) najsłabszy związek korelacyjny odnotowano w grupie przedsiębiorstw średnich, zaś najsilniejszy – w grupie mikroprzedsiębiorstw.

Dyskusja

Problematyka niedopasowań kompetencji w literaturze przedmiotu rozpatrywana jest głównie w kontekście wpływu wykształcenia na uzyskiwane przez pracowników wynagrodzenia. Dostępnych jest wiele teorii, z punktu widzenia których można analizować i tłumaczyć identyfikowane zależności przyczynowo-skutkowe, np. teoria przypisania, dopasowania, kapitału ludzkiego, instytucjonalna, mobilności zawodowej czy konkurencji o miejsca pracy (Freeman, 1976; Rumberger, 1981; Sloane, 2003; Buttler, 2014; Capsada-Munsech, 2017). Można tu jednakże mówić o pewnym uproszczeniu w identyfikacji podstawowych zależności. Użyteczność czerpana z pracy nie ujawnia się bowiem jedynie w postaci wynagrodzenia, ale przejawia się także w innych aspektach pracy (motywacja pozamaterialna – autonomia, warunki pracy, prestiż, satysfakcja z pracy) (Allen i van der Velden, 2001; Capsada-Munsech, 2017). Problematyka niedopasowań kompetencji wpisana jest zatem w obszar efektywności działań instytucji edukacyjnych w kształtowaniu pożądanych na rynku pracy kwalifikacji/kompetencji. Zatem analizy empiryczne prowadzone w powyższym obszarze koncentrują się, począwszy od ujęć klasycznych (McClelland, 1973), na grupie studentów bądź absolwentów wkraczających na rynek pracy (np. Sun i Kim, 2022; Chuang i Liang, 2022; De Santis, Gáname i Moncarz, 2022). Nie oznacza to jednak, że problematyka identyfikacji i oceny potencjału kompetencyjnego nie jest analizowana na szczeblu ukształtowanych, doświadczonych pracowników (strona podażowa) (np. Kupczyk, 2021; Elliott-Engel, Westfall-Rudd, Seibel, Kaufman i Radhakrishna, 2021) bądź

oczekiwań kompetencyjnych pracodawców (strona popytowa) (np. Szydło, Wiśniewska, Tyrańska, Dolot, Bukowska i Koczyński, 2021).

Brakuje jednakże analiz, w których konfrontuje się oceny wypełniania zapotrzebowania pracodawców na określone kompetencje, w kontekście samooceny tego potencjału przez pracowników. Te analizy są prowadzone zazwyczaj odrębnie niejako w zamkniętych równoległych nurtach. Podejście zintegrowane w krajowej literaturze można odnaleźć w pracy Springer (2018). Prace analityczne w tym nurcie można wpisać na gruncie nauk o zarządzaniu w problematykę dopasowania pracownika do stanowiska, zawodu i organizacji (Karasek, 1979; Cable i Edwards, 2004; Purjani i Riana, 2019; Peiro, Bayona, Caballer i Di Fabio, 2020; Nielsen, Dawson, Hasson i Schwarz, 2021). Jednakże problematyka ta znacząco wykracza poza kwestie dopasowania kompetencyjnego. To tylko jeden z wymogów dopasowania, do tego niezbyt silnie reprezentowany w prowadzonych pracach analitycznych. Prezentowana praca wpisuje się w powyższą lukę, ma na celu integrację analiz niedopasowań kompetencyjnych z punktu widzenia pracownika i pracodawcy.

Prezentowane badania wskazują, iż obraz oceny zespołów pracowniczych badanych podmiotów odpowiada postrzeganiu przez respondentów znaczenia rozpatrywanych kompetencji i cech osobowych. Mediana ocen znaczenia kompetencji i cech osobowych przy zatrudnianiu i ocen potencjału istniejącego zespołu nie wskazuje na znaczne różnice, które można zidentyfikować w grupach przedsiębiorstw wyodrębnionych ze względu na ich wielkość, choć różnice takie ujawniają się już na szczeblu poszczególnych rozpatrywanych wiązek kompetencji. Warto w tym kontekście, po szczegółowych analizach, zwrócić uwagę na relatywnie niską ocenę potencjału swoich kadr przez mikroprzedsiębiorców.

W analizach prowadzonych na szczeblu wyodrębnionych grup przedsiębiorstw można zidentyfikować tendencję poszerzania się zakresu rozbieżności (odchyleń) ocen potencjału kompetencyjnego kadr i znaczenia poszczególnych kompetencji przy zatrudnianiu wraz ze wzrostem wielkości badanych podmiotów. Pomimo istniejących i wskazywanych różnic w grupach przedsiębiorstw wyodrębnionych ze względu na ich wielkość można zidentyfikować zasadniczo tendencję wysokiej zbieżności rankingów w grupach przedsiębiorstw w stosunku do rankingu ogólnego oraz – ocen potencjału kadr w stosunku do ocen nadawanych poszczególnym kompetencjom w kontekście znaczenia przy zatrudnianiu kadr (co wskazywać by mogło na silne dopasowanie kompetencji zespołów do potrzeb organizacyjnych w tym zakresie).

Na koniec należy podkreślić, że w ostatnich latach zachodzą bardzo duże zmiany w otoczeniu organizacji mające obecnie, i bez wątpienia w przyszłości, wpływ między innymi na niedopasowania kompetencyjne – na

poprawę lub pogorszenie tych dopasowań. Te zmiany to pandemia i jej wpływ na metody zarządzania, szersze wykorzystanie pracy zdalnej, co ułatwia zatrudnianie pracowników z innych regionów kraju czy świata, migracje – coraz częściej międzykontynentalne (np. z Azji do Polski) – utrudniające rozpoznawanie i porównywanie kompetencji i w końcu wojna rosyjsko-ukraińska o nieprzewidywalnym przebiegu, a angażująca wiele innych krajów. Chociażby te czynniki będą istotnie wpływać na rozwój oraz wykorzystanie kompetencji i będą wymagać ciągłych badań, być może zmian paradygmatów.

Tak jak każde badania, również i te przedstawione w niniejszym artykule podlegają różnym ograniczeniom. Można do nich zaliczyć fakt prowadzenia analiz na podstawie wskazań respondentów, których wybory są obarczone ryzykiem subiektywizmu deklaracji. Dodatkowo należy zauważyć, iż respondenci z badanych podmiotów dokonywali równoległej oceny w dwóch powiązanych obszarach (ocena znaczenia przy zatrudnianiu, ocena zespołu). Istnieje ryzyko, że deklaracje w obu obszarach mogą ze sobą korelować. Przeprowadzone badania odnoszą się jedynie do grupy przedsiębiorstw funkcjonujących w województwie zachodniopomorskim. Tym samym w innych regionach mogą się przejawiać odmienne zależności.

Wskazując kierunki dalszych badań, należy stwierdzić, iż istnieje potencjał do prowadzenia badań podłużnych dla wskazania trendów i kierunków zmian. Warto badanie adekwatnych związków poszerzyć o aspekt geograficzny oraz sektorowy, prowadząc analizy porównawcze w poszczególnych regionach czy krajach oraz wprowadzając do analiz kwestie zróżnicowania branżowego deklaracji respondentów.

Bibliografia

Allen, J. i van der Velden, R. (2001). Educational mismatches versus skill mismatches: effects on wages, job satisfaction and on-the-job search. *Oxford Economic Papers*, Vol. 53, No. 3, 434–452.

Becker, G. (1964). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bemmami, K-E., Maire, J-L., Gzara, L., Courtin, C. i Pouydebat, O. (2021). Toward a New Model of Competences in Work Situations. *IFAC Papers-OnLine*, No 54/1, 1150–1155

Buchel, F. i Mertens, A. (2004). Overeducation, Undereducation and the Theory of Career Mobility. *Applied Economics*, Vol. 36, No. 8, 803–816.

Buttler, D. (2014). Niedopasowania kompetencyjne i kwalifikacyjne absolwentów Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu. *Edukacja Ekonomistów i Menedżerów. Problemy. Innowacje. Projekty*, nr 2, 127–141.

Cable, D.M. i Edwards J.R. (2004). Complementary and supplementary fit: A theoretical and empirical integration. *Journal of Applied Psychology*, Vol. 89, No. 5, 875–884.

Cappelli, P.H. (2015). Skill gaps, skill shortages, and skill mismatches: Evidence and arguments for United States. *Industrial and Labor Relations Review*, vol. 68, no. 2, 251–290. DOI: 10.1177/0019793914564961.

Capsada-Munsech, Q. (2017). Overeducation: Concept, Theories and Empirical Evidece. *Sociology Compass*, Vol. 11, No. 10, 1–17.

Chuang, Y. i Liang, C. (2022). Overeducation and skill mismatch of university graduates in Taiwa. *Review of Development Economics*, Vol. 26, No. 3, 1693–171.

Cohn, E. i Khan, S.P. (1995). The wage effects of overschooling revisited. *Labour Economics*, nr 2, 67–76.

De Santis, M.O., Gáname, M.C. i Moncarz, P.E. (2022). The Impact of Overeducation on Wages of Recent Economic Sciences Graduates. *Social Indicators Research*, Vol. 163, No. 1, 409–445.

Dolado, J.J., Jimeno, J.F. i Felgueroso, F. (2000). Youth Labour Markets in Spain: education, Training and Crowding Out. *European Economic Review*, Vol. 44, No. 4–6, 943–956.

Elliott-Engel, J., Westfall-Rudd, D., Seibel, M., Kaufman, E. i Radhakrishna, R. (2021). Extension Administrators' Perspectives on Employee Competencies and Characteristics. *Journal of Extension*, Vol. 59, No. 3, Article 3.

Filipowicz, G. (2014). *Zarządzanie kompetencjami zawodowymi*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Fletcher, L., Bailey, C., Alfes, K. i Madden, A. (2020). Mind the context gap: a critical review of engagement within the public sector and an agenda for future research. *The International Journal of Human Resource Management*, Vol. 31, No. 1, 6–46. DOI: 10.1080/09585192.2019.1674358.

Freeman, R. (1976). *The overeducated American*. Cambridge: Academic Press.

Frenette, M. (2004). The Overqualified Canadian Graduate: The Role of the Academic Program in the Incidence, Persistence and Economic Returns to Overqualification. *Economics of Education Review*, Vol. 23, No. 1, 29–45.

Garcia-Aracil, A. i van der Velden, R. (2008). Competencies for young European higher education graduates: labor market mismatches and their payoffs. *Higher Education*, Vol. 55, No. 2, 219–239.

Hartog, J. (2001). On human capital and individual capabilities. *Review of Income & Wealth*, Vol. 47, No. 4, 515–540.

Jarecki, W., Kunasz, M. i Skoczylas, W. (2018). *Aktywizacja zawodowa i badawcza członków Uniwersytetów Trzeciego Wieku*. Szczecin: Volumina.

Jeruszka, U. (2015). *Kompetencje. Aspekty teoretyczne i praktyczne*. Warszawa: Difin.

Karasek, R.A. (1979). Job demands, job decision latitude and mental strain. Implications for job redesign. *Administrative Science Quarterly*, Vol. 24, No. 2, 285–308.

Kiersztyn, A. (2011). Racjonalne inwestycje czy złudne nadzieje: nadwyżka wykształcenia napolskim rynku pracy. *Polityka Społeczna*, nr 1, 7–14.

Kim, H.K., Ahn, S.C. i Kim, J. (2016). The Income Penalty of Vertical and Horizontal Education-Job Mishmatches in the Korean Youth Labor Market: A Quantile Regression Approach. *Hitotsubashi Journal of Economics*, Vol. 57, No. 1, 67–90.

Kuok, A.C.H. i Taormina, R.J. (2017). Work Engagement: Evolution of the concept and a new inventorty. *Psychological Thought*, vol. 10, no. 2, 262–287, 2017. DOI: 10.5964/psyct.v10i2.236.

Kupczyk, T. (2021). Self-Assessment of Digital Competencies among Employees and Non-working People of Generation Z in the Economy 4.0. *European Research Studies Journal*, Vol. 24, No.1, 677–688.

McClelland, D.C. (1973). Testing for Competence rather than for Intelligence. *The American Psychologist*, Vol. 28, No. 1, 1–14.

McGuinness, S. (2006). Overeducation in the Labour Market. *Journal of Economic Surveys*, Vol. 20, No. 3, 387–418.

Nielsen, K., Dawson, J., Hasson, H. i Schwarz, U. (2021). What About Me? The Impact of Employee Change Agents' Person-role Fit on Their Job Satisfaction During Organisational Change. *International Journal of Work, Health & Organisations*, Vol. 35, No. 1, 1–17.

Oktavia, J., Eva, N. i Achmad, G. (2020). The correlation of psychological well-being with work engagement of millenial workers in Malang city. *IcoPsy: International Conference of Psychology, KnE Social Sciences*, 336–351. DOI: 10.18502/kss.v4i5.8222.

Oleksyn, T. (2010). *Zarządzanie kompetencjami*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Peiro, J.M., Agut, S. i Grau, R. (2010). The Relationship between Overeducation and Job Satisfaction among Young Spanish Workers: the Role of Salary, Contract of Employment, and Work Experience. *Journal of Applied Social Pscyhology*, Vol. 40, No. 3, 666–689.

Peiró, J.M., Bayona, J.A., Caballer, A. i Di Fabio, A. (2020). Importance of work characteristics affects job performance: The mediating role of individual dispositions on the work design-performance relationships. *Personality and Individual Differences*, Vol. 157, 1–11.

Purjani, N. i Riana, I. (2019). The implication of persoon-job fit and persoon--organization fit on organizational citizenship behaviour. *International Journal of Science and Research*, Vol. 8, No. 9, 1625–1630.

Ross, E. i van Willigen, M. (1997). Education and the subjective quality of life. *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 38, No. 3, 275–297.

Rumberger, R.W. (1981). The rising incidence of overeducation in the U.S. labor market. *Economics of Education Review*, Vol. 1, No. 3, 293–314.

Sattinger, M. (1993). Asignment Models of the Distribution of Earnings. *Journal of Economic Literature*, Vol. 31, No. 2, 851–880.
Sharma, A. i Nambudiri, R. (2020). Work engagement, job crafting and innovativeness in the Indian IT industry. *Personnel Review*, vol. 49, no. 7, 1381–1397. DOI: 10.1108/PR-11-2019-0607.
Schultz, T.W. (1961). Investment in Human Capital. *American Economic Review*, Vol. 51, No. 1, 1–17.
Sedlaczek, J. i Zelenka, M. (2021). The Effects of Education-Job (Mis)match on the Earnings of Graduates in the Czech Republic. *Review of Economic Perspectives*, Vol. 21, No. 2, 105–150.
Sicherman, N. i Galor, O. (1990). A Theory of Career Mobility. *Journal of Political Economy*, Vol. 98, No. 1, 169–192.
Sloane, P.J. (2003). Much ado about nothing? What does the overeducation literature really tells us. W: F. Büchel, A. De Grip i A. Mertens (red.), *Overeducation in Europe*. Cheltenham: Edward Elgar, 11–49.
Smith, H.L. (1986). Overeducation and Underemployment: An Agnostic Review. *Sociology of Education*, Vol. 59, No. 2, 85–99.
Smółka, S. (2008). *Kompetencje społeczne. Metody pomiaru i doskonalenia umiejętności interdyscyplinarnych*. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
Springer, A. (2018). *Kompetencje i satysfakcja. Identyfikacja, ocena i znaczenie dopasowania*. Warszawa: Difin.
Sun, H. i Kim, G. (2022). The wage effects of overeducation across overall wage distribution on university graduates: incidence, heterogeneity and comparison. *International Journal of Manpower*, Vol. 43, No. 5, 1144–1165.
Szydło, R., Wiśniewska, S., Tyrańska, M., Dolot, A., Bukowska, U. i Koczyński, M. (2021). Employer Expectations Regarding the Competencies of Employees on the Energy Market in Poland. *Energies*, No. 14.
Thurow, L. (1972). Education and Economic Equality. *The Public Interest*, Vol. 28, 66–81.
Thurow, L. (1975). *Generating Inequality*. New York: Basic Books.
Wardani, L.M.I. i Fatimah, S. (2020). Worker Competence and Its Effect on Work Engagement: Research on Workers with Horizontal Education Mismatch (in Indonesia). *Jurnal Psikologi Sosial*, vol. 18, no. 1, 73–85. DOI: 10.7454/jps.2020.09.
Woźniak, J. (2011). O pojęciu kompetencji jako podstawie modelu kompetencyjnego, czyli cztery znaczenia terminu „kompetencje" w naukach o zarządzaniu. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu*, nr 34, 11–21.

Wojciech Jarecki – dr hab., prof. US, specjalizuje się w zakresie rekrutacji, etyki w biznesie, kosztów i efektów edukacji, rynku pracy. Zainteresowania badawcze dotyczą w szczególności migracji, rekrutacji i efektywności edukacji wyższej. Wykładowca Uniwersytetu Szczecińskiego (Katedra Zarządzania Kapitałem Ludzkim). Członek Stowarzyszenia

Przedsiębiorców i Pracodawców Katolickich w Szczecinie, stypendysta rządu szwajcarskiego w uniwersytetach w St. Gallen i Fryburgu. Monografie: *Rekrutacja pracowników*, *Szacowanie kosztów i efektów kształcenia ekonomicznego na poziomie wyższym*, współautor monografii: *Gospodarowanie kapitałem ludzkim*.

Marek Kunasz – dr hab., prof. US, specjalizuje się w zakresie gospodarowania kapitałem ludzkim (szczególnie teoria kapitału ludzkiego i intelektualnego, pomiar kapitału ludzkiego i intelektualnego w gospodarce i w organizacji), rynku pracy oraz zarządzania zasobami ludzkimi (szkolenie i doskonalenie zawodowe, systemy motywacyjne, patologie zarządzania ludźmi). Wykładowca Uniwersytetu Szczecińskiego (Kierownik Katedry Zarządzania Kapitałem Ludzkim). Autor lub współautor wielu monografii, m.in.: *Zarządzanie procesami*, *Podstawy zarządzania zasobami ludzkimi*, *Gospodarowanie kapitałem ludzkim*.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
No. 41 (2,2/2023)

Krzysztof Krukowski
http://orcid.org/0000-0002-1614-4397
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
krzysztof.krukowski@uwm.edu.pl
Maciej Zastempowski
http://orcid.org/0000-0001-8196-3236
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
mz@umk.pl
Artur J. Kożuch
http://orcid.org/0000-0003-0999-3208
Wojskowa Akademia Techniczna w Warszawie
artur.kozuch@wat.edu.pl
Monika Wakuła
http://orcid.org/0000-0001-9896-7997
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
monika.wakula@uph.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.24

Wielowymiarowe postawy wobec zmian organizacyjnych pracowników organizacji publicznych

STRESZCZENIE

Zmiana jest zjawiskiem nieodłącznie związanym z funkcjonowaniem wszystkich organizacji, w tym także organizacji publicznych. Wprowadzanie zmian wiąże się z niechęcią i oporem ze strony pracowników. Na użytek badań zawartych w niniejszym artykule przyjęto, że opór należy postrzegać jako wielowymiarową postawę wobec zmiany, obejmującą komponenty afektywne, poznawcze i behawioralne. Celem przeprowadzonych badań jest identyfikacja stwierdzeń opisujących postawy wobec zmian i ich ocena przez pracowników organizacji publicznych. Kwestionariusz ankiety zawierał 14 stwierdzeń, które oceniane były przez pracowników różnych organizacji publicznych. Uzyskane wyniki badań w większości przypadków wskazują na pesymistyczne postawy pracowników wobec wprowadzonych zmian wynikające przede wszystkim ze zmęczenia wprowadzanymi zmianami, nieuwzględniania przez organizacje faktu, że ciągłe zmiany niszczą relacje między ludźmi, oraz obawy przed utratą pracowników na skutek przeprowadzanych zmian. Ocena postaw jest istotnie zróżnicowana w szczególności poprzez rodzaj instytucji oraz poziom zaangażowania pracowników w implementację zmian, będący wynikiem pełnionych funkcji czy kwalifikacji.

SŁOWA KLUCZE: zarządzanie zmianą, organizacja publiczna, postawy wobec zmian, zmiana organizacyjna

Sugerowane cytowanie: Krukowski, K., Zastempowski, M., Kożuch, A.J. i Wakuła, M. (2023). Wielowymiarowe postawy wobec zmian organizacyjnych pracowników organizacji publicznych. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 411–431. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.24

Nadesłano: 03.02.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

ABSTRACT

Multi-dimentional Attitudes Towards Organisational Changes of Employees of Public Organisations

Change is a phenomenon inherent in the functioning of all organizations, including public organizations. Introducing changes is inextricably connected with reluctance and resistance from employees. For the purpose of this article, it was assumed that resistance should be perceived as a multidimensional attitude towards change, including affective, cognitive and behavioral components. The aim of the conducted research is to identify statements describing attitudes towards changes and their assessment by employees of public organizations. A survey questionnaire, including 14 statements that were evaluated by employees of various public organizations, was applied. The obtained research results in most cases indicated pessimistic attitudes of employees towards the introduced changes resulting primarily from: fatigue with the changes introduced, not taking into account the fact that constant changes destroy relationships between people, and the fear of loss of employees as a result of the changes. The assessment of attitudes varied significantly, in particular through the type of institution and the level of involvement of employees in the implementation of the changes resulting from the functions performed or qualifications.

KEYWORDS: change management, public organization, attitudes towards changes, organizational change

Wprowadzenie

Zmiany stają się immamentną cechą organizacji publicznych XXI w. Większość badań dotyczących zmian organizacyjnych koncentruje się na analizie oporu pracowników wobec zmian (Lewin, 1951; Piderit, 2000). Termin opór wobec zmian jest często używany w literaturze dotyczącej zmian organizacyjnych, zwykle jako wyjaśnienie, dlaczego wysiłki mające na celu wprowadzenie zmian nie spełniają oczekiwań lub całkowicie się nie udają. Badania te skupiają się głównie się na efektach zmian, a nie na wdrażaniu zmian, a opór wobec zmian traktowany jest jako czynnik uniemożliwiający osiągnięcie założonych efektów zmian (Hughes, 2011). Przykładowo Sandy Kristin Piderit (2000) zdefiniowała opór jako trójwymiarową, negatywną postawę wobec zmian. Osiągnięcie założonych celów wydaje się najprostszym z mierników realizacji projektów zmian. W organizacjach publicznych wyzwaniem jest jednak ocena realizacji celów, które są niejednoznaczne, kwestionowane i ciągłe (Denis, Langley i Rouleau, 2005). Te cechy celów organizacji sektora publicznego stawiają

przed menedżerami publicznymi wyzwania związane z ryzykiem niepowodzeń we wdrażaniu zmian, ponieważ mogą być oni oceniani na niewłaściwej podstawie i w niewłaściwym czasie. Drugim aspektem wprowadzania zmian oprócz oporu wobec zmian jest rosnące obciążenie pracą i duże tempo zmian, które przyczynia się do rozpadu relacji społecznych w organizacji (Sharpe, 1998). Wiązać się to może z subiektywnym doświadczeniem pracowników związanym z wdrażaniem zmian w organizacji (Nord i Jermier, 1994). Według Erica Denta i Susasan Goldberg (1999), członkowie organizacji opierają się negatywnym konsekwencjom (np. utracie pracy), niekoniecznie zaś zmianie samej w sobie.

Większość badań nad oporem w organizacji skupia się na zmiennych kontekstowych, które związane są z oporem, takich jak uczestnictwo czy zaufanie do kierownictwa (Armenakis i Harris, 2002). Przykładowo Achilles Armenakis i Stanley Harris (2002) wskazują na rozbieżność, skuteczność, stosowność, wsparcie ze strony dyrektora i osobiste wartości jako elementy kształtujące motywację pracownika do zmian (Armenakis i Harris, 2002). W badaniu Armenakisa zarówno osobowość, jak i kontekst są uważane za potencjalne czynniki poprzedzające opór. Sam opór koreluje z szeregiem konsekwencji związanych z pracą, takimi jak satysfakcja z pracy i zaangażowanie organizacyjne (Oreg, 2006).

W literaturze podkreśla się również, że przekonanie menadżerów, iż ludzie opierają się zmianom, utrudnia organizacjom zrozumienie i poradzenie sobie z prawdziwymi problemami organizacyjnymi (Dent i Goldberg, 1999). W badaniach podkreśla się również, że sposób, w jaki członkowie organizacji reagują na planowaną zmianę, od żarliwego oporu po aktywowane wsparcie i orędownictwo, jest głównym wyznacznikiem sukcesu lub porażki wysiłków zmian organizacyjnych (Berson, Oreg i Wiesenfeld, 2021; Bartunek i Woodman, 2015). Badania wykazały, że wiele organizacyjnych zmian skończyło się niepowodzeniem z powodu rozbieżności w sposobie ich interpretacji przez różnych członków organizacji, generując konflikty, nieporozumienia i problemy z koordynacją (Sonenshein, 2009; Bartunek, Rousseau, Rudolph i DePalma, 2006).

Na użytek badań zawartych w niniejszym artykule przyjęto, że opór należy postrzegać jako wielowymiarową postawę wobec zmiany, obejmującą komponenty afektywne, poznawcze i behawioralne (Piderit, 2000). Komponent afektywny dotyczy tego, jak dana osoba czuje się w związku ze zmianą (np. złość, niepokój); komponent poznawczy dotyczy tego, co ktoś myśli o zmianie (np. Czy jest ona konieczna? Czy będzie korzystna?); komponent behawioralny obejmuje działania lub zamiar działania w odpowiedzi na zmianę (np. narzekanie na zmianę, próba przekonania innych, że zmiana jest zła). Komponenty nie są niezależne od siebie, a to, co ludzie czują w związku z daną zmianą, będzie często

korespondowało z tym, co ludzie myślą o zmianie i z ich intencjami behawioralnymi w tym zakresie. Niemniej jednak komponenty te różnią się od siebie i każdy z nich podkreśla inny aspekt zjawiska oporu (Piderit, 2000).

Takie spojrzenie z większym prawdopodobieństwem uchwyci złożoność zjawiska oporu i może zapewnić lepsze zrozumienie związków między oporem a jego antecedencjami i konsekwencjami. Celem badań była identyfikacja stwierdzeń opisujących postawy wobec zmian i ich ocenę przez pracowników organizacji publicznych.

Przegląd literatury

Wymiar poznawczy postaw wobec zmian oznacza sądy i przekonania pracownika dotyczące procesu zmian, interpretacje zachodzących procesów i oczekiwania dotyczące ich przebiegu i konsekwencji (Krawczyk-Bryłka, 2014). Indywidualne postawy wobec zmian organizacyjnych okazują się jednym z najbardziej rozpowszechnionych czynników indywidualnego oporu wobec zmian (Neiva, Ros i Paz, 2005).

W tym przypadku przyjmujemy podejście kognitywne, koncentrując się na poziomie konstruowania zmiany – czyli na tym, jak abstrakcyjnie lub konkretnie członkowie mentalnie reprezentują planowaną zmianę i komunikują się na jej temat – jako istotny, ale względnie nierozpoznany czynnik poprzedzający reakcję na zmianę, postęp zmiany i nieporozumienia, konflikty i napięcia na różnych szczeblach hierarchicznych, które mogą osłabiać koordynację wprowadzenia zmian (Berson, Oreg i Wiesenfeld 2021). Postawy pracowników wobec zmian wynikają z trzech zjawisk (Neiva, Ros i Paz, 2005). Pierwsze odnosi się do oporu jako naturalnego i normalnego procesu generowanego przez zniekształcone przekonania lub skłonność jednostek do tego, aby oceniać sytuację za pomocą skrajnych kategorii. Drugie mierzy opór jako intencję stawiania oporu i analizuje opór jako zbiór składający się z percepcji wpływ zmiany. Trzecie przypisuje odporność na negatywną reakcję emocjonalną uruchamianą przez niekonsekwencje i rozbieżności poznawcze pracowników dotyczące propozycji zmian.

Większość badań w tej dziedzinie powiązanych jest z modelem spójności poznawczej, co sugeruje, że ludzie dążą do rozwiązania niespójności między swoim zachowaniem a postawami (Festinger, 1957, za: Metin i Camgoz, 2011). Szczególnie w organizacjach publicznych pracownicy pragną pewnego stopnia równowagi w ich interakcjach z otoczeniem (Krukowski, Raczyńska i Escher, 2021). Zmiana zaś wiąże się z odejściem od tego, co znane. Ci pracownicy, którzy są nisko nietolerancyjni wobec dwuznaczności, wolą zachować *status quo* (Hambrick i Finkelstein, 1987). Wiele badań

dotyczących zarządzania zmianą podkreśla znaczenie liderów w kształtowaniu postaw pracowników. Badania te pokazują powiązania pomiędzy atrybutami postaw a zachowaniami liderów (Oreg i Berson, 2019).

Reakcje poznawcze wpływają na reakcje afektywne (emocje pozytywne, negatywne, neutralne lub mieszane) i pozostają pod wpływem tych reakcji (Lazarus, 1991). Ponieważ zmiana jest często „zdarzeniem afektywnym", analizowanie jej wpływu emocjonalnego ma zasadnicze znaczenie (Basch i Fisher, 2000). Afektywny wymiar postawy wobec zmian obejmuje odczucia i emocje towarzyszące uczestnikowi zmiany, które stanowią źródło stymulacji zainteresowania, koncentracji uwagi, służą ocenie sytuacji i wzbudzają motywację pozytywną lub negatywną, wyznaczając jednocześnie kierunek intencjonalnego działania w sytuacji zmiany (Krawczyk-Bryłka, 2014). Istnieje wiele zmiennych, które wpływają na afektywne zachowanie pracowników, niektóre z nich dotyczą samych pracowników, a niektóre czynników wynikających z przywództwa lub otoczenia. Niektóre badania sugerują, że interpretacje reakcji członków organizacji na zmiany zależą od znaczeń, jakie im przypisują. Przykładowo, czy odbierają je jako szansę, czy zagrożenie (Gilbert, 2006). Emocje wobec zmian mogą również wynikać z rozumienia i sposobu komunikowania zmiany (Sonenshein i Dholakia, 2012). Wskazuje się także na wpływ na emocje zmian stopniowych i radykalnych (Gersick, 1991). Liczba badań i ich różnorodność wskazuje, że aspekt emocjonalny jest uważany za podstawowy dla rozpoznania postawy wobec zmiany i przewidywania zachowań związanych z jej inicjowaniem i wdrażaniem (Howard, 2006). Należy również podkreślić, że pracownicy rzadko angażują się w opór wobec zmian bez rozważenia osobistych konsekwencji (Piderit, 2000). W kontekście zmian organizacyjnych podkreśla się też znaczenie inteligencji emocjonalnej (IE) (Smollan, 2006). Pracownicy o wysokim poziomie IE są w stanie dostrzegać i kontrolować emocje, są oni również świadomi potencjalnego wpływu swojego zachowania na swoich współpracowników i menedżerów. Emocje pozytywne dotyczące zmian mogą się przejawiać poprzez nadzieję, marzenia, siłę, optymizm, samouczenie się. Emocje negatywne wiązane są z postrzeganiem rzeczywistości, lękiem, problemami, pesymizmem.

Wymiar behawioralny obejmuje zachowania pracowników w odpowiedzi na zachodzące w organizacji zmiany. Płaszczyzna behawioralna jest wynikiem oddziaływania dwóch poprzednich i oznacza albo entuzjazm i zaangażowanie w proces zmian, albo pasywność, niechęć i opór wobec proponowanych zmian (Krawczyk-Bryłka, 2014). W literaturze sugeruje się, że myśli, uczucia i zachowania pracowników wobec zmiany niekoniecznie są dobre lub złe, ale raczej pozytywne lub negatywne (Lines, 2005) lub przeciwne zmianom (Giangreco i Peccei, 2005).

Behawioralny aspekt sprzeciwu wobec zmian definiuje opór wobec zmian jako „formę sprzeciwu" (Giangreco i Peccei, 2005). Zachowania przeciwne zmianom są wyrażane w sposób pasywny, a nie jawny – na przykład niewspieranie aktywnie inicjatyw zmian lub zachowanie w sposób bardziej ukryty utrudniający skuteczność lub tempo zmian. Przykłady takich zachowań obejmowały robienie wymaganego minimum, brak aktywnej współpracy i promowania inicjatywy zmian oraz brak starań, aby podwładni zrozumieli wysiłek związany ze zmianą.

Z badań wynika również, że członkowie organizacji opierają się negatywnym konsekwencjom (np. utracie pracy) i niekoniecznie zmieniają się sami w sobie (Gent i Goldberg, 1999). Dlatego przekonanie, że ludzie opierają się zmianom, ogranicza szanse organizacji na zrozumienie i radzenie sobie z rzeczywistymi problemami organizacyjnymi. Niektórzy badacze zwracają również uwagę, że termin opór wobec zmian jest często używany jako część programu, który może przyćmić uzasadnione powody sprzeciwu pracowników wobec zmian (Nord i Jermier, 1994).

Najczęściej opór pracowników wobec zmian wynika z jednego czynnika lub kombinacji następujących czynników (Dawson, 2003): zmiana merytoryczna w zakresie pracy (zmiana wymagań, umiejętności na stanowisku); zmniejszenie bezpieczeństwa ekonomicznego lub ciągłości zatrudnienia; zagrożenie psychiczne (postrzegane lub faktyczne); zakłócenie warunków społecznych (nowe ustalenia dotyczące pracy) oraz obniżenie statusu (redefiniowanie relacji władzy w organizacji). Możliwe powody, dla których pracownicy opierają się zmianom, wynikają z faktu, że (Dawson, 2003; Siemiński i Krukowski, 2020): problemu nie można zrozumieć; wdrożone rozwiązanie nie jest najlepsze z punktu widzenia pracowników, ponieważ preferowane jest rozwiązanie alternatywne; istnieje poczucie, że proponowane rozwiązanie się nie sprawdzi; zmiana wiąże się z nieakceptowalnymi kosztami osobowymi; nagrody nie są wystarczające; istnieje obawa, że pracownicy nie poradzą sobie z nową sytuacją, nowymi wymaganiami; zmiana grozi zniszczeniem istniejących układów społecznych; obecne źródła wpływów i kontroli ulegną erozji; nowe wartości i praktyki są trudne do zaakceptowania; wola zmiany jest niska; motywy wprowadzania zmian uważane są za podejrzane; inne interesy są ważniejsze niż nowe propozycje; zmiana zmniejszy dynamikę i/lub możliwości kariery.

Powyższe przejawy oporu wobec zmian można wyjaśnić: naturalnym oporem wynikającym z tendencji do oceniania sytuacji ekstremalnymi kategoriami (wyolbrzymiania), oporem intencjonalnym wynikającym z percepcji możliwych konsekwencji zmian i oporem emocjonalnym wynikającym z rozbieżności pomiędzy poznawczymi schematami myślenia i proponowanymi w procesie zmian (Neiva, Ros i Paz, 2005).

Metody badań

Badania ankietowe przeprowadzone zostały w I kwartale 2020 r. Kwestionariusz ankiety skierowany był do pracowników organizacji publicznych. Zastosowano technikę wywiadu. Zawierał on 14 zidentyfikowanych na podstawie literatury stwierdzeń opisujących wielowymiarowe postawy pracowników wobec zmian w organizacjach publicznych (Doyle, Claydon i Buchanan, 2000):

P1 – Wielu pracowników uważa, że zmiany w organizacji wymknęły się spod kontroli.
P2 – Branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza problemy etyczne.
P3 – Tempo zmian „wypala" wielu kierowników średniego szczebla w organizacji.
P4 – Ciągła zmiana oznacza, że ludzie są mniej lojalni wobec organizacji, niż byli wcześniej.
P5 – Organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi.
P6 – Pracownicy są bardziej zaangażowani w organizację niż kilka lat temu.
P7 – Pracownicy stali się cyniczni, ponieważ związek między zmianą a wydajnością organizacji jest niejasny.
P8 – Organizacja straci dobrych pracowników, jeśli będzie nadal wprowadzać drastyczne zmiany.
P9 – Osobiście jestem teraz za okresem stabilności organizacyjnej.
P10 – Zmiany były postrzegane w organizacji jako szkodliwe.
P11 – Wprowadzone zmiany sprawiły, że ludzie byli bardziej zainteresowani sobą.
P12 – Zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne.
P13 – Zmiany były postrzegane w organizacji jako korzystne, pracownicy oczekują więcej zmian.
P14 – Wielu pracowników jest zmęczonych ciągłymi zmianami.

Uzyskano 576 poprawnie wypełnionych kwestionariuszy ankiet. Respondenci ocenili w nich poszczególne stwierdzenia, które są według ich opinii istotne we wdrażaniu zmian w ich organizacji. Do oceny czynników zastosowano skalę Likerta, w której poszczególnym wartościom przypisano następujące stwierdzenia: 1 — zdecydowanie nie zgadzam się, 2 – raczej się nie zgadzam, 3 – nie mam zdania, 4 – raczej się zgadzam, 5 – zdecydowanie się zgadzam.

W badanej próbie pracowników przeważały osoby, dla których implementacja zmian nie jest kluczowym elementem ich pracy (73,61%) (tabela 1). Wpływ na postrzeganie czynników istotnych we wdrażaniu

zmian może mieć posiadanie kwalifikacji z zakresu zarządzania zmianą. Wśród pracowników badanych organizacji przeważały osoby nieposiadające takich kwalifikacji (75,17% osób). Jak jednak wynika z uzyskanych wyników, wszyscy respondenci byli uczestnikami wprowadzania zmian w swojej organizacji.

Tabela 1. Charakterystyka próby badawczej (w %)

Wykształcenie			
średnie	wyższe techniczne	wyższe humanistyczne	wyższe społeczne
9,55	41,67	28,82	19,97
Stanowisko			
kierownicze		niekierownicze	
14,41		85,59	
Staż pracy (w latach)			
< 5	od 6 do 10	od 11 do 20	< 20
29,17	9,55	24,27	17,01
Płeć			
mężczyzna		kobieta	
36,81		63,19	
Mam kwalifikacje na poziomie kursu (szkolenia, studia podyplomowe) w zakresie zarządzania zmianą			
tak		nie	
24,83		75,17	
Implementacja zmian jest kluczowym elementem w mojej funkcji w organizacji			
tak		nie	
26,39		73,61	
Rodzaj organizacji			
administracja rządowa	3,65		
administracja samorządowa	40,97		
agencje rządowe	7,47		
oświata	4,86		
służba zdrowia	7,99		
szkoła wyższa	35,07		

N = 576

Źródło: opracowanie własne.

Wśród respondentów przeważały osoby z wykształceniem wyższym, w tym najwięcej osób posiadało wykształcenie o profilu technicznym (41,67%) (tabela 1). Tylko 14,41% osób wśród badanych zajmowało stanowisko kierownicze. Największą grupę pracowników stanowiły osoby ze stażem do 5 lat (29,17%).

Biorąc pod uwagę błąd systematyczny metody (CMB), przy tworzeniu kwestionariusza wykorzystano metodę podziału próbki Brewera (Brewer, 2006). Podejście to miało na celu wyeliminowanie CMB poprzez wykorzystanie jednej próby respondentów do oceny zmiennej niezależnej, a drugiej do zmierzenia zmiennej zależnej. W przypadku prezentowanych badań zmienną niezależną, tj. typ organizacji publicznej, były dane administracyjne (Podsakoff i in., 2012; Jakobsen i Jensen, 2015). Ankieta była skierowana do wielu osób, które w organizacji brały udział w procesie zarządzania zmianą, to również zmniejsza ryzyko popełnienia błędu (MacKenzie i Podsakoff, 2012). Aby zmniejszyć błąd, dobrano do badania respondentów posiadających wystarczającą wiedzę specjalistyczną, aby odpowiedzi na pytania nie dotyczyły niejasnych pojęć. Odpowiedzi na pytania dotyczyły również sytuacji bieżącej, co także powinno zmniejszyć ryzyko błędu. Kolejnym krokiem był test Alfa Cronbacha, test Kaisera-Meyera-Olkina oraz test Barletta (tabela 2).

Tabela 2. Właściwości pomiarów

Alfa Cronbacha	0,662	
Test Kaisera-Mayera-Olkina	0,819	
Test sferyczności Bartletta	Przybliżone chi-kwadrat	3785,715
	df	465
	Istotność	0,000

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań.

W celu zbadania zgodności wewnętrznej zmiennych opisujących czynniki sukcesu we wdrażaniu zmianami obliczono wskaźnik rzetelności skali Alfa Cronbacha. Wartość tego wskaźnika dla zidentyfikowanych zmiennych poddanych ocenie wynosi $\alpha = 0{,}662$. Pozwala to stwierdzić, że przyjęte do oceny czynniki są spójne. Dzięki uzyskanym wynikom testu Alfa Cronbacha i Kaiser-Meyer-Olkin potwierdzono niezawodność narzędzia badawczego. Autorzy są świadomi, że czynniki wybrane do badania są ze sobą skorelowane. Celem badania nie było jednak wskazanie ich związku, ale identyfikacja ich występowania i ocena ich w kontekście rodzaju danej jednostki. Wynika to jednak z faktu, że dotyczą one jednego

zjawiska. W celu oceny zależności pomiędzy zidentyfikowanymi postawami a cechami opisującymi grupę badawczą przeprowadzono analizę niezależności stochastycznej. Zastosowano dwa testy nieparametryczne dla prób niezależnych, a mianowicie test U Manna-Whitneya oraz test Kruskala-Wallisa. W analizie przyjęto minimalny poziom istotności jako $\alpha = 0{,}05$. Do obliczeń statystycznych zastosowano SPSS IBM.

Wyniki badań

Z uzyskanych wyników oceny poszczególnych stwierdzeń we wprowadzaniu zmian w organizacjach publicznych wynika, że biorąc pod uwagę statystki opisowe wskazań, najwyższą ocenę otrzymało stwierdzenie potwierdzające fakt, że pracownicy są za okresem stabilności organizacyjnej (*Me* = 4; *Mo* = 4). Wynika to również z wysokiej oceny dla stwierdzeń: „wiele pracowników jest zmęczonych ciągłymi zmianami" (*Me* = 4; *Mo* = 4), „organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi" (*Me* = 4; *Mo* = 4), „organizacja straci dobrych pracowników, jeśli nadal wprowadzane będą drastyczne zmiany" oraz „ciągła zmiana oznacza, że pracownicy są mniej lojalni wobec organizacji niż byli wcześniej" (tabela 3). Powyższe stwierdzenia w dużej mierze świadczą o pesymistycznych postawach wobec wprowadzanych zmian w relacjach pracowniczych.

Tabela 3. Statystyka opisowa oceny stwierdzeń opisujących wielowymiarowe postawy pracowników wobec zmian w organizacjach publicznych (n = 576)

Wyszczególnienie	Średnia (*M*)	Mediana (*Me*)	Moda *(Mo)*
Wielu pracowników uważa, że zmiany w organizacji wymknęły się spod kontroli.	3,31	3,00	4,00
Branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza problemy etyczne.	2,98	3,00	3,00
Tempo zmian „wypala" wielu kierowników średniego szczebla w organizacji.	3,32	3,00	4,00
Ciągła zmiana oznacza, że ludzie są mniej lojalni wobec organizacji, niż byli wcześniej.	3,55	4,00	4,00
Organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi.	3,64	4,00	4,00
Pracownicy są bardziej zaangażowani w organizację niż kilka lat temu.	3,00	3,00	3,00
Pracownicy stali się cyniczni, ponieważ związek między zmianą a wydajnością organizacji jest niejasny.	3,37	3,00	4,00

Organizacja straci dobrych pracowników, jeśli będziemy nadal wprowadzać drastyczne zmiany.	3,60	4,00	4,00
Osobiście jestem teraz za okresem stabilności organizacyjnej.	3,82	4,00	4,00
Zmiany były postrzegane w organizacji jako szkodliwe.	3,29	3,00	3,00
Wprowadzone zmiany sprawiły, że ludzie byli bardziej zainteresowani sobą.	3,25	3,00	3,00
Zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne.	3,07	3,00	3,00
Zmiany były postrzegane w organizacji jako korzystne, pracownicy oczekują więcej zmian.	2,71	3,00	3,00
Wielu pracowników jest zmęczonych ciągłymi zmianami.	3,79	4,00	4,00

Źródło: opracowanie własne.

Najniżej została oceniona opinia: „zmiany były postrzegane w naszej organizacji jako tak korzystne, że ludzie oczekują więcej" ($Me = 3$; $Mo = 3$) oraz stwierdzenie: „branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza dla mnie problemy etyczne" ($M = 3$; $Mo = 3$). W tych dwóch wypadkach przeważają odpowiedzi świadczące o braku zdania przez respondentów na ten temat.

W celu oceny znaczenia poszczególnych stwierdzeń dokonano zsumowania poszczególnych odpowiedzi (tabela 4).

Tabela 4. Ocena stwierdzeń opisujących wielowymiarowe postawy pracowników wobec zmian w organizacjach publicznych (w %)

Wyszczególnienie	Udział odpowiedzi (w %)		
	Udział odpowiedzi 1 i 2	3	Udział odpowiedzi 4 i 5
Osobiście jestem teraz za okresem stabilności organizacyjnej.	10,59	20,83	68,58
Wiele pracowników jest zmęczonych ciągłymi zmianami.	10,42	23,78	65,80
Organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi.	15,63	21,35	63,02
Organizacja straci dobrych pracowników, jeśli będziemy nadal wprowadzać zmiany.	18,4	19,62	61,98
Ciągła zmiana oznacza, że ludzie są mniej lojalni wobec organizacji niż byli wcześniej.	16,15	25,69	58,16
Pracownicy stali się cyniczni, ponieważ związek między zmianą a wydajnością organizacji jest niejasny.	20,31	30,38	49,31

Wielu pracowników uważa, że zmiany w organizacji wymknęły się spod kontroli.	25,00	27,08	47,92
Tempo zmian „wypala" wielu kierowników średniego szczebla w organizacji.	23,78	28,30	47,92
Zmiany były postrzegane w organizacji jako szkodliwe.	20,66	35,76	43,58
Wprowadzone zmiany sprawiły, że ludzie byli bardziej zainteresowani sobą.	21,35	37,33	41,32
Pracownicy są bardziej zaangażowani w organizację niż kilka lat temu.	34,20	30,21	35,59
Zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne.	27,95	36,98	35,07
Branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza problemy etyczne.	33,51	34,72	31,77
Zmiany były postrzegane w organizacji jako korzystne, pracownicy oczekują więcej zmian.	42,19	35,07	22,74

Źródło: opracowanie własne.

Respondenci najczęściej zgadzali się ze stwierdzeniami wskazującymi, że zmiany występujące w ich organizacjach są odbierane negatywnie i są oni za okresem stabilności organizacyjnej (68,58% wskazań na ocenę 4 i 5). Badani pracownicy organizacji publicznych zgadzają się również ze stwierdzeniami, które wskazują na zmęczenie ciągłymi zmianami (65,80% wskazań na ocenę 4 i 5) oraz sugerują, że zmiany niszczą relacje międzyludzkie (63,02% wskazań na ocenę 4 i 5). Powyżej 50,0% wskazań uzyskały również stwierdzenia świadczące o niebezpieczeństwie utraty pracowników z powodu wprowadzanych zmian (64,98% wskazań na ocenę 4 i 5) oraz o tym, że zmiany mogą zmniejszyć lojalność pracowników wobec organizacji (58,16% wskazań na ocenę 4 i 5). Pracownicy organizacji publicznych nie zgadzali się również ze stwierdzeniem, że zmiany postrzegane są w organizacji jako tak korzystne, że pracownicy oczekują ich więcej (42,19% wskazań na ocenę 1 i 2).

W celu zbadania niezależności stochastycznej pomiędzy poszczególnymi stwierdzeniami dotyczącymi postaw wobec zmian w organizacji oraz cechami opisującymi grupę badawczą zadano również pytanie, czy cechy różnicujące próbę badawczą powodują, iż badani inaczej oceniają stwierdzenia dotyczące ich postaw wobec zmian. W związku z tym, iż cechy różnicujące próbę oceniano w różnych skalach, zastosowano dwa testy nieparametryczne dla prób niezależnych, a mianowicie test U Manna-Whitneya (w przypadku cech różnicujących — implementacja zmian jest kluczowym elementem w mojej funkcji w organizacji (C1); mam kwalifikacje na poziomie kursu, w zakresie zarządzania zmianą (C2), stanowisko (C4), płeć (C6)0, oraz test

Kruskala-Wallisa (w przypadku cech różnicujących: wykształcenie (C3), staż (C5); rodzaj instytucji (C7)0 (tabela 6). Przyjęto następujące hipotezy:

H_0: rozkład odpowiedzi badanej postawy wobec zmian jest taki sam jak cechy różnicującej próbę – C1–C7.

H_1: rozkład odpowiedzi badanej postawy wobec zmian nie jest taki sam jak cechy różnicującej próbę – C1–C7.

Z przeprowadzonych obliczeń wynika, że niektóre cechy różnicujące próbę powodują zróżnicowanie w zakresie oceny postawy respondentów wobec zmian. W tych przypadkach prawdopodobieństwo testowe wynosi $p < 0,05$, co determinuje odrzucenie hipotezy zerowej.

Analiza i ocena uzyskanych wyników (tabela 6) prowadzi do wniosku, iż w przypadku cechy C1 (implementacja zmian jest kluczowym elementem w mojej funkcji w organizacji) należy odrzucić H_0 i przyjąć H_1 w zakresie następujących stwierdzeń opisujących postawy wobec zmian:

- branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza problemy etyczne,
- tempo zmian „wypala" wielu kierowników średniego szczebla w organizacji,
- osobiście jestem teraz za okresem stabilności organizacyjnej,
- wprowadzone zmiany sprawiły, że ludzie byli bardziej zainteresowani sobą,
- zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne,
- zmiany były postrzegane w organizacji jako korzystne, pracownicy oczekują więcej zmian.

Innymi słowy cecha C1 powoduje, iż badani inaczej oceniają swoje postawy wobec zmian w przypadku powyższych stwierdzeń. W pozostałych przypadkach cecha C1 nie powodowała zróżnicowania.

W przypadku osób, które posiadają kwalifikacje w zakresie zarządzania zmianą (C2), należy odrzucić H_0 i przyjąć H_1 w zakresie następujących stwierdzeń opisujących postawy wobec zmian:

- tempo zmian „wypala" wielu kierowników średniego szczebla organizacji;
- organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi;
- pracownicy stali się cyniczni, ponieważ związek między zmianą a wydajnością organizacji jest niejasny;
- zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne;
- zmiany były postrzegane w organizacji jako korzystne, pracownicy oczekują więcej zmian.

Cecha C2 powoduje, iż badani inaczej oceniają swoje postawy wobec zmian w przypadku powyższych stwierdzeń. W pozostałych przypadkach cecha C2 nie powodowała zróżnicowania.

Pomiędzy cechami wykształcenia (C3) oraz stanowiska (C4) nie zaobserwowano istotnego zróżnicowania.

Staż pracy (C5) powoduje, iż badani inaczej oceniają swoje postawy wobec zmian w przypadku stwierdzeń: branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza problemy etyczne oraz pracownicy są bardziej zaangażowani w organizację niż kilka lat temu. W pozostałych przypadkach cecha C5 nie powodowała zróżnicowania.

Biorąc pod uwagę cechę płeć (C6), można stwierdzić, że pracownicy organizacji publicznych inaczej wyrażali swoje postawy wobec zmian w przypadku stwierdzeń: „organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi" oraz „zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne". W pozostałych przypadkach płeć nie powodowała zróżnicowania we wskazaniach.

Tabela 5. Testy niezależności oceny stwierdzeń opisujących wielowymiarowe postawy pracowników wobec zmian w organizacjach publicznych

Zmienne	C1	C2	C3	C4	C5	C6	C7
	Istotność						
Wielu pracowników uważa, że zmiany w organizacji wymknęły się spod kontroli.	0.383	0.081	0.455	0.363	0.611	0.739	0.410
Branie odpowiedzialności za wdrażanie zmian stwarza problemy etyczne.	0.033*	0.097	0.157	0.147	0.042*	0.651	0.050*
Tempo zmian „wypala" wielu kierowników średniego szczebla w organizacji.	0.030*	0.011*	0.979	0.882	0.887	0.276	0.021*
Ciągła zmiana oznacza, że ludzie są mniej lojalni wobec organizacji, niż byli wcześniej.	0.629	0.274	0.750	0.541	0.246	0.325	0.635
Organizacja nie uwzględnia, że ciągła zmiana niszczy relacje między ludźmi.	0.169	0.020*	0.307	0.420	0.153	0.005**	0.474
Pracownicy są bardziej zaangażowani w organizację niż kilka lat temu.	0.107	0.784	0.113	0.424	0.040*	0.608	0.069
Pracownicy stali się cyniczni, ponieważ związek między zmianą a wydajnością organizacji jest niejasny.	0.357	0.011*	0.248	0.961	0.150	0.564	0.548

Organizacja straci dobrych pracowników, jeśli będzie nadal wprowadzać bardziej drastyczne zmiany.	0.526	0.063	0.669	0.806	0.223	0.100	0.790
Osobiście jestem teraz za okresem stabilności organizacyjnej.	0.023*	0.381	0.777	0.182	0.233	0.099	0.007**
Zmiany były postrzegane w organizacji jako szkodliwe.	0.326	0.152	0.630	0.299	0.059	0.581	0.080
Wprowadzone zmiany sprawiły, że ludzie byli bardziej zainteresowani sobą.	0.007**	0.478	0.745	0.890	0.542	0.198	0.335
Zmiany organizacyjne były dla mnie korzystne.	0.004**	0.010**	0.686	0.239	0.747	0.016*	0.277
Zmiany były postrzegane w organizacji jako korzystne, pracownicy oczekują więcej zmian.	0.000**	0.000**	0.492	0.336	0.840	0.064	0.193
Wielu pracowników jest zmęczonych ciągłymi zmianami.	0.993	0.379	0.483	0.513	0.555	0.275	0.004**

* Istotne na poziomie ≤ 0.05 (dwustronnie) ** Istotne na poziomie ≤ 0.01 (dwustronnie).

Źródło: opracowanie własne.

Rodzaj reprezentowanych przez respondentów organizacji (C7) rozróżnia istotnie odpowiedzi dotyczące stwierdzeń: „tempo zmian «wypala» wielu kierowników średniego szczebla w mojej organizacji"; „osobiście jestem teraz za okresem stabilności organizacyjnej" oraz „wielu pracowników jest zmęczonych ciągłymi zmianami". W pozostałych przypadkach rodzaj reprezentowanych przez badanych instytucji nie powodował zróżnicowania we wskazaniach.

Zastosowany test statystyczny służy badaniu niezależności stochastycznej, jednak nie informuje o sile i kierunku istniejącej zależności.

Dyskusja

Reakcje poznawcze, afektywne i behawioralne są moderowane przez czynniki indywidualne (inteligencja emocjonalna, usposobienie, wcześniejsze doświadczenia ze zmianą, zmiana i stresory poza miejscem pracy); czynniki w obrębie kierownika zmiany (zdolności przywódcze, inteligencja

emocjonalna i wiarygodność); oraz wewnątrz organizacji (kultura i kontekst). Wyniki badań ukazują, że przeważają respondenci doświadczający negatywnych emocji związanych ze zmianami. Może to być powiązane z behawioralnym zamiarem stawiania oporu. Wyniki te są zgodne z badaniami, w których wykazano związek z komponentem afektywnym i słabsze, ale istotne, powiązanie z behawioralnym zamiarem stawiania oporu (Oreg, 2003). Wskazał na to w swoich badaniach Shaul Orega (2003). Według tych badań niektórzy pracownicy częściej doświadczają negatywnych emocji i nie tylko nie mogą działać przeciwko zmianom organizacyjnym ze względu na zajmowane stanowisko, niezależnie od szczególnego charakteru danej zmiany. W uzyskanych wynikach badań okazało się, że nie występuje istotne zróżnicowanie ocen wielokryterialnych postaw w przypadku stanowiska pracy. Uzyskane wyniki nie pokrywają się w pełni z badaniami Doyla i współpracowników (Doyle, Claydon i Buchanan, 2000). Jednak w przypadku stwierdzenia, że „wiele osób jest po prostu zmęczonych ciągłymi zmianami", wyniki są podobne – 65% ankietowanych odpowiedziało w ten sposób. Zgodne wyniki były również w przypadku stwierdzenia, że „tempo zmian «wypala» kierowników średniego szczebla" (ok. 48% stwierdzeń).

Model reakcji na zamiany opracowany przez Roya Smollana zakłada pozytywne, neutralne oraz negatywne emocje, poznawcze oraz behawioralne postawy wobec zmian (Smollan, 2006). W obszarze poznawczym ankietowani zgadzali się głównie z negatywnymi aspektami wprowadzonych zmian. W literaturze wskazywane są podobne skale ocen zmian. S. Oreg (2006) wskazuje również na pesymistyczne stwierdzenia, np.: „wierzyłem, że zmiana zaszkodzi sposobowi załatwiania spraw w organizacji" (Oreg, 2006). Na negatywne i pozytywne emocjonalne atraktory zmian zwracała uwagę A. Howard (2006). W literaturze występują wyniki badań stwierdzające, że pracownicy, u których występują silne reakcje poznawcze, którym towarzyszą silne negatywne emocje, takie jak strach czy złość, prawdopodobnie odrzucą zmiany (Kiefer, 2004). Sytuacja taka może występować w badanych podmiotach ze względu na to, że większość wskazań pokazuje pesymistyczną ocenę przeprowadzonych zmian. Należy zwrócić również uwagę, że w niektórych z uzyskanych wyników ponad 30% ankietowanych stwierdziło, że nie ma zdania na temat oceny postaw (siedem postaw wobec zmian w organizacji). Może to wynikać z faktu, że zmiany mogą mieć niewielki wpływ na niektórych pracowników, w tym niewielkie, jeśli w ogóle, pobudzenie emocjonalne. Pracownicy ci z dużym prawdopodobieństwem wykażą przyzwolenia dla dalszych zmian (Bacharach i in., 1996).

Podsumowanie

Uzyskane wyniki badań w większości przypadków wskazują na pesymistyczne postawy pracowników wobec wprowadzonych zmian. Pesymistycznie należy ocenić także to, że aż 68,58% pracowników badanych podmiotów jest za okresem stabilności organizacyjnej. Wynikać to może z faktu, że w analizowanych organizacjach przeważają pesymistyczne postawy wobec zmian organizacyjnych. Należą do nich:

- zmęczenie ciągłymi zmianami przez wielu pracowników (zgodziło się z tym w różnym stopniu 65,8% ankietowanych);
- nieuwzględnianie przez organizacje faktu, że ciągłe zmiany niszczą relacje między ludźmi (63,2% wskazań);
- opinia, że organizacja straci pracowników, jeśli będzie wprowadzała nadal zmiany (61,98% wskazań);
- ciągła zmiana oznacza, że ludzie są mniej lojalni wobec organizacji, niż byli wcześniej (58,16%).

Tylko 22,74% pracowników wskazało, że zgadza się ze stwierdzeniem, iż zmiany były postrzegane w ich organizacjach jako korzystne, a pracownicy oczekują ich więcej. Z tym stwierdzeniem nie zgadza się 42,19% respondentów.

Na podstawie uzyskanych wyników badań można stwierdzić, że poszczególne wskazania zależą głównie od faktu, że: pracownicy są zaangażowani w implementację zmian, która jest kluczowym elementem ich funkcji w organizacji (C1) (6 stwierdzeń), pracownicy posiadają kwalifikacje w zakresie zarządzania zmianą (C2) (5 stwierdzeń); wskazania te są także związane z rodzajem instytucji, w której pracują badani (C7) (4 stwierdzenia). Biorąc pod uwagę staż (C5); płeć (C6), również występuje istotne zróżnicowanie w przypadku niektórych wskazań (po 2 stwierdzenia). W przypadku dwóch cech, czyli wykształcenia (C3) i stanowiska (C4), brak jest istotnego zróżnicowania wskazań.

Warto zwrócić uwagę również, że około 30% badanych pracowników organizacji publicznych nie ma zdania co do oceny zmian organizacyjnych w swoich instytucjach.

Przeprowadzone badania obarczone są pewnymi ograniczeniami wynikającymi z doboru artykułów do analizy oraz wyników badań opublikowanych na temat zarządzania zmianą w organizacjach publicznych. W przypadku badań empirycznych ograniczenie polega na tym, że próba nie jest reprezentatywna. Uzyskane wyniki powinny jednak pomóc menedżerom publicznym zidentyfikować obszary, które mogą się stać punktem zainteresowania w zarządzaniu zmianą. Wyniki badań mogą również posłużyć jako podstawa do dalszych analiz nad zarządzaniem zmianą w organizacjach publicznych.

Bibliografia

Armenakis, A.A. i Harris, S.G. (2002). Crafting a change message to create transformational readiness. *Journal of Organizational Change Management*, 15(2), 169–183.

Bacharach, S. i in. (1996). The organizational transformation process: dissonance reduction and logics of action in the aftermath of deregulation. *Administrative Science Quarterly*, 41(3), 477–506.

Bartunek, J.M., Rousseau, D.M., Rudolph, J.W. i DePalma, J.A. (2006). On the receiving end: Sensemaking, emotion, and assessments of an organizational change initiated by others. *The Journal of Applied Behavioral Science*, 42(Jun), 182–206.

Bartunek, J.M. i Woodman, R.W. (2015). Beyond Lewin: Toward a temporal approximation of organization development and change. *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*, 2, 157–182.

Basch, J. i Fisher, C.D. (2000). Affective events-emotions matrix: classification of work events and associated emotions. In: N.M. Ashkanasy i in. (red.), *Emotions in the Workplace*: *Research, Theory and Practice*. Westport, CT: Quorum Books, 36–48.

Berson, Y., Oreg, S. i Wiesenfeld, B. (2021). A construal level analysis of organizational change processes. *Research in Organizational Behavior*, 100–148.

Bovey, W.H. i Hede, A. (2001). Resistance to organizational change: the role of cognitive and affective processes. *Leadership & Organization Development Journal*, 22 (8), 372–382.

Brewer, G. (2006). All Measures of Performance are subjective. W: G.A. Boyne, K.J. Meier, L.J. O'Toole i R.M. Walker, *Public Service Performance: Perspectives on Measurement and Management*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 35–54.

Dawson, P. (2003). *Understanding Organizational Change. The Contemporary Experience of People at Work*. London: SAGE Publications.

Denis, J.L., Langley, A. i Rouleau, L. (2005). Rethinking leadership in public organizations. W: E. Ferlie, L. Lynn i C. Pollitt (red.), *The Oxford handbook of public management*. Oxford: Oxford University Press, 446–467.

Dent, E.B. i Goldberg, S.G. (1999). Challenging "resistance to change". *Journal of Applied Behavioral Science*, 35(1), 25–41.

Doyle, M., Claydon, T. i Buchanan, D. (2000). Mixed results, lousy process: the management experience of organizational change. *British Journal of Management*, 11, 59–80

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Evanstone, IL: Row, Peterson.

Gersick, C.J.G. (1991). Revolutionary change theories: a multilevel exploration of the punctuated equilibrium paradigm. *Academy of Management Review*, 16(1), 10–36.

Giangreco, A. i Peccei, R. (2005). The nature and antecedents of middle manager resistance to change: evidence from an Italian context. *International Journal of Human Resource Management*, Vol. 16, No. 10, 1812–1829.

Gilbert, C.G. (2006). Change in the presence of residual fit: Can competing frames coexist? *Organization Science*, 17, 150–167.

Hambrick, D.C. i Finkelstein, S. (1987). Managerial discretion: A bridge between polar views of organizational outcomes. *Research in Organizational Behavior*, *9*, 369–406.

Howard, A. (2006). Positive and negative emotional attractors and intentional change. *Journal of Management Development*, Vol. 25, No. 7, 657–670. DOI: https://doi.org/10.1108/02621710610678472

Hughes, M. (2011). Do 70 per cent of all organizational change initiatives really fail? *Journal of Change Management*, 11(4), 451–464.

Jensen, R. (2015). Common method bias in public management studies. *International Public Management Journal*, 18(1), 3–30.

Kiefer, T. (2002). Understanding the emotional experience of organizational change: evidence from a merger. *Advances in Developing Human Resources*, 4(1), 39–61.

Krawczyk-Bryłka, B. (2014). Optymizm przedsiębiorców a ich postawy wobec zmian. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, nr 357, 49–58.

Krukowski, K., Raczyńska, M. i Escher, I. (2021). Change Management Success Factors in Polish Public Administration. *European Research Studies Journal*, Vol. XXIV, Special Issue 3, 1–16.

Lazarus, R.S. (1991). Cognition and motivation in emotion. *American Psychologist*, 46(4), 352–367.

Lewin, K. (1951). *Field theory in social science*. New York: Harper.

Lines, R. (2004). Influence of participation in strategic change: resistance, organizational commitment and change goal achievement. *Journal of Change Management*, 4(3), 193–215.

Lines, R. (2005). The structure and function of attitudes toward organizational change. *Human Resource Development Review*, Vol. 2, 1–25.

MacKenzie, S.B. i Podsakoff, P.D. (2012). Common Method Bias in Marketing: Causes, Mechanisms, and Procedural Remedies. *Journal of Retailing*, 88, 542–555.

Metin, I. i Camgoz, S.M. (2011). The advances in the history of cognitive dissonance theory. *International Journal of Humanities and Social Science*, 1(6), 131–136.

Neiva, E.R., Ros, M. i Paz, M.G.T. (2005). Attitudes towards organizational change: validation of a scale. *Psychology in Spain*, 9(1), 81–90.

Nord, W.R. i Jermier, J.M. (1994). Overcoming resistance to resistance: Insights from a study of the shadows. *Public Administration Quarterly*, 396–409.

Oreg, S. (2003). Resistance to change: Developing an individual differences measure. *Journal of Applied Psychology*, 88(4), 587–604.
Oreg, S. (2006). Personality, context, and resistance to organizational change. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 15, 1, 73–101. DOI: 10.1080/13594320500451247
Oreg, S. i Berson, Y. (2019). Leaders' impact on organizational change: Bridging theoretical and methodological chasms. *The Academy of Management Annals*, 13, 272–307.
Piderit, S.K. (2000). Rethinking resistance and recognizing ambivalence: A multidimensional view of attitudes toward an organizational change. *Academy of Management Review*, 25(4), 783–794.
Podsakoff, P.M., MacKenzie, S.B. i Podsakoff, N.P. (2012). Sources of Method Bias in Social Science Research and Recommendations on How to Control It. *Annual Review of Psychology*, 63, 539–569.
Sharpe, A. (1998). *Organizational change and the psychological contract*. Paper presented to the British Academy of Management Annual Conference, Nottingham, September
Siemiński, M. i Krukowski, K. (2020). Conditions of the change implementation process in city councils in Poland. *Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie/Politechnika Śląska*. 149.
Smollan, R.K. (2006). Minds, hearts and deeds: Cognitive, affective and behavioural responses to change. *Journal of Change Management*, 6:2, 143–158. DOI: 10.1080/14697010600725400
Sonenshein, S. (2009). Emergence of ethical issues during strategic change implementation. *Organization Science*, 20(1), 223–239.
Sonenshein, S. i Dholakia, U. (2012). Explaining employee engagement with strategic change implementation: A meaning-making approach. *Organization Science*, 23, 1–23.

Krzysztof Krukowski – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Dyrektor Instytutu Nauk o Zarządzaniu i Jakości, członek Komitetu Nauk Organizacji i Zarządzania Polskiej Akademii Nauk. Doktor habilitowany nauk ekonomicznych w zakresie nauk o zarządzaniu. Zainteresowania naukowe dotyczą zarządzania organizacjami publicznymi.

Maciej Zastempowski – profesor, doktor habilitowany Wydział Nauk Ekonomicznych i Zarządzania Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Kierownik Katedry Zarządzania Przedsiębiorstwem, członek Komitetu Nauk Organizacji i Zarządzania PAN oraz polskich i zagranicznych stowarzyszeń naukowych. Zainteresowania badawcze skupia na problematyce innowacyjności we współczesnych organizacjach.

Artur Jacek Kożuch – doktor habilitowany, profesor Wojskowej Akademii Technicznej w Warszawie, Kierownik Zakładu Systemów Zarządzania w Instytucie Organizacji i Zarządzania. Doktor habilitowany nauk ekonomicznych w zakresie nauk o zarządzaniu. Zainteresowania naukowe obejmują problematykę zarządzania w organizacjach publicznych, w tym zarządzanie finansami i jego instrumentarium.

Monika Wakuła – doktor, Instytut Nauk o Zarządzaniu i Jakości Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Zaintersowania naukowe obejmują problematykę zarządzania finansami, rachunkowości i sprawozdawczości finansowej w jednostkach samorządu terytorialnego.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Krzysztof Bochenek
http://orcid.org/0000-0001-7849-642X
University of Rzeszow
kbochenek@ur.edu.pl
Jarosław Kinal
http://orcid.org/0000-0002-2810-7307
University of Rzeszow
jkinal@ur.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.25

Does a Post-modern Consumer Need the Sacred? Few Impressions about the Issue

ABSTRACT

In the age of post-modernity the religious and ethical awareness of societies are undergoing devaluation. We are witnessing walking away from religiosity and the denial of its values. Religiosity is replaced with "metaphysical" sacralised consumerism and the worship of the body, which are seen as a shorter route to heaven. As the response to the fall of traditional values, a new form of spirituality is emerging. It is based on distance, rejection and going beyond empty and compulsive consumerism. Thanks to that an individual is able to regain self-determination and one's own humanity.

KEYWORDS: post-modernity, consumerism, cult of the body, religion, sacred, spirituality, transcendence

STRESZCZENIE

W dobie ponowoczesności świadomość religijna i etyczna społeczeństw ulega dewaluacji. Jesteśmy świadkami odchodzenia od religijności i negowania jej wartości. Religijność zastępowana jest „metafizycznym", sakralizowanym konsumpcjonizmem i kultem ciała, które postrzegane są jako krótsza droga do nieba. W odpowiedzi na upadek tradycyjnych wartości pojawia się nowa forma duchowości. Opiera się ona na dystansie, odrzuceniu i wyjściu poza pusty i kompulsywny konsumpcjonizm. Dzięki temu jednostka jest w stanie odzyskać samostanowienie i własne człowieczeństwo.

SŁOWA KLUCZE: ponowoczesność, konsumpcjonizm, kult ciała, religia, sacrum, duchowość, transcendencja

Suggested citation: Bochenek, K. i Kinal, J. (2023). Does a Post-modern Consumer Need the Sacred? Few Impressions about the Issue. *Perspecitives on Culture*, 2/2(41), ss. 433–441. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.25
Submitted: 03.05.2023 Accepted: 10.05.2023

Introduction

The beginning of the 20th century was the time when the typical features of modernity, such as changeability and liquidity of surroundings, the automation of morality, individualism as well as the crisis of institutionalized religion became more and more visible and, therefore, acquired the status of being obligatory. Zygmunt Bauman ascertained that state of affairs by saying that

> liquid life, just like liquid modern society cannot keep its shape and stay on course for long. In the society of liquid modernity trophies do not comprise permanent achievements because, in no time, assets may become liabilities and virtues may become weaknesses (Bauman, 2007, p. 5).

Within liquid societies there is a conviction that nothing that begins now will last forever and that nothing ends irrevocably.

It comes as no surprise that the ethical awareness of many post-modern people clearly cannot keep up with the pace of civilizational, social, technical and cultural transformations. Universal axiological systems as well as categorical rules are no longer valid and values are becoming only an element of social organization, used in fragments to suit the needs and verbalized expectations of the majority. Along the rejection of all "fundamentalist metaphysical traps," there is a decrease in the importance of those religions which they refer to (Baudrillard, 2005, pp. 7–8). What is more, nothing is regarded as transcendental and the commonly accepted sacred sphere seems to be decreasing or even vanishing. However, post-modern man does not seem to be concerned about it, working hard on their consumerist paradise adequate to their needs and expectations. Similarly to medieval ascetics, who chose a heroic path to sainthood, they "believe" that they will find the desired salvation in that way. Even if they intuitively sense a certain discord or falseness in that, they have no intention to dwell on it for long. Since *homo consumenus* has to be "happy" and only consumption makes them happy, it becomes their sacred, religion and salvation.

Anthropology that questions spirituality

The sources of such understanding of human potential and aspiration in post-modernity must be, in the first place, searched out in today's preference for its highly reductive vision. By bringing down humanity to corporeality, anthropology, which has been formed by philosophy for 2,500 years, is ousted. According to this philosophy, man was a surprising

outcome of some contradictions, materiality and spirituality in addition to their emplacement in the environment and the creation of culture, finiteness and longing for infinity. In a post-modern reality, human transcendence is often ruled out in a more or less defined or even conscious way. Therefore, man can only be found on the level of a material world (Frankl, 1984, p. 95). This phenomenon is accurately described by M. Foucault: the core of man is called the soul and it shall be deconstructed (Bell, 1998, pp. 87–88). According to the identity models preferred by the popular consumerist culture, the human body remains a sound foundation for the "own self" of a modern human being. Unless the body undergoes countless care treatments, it becomes an object of distaste and even detestation and any deficits in this area cause deep frustration. Along with the cult of beautiful and nearly forever young body, comes the development of commercialization and considerable overestimation of values. The lifestyle of the post-modern man involves, importantly, various "body regimes," i.e., behaviour associated with cultivating the desired body features. The body becomes an infinite object and, therefore, it requires a lot of work which is done by such specialists as: personal trainers, cosmetologists or dieticians. Seniors, deprived of the desired perfection of the body, are left feeling useless. By exposing human usability and productivity, elderly people begin to wonder whether their life still has any sense. Even if we see them in the media, they are presented as those enjoying their second youth, full of energy thanks to various advertised supplements or a healthy lifestyle.

An illusion of a consumerist paradise

Adequately to ever growing open-mindedness of post-modern societies, the phenomenon of the transversal functioning of various societies is now becoming more and more visible. This phenomenon is difficult to be unambiguously assessed. Within the hybrid cultures and lifestyles implicated by them, the difference often comes down only to the object and the quality of consumption. By trying to adjust to the perceptual possibilities of as many consumers as possible, the dominant post-modern culture becomes, by its nature, highly superficial. There is even no attempt made to camouflage the fact that the only aim of this type of culture is obtaining pleasure. As early as in the 1960s Hannah Arendt noticed that turning culture into a product leads directly to its degradation and what we are observing nowadays is not a desired mass culture but mass entertainment which preys on its "products" (Arendt, 1994, p. 249).

Excessive possession of all types of material goods deprives many people of any broader horizons. They turn into internally empty slaves focused

only on multiplying the goods they possess or replacing them with new ones which seem to be even more perfect. The post-modern man treats the entire world, other people and nature, solely as items that can be consumed. Consumption, which is only one part of our nature, has dominated all other spheres of our nature in post-modernity. The same applies to science, morality, art and religion. The dominant "philosophy" in all areas of modern life is not consumption as such but its such form which, paradoxically, can be defined as something even more dangerous – the "metaphysics" of consumerism (Campbell, 2004, pp. 41—42).

Consumerism is the promise of not so challenging but happy life of consumption and only thanks to consumption. Therefore, any higher values, gained through effort, are only obstacles in the fulfilment of "dreams" and the "peaceful" provision of "essentials." In the post-modern world an evolution is taking place, from the traditional system of values, dominated by material ones used in the struggle for survival, to post-modern values used to express one's "own self". In the reality which creates an illusion of heavenly existence, where everything favours merry consumption, there is no place for suffering, not to mention any reflection on death. Suffering, which is a part of life, is nowadays "censored" and rejected as something useless and senseless. Unfortunately, running away from suffering is nothing else than a negation of the full dimension of life and the existence of different sacred area than consumption.

Disappearing religion?

Secularization needs to be regarded as a rather symptomatic determinant of pluralistic post-modernity. It implicates the decrease of the impact of religion on the formation of the meaning of life within the vast majority of modern societies. Cardinal Walter Kasper accurately assesses this phenomenon by saying that the biggest drama of our times is the huge gap between faith and modern culture (Kasper, 1990, pp. 298–306). Everything which has been untouchable so far, as sacred, becomes ignored or negated in today's reality (Marcel, 2011, p. 54). Although the anti-religious Marxism went down in history, the vast majority of modern currents of thought, also those which credit themselves with humanistic perspectives, aim at freeing man from an alienating religion. Post-modernity attempts to shift faith to a private otherworldly level, invalidating its prerogatives and aspirations. Religion, together with everything that is regarded as traditional, appears to be archaic and Church institutions, due to their limited "ability" to change, are defied. Values and attitudes, typical for the Christian morality, e.g., celibacy, fasting, shrift and abnegation seem to be useful only for religious

fanatics. It is also said that religious institutions only cause greater fear in believers by focusing solely on the negative aspects of human life. By losing their status of an unimpeachable authority, those institutions, including Christian institutions, are forced to function on a free market of countless religious lifestyles. What religion offers as an explanation of the meaning of the existence of the world and man is accepted optionally as an individual decision of every man. Adequately to the expectations of the post-modern man, who wants to make their life meaningful in their own way, an "invisible" post-modern religion is created. It exists outside the Church and it is scattered and subjective (Luckmann, 1996, pp. 39–40).

In the wake of eliminating the sacred from the "secular" canon, the credibility of the global proclamation of religious norms decreases. God is often regarded as an immanent rather than transcendental reality. Modern and post-modern societies have replaced religion with utopia which is no longer "a transcendental ideal, but one to be realized through history (progress, rationality and science) with the nutrients of technology and the midwifery of revolution" (Bell, 1998, p. 65). Erich Fromm also stated that

> since the beginning of the eighteenth century, "history" and "the future" have become a substitute for the Christian heaven – fame, celebrity, even notoriety – anything that seems to guarantee a footnote in the record of history, constitutes a bit of immortality (Fromm, 1989, pp. 140–141).

Human beings "in the state of their greatest real impotence, imagine themselves in connection with science and technique to be omnipotent" (Fromm, 1989, p. 232). "Great" scientific and technical achievements seem to give hope for the realization of the long-lasting human dream, i.e., "being equal" to God. The abundance of technological tools implies countless offers of consumption, leaving no empty spaces where we could feel sanctity. Within liquid post-modernity religion and the sacred, in their free-drifting forms, differ from those rooted in Church institutions. Sanctity is often looked for on various and often surprising paths, where spirituality is understood as the practice of numerous forms of meditation, appreciation of art and music and even the preference for solitary walks.

Being constantly on the move, undergoing either or simultaneously the processes of secularisation and desecularisation, religion takes on new forms, adapting to the requirements of post-modernity. After years of devotion, a post-modern man seems to be petrified with the world which is losing its religious heritage. This fear is justified as the lost myths are not replaced with an enlightening rationality, but with the secular caricature of salvation through the consumption that knows no limits. As Leszek Kołakowski says it comes with a great relief to observe the symptoms

of religious revival. What is more, the comeback of the sacred becomes a fashionable topic. Philosophers, sociologists and anthropologists cannot contribute to this process but they can describe it with either hope or fear. Only through priesthood and prophecy the act of living faith can sustain and strengthen the presence of man in the sacred. Intellectuals are helpless and unable to revive the myths (Kołakowski, 2014, pp. 100–101).

The sacralisation of consumption

When trying to look for the myths which may displace or even replace the sanctity offered by religion, we are forced to point to consumerism. Particularly large shopping centres are becoming not only places of consumption but also post-modern temples and cathedrals. Just like the churches of the past, they attract clients or even "spectators" with their magic and grandness. They retain a cosmopolitan character so as not to limit potential clients, including those who have no connection with any religion. The atmosphere created in those places is similar to the one in churches during services but obviously the sacrament of sacrifice is replaced with the ritual of consumption. Post-modern "religion" is based on the divine attributes of commercial temples of consumption: fountains, exotic plants or a specific "liturgical calendar" which marks holy days and dates before which we need to do the shopping. Even if the reference to holiday, especially Christmas, is made, the spiritual aspect is totally lost due to the hedonistic consumerism.

Even if the mechanisms and rituals within the para-religions of consumerism remain the same as in the case of traditional religions, their goals and measures are totally different. Unlike religions which direct man towards numerous existential obligations and prohibitions, consumption is based on never ending fun. Post-modern secular "dogmas of faith" of consumerism lead to economic growth and the possibility to fulfil all individual dreams and goals. The aim of the modern economy is no longer satisfying physical needs, but a human soul.

> Just as medieval society was balanced on God and the Devil, so ours is balanced on consumption and its denunciation. Though at least around the Devil heresies and black magic sects could organize. Our magic is white. No heresy is possible any longer in a state of affluence (Baudillard, 2006, p. 275).

Nowadays spirituality conforms to universal rules of buying and selling transactions. It becomes similar to any other product. The only thing left

after religion is glitter which is more and more often limited by the economic reality and the call for generosity. Churches, present on the consumer market, are forced to offer as much "sensual experience" as possible to their followers, taking care not only of the message but mainly of the adequate frame.

In search of transcendence and hope

Despite the above-mentioned worrying phenomena, spirituality, including spirituality which transgresses the traditional religious rituals, may still be an important remedy for the negative consequences of the religion of consumerism. The use of the conditional is obvious here, as the proclamation of some kind of faith does not have to entail spirituality. Also, the lack of it does not result in the lack of spiritual life. Therefore, in the societies of economic prosperity a man needs the revival in the area of spirituality, they need to regain the authentic transcendence.

By existing in a consumerist society, it is easy to give in to the temptation of a not so challenging lifestyle. However, the vast majority of modern people look for something that would fill up their lurking internal emptiness to a greater extent than the consumption of various goods. Without spiritual distance and abstinence "towards" and not "from" something, experienced consciously and freely, man is not able to find true hope and free themselves from the destruction of primitive consumerism.

In this context it is still worth referring to Gabriel Marcel who promotes a vision of hope different from the one we commonly have. Hope of this kind is based on something which can be compared to an adequate number of "tokens" possessed. Hope in a metaphysical sense, founded transcendentally, can only be found in saints, spiritual geniuses who, having no tokens to cover their expectations, have unflinching hope (Marcel, 1984, pp. 37–38). As Marcel adequately points out the requirement of human transcendence achieves its most fundamental expression in the lack of satisfaction experienced as discontent. Man treated as an individual has an ambition to go beyond what already exists and what can fulfil their consumer needs. Not every realization of aspiration is transcending even if a lot of post-modern slaves of consumption do not see their immanentization in the world of corporality. The requirement of transcendence demands creativity manifested in the relation between a man and Transcendence.

In this context it is worth referring to Victor Frankl, the founder of logotherapy, a concentration camp prisoner, who believed that it is not possible to find hope without giving sense to one's life. Even if the internal struggle to look for the sense of life mainly through the contact with God

causes tension rather than balance in man, it is deeply rooted in human nature (Frankl, 1984, pp. 104–105). Coming in contact with the sphere of the sacred should, by definition, translate into a certain lifestyle which is a consequence of this encounter. The same applies to the post-modern consumer reality.

Conclusions

The progressing computerisation and mediatisation make our lives and surroundings so liquid that they are becoming totally unpredictable. Man is forced to confront themselves with a conglomerate of information which they are not able to receive, process and use as the foundation to build a meaningful vision of life. Meanwhile, our status of contingent beings demands eliminating dramatic and existential deficits by means of something or somebody from the outside. As *homo viator* that every one of us is, from the very beginning to the very end, on the way to one's own fulfilment. Our human nature gives us the possibility to go beyond everything that we are and we are not. Its motto cannot only be *sum* but "*sursum*," not only "I am" but what level I can rise beyond (Marcel 1984, p. 25). No matter whether this individual rise means the encounter with some kind of religion or any other form of spiritual life, we need to look for the room for existential freedom which is beyond consumerism. "Homo consumenus" is not able to find their own sacred sphere, and therefore they cannot be fully a human being.

> The house, in which a human spirit dwells, is supported by four corners. These are: Reason, God, Love and Death. All of them are tools thanks to which we free ourselves from the terrifying reality of time. Their aim is to truly tame time (Kołakowski, 2009, p. 297).

When analysing those powerful words of Leszek Kołakowski, which the author himself regarded as the final metaphysics, it is not possible to anticipate the future of a post-modern man without any worry. However, it is possible to find some hope thanks to which "homo consumenus" will be able to fill up their life with something more than consumption.

References

Arendt, H. (1994). *Między czasem minionym a przeszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, trans. M. Godyń, W. Madej. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.

Baudrillard, J. (2005). *Pakt jasności: o inteligencji zła*, trans. S. Królak. Warszawa: Sic!.

Baudrillard, J. (2006). *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*. Warszawa.

Bauman, Z. (2007). *Płynne życie*, trans. T. Kunz. Kraków.

Bell, D. (1998). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, trans. S. Amsterdamski. Warszawa.

Campbell, C. (2004). I Shop Thereofore i Know That i Am. In: K.M. Edkstroem & H. Brembeck, *Elusive Consumption*. Oxford

Frankl, V. (1984). *Homo patiens*. Warszawa.

Fromm, E. (1989). *Mieć czy być*, trans. J. Niziński, Warszawa.

Kasper, W. (1990). Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion. *Communio*, no 19.

Kołakowski, L. (2009). *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, choice and arrangement Z. Mentzel. Kraków: Znak.

Kołakowski, L. (2014). *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* [*Jesus ridiculed. An Apologetic and Skeptical Essay*], trans. D. Zanko, MP J.A. Kłoczkowski. Kraków.

Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie* [*Invisible Religion: The Problem of Religion in Contemporary Society*], trans. L. Bluszcz. Kraków: Nomos.

Marcel, G. (1984). *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei* [*Homo viator. Introduction to the Metaphysics of Hope*], trans. P. Lubicz, MP A. Podsiad. Warszawa: PAX.

Marcel, G. (2011). *Mądrość i poczucie sacrum* [*Wisdom and the sense of the sacred*], trans. K. Chodacki, P. Cholda. Kraków.

Krzysztof Bochenek – Assistant Professor and professor at the University of Rzeszów. Director of the Institute of Philosophy of the College of Humanities, the University of Rzeszów. Philosopher. His research focuses on medieval studies, the history of Polish philosophy, personalism, professional ethics of various groups of workers and the chalenges of modern times.

Jarosław Kinal – PhD, employee of the Institute of History at the University of Rzeszów. Sociologist of communication and media scholar. His research interests include issues of media convergence, information society and technological determinism.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Adam Żaliński
http://orcid.org/0000-0002-7527-2524
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
adam.zalinski@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.26

Działania rewitalizacyjne w przestrzeni Łemkowszczyzny. Studium przypadku dzwonnicy w Polanach Surowicznych

STRESZCZENIE

Łemkowszczyzna to przestrzeń działań o charakterze rewitalizacyjnym. Niemniej pozostaje ona obszarem o bardzo zróżnicowanym stanie zachowania dziedzictwa jej dawnych mieszkańców. Celem artykułu jest przedstawienie przypadku społecznej odbudowy dzwonnicy w nieistniejącej wsi Polany Surowiczne. W związku z tym wykorzystano wybrane koncepcje teoretyczne zaczerpnięte z psychologii środowiskowej, teorii przestrzeni i pamięcioznawstwa oraz wskazano na inne możliwości interpretacji podejmowanych działań, w szczególności odnoszące się do wartości i fenomenologii. Bazą źródłową studium są publiczne wypowiedzi inicjatora odbudowy dzwonnicy i oficjalne materiały dokumentujące projekt odbudowy. Analizowany przypadek jest ciekawy ze względu na społeczny charakter podejmowanych działań rewitalizacyjnych.

SŁOWA KLUCZE: przestrzeń, krajobraz, miejsce, Łemkowszczyzna, psychologia środowiskowa

ABSTRACT

Revitalisation and the Space of the Lemko Region. A Case Study of the Belfry in Polany Surowiczne

The Lemko region is an example of a landscape with decent revitalization attempts. Nevertheless, it remains an area with a varied state of preservation of the heritage of its former inhabitants. The aim of the article is to present the case of the voluntary reconstruction of the belfry in the non-existent village of Polany Surowiczne. To achieve this, selected theoretical concepts drawn from environmental psychology, theory of space and memory studies were utilized. Moreover, based on values and phenomenology other possible interpretations of the undertaken actions were proposed. The source base of the study are

Sugerowane cytowanie: Żaliński, A. (2023). Działania rewitalizacyjne w przestrzeni Łemkowszczyzny. Studium przypadku dzwonnicy w Polanach Surowicznych. *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 443–461. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.26
Nadesłano: 04.01.2023 Zaakceptowano: 10.06.2023

public statements of the initiator of the reconstruction of the belfry as well as official materials documenting the reconstruction project. The analyzed case is also interesting due to participatory character of the restoration undertaken.

KEYWORDS: space, landscape, place, Lemkovyna, environmental psychology

Wprowadzenie

W wyniku wysiedleń lat 40. XX w., najpierw deportacji na wschód, a następnie akcji „Wisła", Łemkowszczyzna w znacznej części, szczególnie gdy rozpatrywać jej środkowe i wschodnie fragmenty, pozostaje przestrzenią pozbawioną wielu śladów bytności jej dawnych mieszkańców. Nieistniejące wsie nie są charakterystyczne tylko dla tej części Polski, lecz również dla Roztocza, Pogórza Przemyskiego czy Bieszczadów. Taki stan rzeczy stwarza możliwość prowadzenia rozmaitych działań w przestrzeni w duchu zgodności z dotychczasowym *genius loci* miejsca. Są to działania zarówno restauratorskie (dotyczące np. cerkwi, cmentarzy, przydrożnych krzyży), artystyczne (np. upamiętnienia w postaci drzwi do nieistniejących chałup w dawnych wsiach), jak i pragmatyczne, związane z ponownym zasiedleniem (np. zrekonstruowane domy nawiązujące mniej lub bardziej do dawnej lokalnej architektury).

Wydaje się, że zaistnienie powyżej opisanych działań można zrozumieć z punktu widzenia koncepcji afordancji Jamesa Gibsona (1979). Zakłada ona, że człowiek wykorzystuje przestrzeń w duchu tworzonych przez nią możliwości i jednocześnie zaspokajając różne swoje potrzeby. Jest to niejako punkt wyjścia dalszych rozważań nad przestrzenią tu analizowaną. Dostatecznie szerokie ramy teoretyczne pozwalają traktować różnorodne, wymienione wcześniej działania łącznie ze względu na ich cechy wspólne, choćby te powiązane z motywacją. Prócz afordancji w niniejszej analizie szczególnie użyteczne będą wybrane koncepcje wchodzące w skład pamięcioznawstwa, ale również przedstawione zostaną inne ramy teoretyczne i metodologiczne: podejścia odwołujące się do wartości i fenomenologii.

Jakie więc Łemkowszczyzna daje możliwości i jakie potrzeby mogą być poprzez określone działania w przestrzeni zaspokojone? Jaka jest motywacja do podejmowania takich, a nie innych działań w przestrzeni? Najbardziej oczywista hipoteza zakłada, że w przypadku wspomnianych działań czy realizacji architektonicznych motywacją było zachowanie pamięci, ale też funkcjonalne wykorzystanie przestrzeni pozostające w korespondencji, wręcz w silnym związku z pierwotnym otoczeniem kulturowym i przyrodniczym. Nie jest to tworzenie nowych skansenów, ale głęboki szacunek

do historii i tradycji. W niektórych przypadkach są to działania wykorzystujące współczesne środki techniczne czy artystyczne środki wyrazu. Ponad wszystko można również odszukać przykłady niemające na celu, przynajmniej w pierwszej kolejności, upamiętnienia, a przyświeca im idea bardziej przyziemna – ponownego zasiedlenia terenu. I w tych przypadkach zdarza się, że wybory dokonywane przez ludzi bywają głęboko przemyślane i pozostające w szacunku do krajobrazu kulturowego.

Dla zilustrowania wielu wskazanych powyżej zjawisk wybrałem dzwonnicę w Polanach Surowicznych. Fizyczne odnowienie tego obiektu oraz jednocześnie jego przywrócenie pamięci i w krajobrazie odbywa się od mniej więcej dekady, jest procesem, który przyniósł już zasadnicze rezultaty, ale nie został jeszcze zakończony. Nie jest to obiekt najbardziej typowy dla tego regionu: reprezentuje budownictwo wykorzystujące przede wszystkim kamień, nie drewno – częściej spotkać można renowacje drewnianych cerkwi; znajduje się on we wschodniej części Łemkowszczyzny, gdzie stan zachowania dziedzictwa materialnego, mówiąc delikatnie, pozostawia dużo do życzenia. Omawiany przypadek jest również interesujący z perspektywy tego, że potencjalnie może się stać rozpoznawalny jako cel turystyczny na Łemkowszczyźnie. Turystyka nie może się obejść bez krajobrazu, zarówno jako kontekstu realnej aktywności, jak i na poziomie konceptualnym i analitycznym związki te wydają się nie do zakwestionowania (Myga-Piątek, 2016; Andrejczuk, 2010). Krajobraz może być spostrzegany przez turystę holistycznie, jeśli oceniany jest całościowo przez pryzmat walorów lub z punktu widzenia jego poszczególnych elementów przydatnych w danej formie turystyki (Nitkiewicz-Jankowska i Jankowski, 2010, s. 191). Biorąc to pod uwagę, wybrany obiekt wraz z otoczeniem może stanowić interesujący przypadek.

W niniejszym artykule omówiony został kontekst teoretyczny wykorzystany w studium przypadku i realny stan rzeczy możliwy do zaobserwowania w terenie. W kolejności wskazuję na: dominację pustki w przestrzeni wielu nieistniejących już wsi, problem rewitalizacji terenów połemkowskich, koncepcję afordancji zaczerpniętą z psychologii środowiskowej oraz teorię przestrzeni. Te fragmenty artykułu należy traktować jako tło części zasadniczej, która dotyczy rekonstrukcji dzwonnicy w wysiedlonej wsi – Polanach Surowicznych. Do przedstawienia stanu działań rekonstrukcyjnych wykorzystano obszerne wypowiedzi inicjatora odbudowy Witolda Grzesika (2019, 2021), publikację stanowiącą portfolio projektu (Autor NN, b.d.)[1] oraz własne obserwacje terenowe. W tej części tło teoretyczne tłumaczące opisywane zjawiska oparte jest przede wszystkim na koncepcjach zaczerpniętych z pamięcioznawstawa, ale

1 Dalej w tekście jako: *Projekt społeczny*…

sygnalizuję również inne alternatywne podejścia oparte na wartościach i fenomenologii.

Przemożna pustka

Z jaką przestrzenią mamy do czynienia w przypadku Łemkowszczyzny? Jak na samym początku swojej książki *Krajobrazy nieistniejących wsi* stwierdza Stanisław Kłos (2010, s. 5), wędrując po obrzeżach południowo-wschodniej Polski, łatwo napotkać:

> rozległe, puste przestrzenie ze świeżymi jeszcze śladami ludzkich siedzib [jak widziane w latach 50. XX w. – przyp. AŻ], niekiedy rozpadające się domy, ale najczęściej zarastające chwastami pogorzeliska. Wyglądały jak ogromne, pełne bólu rany. Były także sady – wiosną obsypane białym kwieciem, jesienią uginające się pod ciężarem jabłek i śliw, wówczas jeszcze nadających się do jedzenia. Częstym widokiem były opuszczone cerkwie, najczęściej drewniane, poniszczone przez wojnę, czas i ludzi niemających poszanowania dla obecnego w nich Boga, wewnątrz zdewastowane, ale pełne jeszcze świętych ikon. W chwilach refleksji przypominam sobie owe miejsca, bezludne doliny (…), widzę obdarty z szalunku szkielet cerkwi (…), niezarośnięte ruiny (…). Czas goi rany. Te na ziemi pomimo upływu dziesiątek lat są jeszcze widoczne. Jak długo?

W wyniku wspomnianych wysiedleń doszło do tego, że w wielu miejscach nastąpiła naturalna sukcesja przyrody. Niektóre dogodne do tego obszary z czasem zaczęły spełniać ponownie funkcje rolnicze, niejednokrotnie stając się częściami PGR-ów. Wiele miejscowości uległo ponownemu zasiedleniu na przestrzeni kolejnych dekad, lecz liczba ludności pozostała tylko ułamkiem dawnego gęstego zaludnienia. Indywidualne gospodarstwa zazwyczaj prowadzone były przez Polaków, a w relatywnie niewielkim stopniu przez Łemków powracających z wygnania. Do dziś problem mienia połemkowskiego stanowi kość niezgody w relacjach Łemków z państwem polskim. Biorąc pod uwagę skalę problemu oraz poczucie krzywdy z nim związane, odzyskanie własności czy uzyskanie rekompensat za nie stało się polem działań dla organizacji łemkowskich. Oprócz dramatów indywidualnych i całej zbiorowości wysiedlenia oznaczały dotkliwe zniszczenie tkanki kulturowej Łemkowszczyzny, w tym bogatej architektury cerkiewnej, sepulkralnej oraz przydrożnych kapliczek i krzyży.

Rewitalizacja jako przemiana przestrzeni

Andrzej Dybczak (2019, s. 171), pisząc w swoim reportażu o jednej ze wsi na zachodnim krańcu Łemkowszczyzny, nieopodal Doliny Popradu, portretuje przemiany przestrzeni tam zachodzące. Poniżej zamieszczam obszerny fragment, gdyż w interesujący sposób przedstawia on problemy tu ważne:

> Jakiś czas potem usiadłem w trawie na górce, a właściwie na stromej łące. Byłem ciekaw czy zobaczę całą ułożoną w dole wieś. Ale dolina była tak wąska i kręta, że widać było tylko tyły pastelowych domów ułożonych najbliżej. Reszta kryła się w zakrętach, załomach za garbatymi polami i drzewami. Byłem już po rozmowie z miejscowym działaczem. Znalazł mnie u skraju drogi, nad zarośniętym zejściem do strumienia. Zaparkował pick-upa, nie gasząc silnika. Rozmowa była krótka. Wiedział, że ktoś przyjedzie, żeby fotografować wieś. Zapytał, czy interesują mnie ślady po Łemkach. Odpowiedziałem, że nie.
>
> – Bo w zeszłym roku też przysyłali fotografa i jego tylko ślady po Łemkach interesowały, cerkiewka, kapliczki.
>
> – Mnie to nie interesuje.
>
> – W porządku, bo mnie też nie.
>
> Odjechał. Odjechał do swoich zajęć polegających na modernizowaniu infrastruktury ręka w rękę z lokalnym bonzem na fotelu burmistrza. Miał z dziesięć stowarzyszeń i parę fundacji i w kółko wnioskował o środki do Angeli Merkel, Emmanuela Macrona, Donalda Tuska i reszty. Zbudował chodniki, cztery przystanki, wiatę biesiadną na trzysta osób. Wycięto z hektar lasu i na tym postawiono siłownię zewnętrzną na dwadzieścia stanowisk. A jak uda się przepchnąć kompleks narciarski, to dopiero pozostanie ślad. Ale już nie po Łemkach.

Dybczak (2019) dostrzega tu różne patologie rewitalizacji, ale chyba przede wszystkim ludzką obojętność na dawne, zwykle obce dziedzictwo, co jest brzemienne w skutkach dla pozostałości materialnych po przeszłości i relacji międzykulturowych. Zjawiska te, być może powszechne terytorialnie, w przypadku Łemkowszczyzny wydają się szkodliwe jeszcze bardziej, gdyż doprowadzają do jakościowego zubożenia krajobrazu oraz wymazania i tak już wątłych pozostałości po dawnych mieszkańcach. Zaznaczyć należy, że nie mam intencji krytyki przemian idących w zgodzie z potrzebami lokalnych społeczności, które niejednokrotnie od dłuższego czasu oczekiwały poprawy stanu otoczenia, w tym lokalnej infrastruktury. Zapewne takie zmiany trzeba przeprowadzać po dogłębnym namyśle i rozpoznaniu realnych potrzeb mieszkańców, biorąc pod uwagę krajobraz kulturowy i przyrodniczy. Ruiny lub wręcz ledwie dostrzegalne

ślady kultury materialnej mogą być dla wielu postronnych obserwatorów powodem do konstatacji o przemijaniu i skończoności, ale też nie wywoływać skojarzeń z żadnym działaniem możliwym do podjęcia w przestrzeni. Inni, patrząc na przykład na zrujnowany obiekt, będą dostrzegać szanse na potencjalne odtworzenia czegoś, co było kiedyś, nawet w zmienionej w stosunku do oryginału formie, ale biorącej pod uwagę dawne funkcje krajobrazu kulturowego. Dostrzeżenie afordancji, jaka tkwi w przestrzeni, wydaje się etapem wstępnym samego działania przywracającego dawnemu dziedzictwu należne mu miejsca. Dostrzeżenie takiej potencjalności staje się jednak najczęściej udziałem osób zaangażowanych na różne sposoby w Łemkowszczyznę – są to pasjonaci, ludzie związani emocjonalnie z terenem, wyczuleni na połemkowską spuściznę, niezależnie od identyfikacji narodowej czy etnicznej. Często są to pierwotnie przygodni turyści, którzy zachwycili się miejscem i wykształcili w sobie przywiązanie do Łemkowszczyzny do tego stopnia silne, aby często tam wracać i z czasem podejmować realne działania. Potrzeby oraz dostrzeżenie potencjalności działań w przestrzeni w przypadku tej grupy mogą być więc całkowicie odmienne niż potrzeby mieszkańców, jeśli tacy znajdują się w okolicy. Stosunek do szeroko rozumianego środowiska naturalnego może być związany z wartościami, jakie reprezentują ludzie. W szczególności chodzi tu o postawy szacunku związane z altruizmem (Dietz, Fitzgerald i Shwom, 2005). Podobnie może być w przypadku działań w obszarze rewitalizacji krajobrazu kulturowego, choć wartości, z których wypływają takie zachowania, prawdopodobnie powinny być tłumaczone nie tylko altruizmem. Dlaczego wartości mogą być ważne? „[W]artości są powiązane z odczuwanymi przez jednostkę uczuciami dotyczącymi łączności między ja a naturą, co łączy wartości i tożsamość" (Dietz, Fitzgerald i Shwom, 2005, s. 362). Jako że krajobraz przyrodniczy wraz z krajobrazem kulturowym mogą stanowić percepcyjną całość – przestrzeń, tak i krajobraz kulturowy może być uwzględniony w tych relacjach. Utożsamianie się z pozytywnie wartościowaną przestrzenią (miejscem) może w następstwie uruchamiać angażowanie się w działania na rzecz tego miejsca. Wartości bowiem posiadają aspekt motywacyjny, tj. nakierunkowują na działania, które urzeczywistniają te wartości.

Aplikacja koncepcji afordancji

Ludzkie potrzeby będą wpływały na dostrzegane i wykorzystywane afordancje. Ekologiczne podejście do percepcji otoczenia można wykorzystać do lepszego zrozumienia działań w przestrzeni, a sama koncepcja afordancji ma charakter ogólnej teorii działania. Pisząc pierwotnie o zwierzętach,

Gibson (1979, s. 127) stwierdza, że pewne charakterystyki i znaczenia mogą być bezpośrednio dostrzegane w środowisku, które jest niejako ich nośnikiem. Jeśli dana powierzchnia czy obiekt posiada pożądane właściwości, dla przykładu mogą to być stosowne dla danego działania wymiary fizyczne, to człowiek może ją wykorzystać do zaspokajania potrzeby takiej, jak siedzenie (Gibson, 1979, s. 128). Jeśli rozpatrywać bardziej złożone i wyrafinowane ludzkie dążenia, biorąc pod uwagę „całą ludzką sferę społecznego znaczenia" (Gibson, 1979, s. 128), to działania tu rozważane można zinterpretować jako dostrzeżenie i wykorzystanie możliwości, które stwarza dane otoczenie, również działania zaspokajające potrzeby, które można by nazwać potrzebami wyższego rzędu. Pusta przestrzeń lub przestrzeń, w której znajdują się tylko pewne elementy dawnej kultury materialnej, jest zaproszeniem do podejmowania działań w tym przypadku mających charakter odtworzenia jej elementów, wykorzystania jako bazy do działań artystycznych, lecz również związanych z pamięcią ważną dla danej wspólnoty. Jak już wspomniałem, zjawiska, o których mowa, nie są typowe tylko dla ludzi. Środowisko stwarza pewne warunki, które są wykorzystywane przez organizmy, w rozumieniu podobnym do niszy ekologicznej, kiedy to można mówić o swoistym dopasowaniu środowisko – organizm (Gibson, 1979, s. 128, 129), ale też analogicznie w architekturze, kiedy to nisza jest miejscem, do którego pasuje dany obiekt (Gibson, 1979, s. 129). Afordancje istnieją w środowisku, nawet jeśli nie są przez kogoś dostrzeżone (Michaels, 2003), mogą, lecz nie muszą być wykorzystane. Co szczególnie frapujące w oryginalnym pomyśle Gibsona (1979), afordancja związana ze środowiskiem jest trudna do zrozumienia[2] z punktu widzenia dychotomii obiektywny – subiektywny, czyli obiektywnej cechy przestrzeni i subiektywnej potrzeby ludzkiej, gdyż odnosi się również do dostrzegania (lub też nie) możliwości wykonania konkretnego zachowania (Gibson, 1979, s. 129). Można z tego wywnioskować o pewnej odpowiedniości między otoczeniem fizycznym a działaniami podejmowanymi przez człowieka w celu zaspokojenia jego potrzeb, więc zarówno perspektywa środowiska, jak i działania są tu zaakcentowane. Wśród elementów, które reprezentują afordancje w środowisku lądowym, warto zwrócić uwagę na powierzchnię i jej rozłożenie (Gibson, 1979, s. 131–133). Ziemia jest podstawą funkcjonowania człowieka, w tym postrzegania przez niego przestrzeni, gdyż stanowi zbiór punktów orientacyjnych. Powiązane z przestrzenią jest również miejsce (Gibson, 1979, s. 136, 137), które nie ma wyraźnych granic, niemniej jest możliwe jego wyodrębnienie. Miejsce jest przestrzenią, która ma znaczenie dla człowieka czy grupy ludzi. Dlatego też miejsce i przestrzeń

2 Stwarza to pewne problemy w rozstrzygnięciu, czym są afordancje. Uwagi można odszukać w: Greeno, 1994, a konstruktywną krytykę oryginalnej koncepcji w: Chemero, 2003.

potrzebują siebie nawzajem (Tuan, 1977, s. 6), przy czym proces wyodrębniania jakiegoś fragmentu przestrzeni i stawania się miejscem jest tu szczególnie interesujący.

Przestrzeń, a dlaczego nie krajobraz (kulturowy)? Łemkowskie miejsca

Można przyjąć, że przestrzeń to termin zbliżony do krajobrazu (Plit, 2016, s. 91–96). Problemy z tymi terminami są dość istotne, gdyż

> [z]ależnie od przyjętych zakresów znaczeniowych traktować można krajobraz jako część przestrzeni, przestrzeń jako część krajobrazu, wreszcie uznać, że zakresy znaczeniowe tych pojęć są częściowo zbieżne, częściowo zaś odmienne, a nawet, że są one wykluczające (Plit, 2016, s. 91).

Przestrzeń można traktować wielowymiarowo, co pozwala uwzględniać informacje choćby o jej znaczeniu symbolicznym, zebrać i porównywać dane, które będą dotyczyć różnych krajobrazów kulturowych, ewentualnie może być synonimem krajobrazu kulturowego (Plit, 2016, s. 93–95). Szczególnie istotne pozostają w przestrzeni relacje zachodzące pomiędzy różnymi jej elementami, zarówno kulturowymi (czyli krajobrazem kulturowym), jak i przyrodniczymi. Rozdzielanie elementów pochodzenia naturalnego i kulturowego, czyli odpowiednio stworzonych przez naturę bądź człowieka, czynione odnośnie do przestrzeni, można zresztą uznać za sztuczne. Te dwie składowe istnieją wspólnie, są nierozerwalne, nawet jeśli z jakiegoś powodu da się wykazać, że elementy krajobrazu kulturowego są obce, nieprzystające, szpecące inne elementy krajobrazu kulturowego czy otaczający je krajobraz przyrodniczy.

W przypadku Łemków odwołanie do konkretnego terytorium, szczególnie z punktu widzenia jego utraty, jest bardzo ważnym elementem strategii identyfikacyjnej (Misiak, 2018, s. 207–215). Pierwotnie dominowało wskazanie nie na szerszy obszar Łemkowszczyzny, a konkretne miejsce, gdzie kiedyś kwitło centrum życie lokalnej społeczności, czyli konkretna wieś doświadczana na co dzień. Zasadniczo zmieniło się to po wysiedleniach, kiedy to bardziej dostrzegalna stała się identyfikacja z szerszą grupą, Łemkami, oraz terytorium – Łemkowszczyzną (Misiak, 2018, s. 210, 211). Tak jak w przypadku innych prześladowanych grup, trudno w pełni zrozumieć łemkowską pamięć kulturową bez kategorii odwołujących się do przestrzeni (Trzeszczyńska, 2013, s. 133–140). Staje się ona przyczynkiem dla przywoływania symboli, wartości czy emocji, przeistaczając się w łemkowskie miejsce.

Analiza przypadku dzwonnicy w Polanach Surowicznych

Wizyta na miejscu unaocznia, że mamy do czynienia z terenem odludnym oraz wymagającym pewnych poświęceń ze względu na brak możliwości jednoczesnego szybkiego, łatwego i legalnego dostania się do Polan Surowicznych. Potencjalny odwiedzający skorzysta najpewniej z dojazdu rowerem lub dojścia pieszo do dzwonnicy, gdyż biegnąca od południowej strony droga asfaltowa jest wyłączona z ruchu samochodowego. W bezpośrednim sąsiedztwie dzwonnicy znajduje się pastwisko okazałego bydła należącego do Zakładu Doświadczalnego Instytutu Zootechniki w Odrzechowej. Przed zbliżaniem się do zwierząt przestrzegają tabliczki informacyjne. Znajduje się tu też studenckie schronisko, funkcjonujące głównie w sezonie, prowadzone przez Stowarzyszenie „Klub Turystyczny Elektryków «Styki»" powiązane z Wydziałem Elektryki Politechniki Warszawskiej.

Murowana dzwonnica przycerkiewna w Polanach Surowicznych pochodzi z ok. 1820 r. (*Projekt społeczny*…, b.d., s. 4) i jest tym samym ok. 100 lat młodsza niż zlokalizowana obok nieistniejąca obecnie drewniana cerkiew greckokatolicka pod wezwaniem św. Michała Archanioła. „Jest to jedna z nielicznych materialnych pamiątek po dawnych wsiach łemkowskich w dorzeczu rzeki Wisłok" (*Projekt społeczny*…, b.d., s. 2). Na samym cerkwisku znajduje się jeszcze kilka kamiennych nagrobków. Prace remontowe trwają przy dzwonnicy od 2010 r. Brało w nich udział Stowarzyszenie Magurycz zajmujące się na co dzień renowacją kamiennej sztuki sepulkralnej, głównie w południowo-wschodniej Polsce. Udział w renowacji miały również takie organizacje jak Stowarzyszenie Bractwa Młodzieży Greckokatolickiej „Sarepta" (obecny właściciel terenu po darowiźnie ze strony Skarbu Państwa) oraz przywołane już Stowarzyszenie „Klub Turystyczny Elektryków «Styki»" (inicjator odbudowy). Oprócz konieczności zaangażowania specjalistycznych ekip prace odbywały się społecznie i były sponsorowane ze zbiórek, w których pozyskiwano środki finansowe głównie prywatne z Polski i zagranicy.

Historia Polan Surowicznych i ich mieszkańców jest dla tego terenu typowa.

> W 1946 roku wszyscy mieszkańcy zostali wysiedleni do ówczesnego ZSRR, na tereny dzisiejszej Ukrainy. Wieś opustoszała. Chaty rozebrano, pola zamieniły się w nieużytki. Drewniana cerkiew również została rozebrana, a z murowanej dzwonnicy zniknął drewniany dach z kopułą. Podobny, przykry los spotkał położony opodal cmentarz. Zarosły go krzaki, a nagrobki zostały poprzewracane i zniszczone (*Projekt społeczny*…, b.d., s. 3).

Obecnie dzwonnica jest właściwie kompletnie odtworzona, wewnątrz zawieszony oraz uruchomiony został oryginalny dzwon, a dalsze prace mają się odbywać przede wszystkim w bezpośrednim otoczeniu obiektu. W sposób symboliczny na cerkwisku zaznaczone zostało miejsce po cerkwi – przestrzeń wyznaczona kamieniami zarasta w sposób naturalny przez niekoszoną roślinność[3].

O motywacji grupy działaczy mówi wiele wypowiedź Witolda Grzesika, koordynatora prac (Grzesik, 2019; 2021). Wynika z niej, że kluczem do ukończenia projektu, pierwotnie planowanego na kilka lat, a w realiach przedłużającego się na ponad dekadę, była pokora, w tym pogodzenie się z kwestiami formalnymi, które spowolniły działania renowacyjne. Istotne okazało się wsparcie różnych ludzi oraz instytucji, w tym samorządowych. Jednym z wyzwań, z którym społecznicy musieli sobie poradzić, był brak pewnych wizualnych dowodów (np. zdjęcia) tego, jak dzwonnica wyglądała. Podobnie nie wiadomo, jak wyglądała cerkiew. Mimo szeroko zakrojonych poszukiwań nie udało się ustalić materialnych dowodów, posiłkowano się grafikami z 1926 i 1936 r. autorstwa ukraińskiej malarki Oleny Kulczyckiej. Po wielu perypetiach, w tym kilku propozycjach projektowych, zdecydowano się wzorować na zwieńczeniu wieży cerkiewnej nad babińcem w nieistniejącej już cerkwi w Osławicy, która, co ciekawe, powstała w tym samym czasie oraz była pod tym samym wezwaniem co cerkiew w Polanach Surowicznych. W tym przypadku dostępny był materiał fotograficzny. Podjęte działania Grzesik (2021) określa jako niemające charakteru czysto technicznego, a wymagające również tworzenia zespołu zaangażowanego w prace na przestrzeni wielu lat. Zaznacza również, że odtworzona dzwonnica powinna służyć do działań na rzecz spadkobierców prawowitych właścicieli, czyli społeczności greckokatolickiej zamieszkującej kiedyś Polany Surowiczne.

3 Warto w tym miejscu wspomnieć, że założenia świątynne w krajobrazie Karpat były bardzo przemyślane. Dowodami na to jest uwzględnienie szeregu takich czynników jak: usytuowanie na tle zabudowy (środkowa i dolna część wsi, odsunięcie od sąsiednich budynków); usytuowanie na tle form geomorfologicznych (wykorzystanie naturalnych wypłaszczeń stokowych); usytuowanie w pobliżu cieku wodnego (ze względu na efektywne drenowanie oraz funkcje liturgiczne); różnorodne uwarunkowania społeczno-ekonomiczne (np. wielkość i zmiana populacji wsi, względne sąsiedztwo innych ważnych zabudowań) (Holly, 2013, s. 114–116). Dalej Grażyna Holly (2013, s. 116) zauważa, że rola cerkwi w otoczeniu było szczególna: „[d]o połowie XIX w. świątynie pełniły ważny akcent w krajobrazie. Wyniesiona nad zabudową, z dala od gwaru wiejskich chat, zatopiona w starodrzewiu, tworzyła specyficzny klimat miejsca. Otaczane były ogrodzeniem, symbolicznie rozgraniczającym przestrzeń. Do świątyni przylegał dawniej cmentarz, wyrażając jedność żywych i umarłych, zgromadzonych w jednej przestrzeni sakralnej. Przejście przez bramkę prowadziło w inny świat – strefę *sacrum*. Najczęściej stawiano w pobliżu świątyni wolnostojące dzwonnice, zróżnicowane pod względem konstrukcji i formy".

Wgłębiając się w sens podejmowanych zbiorowych wysiłków, jakby nie do końca mając świadomość znaczenia podejmowanych działań, co sam przyznaje, Grzesik przywołuje koncepcję implantów pamięci w ujęciu Mariana Golki. Są to „wtórnie i *post factum* wykreowane budowle, zapisy, obrazy czy filmy, które mają albo uzupełnić braki pamięci, albo odtworzyć ją czy wręcz stworzyć od nowa, w innej formie, która jest zgodna z aktualną polityką historyczną zbiorowości czy raczej jej władzy" (Golka, 2009, s. 120, 121). Sam sens wprowadzania takiego konstruktu jest związany z tym, że do najważniejszych cech pamięci społecznej można zaliczyć „implantowanie, doprowadzające do uzupełniania ubytków pamięci" (Golka, 2009, s. 24). „[T]o ubytki pamięci społecznej często są *ex post* zastępowane różnymi uzupełnieniami. Upływ czasu sprawia, iż często te implanty traktowane są następnie jak autentyczne, zachowane relikty pamięci" (Golka, 2009, s. 9). Warto się przyjrzeć, jakie intencje, postawy i poglądy są reprezentowane przez twórców implantu (Skoczylas, 2017, s. 16). Patrząc zatem na dzwonnicę w Polanach Surowicznych, trzeba pamiętać, że sam obiekt istniał wcześniej, więc dzwonnica jest odtworzona, choć skala działań rekonstrukcyjnych jest znaczna. Motywacja do działania może nie wyglądać tak, jak w przypadku innych działań będących przykładami implantów (Gortych i Skoczylas, 2017), czy też nie być jasno i świadomie wyartykułowana. Nie chodziło tu raczej o wykreowanie nowych wartości czy narracji, tylko nawiązanie do tych już istniejących. Co ciekawe, bazując na wypowiedzi Grzesika, można wnioskować, że dzwonnica stała się implantem pamięci mimowolnie, dopiero wtórnie intencjonalnie, co wyróżniałoby ją na tle wielu innych implantów pamięci (Skoczylas, 2017, s. 14). Właściwie do momentu publicznego ujawnienia i urzeczywistnienia intencji obecnych właścicieli dzwonnicy, owa polityka historyczna związana z tym implantem nie jest szerzej znana. Można jednak przypuszczać, że zapewne będzie korespondować z celami statutowymi organizacji i zamysłem działaczy. Trudno też spodziewać się diametralnej zmiany narracji w tym zakresie, czyli dzwonnica będzie wskazywała na już dotychczas obecne motywy w łemkowskiej pamięci. Może być potraktowana jako uzupełnienie tzw. białej plamy (Skoczylas, 2017, s. 14, 15) – przestrzeń na Łemkowszczyźnie wschodniej należy traktować jako niezmiernie ubogą pod względem stanu zachowania kultury dawnych mieszkańców. Uzupełnienie nie będzie nowe pod względem treści, a raczej przywróci miejscu znaczenie, które zostało wcześniej umniejszone w zrujnowanym otoczeniu. Mimo że prace rekonstrukcyjne odbywały się z wykorzystaniem współczesnych rozwiązań konstrukcyjnych, zrekonstruowany obiekt wydaje się nie wzbudzać istotnych kontrowersji.

Podsumowując, konstrukt implantów pamięci społecznej może być zastosowany do analizy rekonstrukcji dzwonnicy w Polanach Surowicznych, lecz przynajmniej z zastrzeżeniami poczynionymi powyżej.

Z punktu widzenia koncepcji Golki (2009, s. 161–167), dzwonnicę można rozpatrywać jako rekonstrukcję pamięci, gdyż jest podobna do oryginału, a pewne uproszczenia czy zmiany konstrukcyjne to kompromisy, na które świadomie godzą się rekonstruktorzy.

W wypowiedziach Grzesika (2021) wyraźna jest również sakralizacja. Jest to zjawisko szczególnie interesujące z punktu widzenia masowej desakralizacji krajobrazu Łemkowszczyzny w wyniku zmian następujących po wysiedleniach. Jego wystąpienie można interpretować w kategoriach odreagowania na desakralizację oraz chęci podjęcia działań naprawczych, przywrócenia pewnej równowagi w tym zakresie, nawet zadośćuczynienia. Samą sakralizację krajobrazu Florian Plit (2016, s. 107) rozumie jako „postrzegani[e], a nawet obcowani[e] z *sacrum* poprzez krajobraz i jego elementy". Sakralizowane w analizowanym przypadku są nie tylko krajobraz, a również konkretne działania podejmowane podczas prac, ale też ich efekty w postaci specyficznego wartościowania, które podkreśla takie elementy jak: brak przypadkowości w toku zdarzeń związanych z remontem, poczucie czuwania kogoś lub czegoś nad powodzeniem renowacji dzwonnicy czy wręcz mistyczne przeżycia związane z zakończeniem prac i obcowaniem z fragmentem przestrzeni (Łapiński, 2012) odtworzonej w ten sposób. W przebóstwieniu krajobrazu istotną rolę odgrywa m.in. światło (Wlazło-Malinowska, 2012)[4] – motyw ten pojawia się w wypowiedziach Grzesika kilkukrotnie, w odniesieniu zarówno do krajobrazu kulturowego, jak i przyrodniczego. Sakralizacja to kolejny przejaw procesów wartościowania, który zapewne będzie również ułatwiał wyodrębnianie miejsca z przestrzeni. Zjawisko to może dotyczyć osób odwiedzających Polany Surowiczne, więc też Łemków czy turystów[5]. Osoby te nie będą oczywiście przyjmować perspektywy wykonawcy działań w przestrzeni, te już zostały dokonane, ale będą obcować z już istniejącym obiektem i jego otoczeniem.

4 Podkreślić warto funkcję tworzenia więzi między obiektem architektonicznym i boskim pierwiastkiem: „[ś]wiatło w architekturze sakralnej stanowi element tworzący więzi pomiędzy wytworem ludzkiej ręki a naturą o boskim pochodzeniu, stającą się spoiwem między światem ziemskim a boskim" (Wlazło-Malinowska, 2012, s. 150). Podobnie jest w przypadku relacji obiekt – odbiorca oraz obiekt – otoczenie: „[w]skrzeszając ducha miejsca w obiektach architektonicznych, światło wytwarza relację pomiędzy architekturą a człowiekiem, a także pomiędzy architekturą a ożywionym środowiskiem naturalnym często jej towarzyszącym" (Wlazło-Malinowska, 2012, s. 153).

5 Dostrzeżenie *sacrum* w obcowaniu z naturą jest czymś, co może być zjawiskiem uniwersalnym dla ludzi, związanym z „efekt[em] doświadczenia czegoś co unikatowe, niepowtarzalne, wzniosłe, majestatyczne" (Łapiński, 2012, s. 25), natomiast doświadczenie *sacrum* religijnego może być powiązane z indywidualnymi predyspozycjami.

Dzwonnica jest tu nośnikiem pamięci, dość trwałym, lokalnym, gdyż mówiącym o konkretnym miejscu, ale i będącym dobrym przykładem wartości ważnych dla całej społeczności łemkowskiej, więc nośnikiem cechującym się uniwersalnością. Ruina może być nośnikiem pamięci, jej remont to jego uaktywnienie w tym zakresie, choć sama ruina może być już traktowana jako przykład pamięci uaktywnionej, szczególnie jeśli zostanie dostrzeżona i tak zinterpretowana. Być może remont dodatkowo zuniwersalizuje ten nośnik, gdyż stanie się on atrakcyjniejszy dla szerszego grona odbiorców. Warto dodać, że jako nośnik pamięci powinno być również interpretowane najbliższe otoczenie dzwonnicy. Marian Golka (2009, s. 68, 88) stwierdza wprost, że nośnikiem pamięci mogą być także elementy pejzażu lub przestrzeni, w tym w różnym zakresie zmienianej – implantowanej, choć często nadal w dużej mierze oryginalnej (Golka, 2009, s. 74–82). Ze względu na obecny stan użytkowania dalszego otoczenia dzwonnicy (wspomniane pastwisko) granice tej przestrzeni są dyskusyjne. Sam Grzesik (2021) stwierdza, że zmiany w sposobie użytkowania najbliższego otoczenia byłyby pożądane, ale wydaje się, że jest to kwestia pozostająca w dużej mierze poza możliwościami interwencji renowatorów. Docelowo przestrzeń, która ze względu na swoje wartości stała się dla wielu miejscem, może ulec w przyszłości jeszcze poszerzeniu.

Na koniec tej części warto jeszcze zastanowić się nad przestrzenią i pamięcią łemkowską w szerszym kontekście, poza przedstawicielami tej mniejszości czy osobami zaangażowanymi w działania rekonstrukcyjne. Odtworzenie dzwonnicy zaspokaja potrzebę twórczego działania, którego celem jest uratowanie i odtworzenie, choć nie do końca w zgodzie z pierwotnym wyglądem, jak i pod względem zastosowanych rozwiązań konstrukcyjnych, obiektu, który kiedyś tu istniał i spełniał ważne funkcje religijne. Duch miejsca (*genius loci*) jest więc kolejną obok przestrzeni i krajobrazu kategorią analityczną możliwą do wykorzystania dla zrozumienia działań podejmowanych w przestrzeni Łemkowszczyzny. *Genius loci* to najpewniej charakter miejsca. Współcześnie prawdopodobnie lepszym terminem byłaby „atmosfera" czy „jakość otoczenia". Jest to jednak termin rozumiany na wiele sposobów, warto przywołać te najczęściej występujące (Jivén i Larkham, 2003, s. 68–70; Thompson, 2003). Można również potraktować *genius loci* jako zespół zjawisk. Z praktycznego punktu widzenia ma on brać pod uwagę potrzebę zachowania charakteru i spójności estetyki danego miejsca, szczególnie kiedy ktoś, np. architekt, planuje ingerencję w to miejsce. Postrzeganie miejsca w kategorii wartości estetycznych będzie więc powiązane z *genius loci*, tak samo jak branie pod uwagę uwarunkowań otoczenia naturalnego miejsca. Wymaga to „wpatrzenia się", a nawet „wsłuchania się" w to, co „pokazuje" czy „mówi" dane miejsce. Typowe jest więc zaangażowanie zmysłów osoby

doświadczającej, ale również zakłada się, że wykorzystywane są procesy poznawcze, takie jak pamięć, myślenie czy wyobraźnia. To będzie umożliwiało dostrzeganie symboli czy egzystencjalne podejście do miejsc. Można dyskutować, czy wszystkie miejsca posiadają swojego „ducha opiekuńczego", czy też tylko te, które charakteryzuje coś, co sprawia, że chce się do nich wracać. Postrzeganie tych właściwości miejsca może się dokonywać indywidualnie lub w ramach grupy ludzi – ta kwestia również nie jest rozstrzygnięta. Tak silnie wartościowane miejsce, jak dzwonnica, zapewne ma swoje *genius loci*, lecz jaka jest treść tych charakterystyk? Jakie są reakcje osób, u których ze względu na brak silnego wartościowania, dzwonnica może nie być miejscem takim jak dla Łemków czy rekonstruktorów? Wymaga to odrębnych badań i wychodzi poza ramy niniejszego studium. Warto jednak podkreślić, że turyści mogą być szczególnie predysponowani do doświadczenia *genius loci* miejsca ze względu na ich nastawienie na te przeżycia, wręcz poszukiwanie ich podczas uprawiania turystyki (Jakle, 1987, s. 8, za: Jivén i Larkham, 2003, s. 69). Niemniej nawet pobieżne przestudiowanie miejsca i uwarunkowań otoczenia, w którym dzwonnica się znajduje, wskazuje, że jej forma, możliwie niezmieniony materiał, z którego jest wykonana i odtworzona, jak i wszelkie działania związane ze stanem otoczenia (wyraźne wyodrębnienie miejsca po cerkwi, odrestaurowanie nagrobków) zostały poczynione z szacunkiem do pierwotnych założeń budowniczych i gospodarzy miejsca, jak i do przyrody. Obcowanie z dzwonnicą jest niewątpliwie przyczynkiem do zadumy i stymuluje doznania o charakterze refleksyjnym, zarówno o treściach osobistych dla obserwatora, jak i o ludziach kiedyś zamieszkujących Polany Surowiczne, dla których dzwonnica spełniała ważne funkcje religijne.

Przestrzeń, choć postrzegana indywidualnie, przeżywana jest intersubiektywnie (Trzeszczyńska, 2013, s. 137), czyli wspólnie w obrębie grupy (w tym przypadku Łemków). Różnorodne zbiorowości, których tożsamość jest zagrożona, są przywiązane do miejsc, które są symbolem ciągłości ich kultury. Intersubiektywność dotyczy nie tylko Łemków, osób zaangażowanych w działania, ale też solidaryzujących się i współodczuwających odwiedzających Polany Surowiczne. Bez przypisania znaczeń wśród tych ostatnich nie będzie można mówić o istotnym i rozpoznawalnym miejscu odwiedzin turystycznych. Nie oznacza to, że przestrzeń znaczeń będzie tożsama w przypadku wymienionych tu grup, lecz zapewne przynajmniej w pewnym zakresie będzie ona spójna. Dzwonnica jako atrakcja turystyczna ma z jednej strony charakter punktowy, z drugiej strony powinna być rozpatrywana w szerszym kontekście (Kulczyk, 2014, s. 6, 7). Z pewnością będzie ona ciekawa dla turysty poszukującego wartości kulturowych, ale również przyrodniczych, co jest związane z holistycznością takiej aktywności (Kulczyk, 2014, s. 8). Nawet jeśli

rozpatrywać dzwonnicę w kategorii krajobrazu konkretnej doliny dawnej wsi, to potencjalnie może być ona traktowana jako element reprezentatywny dla szerokiej przestrzeni połemkowskiego dziedzictwa. Jak najszersze ujęcie wydaje się bowiem, w szczególności dla turysty zorientowanego kulturowo czy poznawczo, szansą na zbudowanie autentycznego i wielowymiarowego doświadczenia.

Alternatywy – wartości i fenomenologia

Krajobraz kulturowy może się stać wielowymiarowym polem interakcji międzyludzkich, w szczególności, jeśli „[i]stnieje pilna konieczność tworzenia skutecznych form komunikacji, współdziałania i dialogu pomiędzy konkretnymi środowiskami, ludźmi i organizacjami" (Korporowicz i Plichta, 2016, s. 9). Dialog taki jest możliwy z udziałem przedstawicieli różnych kultur i religii, a analizowany przypadek wskazuje, że mamy do czynienia z wyzyskaniem przestrzeni fizycznej do tego celu. Działania podjęte na rzecz rewitalizacji dzwonnicy mogą być wstępem do spotkania i realizacji dialogu w praktyce. Samo rozpoznanie tego obiektu jako predysponowanego do roli przestrzeni facylitującej dialog wydaje się warunkiem przygotowawczym dla tego typu działalności, ale wymaga już podjęcia konkretnych działań w tym zakresie (np. spotkania). W tę stronę zdaje się podążać postrzeganie celu rewitalizacji dzwonnicy przez samego inicjatora renowacji, który wskazuje na edukacyjny potencjał tego miejsca (Grzesik, 2019, s. 191). Z drugiej strony podjęcie kolektywnego działania mającego na celu renowację dzwonnicy należy uznać za stworzenie warunków do dialogu, gdyż uczestnikami (wolontariuszami) były osoby reprezentujące różne grupy etnonarodowe czy wyznaniowe. Opisane tu okoliczności kierują uwagę w stronę relacji międzykulturowych opartych na wartościach, tolerancji religijnej czy wspólnie wypracowanych interpretacjach dziedzictwa (Korporowicz, 2017). Aksjologia wydaje się kolejną ramą pozwalającą zrozumieć podejmowanie działań przez osoby zaangażowane w renowację. Wydaje się, że takie podejście jest szczególnie uzasadnione ze względu na tożsamościowe funkcje krajobrazu. Tożsamość bywa rozpatrywana jako istotny symboliczny aspekt zachowań środowiskowych (Gatersleben i van der Werff, 2019). Działania mogą więc odzwierciedlać przynależność grupową, w tym przypadku osób o danej afiliacji wyznaniowej, religijność (np. grekokatolików, wierzących) czy oddanie dla pewnych wartości (np. otwartość na innych, troska o krajobraz kulturowy). Elementami spajającymi między osobami i grupami oraz fragmentami przestrzeni fizycznej silnie wartościowanymi mogą być emocje. Więź emocjonalną, tworzoną w stosunku do miejsca,

można określić jako przywiązanie do miejsca (Manzo i Devine-Wright, 2019). Charakter tej więzi między osobą czy grupą a miejscem zależy od przeszłych wydarzeń, tożsamości i doświadczeń, charakterystyk miejsca, tych fizycznych oraz tych społecznie nadawanych, a także czynników procesu tworzenia przywiązania. Ten ostatni element rozumiany może być w podobny sposób jak w klasycznym ujęciu postaw, czyli przez pryzmat emocji, poznania i zachowań w stosunku do obiektu postawy, czyli danego miejsca (Scannell i Gifford, 2010).

W jaki sposób rozpoznać tak osobiste i indywidualne motywy w postrzeganiu przestrzeni i zrozumieć podejmowane w niej działania? Podejście fenomenologiczne zakłada badanie zjawisk w taki sposób, jak są dane oraz przy braku założeń wstępnych co do ich charakteru. To ostatnie dookreślenie sprawia, że do obiektu badań badacz podchodzi bez uprzedzeń i w sposób otwarty, a efektem tego jest jego opis i wytłumaczenie, a dodatkowo zakłada się dążenie do takiego przedstawienia obiektu badań, co jednocześnie nie oznacza całkowitego spełnienia tych założeń (Graumann, 2002, s. 95, 96). Próba odkrycia sensu relacji osoby – otoczenie byłoby podstawą studiów nad tymi relacjami, czyli swoiście rozumianą psychologią środowiskową. Konkretne znaczenie powinno mieć jednak charakter intersubiektywny, a to skutkuje tym, że nie jest ono tylko subiektywne, a „członkowie grupy kulturowej nadają miejscom i budynkom znaczenie i ważność" (Graumann, 2002, s. 96). Dlatego nawet jeśli w badaniu analizowane są wypowiedzi jednostek, to powinny one być traktowane jako wypowiedzi grupy społecznej. W przypadku dzwonnicy są to wypowiedzi osób zaangażowanych w ochronę dziedzictwa, często nie swojego, gdyż najczęściej nie są Łemkami czy grekokatolikami. Trudno zapewne wskazać granice tej zbiorowości, ale ostrożnie można przyjąć, że oprócz wymienionych są to osoby, które odwiedzają to miejsce, w tym turyści (w szczególności turyści – pasjonaci) czy ludność zamieszkała lokalnie. Jakie jednak podejście przyjąć, jeśli chcemy zgłębić doświadczenia osoby inicjującej odbudowę i koordynującej nią, gdyż uznajemy jej doświadczenie za najbardziej istotne z punktu widzenia zrozumienia całości działań związanych z rekonstrukcją?

Model fenomenologiczny jest podejściem najbardziej subiektywnym w ocenie jakości krajobrazu, w którym osoba przypisuje osobiste znaczenia charakterystykom krajobrazu i dokonuje własnych interpretacji w tym zakresie (Daniel i Vining, 1983, s. 72–76). Uczucia, oczekiwania, interpretacje są tu najważniejsze. Pełne wykorzystanie tego modelu może uwzględniać metodę wywiadu pogłębionego, kiedy to osobiste znaczenia poszczególnych elementów przestrzeni są uzyskiwane bezpośrednio od osoby badanej. Treści mogą dotyczyć m.in. odczuć przynależności i tożsamości powiązanych z danym miejscem, ale podejście to jest prawdziwie

wielowymiarowe, biorące pod uwagę możliwe abstrakcyjne kategorie dotyczące postrzeganego krajobrazu, ale również ocenę jakości psychologicznych w doświadczeniach obserwatora. Warto też odnotować, pośród innych modeli wykorzystywanych w studiowaniu jakości krajobrazu, że model fenomenologiczny „poświęca rzetelność na korzyść osiągnięcia wysokiego poziomu wrażliwości" (Daniel i Vining, 1983, s. 74). Oznacza to, że można za jego pomocą uzyskać daleko idący wgląd w osobiste postrzeganie przestrzeni, być może bardziej trafne niż podejścia oparte na analizie obiektywnych cech przestrzeni.

Zakończenie

Studium przypadku rekonstrukcji dzwonnicy w Polanach Surowicznych wskazuje na użyteczność koncepcji afordancji, jak i wybranych koncepcji ze studiów nad przestrzenią i pamięcioznawstwa oraz potencjalnie jeszcze innych ujęć, w tym opartych na wartościach i fenomenologii. Jest to dobry przykład na to, jak przestrzeń silnie wartościowana staje się miejscem. Warunkiem wstępnym podjęcia rewitalizacji jest dostrzeżenie potrzeby odtworzenia obiektu, który oddaje sens przestrzeni. W działaniach widoczne jest poszanowanie dla formy i treści krajobrazu kulturowego, ale również otoczenia przyrodniczego. Motywacją jest chęć przedłużenia trwania pamięci o dawnych mieszkańcach, upamiętnienie, daleko idący szacunek do dziedzictwa. Dalsze kroki badawcze powinny dotyczyć poszukiwania innych teorii wyjaśniających przemiany przestrzeni na Łemkowszczyźnie oraz włączenie do analizy innych przykładów działań rekonstrukcyjnych, rewitalizacyjnych lub kreacyjnych w przestrzeni istotnych z punktu interakcji kultur.

Bibliografia

Andrejczuk, W. (2010). Krajobraz a turystyka: aspekt konceptualny. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 14, 15–24.

Autor NN (b.d.). *Projekt społeczny „Rekonstrukcja murowanej dzwonnicy greckokatolickiej w miejscowości Polany Surowiczne (gmina Jaśliska, powiat krośnieński)". Portfolio projektu*. Pozyskano z: http://www.polanysurowiczne.waw.pl/Pliki/PortfolioPolanySurowiczneDzwonnica.pdf (dostęp: 01.10.2021)

Chemero, A. (2003). An outline of a theory of affordances. *Ecological Psychology*, nr 15(3), 181–195. DOI:/10.1207/S15326969ECO1502_5

Daniel, T.C. i Vining, J. (1983). Methodological issues in the assessment of landscape quality. W: I. Altman i J.F. Wohlwill (red.), *Behavior and the Natural Environment*. New York: Plenum Press, 39–84.

Dietz, Th., Fitzgerald, A. i Shwom, R. (2005). Environmental values. *Annual Review of Environment and Resources*, nr 30(1), 335–372. DOI: 10.1146/annurev.energy.30.050504.144444

Dybczak, A. (2019). Biała linia. *Herito*, nr 36(3), 166–177.

Gatersleben, B. i van der Werff, E. (2019). Symbolic aspects of environmental behaviour. W: L. Steg i J.I.M. de Groot (red.), *Environmental psychology: An introduction*. Hoboken: John Wiley & Sons, 198–206.

Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

Golka, M. (2009). *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Gortych, D. i Skoczylas, Ł. (red.). (2017). *Implanty pamięci społecznej. Teoria i przykłady*. Poznań: Wydawnictwo Rys.

Graumann, C.F. (2002). The Phenomenological Approach to People-Environment Studies. W: R.B. Bechtel i A. Churchman (red.), *Handbook of Environmental Psychology*. New York: John Wiley & Sons, 95–113.

Greeno, J.G. (1994). Gibson's Affordances. *Psychological Review*, nr 101(2), 336–342. DOI: 10.1037/0033-295X.101.2.336

Grzesik, W. (2019). Dzwonnica w Polanach Surowicznych. Zapiski osobiste. *Płaj: zeszyt turystyczno-krajoznawczy Studenckiego Koła Przewodników Beskidzkich*, nr 58, 176–191.

Grzesik, W. (2021). *Lekcja pokory – czyli o 10 latach remontu dzwonnicy w Polanach Surowicznych*. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=sklv6-sYgXU (dostęp: 01.10.2021)

Holly, G. (2013). Rozmieszczenie świątyń chrześcijańskich na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim (1850–2011). *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 19, 104–120.

Jivén, G. i Larkham, P. (2003). Sense of Place, Authenticity and Character: A Commentary. *Journal of Urban Design*, nr 8(1), 67–81.

Kłos, S. (2010). *Krajobrazy nieistniejących wsi*. Rzeszów: Wydawnictwo LIBRA.

Korporowicz, L. (2017). Jagiellonian Values. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič i P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*. Kraków: Jagiellonian Library, 15–35.

Korporowicz, L. i Plichta, P. (2016). Wstęp. W: L. Korporowicz i P. Plichta (red.), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*. Kraków: Biblioteka Jagiellońska, 9–14.

Kulczyk, S. (2014). Atrakcyjność turystyczna krajobrazu – przykłady podejścia systemowego. *Turystyka Kulturowa*, nr 4, 6–15.

Łapiński, J.L. (2012). Zagadnienie sacrum natury – niektóre uwagi i dopowiedzenia. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 17, 24–32.

Manzo, L.C. i Devine-Wright, P. (2019). Place attachment. W: L. Steg i J.I.M. de Groot (red.), *Environmental psychology: An introduction*. Hoboken: John Wiley & Sons, 135–143.

Michaels, C.F. (2003). Affordances: Four Points of Debate. *Ecological Psychology*, nr 15(2), 135–148. DOI: 10.1207/S15326969ECO1502_3

Misiak, M. (2018). *Między Popradem a Osławą. Tożsamość kulturowo-językowa Łemków w ujęciu etnolingwistycznym*. Wrocław: Wydawnictwo „Profil".

Myga-Piątek, U. (2016). Krajobraz jako autentyk, makieta, hybryda. Rozważania o roli krajobrazu we współczesnej turystyce. *Turystyka Kulturowa*, nr 1, 47–63.

Nitkiewicz-Jankowska, A. i Jankowski, G. (2010). Krajobraz kulturowy jako walor turystyczny. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 14, 185–193.

Plit, F. (2016). *Krajobrazy kulturowe w geografii polskiej. Szkice*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.

Scannell, L. i Gifford, R. (2010). Defining place attachment: A tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology*, nr 30(1), 1–10. DOI: 10.1016/j.jenvp.2009.09.006

Skoczylas, Ł. (2017). Implanty pamięci społecznej. Socjologiczna teoria w interdyscyplinarnym zastosowaniu badawczym. W: D. Gortych i Ł. Skoczylas (red.), *Implanty pamięci społecznej. Teoria i przykłady*. Poznań: Wydawnictwo Rys, 13–32.

Thompson, I. (2003). What use is the genius loci? W: S. Menin (red.), *Constructing Place: Mind and Matter*. London: Routledge, 66–76.

Trzeszczyńska, P. (2013). *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tuan, Y.-F. (1977). *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wlazło-Malinowska, K. (2012). Światło jako element budujący wymiar duchowy przestrzeni sakralnych w krajobrazach naturalnych i kulturowych. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 17, 148–161.

Adam Żaliński – doktor psychologii (KUL), kulturoznawca (UJ), pracuje w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego obecne zainteresowania naukowe to m.in. etniczność, migracje i mobilność, szeroko rozumiana psychologia społeczna oraz ilościowe i jakościowe badania kultury i organizacji.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 41 (2,2/2023)

Anna Pachowicz
http://orcid.org/0000-0002-0977-6150
Akademia Nauk Stosowanych w Tarnowie
a_pachowicz@anstar.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.27

Rok 1920. Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (Dzienniki Rok 1920 Stanisława Serafińska), opracowanie redakcyjne Maria Serafińska-Domańska spisane z rękopisu Maria Serafińska-Domańska, Agnieszka Opioła; przypisy Agnieszka Opioła; projekt okładki Stanisław Mróz; skanowanie dokumentów i zdjęć opracowanie graficzne, skład elektroniczny Stanisław Mróz; Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Poligrafia Salezjańska Kraków, Tarnów 2021; ISBN 978-83-62719-93-8.

Rok 1920 Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (Dzienniki Rok 1920 Stanisława Serafińska – tytuł z okładki) opublikowane zostały z inicjatywy oddziału Muzeum Okręgowego w Tarnowie: Muzeum Pamiątek po Janie Matejce „Koryznówka" w Nowym Wiśniczu[1].

Są pierwszym wydaniem tego tekstu w całości i stanowią istotny przyczynek uzupełniający lukę zarówno w historii regionu, jak również w historii dziejów opisywanych rodzin. Lektura *Dzienników* pozwala poznać nastawienie społeczności małopolskiej do działań politycznych krajowych i międzynarodowych oraz wydarzeń z 1920 r.

Dzienniki przez wiele lat skrupulatnie pisała Stanisława Serafińska (1856–1924)[2], córka Joanny Giebułtowskiej i Leonarda Serafińskiego – prawnika, plenipotenta dóbr wiśnickich hrabiego Maurycego Potockiego, sędziego i notariusza, marszałka rady powiatowej w Bochni[3]. Obejmują one okres od dnia 1 stycznia 1920 r. do dnia 31 grudnia 1920 r. Ukazują

1 To Muzeum Pamiątek po Janie Matejce znajduje się we frontowej części drewnianego podmiejskiego dworku. Koryznówka to jego zwyczajowa nazwa.

2 Pochowana w grobowcu rodzinnym na cmentarzu komunalnym w Bochni przy ulicy Orackiej.

3 Prowadził swoją kancelarię notarialną w Bochni w latach 1859–1874, jego działalność opierała się na ustawie notarialnej z dnia 21 V 1855 r. oraz na ustawie notarialnej z dnia 25 VII 1871 r. Jako notariusz zajmował się wówczas: sporządzaniem dokumentów notarialnych, testamentów, urzędowym poświadczaniem faktów i deklaracji, wystawianiem wypisów i odpisów, przyjmowaniem w depozyt pieniędzy i papierów wartościowych, sporządzaniem protestów wekslowych. Archiwum Narodowe w Krakowie, sygn. 29/912 Akta notariusza Leonarda Serafińskiego w Bochni.

Sugerowane cytowanie: Pachowicz, A. (2023). Recenzja książki: „Rok 1920. Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (Dzienniki Rok 1920 Stanisława Serafińska)". *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 463–461. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.27
Nadesłano: 02.10.2022 Zaakceptowano: 30.05.2023

więc subiektywnie wybrane i opisane wydarzenia, do jakich dochodziło w tej rodzinie oraz w tym regionie, a ponadto w odrodzonym państwie polskim. Były zapisywane w zeszytach (o nietypowych formatach, cienkich i grubszych) obejmujących lata 1912–1920. Ich autorka starała się sporządzać różnej długości notatki prawie każdego dnia, pisała piórem, równym, ale nie zawsze czytelnym pismem. Zazwyczaj rozpoczynała od zapisania informacji na temat pogody, czasem podawała patrona dnia oraz informację o przypadającym święcie kościelnym czy też państwowym. W 1920 r. S. Serafińska zapisała łącznie 190 notatek, w styczniu – 17, w lutym – 13, w marcu – 15, w kwietniu – 17, w maju – 14, w czerwcu – 17, lipcu – 25, w sierpniu – 18, we wrześniu – 17, w październiku – 12, w listopadzie – 13, w grudniu – 12. Rękopis *Dzienników* do dzisiaj jest przechowywany w dworze w Koryznówce, w tym samym biurku, przy którym kiedyś powstawały. Część tekstów tych pamiętników, dotyczących wuja autorki Jana Matejki, została wydana już wcześniej w 1955 r. w Wydawnictwie Literackim (Serafińska, oprac., 1955) pod tytułem: *Jan Matejko – wspomnienia rodzinne*. Natomiast inne ich fragmenty były publikowane w lokalnej prasie, np. w „Wiadomościach Bocheńskich"[4].

Niewielki drewniany dwór nazywany Koryznówką był własnością Leonarda Serafińskiego. Został wybudowany w latach 60. XIX w. Jego nazwa pochodzi od nazwiska poprzedniego właściciela terenu Koryzny, który sprzedał grunt rodzinie Serafińskich. Dworek znajduje się powyżej Zamku Kmitów i Lubomirskich, przy drodze prowadzącej do ruin klasztoru Karmelitów Bosych i zabudowań więzienia w Nowym Wiśniczu.

Przyjacielem Leonarda Serafińskiego był Jan Matejko[5], ich znajomość trwała od wczesnej młodości aż do śmierci malarza, który wielokrotnie był gościem w Koryznówce, najpierw jako znajomy, a potem jako członek rodziny. Narzeczoną J. Matejki, a potem żoną od 1864 r. była bowiem młodsza siostra Joanny Serafińskiej – Teodora Giebułtowska (1846–1896)[6]. J. Matejko zawsze traktował Serafińskich jak najbliższą rodzinę,

4 „Wiadomości Bocheńskie" to kwartalnik społeczno-kulturalny ukazujący się od listopada 1988 r. Zob. http://bochniacy.pl/wp-content/uploads/2012/11/images_Caly_spis_WB.pdf

5 J. Matejko (24 VI 1838 r. Kraków, zm. 1 XI 1893 r. tamże), w latach 1851–1858 uczył się w Szkole Sztuk Pięknych w Krakowie pod kierunkiem W.K. Stattlera i W. Łuszczkiewicza, w 1859 r. studiował w Akademii Sztuki w Monachium w klasie H. Anschütza, w 1860 r. w Akademii Sztuki w Wiedniu w pracowni C. Rubena. Będąc dyrektorem Szkoły Sztuk Pięknych, bezskutecznie starał się o nadanie jej statusu akademii, udało mu się utworzyć tzw. klasę mistrzowską. Interesował się też konserwacją zabytków i ratowaniem dawnych budowli Krakowa. Wraz z T. Prylińskim brał udział w odnowieniu Sukiennic, wychował wielu uczniów, wśród nich czołówkę malarską Młodej Polski (J. Malczewski, J. Mehoffer, S. Wyspiański).

6 Więcej informacji na ten temat m.in. w publikacjach Antecka, Buyko, 2014; Ciciora-Czwórnóg 2005; *Jan Matejko*, 1958.

spędzał tam wakacje, przyjeżdżał na dłuższe lub krótsze pobyty. To właśnie w trakcie wizyt w Koryznówce powstało wiele różnych rysunków artysty, m.in. drewnianej zabudowy Wiśnicza, jak również wiele karykatur, a także portretów mieszkańców domu. J. Matejko często spacerował, obserwował i szkicował okolice Nowego Wiśnicza, kościół parafialny czy też zamek. Szkice domów z centrum Wiśnicza J. Matejko wykorzystał później przy projektowaniu kramów we wnętrzu Sukiennic na rynku w Krakowie. Kiedy dnia 3 lipca 1863 r. wybuchł pożar w Nowym Wiśniczu doszczętnie niszczący zabudowę (m.in. domy mieszczańskie i żydowskie, dwór Giebułtowskich, folwark na Podzamczu, urząd pocztowy, kościół, plebanię, ratusz oraz synagogi), szkice J. Matejki miały wartość historyczną (Książek, 1990, s. 34; Przemecka-Zielińska, 2003, s. 137–138; Włodek, 2001, s. 34).

Z tego okresu zachowało się wiele dokumentów, listów, rysunków, pocztówek, fotografii. Ich gromadzeniem zajmowała się rodzina Serafińskich: syn Leonarda – Antoni, adwokat i burmistrz Bochni, a także jego syn Tomasz, inżynier rolnik, uczestnik III powstania śląskiego i kampanii wrześniowej, a szczególnie córka Leonarda – Stanisława Serafińska. Wszyscy konsekwentnie starali się przechowywać i ocalać różne pamiątki rodzinne, pielęgnowali tę tradycję przez kilka kolejnych pokoleń. Dzięki ich zaangażowaniu przetrwały one do naszych czasów[7]. Jeszcze przed II wojną światową właściciele umożliwiali wszystkim chętnym zwiedzanie dworku.

Od 17 maja 1981 r. zaczęto udostępniać zbiory pamiątek pod patronatem Gminnego Ośrodka Kultury w Wiśniczu jako Muzeum Pamiątek po Janie Matejce (Przemecka-Zielińska, 2003 s. 142), natomiast od 1985 r. stanowi ono Oddział Muzeum Okręgowego w Tarnowie.

Jednym z powodów wydania dzienników i udostępnienia ich szerszemu kręgowi odbiorców stały się obchody setnej rocznicy Bitwy Warszawskiej, wydarzenia, któremu w *Dziennikach* autorka poświęca wiele miejsca. W historii państwa polskiego jest to niezwykle istotne zdarzenie. Bitwa została stoczona na przedpolach Warszawy w dniach 13–15 sierpnia, nazwana została cudem nad Wisłą i osiemnastą bitwą w dziejach świata, zadecydowała o zachowaniu niepodległości odrodzonej Polski i uratowaniu Europy przed bolszewizmem. S. Serafińska wielokrotnie powracała do tego tematu w swoich zapisach, opisywała dynamicznie zmieniającą się sytuację. Zwracała też uwagę na konieczność bezpośredniego udziału młodych chłopców w tej wojnie. W *Dziennikach* można odnaleźć krótkie, ale systematycznie odnotowywane doniesienia na ten temat, np. 2 maja 1920 r.: „zwycięstwa naszej armii na froncie bolszewickim czynią olbrzymie wrażenie u prawie całego świata Europy i Ameryki. (…) Bitność

7 Przyczyniło się do tego również to, że dwór pozostawał w rękach tej samej rodziny Serafińskich.

i uświadomienie żołnierza przyczynia się do powodzeń w głównej mierze" (*Rok 1920*…, 2021, s. 80), natomiast 2 lipca: „sytuacja na wschodnim froncie bardzo dla nas groźna. Bolszewickie armie pospołu z carskimi byłymi generałami prą na nas. Obrona państwa staje się koniecznością" (*Rok 1920*…, 2021, s. 107), a 7 lipca: „złe wieści ze wschodu! Nasze wojska wciąż cofają się" (*Rok 1920*…, 2021, s. 109). Dnia 18 sierpnia S. Serafińska odnotowywała wielkie zwycięstwo pod Warszawą.

Dzienniki S. Serafińskiej obejmują kilkadziesiąt lat życia jej i rodziny. Stanowią opis wydarzeń z dziejów państwa polskiego, a także zapis życia i atmosfery Bochni i Nowego Wiśnicza z okresu drugiej połowy XIX w. połączony z historią rodzin Matejków, Serafińskich, Giebułtowskich i innych przyjaciół oraz znajomych.

Przedstawiona historia rodziny to przede wszystkim dzieje krewnych zmarłego brata autorki – dr Antoniego Serafińskiego (1853–1905), adwokata i burmistrza Bochni w latach 1890–1896. Osierocił on czworo dzieci: Marię, Hannę, Tomasza i Jana oraz żonę Kamilę z Zechenterów-Serafińską. Później w opiece i wychowaniu dzieci pomagały wdowie dwie siostry Antoniego – Helena i autorka *Dzienników* Stanisława Serafińska. W tekście *Dzienników* wymieniani są także bracia wdowy Kamili, a więc Adam, Władysław oraz Kazimierz Zechenterowie, a także jej matka – Amelia Zechenterowa (1850–1939). W 1920 r. córka Antoniego Serafińskiego Hanna wyjechała do Poznania, najprawdopodobniej odpowiedziała na apel Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego ogłoszony w 1919 r. zachęcający do podjęcia pracy przez nauczycieli z Galicji w szkołach Wielkopolski, Śląska, a także na terenie byłego Królestwa Polskiego i na Kresach, czyli w miejscach, w których w tym okresie brakowało nauczycieli. Natomiast druga córka – Maria została nauczycielką w rodzinnej miejscowości, a dwaj synowie uczęszczali do gimnazjum w Bochni. Życie rodziny Serafińskich toczyło się między Nowym Wiśniczem, Bochnią a Krakowem.

Dzienniki dostarczają także wielu informacji odnoszących się do mieszkańców Nowego Wiśnicza oraz regionu. Autorka wymienia nazwiska różnych znanych i zasłużonych osób, nie tylko w lokalnym środowisku, ale także ogólnopolskim. Takie informacje niewątpliwie wnoszą wiele szczegółów do biografii wymienianych postaci. A są nimi oprócz wspomnianego już J. Matejki, np. aptekarz Jan Brzękowski ojciec (1871–1957)[8] oraz jego syn również Jan Brzękowski, poeta, pisarz i teoretyk sztuki (ur. 18 XII 1903 r. Nowym Wiśniczu – zm. 3 VIII 1983 r. w Paryżu)[9],

8 Więcej informacji na ten temat Bilek, 2010, s. 38–45.

9 Używał pseudonimów Jan Bereta, Jan Jarmott, był autorem m.in. powieści (*Psychoanalityk w podróży*, 1929; *Bankructwo prof. Muellera*, 1931; *Start*, 1959; *Dwudziestu czterech kochanków*

czy też Kazimierz Krzyżanowski (1852–1920), przyjaciel rodziny Serafińskich, po śmierci Antoniego opiekun prawny jego małoletnich dzieci[10], a także Stanisław Mucha (1895–1976) fotograf, walczył w Legionach Polskich, potem w Wojsku Polskim (*Rok 1920*…, 2021, s. 110).

Losy poszczególnych członków rodziny Serafińskich zostały ukazane w *Dziennikach* na tle wydarzeń w kraju. Autorka dysponowała przede wszystkim wiadomościami uzyskanymi z prasy. Regularnie czytała i odwoływała się często m.in. do dwóch pism wydawanych w Krakowie, do „Głosu Narodu" – pisma katolickiego oraz do „Ilustrowanego Kuriera Codziennego" – pisma o charakterze polityczno-informacyjnym, a także od połowy 1920 r. do ukazującej się w Warszawie „Rzeczypospolitej" (pierwszy numer tego dziennika ukazał się 15 czerwca 1920 r., założył go Ignacy Jan Paderewski). Autorce udało się w interesujący sposób opisać przede wszystkim wiele szczegółów z życia codziennego rodziny, przyjaciół i mieszkańców regionu. Starała się ukazać zwykłą codzienność i uchwycić specyfikę tamtych czasów, a także przedstawić najważniejsze wydarzenia tamtych dni.

„Czasy są trudne, ale niezłe" – takie stwierdzenie można odnaleźć w *Dziennikach*. Sytuacja społeczno-gospodarcza i polityczna odrodzonej Polski nie była łatwa, a w poszczególnych miesiącach 1920 r. była bardzo dynamiczna, trudna i niepewna, o czym często pisała autorka. Analizowała i komentowała różne wydarzenia, których była świadkiem. Ciekawe są jej spostrzeżenia, opinie oraz wnioski odnoszące się do wielu polityków polskich (takich jak m.in. Józef Piłsudski, Józef Haller, Erazm Piltz, gen. Franciszek Latinik, Zofia Moraczewska, Władysław Grabski, Wincenty Witos, Leon Biliński, Władysław Kowalikowski, Stanisław Ambroży Estreicher [*Rok 1920*…, 2021, s. 14, 35, 53, 55, 59, 81]) i europejskich (m.in. Paul Deschanel, Georges Clemenceau, Lloyd George, Herbert Henry Asquith, Edvard Beneš, Enoh Meyer Wallach-Finkelstein, Saburo Yamada [*Rok 1920*…, 2021, s. 26, 32, 51, 81]), do wydarzeń

Perdity Loost (powst. 1939), 1961; *Międzywojnie*, 1982); opowiadań (*Wyprawa do miasteczka*, 1966; *Buty No 138*, 1978); studiów i szkiców (*Życie w czasie*, 1931; *Poezja integralna*, 1933; *Awangarda*, 1958; *W Krakowie i w Paryżu*, 1968; *Szkice literackie i artystyczne 1925–1970*, 1978); dramatu (*Dziurek w Elsynorze* – młodzieńcza sztuka, 1970 – „Dialog" nr 12). W okresie II wojny światowej aktywnie zaangażował się w organizację pomocy obywatelom polskim pozostającym na terenie Francji okupowanej i nieokupowanej, pracował w Polskim Czerwonym Krzyżu, a potem w Towarzystwie Opieki nad Polakami we Francji (Brzękowski, 1968, passim; Waliszewski, 2020, s. 207–211; Pachowicz, 2005, s. 207–220; Pachowicz, 2011, s. 69–82; Pachowicz, 2013, passim).

10 Był nauczycielem Gimnazjum św. Anny w Krakowie (*Sprawozdanie dyrektora c.k. Gimnazjum Nowodworskiego, czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1880*, 1880, s. 22–25; Kramarz, 1987, s. 82).

i sytuacji międzynarodowej (np. pucz Kappa [*Rok 1920*…, 2021, s. 58]), a także do postaci znanych i nieznanych związanych z Nowym Wiśniczem (m.in. ks. Andrzej Sękowski, ks. Wojciech Dąbrowski [*Rok 1920*…, 2021, s. 13–14[11]]). Lektura *Dzienników* pozwala poznać nie tylko sytuację polityczną, społeczno-gospodarczą, kulturalno-religijną w Nowym Wiśniczu[12], lecz także relacje polsko-żydowskie panujące na wsi małopolskiej, czy też polsko-ukraińskie, zwłaszcza po utworzeniu Ukraińskiej Republiki Ludowej na uchodźctwie z siedzibą w Tarnowie[13].

S. Serafińska odnosiła się również do współczesnych jej problemów, np. do konieczności prowadzenia procesu scalenia ziem polskich, do pilnej potrzeby ujednolicenia prawa czy waluty w państwie polskim. Komentowała także lokalne wydarzenia, opisywała te, których sama była świadkiem.

Opublikowanie *Dzienników* przyczynia się przede wszystkim do poznania codzienności XIX w., a także społeczności Nowego Wiśnicza. Niewątpliwie przyjęty układ wydania publikacji jest przejrzysty, każdy miesiąc stanowi osobny rozdział. Język tekstu, jakim posługiwała się autorka, jest prosty, rzeczowy i poprawny. Warto podkreślić, że tekst *Dzienników* został opatrzony skrupulatnie zredagowanymi przypisami, które zawierają konieczne, zwięzłe objaśnienia merytoryczne. Są to przypisy biograficzne, potrzebne i niezbędne dla zrozumienia tekstu, zawierające krótkie dane wymienianych osób. Jednak dla zobrazowania poruszanych kwestii – koligacji rodzinnych – można było jeszcze przygotować drzewo genealogiczne przedstawiające głównych przodków rodziny Serafińskich. W książce zamieszczono także przypisy wyjaśniające, które odnoszą się do zagadnień przedstawianych w tekście głównym i pozwalają odbiorcy na szersze i dokładniejsze zapoznanie się z omawianymi kwestiami. Szkoda, że nie zdecydowano się na umieszczenie w publikacji indeksów osobowego oraz nazw geograficznych, które niewątpliwie ułatwiłyby odnajdywanie opisywanych osób i miejsc.

Uzupełnieniem wydanego tekstu są ciekawe ilustracje pochodzące ze zbiorów rodziny Serafińskich z Koryznówki i z kolekcji pocztówek Stanisława Domańskiego, a ponadto z Narodowego Archiwum Cyfrowego,

11 Archiwum Diecezjalne w Tarnowie, ks. Dąbrowski Wojciech (1870–1921), sygn. PD I/11.

12 Każdy z tych wątków autorka poruszała wielokrotnie. Wydarzenia te splatały się ze sobą. Odnosiła się do nieistniejącego dzisiaj kościoła przy klasztorze Karmelitów w Nowym Wiśniczu. W latach 1783–1787 został on zmieniony przez władze austriackie na więzienie, później kościół został zniszczony i w konsekwencji rozebrany.

13 W Tarnowie przygotowano m.in. regulacje ustaw przyjętych jesienią 1920 r., opracowano także dwa projekty konstytucji URL. Politycy ukraińscy zostali ulokowani w Hotelu Bristol przy ul. Krakowskiej oraz w Hotelu Soldingera przy ul. Goldhammera (Wiszka, 2001, s. 106; Potocki, 1999, s. 19; Szajdak, 2005, s. 269, 271–274; Zerelik, 1996, s. 207–219).

z Muzeum Narodowego w Warszawie, z Muzeum Narodowego w Poznaniu, z Muzeum Narodowego w Krakowie, z Muzeum Okręgowego w Suwałkach oraz z Ośrodka Karta.

Reasumując, wydana nakładem Muzeum Okręgowego w Tarnowie publikacja stanowi istotne uzupełnienie historii regionu, pozwala również poznać historię i życie codzienne szerokiego kręgu rodziny Serafińskich. Warto przeczytać tę publikację jeszcze z jednego powodu, a mianowicie dla poznania punktu widzenia i interpretacji wydarzeń krajowych oraz międzynarodowych z perspektywy zwykłej mieszkanki jednego z regionów Polski – Małopolski.

Bibliografia

Dokumenty nieopublikowane

– Archiwum Narodowe w Krakowie
sygn. 29/912 Akta notariusza Leonarda Serafińskiego w Bochni.

– Archiwum Diecezjalne w Tarnowie
ks. Dąbrowski Wojciech (1870–1921), sygn. PD I/11.

Opracowania

Antecka, J. i Buyko, M. (2014). *Teodora, moja miłość. Życie codzienne Jana i Teodory Matejków*. Olszanica: Wydawnictwo Bosz.

Bilek, M. (2010). Apteki Małopolski. Historia aptek w Szczawnicy. *Farmacja Krakowska. Biuletyn Informacyjny Okręgowej Izby Aptekarskiej*, nr 2, 38–45.

Brzękowski, J. (1929). *Psychoanalityk w podróży*. Warszawa: Nakładem Księgarni F. Horkaca.

Brzę kowski, J. (1931a). *Życie w czasie*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy.

Brzękowski, J. (1931b). *Bankructwo prof. Muellera*. Brak miejsca wydania.

Brzękowski, J. (1933). *Poezja integralna*. Warszawa: skład główny Dom Książki Polskiej,

Brzękowski, J. (1958). *Awangarda (szkic historyczno-teoretyczny)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Brzękowski, J. (1959). *Start*. Londyn: B. Świderski.

Brzękowski, J. (1961). *Dwudziestu czterech kochanków Perdity Loos*, (powst. 1939). Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy.

Brzękowski, J. (1966). *Wyprawa do miasteczka*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy.

Brzękowski, J. (1968). *W Krakowie i w Paryżu. Wspomnienia i szkice*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Brzękowski, J. (1970). Dziurek w Elsynorze. *Dialog*, nr 12, 78–112.
Brzękowski, J. (1978). *Buty No 138*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Brzękowski, J. (1978). *Szkice literackie i artystyczne 1925–1970*, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził A.K. Waśkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Brzękowski, J. (1982). *Międzywojnie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Ciciora-Czwórnóg, B. (2005). *Jan Matejko*, *Kolekcja Muzeum Narodowego w Krakowie*. Olszanica: Wydawnictwo Bosz.
Jan Matejko – wspomnienia rodzinne (1955). Opracowała S. Serafińska. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Kramarz, H. (1987). *Nauczyciele gimnazjalni Galicji 1867–1914. Studium historyczno-socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.
Książek, M. (1990). *Miasta prywatne Wiśnicz Nowy i Kolbuszowa, na tle działalności urbanistyczno-architektonicznej Lubomirskich w XVII wieku*. Kraków: Politechnika Krakowska.
Pachowicz, A. (2005). Sytuacja Polaków we Francji po ewakuacji rządu Władysława Sikorskiego. *Studia Historyczne*, z. 2, 207–220.
Pachowicz, A. (2011). Przyczynek do działalności polskiej YMCA we Francji w latach 1939–1941. *Przegląd Polsko-Polonijny*, nr 2, 69–82.
Pachowicz, A. (2013). *Towarzystwo Opieki nad Polakami we Francji 1941–1944*. Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski.
Potocki, R. (1999). *Idea restytucji Ukraińskiej Republiki Ludowej: 1920–1939*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
Przemecka-Zielińska, M. (2003). *Krakowskim szlakiem Jana Matejki*. Kraków: Wydawnictwo Pijarów.
Rok 1920. Dzienniki Stanisławy Serafińskiej spisane na Koryznówce w Wiśniczu (2021). Red. M. Serafińska-Domańska. Tarnów: Poligrafia Salezjańska Kraków.
Serafińska, S. (oprac.) (1955). *Jan Matejko – wspomnienia rodzinne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Sprawozdanie dyrektora c.k. Gimnazjum Nowodworskiego, czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1880 (1880). Kraków: Nakładem Funduszu Naukowego w Drukarni Wł. Anczyca i spółki pod zarządem Jana Gadowskiego.
Szajdak, S. (2005). *Polsko-ukraiński sojusz polityczno-wojskowy w 1920 roku*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
Waliszewski, J. (2020). Jan Brzękowski (1903–1983) a stulecie awangardy polskiej. W: J. Wróbel (red.), *Pamiętniki XXVIII sympozjum historii farmacji*. Lublin: Uniwersytet Medyczny w Lublinie.
Wiszka, E. (2001). *Prasa emigracji ukraińskiej w Polsce: 1920–1939*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
Włodek, M. (2001). *Goetz-Okocimscy: kronika rodzinna 1590–2000*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Zerelik, R. (1996). Rząd i Rada Ukraińskiej Republiki Ludowej w Tarnowie w okresie 1920–1922. *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*, z. 3, 207–219.

Netografia

http://bochniacy.pl/wp-content/uploads/2012/11/images_Caly_spis_WB.pdf

Anna Pachowicz – dr hab., prof. uczelni, absolwentka stacjonarnych studiów magisterskich i doktoranckich na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz podyplomowych studiów dziennikarskich na UPJPII w Krakowie; 2006 r. – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; obecnie zatrudniona na stanowisku profesora uczelni na Wydziale Administracyjno-Ekonomicznym Akademii Nauk Stosowanych w Tarnowie. Kierownik Katedry Administracji. Zainteresowania naukowe obejmują historię Polski XX w., a zwłaszcza okres II wojny światowej, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów polskiej emigracji wojennej we Francji i Anglii, a także historię regionu, przede wszystkim ziemi tarnowskiej.

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN (druk) 2081-1446
e-ISSN 2719-8014

„Perspektywy Kultury" to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MEiN, w którym przyznano mu 100 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie i marketing** (*Management and Marketing*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Religia i media** (*Religion and media*)
5. **Varia**
6. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury" jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review"). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury"
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Perspectives on Culture

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism,
Jesuit University Igntianum in Krakow

ISSN (print) 2081-1446
e-ISSN 2719-8014

Perspectives on Culture is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies and Journalism of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the MEiN, where it was assigned 100 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Management and Marketing**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Religion and media**
5. **Varia**
6. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

Reviewing procedure: Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: Perspectives on Culture
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl