

189

**Annales
Universitatis
Paedagogicae
Cracoviensis**

**Studia Sociologica VII (2015)
vol. 2**

Recenzenci/Reviewers

Grzegorz Babiński (Uniwersytet Jagielloński)
Monika Banaś (Uniwersytet Jagielloński)
Silvia Bonacchi (Uniwersytet Warszawski)
Cain Elliott (University of Pennsylvania)
Małgorzata Gaszyńska-Magiera (Uniwersytet Warszawski)
Halina Grzymała-Moszczyńska (Uniwersytet Jagielloński)
Katarzyna Grzybzyk (Uniwersytet Śląski)
Jerzy Hausner (Uniwersytet Ekonomiczny)
Urszula Jakubowska (Instytut Badań Literackich PAN)
Sławomir Kaprański (Uniwersytet Pedagogiczny)
Michel Kowalewicz (Uniwersytet Jagielloński)
Maciej Mackiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
Janusz Mucha (Akademia Górniczo-Hutnicza)
Marian Niezgoda (Uniwersytet Jagielloński)
Jerzy Nikitorowicz (Uniwersytet w Bydgoszczy)
Małgorzata Semczuk-Jurska (Uniwersytet Warszawski)
Rosa Soriano Miras (Universidad de Granada, Hiszpania)
Maria Szymeja (Akademia Górniczo-Hutnicza)
Dariusz Wojakowski (Uniwersytet Rzeszowski)
Cezary Żołędowski (Uniwersytet Warszawski)

Redaktor naczelny/Editor-in-chief

Janusz A. Majcherek

Sekretarz redakcji/Assistant editor

Aldona Guzik

Redaktor prowadzący/Executive editor

María Paula Malinowski Rubio

Redaktorzy językowi/Language editors

Piotr Radzięda, Natalia Ryś

Redaktor statystyczny/Statistical editor

Tadeusz Sozański

Kolegium redakcyjne/Editorial Board

Krzysztof Czekaj, Sławomir Kaprański, Jadwiga Mazur, Anna Rębowska-Sowa,
Halina Sekuła-Kwaśniewicz, Piotr Stawiński

Rada naukowa/Advisory board

Michael Daxner (University of Oldenburg, Freie Universität Berlin)
Stefan Garsztecki (Technische Universität Chemnitz)
Stina Jeffner (Dalarna University, Falun)
Hieronim Kubiak (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków)
Agamali K. Mamiedow (Uniwersytet im. Łomonosowa, Moskwa)
Halina Mielicka-Pawłowska (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce)
Judith Narrowe
Jan Pakulski (University of Tasmania)
Anna Peck (University of North Carolina)
Steven Saxonberg (Masaryk University)
Beata Szluz (Uniwersytet Rzeszowski)
Miroslaw J. Szymański (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)
Nina Witoszek (University of Oslo)
Viktor Yelenski (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Dragomanowa)

Strona internetowa czasopisma/Journal website: www.ifis.up.krakow.pl/studia_sociologica

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2015

ISSN 2081-6642

Wydawca

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego
Zapraszamy na stronę internetową: <http://www.wydawnictwoup.pl>
druk i oprawa Zespół Poligraficzny UP, zam. 27

Spis treści/Contents

WSTĘP

- María Paula Malinowski Rubio** Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
Komunikacja międzykulturowa w wielokulturowym społeczeństwie 5

PREFACE

- María Paula Malinowski Rubio** Pedagogical University of Cracow
Intercultural Communication in a Multicultural Society 12

ARTYKUŁY/ARTICLES

- Leszek Korporowicz** Uniwersytet Jagielloński
Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych
Intercultural Communication from the Angle of Cultural Rights 18
- Sylwia Jaskuła** Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży
Wirtualna transformacja międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych. O przemianach w pedagogice komunikacji
Virtual Transformation of Intercultural Communicative Competence. On Changes in Pedagogy of Communication 35
- Aleksandra Winiarska** Uniwersytet Warszawski
Mediacje międzykulturowe – rola i kompetencje mediatora
Intercultural Mediation – the Role and Competences of the Mediator 50
- Izabela Korbiel** Uniwersytet Wiedeński
Komunikacja międzykulturowa w czasie kryzysu
Intercultural Communication in Times of Crisis 65
- Piotr Stawiński** Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
Religia w społeczeństwie wielokulturowym. Wybrane aspekty
Religion in a Multicultural Society. Selected Aspects 77
- Tomasz Paklepa** Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Komunikacja i tożsamość w małżeństwach mieszanych religijnie. Na przykładzie związków Polek z Arabami
Communication and Identity at Mixed-Faith Marriages. Polish Women and Muslim Inter-Faith Cases 89
- Marek Butrym** Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Studenci zagraniczni w Lublinie. Studenci socjologii KUL, UMCS i medycyny Uniwersytetu Medycznego o swoich zagranicznych kolegach
Foreign Students in Lublin. Students of Sociology at KUL, UMCS and of Medicine at the Medical University on Their Foreign Friends 106

Elizabeth Goode University of Newcastle	
Autoethnography from 'In-between': An Account of the Cultural Identity Construction of a Korean-Australian Adoptee	
Autoetnografia "spomiędzy": opis tworzenia się tożsamości kulturowej osoby po koreańsko-australijskiej adopcji	120
Andrzej Porębski Uniwersytet Jagielloński	
Institutional Conditions of Intercultural Communication (Based on Historical Analysis of Changes in Swiss Federal Institutions)	139
Oleg Yarosh Narodowa Akademia Nauk Ukrainy	
Komunikacja a inkulturacja w wieloetnicznych sufickich wspólnotach Berlina	
Communication and Inculturation of Multi-Ethnic Sufi Communities in Berlin	149
Władimir Fadiiev Narodowa Akademia Nauk Ukrainy	
Tożsamość i schizmogeneza. O społeczno-kulturowych uwarunkowaniach kryzysu ukraińskiego	
Identity and Schismogenesis: On the Socio-Cultural Background of Ukrainian Crisis	166
Dorota Dziewanowska Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie	
Aspekt kulturoznawczy w kształceniu językowym studentów rusycystyki (w świetle rosyjskiej literatury glottodydaktycznej oraz praktyki nauczania rosyjskiej etykiety językowej)	
The Cultural Science Aspect in the Language Education of Russian Philology Students (in the Light of Russian Glottodidactic Literature and in Practical Teaching of Russian Language Etiquette)	181
Andrzej Nikitorowicz Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Suwałkach	
Przemiany tożsamości na przykładzie Ukraińców Podlasia	
Identity Changes on the Example of the Podlasie Ukrainians	194
Andrzej Drózd Biblioteka Jagiellońska	
Czytelnictwo przedmiotem manipulacji w czasach stalinizmu w Związku Sowieckim i Polsce	
Reading Manipulated under Stalinism in the Soviet Union and Poland	207
RECENZJE/REVIEWS	
Małgorzata Krywult-Albańska Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie	
Globalne nierówności w ujęciu wielowymiarowym	227
SPRAWOZDANIA/REPORTS	
Dorota Czakon Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie	
Sprawozdanie z Konferencji Komunikacja międzykulturowa	235
Autorzy/Authors	236

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 5–11

ISSN 2081–6642

WSTĘP

María Paula Malinowski Rubio

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Komunikacja międzykulturowa w wielokulturowym społeczeństwie

Nieuniknione wydaje się podążanie współczesnego świata w stronę coraz większej globalizacji. Jest to świat, w którym osiągnięty stopień rozwoju technologicznego umożliwił powstanie sieci komunikacyjnej i telekomunikacyjnej łączącej praktycznie wszystkie jego zakątki. Świat w którym coraz bardziej złożone są współzależności gospodarcze, polityczne, strategiczne, kulturalne itd., a w każdym z tych obszarów pojawiają się nowe, ponadkrajowe i ponadnarodowe formy organizacyjne, posiadające prawo do podejmowania decyzji wiążących dla państw i narodów, które do nich należą. Jeśli do tego dodamy fakt, że ruchy migracyjne przemieniły się w stały element naszych czasów i wydają się coraz intensywniejsze, do tego stopnia, że mobilność człowieka, jak to pokazuje Zygmunt Bauman, stała się jedną z cech strukturalnych naszych społeczeństw (Bauman 1998), nie jest niczym dziwnym to, że konsekwencją jest coraz silniejsza i coraz bardziej powszechna pluralizacja społeczeństwa, rozumiana za Peterem L. Bergerem jako „sytuacja, kiedy różne grupy etniczne i wyznaniowe pokojowo ze sobą współistnieją i utrzymują ze sobą stosunki społeczne” (Berger 2007).

Wszystko to sprawia, że komunikacja międzykulturowa uzyskuje ogromne rozmiary i znaczenie. Już w 1996 r. Robert Young pisał: „nie ma, być może, istotniejszego tematu w naukach społecznych od badań nad komunikacją międzykulturową. Porozumienie pomiędzy członkami różnych kultur zawsze było ważne, ale nigdy tak bardzo jak obecnie. Wcześniej była to sprawa konieczna dla imperiów czy dla handlu, teraz chodzi o przetrwanie naszego gatunku” (1996, s. 1). Komunikacja międzykulturowa nie tylko stała się ważnym przedmiotem badań różnych dyscyplin naukowych, ale stanowi także jeden z kluczowych punktów zainteresowań w pracy międzynarodowych ciał takich jak UNESCO czy Rada Europy, instytucji zajmujących się edukacją na różnych poziomach, polityką, migracyjną krajową i międzynarodową itd.

Jak pokazują teksty składające się na niniejszy tom, stosowanie terminu „międzykulturowy” nie jest przypadkowe. Zanim pojawił się owy termin istniały już pojęcia „pluralizmu kulturowego” i „wielokulturowości”. Koncepcja wielokulturowości powstała w obrębie pluralizmu kulturowego i przez wielu autorów jest z nim

utożsamiana. Pluralizm kulturowy odnosi się do współistnienia na jednym terytorium grup o różnych kulturach, podkreślając pozytywność tej koegzystencji, broniąc prawa każdej z grup lub społeczności kulturowych do zachowania swojej kultury i tożsamości, oraz kładąc nacisk na równość i prawo do różnorodności, w opozycji do modeli asymilacyjnych czy koncepcji melting pot. Wielokulturowość, tak samo zwraca uwagę na szczególne właściwości każdej kultury, kładzie nacisk na różnice pomiędzy nimi, ale w małym stopniu zajmuje się interakcjami między nimi. Jak pisze Carlos Giménez Romero, „wielokulturowość wydaje się zadawać współistnieniem, a w każdym razie oczekuje, że współzycie społeczne będzie wynikało z szacunku i akceptacji innego” (2003). Z kolei z perspektywy międzykulturowej, która wywodzi się z obszaru edukacji, ważne jest nie tylko poszanowanie dla różnorodności, ale przede wszystkim interakcja pomiędzy różnymi kulturami, z naciskiem na współpracę i wymianę, współzycie w różnorodności. Kiedy mówi się o wielokulturowości, stwierdza się tylko stan rzeczy, obecność więcej niż jednej kultury na jednym terytorium lub wewnątrz jednego społeczeństwa. Kiedy mówi się o międzykulturowości, mówi się o procesie dynamicznym, aktywnym, o interakcjach pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. W związku z tym, termin „komunikacja międzykulturowa” oznacza aktywną postawę w obrębie wielokulturowości, wolę porozumienia, a w tym wolę rozwiązania ewentualnych konfliktów, które mogą pojawić się w wyniku istniejących różnic.

Komunikacja międzykulturowa obejmuje tyle obszarów interakcji, że niemożliwe byłoby zajęcie się nimi wszystkimi w jednej publikacji. Artykuły zebrane w tym tomie rzucają światło jedynie na niektóre z jej aspektów, a czynią to z bardzo odmiennych perspektyw. Ich heterogeniczność z jednej strony służy do zilustrowania jej złożoności, ale z drugiej może sprawić, że Czytelnik nie poczuje się usatysfakcjonowany. Trzeba jednak gdzieś zacząć, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że obecnie w obliczu wydarzeń związanych z masowym przybywaniem do Unii Europejskiej uchodźców z Syrii, a tym bardziej po zamachach terrorystycznych w Paryżu 13 listopada 2015 r., wszystkie problemy relacji międzykulturowych nabierają w Polsce coraz większego znaczenia, jeszcze przed dotarciem imigrantów, a postawa wobec tej imigracji staje się kwestią sporną na wielu poziomach interakcji społecznej, od kręgów politycznych po rodzinne.

Pierwsze pięć artykułów zajmuje się bardziej ogólnymi aspektami komunikacji międzykulturowej, ale z pięciu różnych perspektyw: praw kulturowych, dydaktyki kompetencji komunikacyjnych w świecie coraz intensywniejszej komunikacji wirtualnej, mediacji w konfliktach międzykulturowych, komunikacji międzykulturowej w sytuacjach kryzysowych oraz komunikacji międzykulturowej i religii. Kolejne siedem artykułów prezentuje komunikację międzykulturową w pewnych bardziej określonych kontekstach, którymi są komunikacja międzykulturowa w szczególnych obszarach interakcji pomiędzy imigrantami a autochtonami, jej rolę w tworzeniu tożsamości w przypadku adopcji międzykrajowej, wpływem wywieranym na komunikację międzykulturową przez instytucje na przykładzie Szwajcarii czy też

komunikacją międzykulturową z punktu widzenia nauczania języka. Dwa ostatnie artykuły nie są poświęcone komunikacji, ale ukazują szczególne konteksty i sytuacje, które niewątpliwie wywierają na nią wpływ. Część z przedstawionych prac opiera się na własnych badaniach autorów, podczas gdy inne mają charakter ściśle teoretyczny. Obok komunikacji międzykulturowej, i w powiązaniu z nią w różnych tekstach, często pojawia się zjawisko tożsamości społecznej, kulturowej lub religijnej. Warto też zauważyć, że w wielu artykułach obecna jest również religia jako jeden z aspektów wielokulturowości czy to jako główna problematyka, czy jako jeden z czynników powiązanych z omawianym tematem.

I tak, pierwszy artykuł został napisany przez Leszka Korporowicza z perspektywy praw kulturowych, które zostały wyszczególnione w tak zwanej Deklaracji z Fryburga w 2007 r., co było konieczne ze względu na ciągłe ich łamanie i niedostateczną skuteczność strategii mających chronić kultury (Deklaracja z Fryburga 2007, s. 12). Autor podkreśla, że komunikacja międzykulturowa nie jest rzeczywistością, koniecznością czy ideologią, lecz prawem, które wywodzi się z praw ujętych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, bez poszanowania których nie można mówić o szacunku dla różnorodności kulturowej (Deklaracja z Fryburga 2007, s. 1).

W drugim artykule, pisany z perspektywy procesów globalizacyjnych, a przede wszystkim coraz intensywniejszej komunikacji w przestrzeni wirtualnej, która jeszcze bardziej wzmacnia kontakty pomiędzy kulturami zarówno w świecie realnym, jak i wirtualnym, Sylwia Jaskuła pokazuje, jak panujące dotąd wzory edukacyjne zdezaktualizowały się, przez co konieczne jest znalezienie nowych strategii edukacyjnych, dostosowanych do wymagań komunikacji nie tylko w świecie realnym, ale także wirtualnym.

Aleksandra Winiarska w kolejnym artykule podejmuje temat mediacji w konfliktach międzykulturowych, ukazując ich cechy charakterystyczne oraz złożoność. Autorka pisze o tym, że dla właściwego rozwiązania konfliktów międzykulturowych nie tylko jest ważna odpowiednia kompetencja w komunikacji międzykulturowej ze strony mediatora, ale dużą rolę odgrywają również inne czynniki, takie jak model mediacji i strategie przyjęte przez mediatora, przyczyna konfliktu, modele zachowania i/lub oczekiwania stron i mediatora, co do sposobu rozwiązania konfliktów, wola zakończenia konfliktu przez strony lub jej brak, adekwatna ocena wagi różnic kulturowych związanych z konfliktem bądź obecnych w kontekście, w którym doszło do konfliktu.

Czwarty artykuł zajmuje się sytuacjami kryzysowymi, do których może dojść, gdy komunikacja międzykulturowa jest wadliwa lub niemożliwa przez brak zdolności do właściwego odczytania intencji interlokutorów ze względu na różnice kulturowe, pozornie niemożliwe do rozwiązania. Autorka Izabela Korbiel, ilustruje problem posługując się przykładem zamachu terrorystycznego na redakcję tygodnika Charlie Hebdo w styczniu 2015 r., do którego doszło po publikacji karykatury Mahometa. Różnice kulturowe, w tym przypadku powiązane ze sferą religijną, których efektem jest diametralnie odmienne pojmowanie sacrum, niepozwalające

na zaakceptowanie satyry, doprowadziły do aktu przemocy. Jednak ostateczną konsekwencją tej sytuacji, wskazuje autorka, nie było, jak się przewidywało, położenie kresu komunikacji międzykulturowej, ale jej umocnienie.

W kolejnym artykule Piotr Stawiński uwypukla ogromną rolę religii w relacjach na obszarach wielokulturowych, a w tym także wieloreligijnych, które są owocem globalizacji i ruchów migracyjnych. Autor ukazuje dwojaki efekt religii, która z jednej strony rozpala konflikty, a z drugiej je łagodzi. Podkreśla jej rolę jako jednego z podstawowych czynników służących utrzymaniu, ale i zbudowaniu tożsamości. Zwraca uwagę na wzajemne oddziaływanie przeciwnych tendencji obecnych na jednym lub na różnych terenach wielokulturowych, jak na przykład tendencje sekularystyczne versus wzmocnianie roli religii, tendencja do etnocentryzmu versus tendencja do relatywizmu kulturowego, tolerancja versus nietolerancja, itd. Pokazuje wreszcie niemożność zrozumienia aktualnych konfliktów przy analizowaniu ich tylko z jednej perspektywy, podkreślając fakt, że konieczne jest wzięcie pod uwagę wszystkich czynników, które powodują ich powstanie: religijnych, politycznych, gospodarczych itd.

Tomasz Paklepa w oparciu o dane, które uzyskał badając małżeństwa pomiędzy Polkami i Arabami, nakreśliwszy historię par od ich pierwszego spotkania, pokazuje różne sposoby, jakimi posługują się te małżeństwa dla negocjowania modelu i treści ich interakcji, które będąc odmiennymi w kulturach współmałżonków, stanowią możliwe zarzewie konfliktu. Tomasz Paklepa akcentuje też przemianę, jakiej poddana jest tożsamość małżonków w ciągu ich interakcji. Autor podkreśla, że problemy, na jakie napotykają pary heterogeniczne kulturowo nie są trudniejsze od tych, z którymi zmierzają się pary kulturowo homogeniczne.

Z kolei Marek Butrym zwraca uwagę, z jednej strony, na małe możliwości interakcji pomiędzy studentami polskimi a zagranicznymi na Uniwersytecie w Lublinie, co wynika z segregacji powstałej wskutek organizacji programów studiów i ich harmonogramów dla obu tych grup, z drugiej strony, na niechęć do studentów obcokrajowców ze strony polskich studentów wynikającą zarówno z ich zachowania, jak i braku wspólnego języka. W związku z tym trudno jest mówić o komunikacji pomiędzy nimi, a do tego należy dodać pewien poziom antagonizmu będący, zdaniem polskich studentów, następstwem faworyzowania studentów obcokrajowców i na poziomie organizacyjnym, i odnośnie poziomu wymagań stawianych przez wykładowców.

Ciekawym i nowym dla mnie aspektem komunikacji międzykulturowej jest jej rola w umożliwieniu stworzenia zwartej tożsamości u osób, które przeszły adopcję międzynarodową. Elizabeth Goode poprzez analizę autobiograficzną, prezentuje trudności w skonstruowaniu tożsamości etnicznej wynikające z braku mocnych ram identyfikacyjnych, czego doświadczyła będąc osobą urodzoną w Korei, ale wychowaną w Australii, która w żadnym z tych społeczeństw nie była uznawana za „swoją”. Dopiero poprzez kontakt z innymi osobami po adopcji międzynarodowej znalazła sposób na stworzenie własnej tożsamości, tożsamości hybrydowej, dzięki

której poczuła, że ma prawo do swojego miejsca nie tylko wśród Koreańczyków i Australijczyków, ale również wśród Australijczyków koreańskiego pochodzenia, wśród osób po międzynarodowej adopcji, wśród Azjato-Australijczyków i wśród imigrantów.

W dziewiątym artykule Andrzej Porębski zajmuje się wpływem, który mają na komunikację międzykulturową sformalizowane instytucje społeczne. Pokazuje, jak współczesna Szwajcaria, która przez wieki formowała się w swojej wielokulturowości, początkowo poprzez aneksję różnych kantonów odmiennych kulturowo, a później za sprawą imigracji, tworzyła instytucje mające zarządzać na różne sposoby interakcją, najpierw między kantonami, a potem z imigrantami. Dzięki tym instytucjom zredukowano ryzyko pojawienia się konfliktów międzykulturowych, choć jak podkreśla autor, nie wyeliminowano go do końca.

Natomiast Oleg Yarosh, na podstawie swoich obserwacji funkcjonowania wieloetnicznych sufickich wspólnot Berlina (składających się z muzułmanów i Europejczyków-konwertytów), prezentuje sposoby komunikacji wewnątrz nich, komunikacji zhierarchizowanej, autorytarnej, odgórnej i skierowanej na kontrolowanie zachowania członków wspólnoty i na wzmocnienie ich motywacji, a to w celu podtrzymania zasad religijnych oraz przekazywania tych reguł niemuzułmańskim adeptom z zamiarem ich inkulturacji. Ostatecznie w jednej z badanych przez autora wspólnot sufickich zamiar ten nie powiódł się ze względu na niekompatybilność pomiędzy wymaganiami pozostania w ramach norm narzuconych muzułmańskim członkom wspólnot przez naczelnego szejka Tarika, a zachowaniem przez niemuzułmańskich adeptów swojej tożsamości kulturowej.

W następnym artykule Władimir Fadieiev poszukuje źródła społecznych, politycznych i tożsamościowych podziałów w społeczeństwie ukraińskim w długim procesie schizmogenezy, czyli samowzmacniającego cyklu zachowań wywołanych wzajemnymi relacjami, który to proces został sprowokowany przez walkę odmiennych sił politycznych w kraju. Odbyło się to poprzez sztuczne i selektywne wzmacnianie różnic kulturowych w poszczególnych regionach i poskutkowało zwróceniem się ich przeciwko sobie. Autor wskazuje, że rozwiązanie tej sytuacji jest trudne i wymaga zarówno zakończenia starć pomiędzy regionami, jak i działania mediów dla umożliwienia komunikacji międzykulturowej, która pozwoliłaby doprowadzić do kompromisu.

Dorota Dziewanowska w oparciu głównie o rosyjską literaturę przedmiotu i swoje doświadczenie w nauczaniu studentów tego języka, podjęła jeden z tematów od dawna nurtujących nauczycieli języków, jakim jest konieczność nabycia nie tylko kompetencji językowej koniecznej do skutecznej komunikacji, ale również odpowiedniej kompetencji komunikacyjnej międzykulturowej. Autorka kładzie szczególny nacisk na przyswojenie i stosowanie tak zwanych etykiet językowych, rozumianych jako "przede wszystkim normy etyczne i obowiązujące w danej kulturze stereotypowe zachowania w różnych sytuacjach komunikacyjnych (werbalnych i niewerbalnych)" (Dziewanowska, s. 186).

Przedostatni artykuł autorstwa Andrzeja Nikitorowicza poświęcony jest przemianom, jakie od XI w. do dzisiaj przeszła ludność ukraińska w województwie podlaskim, zanurzona w równie zmiennym kontekście międzykulturowym, w którym współistniały i współistnieją liczne języki i dialekty, odmienne pochodzenia narodowe, różne wyznania itd. Autor pokazuje, jak pod wpływem czynników zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, w niezakończonym do dzisiaj procesie, tożsamość narodowa i etniczna tej grupy odradzała się i umacniała w ostatnich dekadach, choć na początku XX w. wydawało się, że tożsamość ta praktycznie zaniknęła.

W ostatnim artykule zawartym w tym tomie Andrzej Drózdź ukazuje, jak na politycznie wytyczonym terytorium z bardzo różnorodnymi narodami i kulturami, jakim był Związek Radziecki wraz z państwami satelickimi, można za sprawą manipulacji literaturą, za pomocą cenzury, masowego niszczenia książek oraz tworzenia literatury ideologicznej i propagandowej, zniekształcić całą sferę komunikacji, sferę utworzoną przez czytelnictwo jako formę komunikacji masowej i interakcji symbolicznej (Kłoskowska 1949, s. 66, 72, za: Andrzej Drózdź).

Tom zamyka recenzja i sprawozdanie. Małgorzata Krywult-Albańska recenzuje książkę Görana Therborna, *Nierówność, która zabija. Jak globalny wzrost nierówności niszczy życie milionów i jak z tym walczyć*, wydaną w oryginale w 2013 r., której tłumaczenie na język polski pojawiło się w tym roku. Szwedzki socjolog, profesor Uniwersytetu Cambridge, podejmuje w tej książce temat nierówności z perspektywy interdyscyplinarnej. Therborn analizuje na przykładzie współczesnych i historycznych społeczeństw liczne czynniki i mechanizmy powodujące nierówności, które w żadnym razie nie sprowadzają się do poziomu ekonomicznego, ani nie ograniczają do mniej uprzywilejowanych regionów Ziemi, i których skutki dosłownie zabijają. Jednak autor pokazuje również sukcesy w walce z tym zjawiskiem, a także przedstawia propozycje możliwych sposobów na powstrzymanie tej tendencji w bliskiej przyszłości. Na koniec Dorota Czakon prezentuje krótkie sprawozdanie z sympozjum „Komunikacja międzykulturowa”, które odbyło się w dniach 17–18 listopada 2014 r. i stanowiło punkt wyjścia dla niniejszej publikacji.

Bibliografia

- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The human consequences*. New York: Columbia University Press.
- Berger P. L. (2007). *Dwie twarze nowoczesności*, dziennik.pl, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/188653,relatywizm-i-fundamentalizm.html> [dostęp 29.10.2015].
- DERECHOS CULTURALES, Declaración de Friburgo, Adoptada en Friburgo, el 7 de mayo de 2007, http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf [dostęp 11.10.2014].
- Giménez Romero C. (2003). *Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos*, Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas n°8, Editorial CES Don Bosco-EDEBÉ, s. 9–26, file:///C:/Users/

Sara/Downloads/Dialnet-PluralismoMulticulturalismoEInterculturalidad-2044239.pdf [dostęp 29.10.2015].

Kłoskowska A. (1949). *Socjologiczna problematyka czytelnictwa*. Bibliotekarz z. 3–4. Warszawa: Wyd. SBP.

Young R. (1996). *Intercultural Communication: Pragmatics, Genealogy, Deconstruction*. Adelaide: Multilingual Matters LTD.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 12–17

ISSN 2081–6642

PREFACE

María Paula Malinowski Rubio

Pedagogical University of Cracow

Intercultural Communication in a Multicultural Society

The trend of the modern world to travel towards globalisation seems inevitable. It is a world, where the achieved level of technological development allowed for the creation of a communication and telecommunication network connecting literally every corner of it. The world, where the economic, political, strategic, cultural etc. correlations are more and more complex, and in each of these fields there are new, intercountry and international organisational forms with the right to make decisions which are binding for countries and nations that belong to them. If we add the fact that the migration movements have changed into the fixed element of our times and seem even more intense, to the point where human mobility, as shown by Zygmunt Bauman, has become one of the structural features of our societies (Bauman 1998), it is not strange that as the consequence the pluralisation of the society, understood by L. Berger as “a situation when groups of different ethnicity and faith coexist peacefully and maintain social relations” (Berger 2007), is becoming stronger and more common.

All this makes the intercultural communication gain enormous size and matter. As early as in 1996 Robert Young wrote: “there is, perhaps, no topic more important in social sciences than intercultural communication. The communication between members of different cultures members has always been important, but never as much as today. Earlier, it was a matter of necessity for the empires or for trade, now it is a matter of our species’ survival” (1996, p. 1). Intercultural communication has not only become an important subject of study for many scientific disciplines, it is also one of the key interest points in the work of such international bodies as UNESCO or the European Council, the educational institutions of different levels, political institutions, institutions monitoring national and international migration etc.

As it is shown in the texts making up this volume, using the term “intercultural” is not coincidental. Before this term came to use, the terms “cultural pluralism” and “multiculturalism” already existed. The concept of multiculturalism was created in the area of cultural pluralism and is identified with it by many authors. Cultural pluralism refers to the coexistence on one territory of groups with different cultures,

underlining the positivity of this coexistence, defending the right of each cultural group or society to preserve its culture and identity, and putting the emphasis on equality and right to diversity, as opposed to the assimilation models or the melting pot concept. Multiculturalism pays attention also to the particular qualities of each culture, puts emphasis on diversities between them, but has little to do with interactions between them. As written by Carlos Giménez Romero, “multiculturalism seems to be satisfied by coexistence, or at least expects that social coexistence will result from respect and adaptation of other” (2003). In other hand, from the multicultural perspective, which stems from the area of education, it is important not only to have respect for diversity, but most of all to interact between different cultures, with emphasis put on cooperation and exchange, coexistence in diversity. When talking about multiculturalism, one simply states the fact, the existence of more than one culture on one territory or within one society. When talking about interculturalism, one talks about a dynamic, active process, about interactions between the representatives of different cultures. Taking this into consideration, the term “intercultural communication” means an active stance within multiculturalism, the will to communicate, and in that the will to solve possible conflicts that may appear as a result of the existing differences.

Intercultural communication covers so many areas of interaction that it would be impossible to describe all of them in a single publication. The articles gathered in this volume shed light only to some of its aspects, and do this from very different perspectives. Their heterogeneity serves on the one side to illustrate its complexity, but in the other can make the Reader feel not satisfied. It has to be started somewhere, however, especially when taking into consideration that currently in the face of the events connected to the mass immigration of refugees from Syria, and even more after the terrorist attacks in Paris on November 13th 2015, all issues of intercultural relations in Poland gain more and more matter, even before the immigrants reach, and the stance towards this immigration becomes the troubling issue on many levels of social interaction, from political circles to family ones.

The first five articles cover the more general aspects of intercultural communication, but from five different perspectives: cultural laws, didactics of communication competences in the world of more and more intense virtual communication, intercultural conflict mediation, intercultural communication in situations of crisis and intercultural communication and religion. Another seven articles present intercultural communication in some more defined contexts, which are intercultural communication in specific areas of interaction between immigrants and autochthons, its role in creating the identity in the case of international adoption, influence on intercultural communication by institutions on the example of Switzerland, or intercultural communication from the language teaching point of view. Two final articles are not devoted to communication, but they show contexts and situations that inevitably influence it. Part of the presented works is based on own research of the authors, while other are purely theoretical in nature. Aside from intercultural communication, and connected to it in various texts, there is often mentioned the phenomenon of social, cultural or religious identity. It is also worth noticing that in

many articles the religion is also present as one of the aspects of multiculturalism either as the main issue or one of the factors connected to the described topic.

And so, the first article has been written by Leszek Korporowicz from the perspective of culture rights, which have been described in the so-called Fryburg Declaration in 2007, which was necessary due to the constant breaking of them and insufficient efficiency of the strategies supposed to preserve cultures (2007, p. 12). The author points out that intercultural communication is not a reality, a necessity or an ideology, but a right resulting from the Universal Declaration of the Human Rights, without the respect of which there can be no respect for diversity (Fryburg Declaration 2007, p. 1).

The second article, written from the perspective of globalisation processes, and most importantly the more and more intense communication in the virtual space, which strengthens the contacts between cultures even more both in the real and virtual world, Sylwia Jaskuła shows how the dominating educational patterns have become outdated, which is why there is a need to find new educational strategies, adapted to the requirements of communication not only in the real world, but virtual too.

In the next article, Aleksandra Winiarska touches upon the subject of mediations in intercultural conflicts, presenting their characteristic features and complexity. The author states that in order to solve intercultural conflicts properly it is not only important to have proper intercultural competence on the side of the mediator, but a great role is also played by other factors, such as mediation model and strategies used by the mediator, the cause of the conflict, behaviour model and/or expectations by the party and the mediator about the solution to the conflict, the will to end the conflict by the parties or lack thereof, an adequate assessment of the weight of cultural differences connected to the conflict or present in the context, in which the conflict took place.

The fourth article handles crisis problems, which can happen if intercultural communication is faulty or impossible through the lack of abilities to correctly read the relations of interlocutors due to cultural differences, seemingly impossible to solve. The author, Izabela Korbiel, illustrates the problem by using the example of a terrorist attack on the Charlie Hebdo editorial in January 2015, which took place after the publishing of the Mohammad caricature. The cultural differences, in this case connected to the religious sphere, an effect of which is the completely different view on the sacrum, not allowing the acceptance of the caricature, have led to the acts of violence. The final consequence of this situation, though, as the author points out, was not the end of intercultural communication, as it was predicted, but rather strengthening it.

In the next article Piotr Stawiński underlines the enormous role of religion in relations on multicultural areas, also including the multireligion ones, which are the fruit of globalisation and migration movements. The Author points out the twofold effect of religion, which starts conflicts on the one hand, and calms them down on the other. He underlines its role as one of the basic factors serving to keep, but also build the identity. He points out the mutual interaction of contrary tendencies present on one or many multicultural areas, as for example the secularist tendencies versus strengthening the role of religion, the ethnocentric tendency versus the cultural

relativism tendency, tolerance versus intolerance, etc. Finally, he shows the inability to understand the current conflicts by analyzing them only from one perspective, underlining the fact that it is necessary to take into consideration all factors that cause their emergence: religious, political, economic etc.

Tomasz Paklepa, based on the data he acquired while studying the Polish-Arabic marriages, describing the couples' history since they first met, presents different ways these marriages use to negotiate the model and content of their interactions, which, being different in the spouses' cultures, are the possible cause of a conflict. Tomasz Paklepa also accentuates the change the identity of the spouses is undergoing during their interactions. The author underlines that problems the culturally heterogeneous couples encounter are not more difficult than those the culturally homogeneous couples have to face.

In turn, Marek Butrym points out, on the one hand, little interaction possibilities between Polish and foreign students at the University in Lublin, which is caused by segregation resulting from the organisation of the lecture plans organisation and schedules for both groups, and on the other, on the reluctance towards the foreign students from the Polish ones resulting from both their behaviour, and the lack of common language. Because of this it is difficult to talk about communication between them, and there has to be added a certain level of antagonism, which, according to Polish students, is a result of favouritism towards foreign students both on the organisational level and regarding the requirements expected by the lecturers.

It is an interesting and new aspect of intercultural communication for me to see it in a role of allowing the creation of a fixed identity in people that underwent and international adoption. Elisabeth Goode presents through autobiographical analysis the difficulties in constructing the ethnic identity resulting from lack of strong identification framework she encountered while being a person born in Korea, but raised in Australia, who has not been considered "one of their own" in any of these societies. It was only through contact with other people who underwent international adoption when she found a way to create her own identity, a hybrid identity, thanks to which she felt that she has the right to her own place not only among the Koreans and the Australians, but also among the Australians of Korean origin, people after international adoption, the Asian-Australians and the immigrants.

In the ninth article Andrzej Porębski touches upon the influence the formalised legal institutions have on intercultural communication. He shows how modern Switzerland, which has formed its multiculturalism for centuries, firstly through the annexation of different culturally variable cantons, and later on due to migration, created institutions responsible for governing the interaction in various ways, firstly between cantons, and later on with immigrants. Thanks to these institutions the risk of intercultural conflicts emerging has been reduced, though as the author suggests, not entirely eliminated.

Oleg Yarosh, in turn, based on his observations of the functioning of the long-established Sufi communities in Berlin (comprising of Muslims and European converts), presents the ways of communication within them, a hierarchical, authoritarian, top-down communication directed at controlling the actions of the community members and strengthening their motivation, which serves the purpose

of keeping the religious rules and passing these rules to non-Muslim initiates with the purpose of their inculturation. Finally, in one of the Sufi communities studied by the author this intention has failed due to the incompatibility between the requirement to stay within the norms imposed on the Muslim members of the communities by their head sheik Tarik and the preservation of their cultural identity by the non-Muslim members.

In the next article, Vladimir Fadiev seeks the source of social, political and identity divisions in the Ukrainian society in the long process of schismogenesis, or the self-sustaining cycle of behaviours cause by the mutual relations, which was started by the fight of different political forces in this country. It was made by artificial and selective strengthening of cultural differences in the individual regions and resulted in turning them against each other. The author points out that the solution of this situation is difficult and requires both the end of the fights between regions and the end of the media actions to allow the intercultural communication, which could lead to a compromise.

Dorota Dziewanowska, based mainly on the Russian subject literature and her own experience in teaching this language to students, has taken on one of the topics which has troubled the language teachers for a long time, which is the necessity to gain not only language competences necessary for efficient communication, but also the proper intercultural communicative competence. The Author puts emphasis especially on acquiring and using the so-called language labels, understood as “most of all ethical norms and the stereotypical activities present in the given culture in various communicative situations (verbal and non-verbal)” (Dziewanowska, p. 186).

The penultimate article, written by Andrzej Nikitorowicz, is devoted to changes that the Ukrainian people have undergone since the 11th century until today in the Podlaskie Voivodeship, submerged in the shifting intercultural context, in which many languages and dialects, different national origins, different religions etc. existed and exist still. The Author shows how under the influence of both external and internal factors in the still unending process, the national and ethnic identity of the group has been reborn and strengthened in the last decade, though in the beginning of the 20th century it seemed that this identity has practically disappeared.

The last article included in this volume includes Andrzej Drózdź presenting how, on the politically selected territory with very diverse nations and cultures, which was the Soviet Union with its satellite countries, through manipulating literature, censorship, mass destruction of books and creating ideology and propaganda literature, can an entire sphere of communication, sphere created by readership as mass communication and symbolic interaction be distorted (Kłoskowska 1949, p. 66, 72, in: Andrzej Drózdź).

The volume ends with a review and a report. Małgorzata Krywult-Albańska performs a review of Göran Therborn's book, *The Killing Fields of Inequality*, published originally in 2013, the Polish translation of which appeared this year. The Swedish sociologist, professor at the Cambridge University, touches upon the topic of inequality from the interdisciplinary perspective. Therborn analyzes the example of modern and historical societies for numerous factors and mechanisms causing inequalities, which are not in any way limited to the economic level, nor are they

limited to the less privileged parts of Earth, and the side effects of which literally kill. The author presents, however, the successes in the battle with this phenomenon, and also presents the suggestion of the possible ways to stop this tendency in the near future. In the end, Dorota Czakon presents a short report from the "Intercultural Communication" symposium that took place on the 17th-18th November 2014 and was the starting point for this publication.

References

- Bauman Z. (2010). *Globalization: The human consequences*. New York: Columbia University Press.
- Berger P. L. (2007). *Dwie twarze nowoczesności*, dziennik.pl, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/188653,relatywizm-i-fundamentalizm.html> [accessed on 29.10.2015].
- DERECHOS CULTURALES, Declaración de Friburgo, Adoptada en Friburgo, el 7 de mayo de 2007, http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf [accessed on 11.10.2014].
- Giménez Romero C. (2003). *Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de declaración y apuntes educativos*, Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas nº8, Editorial CES Don Bosco-EDEBĚ, p. 9–26, file:///C:/Users/Sara/Downloads/Dialnet-PluralismoMulticulturalismoEInterculturalidad-2044239.pdf [accessed on 29.10.2015].
- Kłoskowska A. (1949). *Socjologiczna problematyka czytelnictwa*. Bibliotekarz p. 3–4. Warszawa: Wyd. SBP.
- Young R. (1996). *Intercultural Communication: Pragmatics, Genealogy, Deconstruction*. Adelaide: Multilingual Matters LTD.

Leszek Korporowicz

Uniwersytet Jagielloński

Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych

Streszczenie

Komunikacja międzykulturowa coraz częściej zyskuje sobie stałe miejsce na horyzoncie problemów badawczych współczesnych nauk społecznych i humanistycznych. Warto jednak zauważyć, że sam fakt komunikacji nie jest tylko procesem, który charakteryzuje określony stan rzeczywistości, ale jest także wartością społeczną, potencjałem generującym przebieg wielu innych procesów. W kategoriach aksjologii społecznej komunikacja międzykulturowa jest rodzajem wartości zbudowanej na respektowaniu praw kulturowych, analogicznych do praw człowieka. Posiadają je wszystkie uczestniczące w niej podmioty. Jeśli spojrzymy na problem w tak zaproponowanej perspektywie, oznaczać to będzie, że wartości, walory i zasoby jakie powstają w wyniku komunikacji międzykulturowej traktować należy podobnie jak prawo do społecznej i kulturowej partycypacji, prawo do podmiotowości i rozwoju w wielu znaczeniach tego pojęcia. Prowadzi to do konkretnej oceny samego procesu komunikowania ze względu na jego realne i potencjalne walory, jak również do wszystkiego co proces ten umożliwia, wspiera lub ochrania. Tak zbudowana perspektywa nabiera w dobie nasilających się procesów globalizacji, dywersyfikacji, narastających szans ale i zagrożeń, szczególnie istotnego znaczenia. Ma ona swoje korzenie w początkach myślenia o „prawach narodów” jakie dzięki polskiemu uczonemu doby Jagiellonów jakim był Paweł Włodkowic, zyskuje nowe i twórcze inspiracje.

Słowa kluczowe: komunikacja międzykulturowa, interakcja symboliczna, prawa kulturowe, prawa człowieka, mobilność kultur, transgresja kulturowa, konwergencja, rozwój kulturowy, podmiotowość, wartości jagiellońskie

Wstęp

Jeśli komunikację rozumieć nie jako zwykły przekaz, ale wymianę, nie jako transfer, ale wzajemność jaka buduje się pomiędzy uczestnikami tego pełnego znaczeń i wartości procesu, to z pewnością łatwiej zrozumieć wszystkie jej potencjały. Realnym walorem komunikacyjnej praktyki staje się nie tylko utylitarny sens tego wydarzenia, ale rozwojowa dynamika ciągu interakcji, w której tworzy się szansa na tworzenie wartości nowych, dopełnianie i łączenie istniejących, na budowanie sprawczości i podmiotowości tych, którzy biorą w nim udział. Wszystko to nie jest jednak możliwe, albo w istotny sposób ograniczone, jeśli „udział” ten jest limitowany, sterowany, jeśli nie wyraża on godności uczestników i prowadzi to efektów pozorowanych. Z tych to względów każdy typ komunikacji pojętej zgodnie z grecką ideą czynienia

czegoś wspólnie (*communicare*), jest ściśle związany z postrzeganiem i respektowaniem najistotniejszych atrybutów człowieczeństwa. Z nich to, w sposób konsekwentny, wynikają ich prawa. Jest to między innymi prawo do partycypacji, dzielenia się, wymiany i wzbogacania doświadczeń na każdym z możliwych poziomów interakcji. Ze wszystkich tych względów mówić możemy o prawie do komunikacji jako jednym z podstawowych praw człowieka. W zakresie tych praw mieści się także prawo do komunikacji międzykulturowej.

Obiektywne wyznaczniki świadomości praw kulturowych doby globalizacji

Narastające procesy technologicznej, rynkowej i kulturowej globalizacji od dawna ukazują nam, iż nie jest to proces jedynie unifikujący, ale w równej mierze różnicujący, a więc ukazujący odmienności kulturowe w skali, w jakiej nigdy nie były one rozpoznawane, doświadczane i manifestowane. Co istotne ujawniają się różnice nie tylko grup o uznanym statusie kulturowym, jak narody, czy grupy etniczne. Problem dotyczy także społeczności religijnych, lokalnych, a nawet środowiskowych, które są wynikiem zarówno wymieszania, „nakładania się”, jak i „spotkania” w skali bardzo niewielkiej, choć wystarczająco silnie ukonstytuowanych, o własnej odrębnej tożsamości (Korporowicz 2012). Istnieje wiele czynników, które generują pytania o zasady ich współżycia, współpracy, granice dominacji lub podporządkowania, nade wszystko o reguły umożliwiające im zachowanie własnego systemu wartości, lub też sposoby ich redefiniowania. Czynniki te, to: mobilność kultur, deterytorializacja przestrzeni, multiplikacja przestrzeni, konwergencje i interakcje, metamorfozy przestrzeni oraz wirtualizacja i relatywizacja przestrzeni komunikacji i dialogu.

Mobilność kultur

Cywilizacja techniczna przyniosła światu, oprócz nowych technologii produkcji, instrumentalizacji wartości i przemodelowania porządku społecznego, zupełnie nowe sposoby przemieszczania towarów, ludzi i informacji, a więc niespotykaną skalę mobilności fragmentów konkretnych przestrzeni kulturowych osadzonych w ramach równie konkretnego terytorium. Konfiguracje tych fragmentów, które tworzą właściwe im przestrzenie, są w stanie ustawicznego ruchu (Urry 2009).

Mobilność kultur powoduje wyraźne przekroczenie ich geograficznych, administracyjnych lub etnicznych granic, szczególnie w wymiarze wytworów kultury symbolicznej (Ting-Toomey 1999). Konwencjonalny związek miejsca, ludzi i ich wytworów zostaje uwolniony i może być skonfigurowany w innych miejscach, ale nade wszystko przemieszczony i zmieniany. Ruch nie tylko w przestrzeni, ale całych przestrzeni powoduje, iż zmieniają się sposoby ich definiowania. Uwolnione zostają nie tylko od swego konwencjonalnego miejsca jako swoistej kotwicy i zakorzenienia, ale także od konwencjonalnych związków z pozostałymi komponentami, oraz ich znaczeniami. Przestrzeń i kultura definiowana zostaje więc nie tyle ze względu

na miejsce, ale względem konfiguracji swoich znaczeń, szczególnie jeśli stają się one przedmiotem realnych doświadczeń ludzkich. W ten sposób przemieszczana być może tradycja szkół artystycznych, która podąża za jej wykonawcami i odbiorcami, przestrzeń grup etnicznych, ale także rozproszona przestrzeń odbiorców różnych treści kultury, programów edukacyjnych i informacji. Mobilność treści kultury dotyczy przemieszczania się zarówno w przestrzeni fizycznej, ale także mentalnej, w strukturze wzorców kulturowych, w cyfrowej sieci współczesnych społeczeństw informacyjnych, w strukturze powiązanych z nimi systemów wartości (Paleczny 2007). Granice kulturowe przekraczane są więc inaczej, choć nie znaczy to, że nie istnieją i nie powstają nowe. Umiejętność ich przekraczania staje się jednak ważna jak nigdy w dotychczasowej historii człowieka i kultur (Dyczewski 2001).

Deterytorializacja przestrzeni

Jest ona bezpośrednią konsekwencją mobilności kultur i polega na oderwaniu od wspomnianego już miejsca jej wytworzenia, zaistnienia i rozwoju w pierwotnym okresie jej funkcjonowania. Deterytorializacja bezpośrednio powoduje nasilenie zróżnicowania przestrzeni kulturowych, ich wieloskładnikowości zarówno ze względu na ich treści, ale także ze względu na ich odmienny charakter. Przestrzeń symboliczna wyposażona we współczesne środki przenoszenia może być rekonstruowana w wielu konfiguracjach. Co istotne, wiele treści kultury zaistnieć może w przestrzeni wirtualnej. Z samej swojej natury ma ona charakter wysoce zdetytorializowany, a dostęp do niej wynika z reguł dostępu do sieci. Przestrzeń taka przekracza wiele barier, co w istotny sposób wpływa na zasady tworzenia się tożsamości kulturowej, nastawionej w realiach współczesnego świata znacznie bardziej na jej treści, niż ich terytorialną lokalizację. Możemy powiedzieć, iż „oś krystalizacji” tożsamości w dobie deterytorializacji kultur ma charakter coraz bardziej abstrakcyjny, coraz mniej „mechaniczny”, bezrefleksyjny, rutynowy. Nie istnieje bowiem gotowy „mechanizm” przypisywania i dawania tożsamości z racji stabilnego miejsca w hierarchii i strukturze społecznej. Rodzi to potrzebę aktywizacji nie tylko jaźni, twórczych aspektów osobowości na poziomie indywidualnym człowieka, ale także nowych form poszukiwania więzi grupowych. Dzieje się to w wyniku wymiany doświadczeń i konfigurowania tożsamości w relacji z innymi „monadami” kultur, jakie istnieją w ponadterytorialnym uniwersum kultury symbolicznej.

W procesie deterytorializacji nie zanikają jednak, a wprost przeciwnie, nabierają nowego znaczenia prawa do uczestniczenia w tym uniwersum. Ze względu na jego mobilny i ponadterytorialny charakter prawa te odnoszą się do bytów złożonych nie tyle z dóbr, terytoriów i posiadłości, co w znacznie większym stopniu do samych treści kultury (Diamandaki 2003). Wymusza to umiejętność ich rozpoznawania i dookreślenia własnego do nich stosunku poprzez rozwój kompetencji kulturowych. W warunkach nasilonej mobilności rozpoznawanie to ma charakter bardzo interakcyjny. Z konieczności niezbędne są porównania, odniesienia, czasami rekonfiguracja elementów konkretnego wzoru, negocjowanie znaczeń, a więc procesy

komunikacji międzykulturowej, która staje się prawem człowieka postawionego w sytuacjach ciągłego wyboru, często wielokulturowego zamieszania.

Multiplikacja przestrzeni

Cywilizacja medialna i najnowsze środki gromadzenia, przetwarzania i przekazu informacji bezpośrednio powodują niespotykane w historii ludzkości możliwości powielania i reprodukcji treści kultury, które po oderwaniu się od swego miejsca powstania zdolne są do replikacji w wielu oddalonych od siebie geograficznie miejscach, w wielu odrębnych bazach cywilizacji „sieci”. Zjawisko to tworzy inny równie istotny proces ustawicznego poszerzania, a nawet swoistej eksplozji przestrzeni, który rodzi problem zapełnienia i zagospodarowania tych nowych, poszerzających domen. Skala multiplikacji jest tak ogromna, iż nie unika niezwykle agresywnych technik aneksji, zaborczości i konkurencyjnej wręcz walki zwalczających się sub-przestrzeni.

Multiplikacja przestrzeni kulturowych przynosi wiele ubocznych, aczkolwiek logicznie nieuniknionych konsekwencji kulturowego przesycenia nakładającymi się i ustawicznie „gęstniejącymi” pod względem informacyjnym rodzajami przestrzeni. Tożsamość kulturowa znajduje się w stanie „zatopienia” poddana zmasowanemu atakowi procesów przemieszczania, wykorzeniania i multiplikacji. Na wielką próbę wystawione zostają jej zdolności selekcyjne, konstrukcyjne i projektujące. Paradoksalnie nadprodukcja treści prowadzi do zubożenia kulturowego. Polega ono na wspomnianym już „zatopieniu” i przeciążeniu umiejętności integracyjnych, zmuszonych do częstych rekonfiguracji i przewartościowania kanonów kultury. Tożsamość znajduje się w stanie technologicznego obłężenia i wymaga zdecydowanego wsparcia poprzez obronę godności i wartości osoby ludzkiej, traktowanej jako biokomponent cywilizacji technicznej. Z drugiej strony konieczne okazują się umiejętności łączenia, poruszania się i przepływu pomiędzy różnymi rodzajami przestrzeni o odmiennym statusie ontologicznym, społecznym i mentalnym. Sytuacja ta stwarza kolejną konieczność przedefiniowania pojęcia kompetencji międzykulturowych i otwarcia na potrzeby dialogu. W kategoriach praw kulturowych zagrożona jest stabilność i równowaga informacyjna sztucznie generowanego obrazu świata. Syntagma kultury, jako kompozycja jej treści i wartości, zostaje poddawana ustawicznej próbie spójności naruszając „bezpieczeństwo ontologiczne” jej uczestników.

Konwergencje i interakcje

Nakładanie się na siebie intensywnie multiplikowanych przestrzeni musi prowadzić do ich intensywnych interakcji (Hałas 2001). Dzieje się to zarówno „w poziomie”, a więc w przestrzeni o silnym korelacji fizycznym, które mają geograficzne rodowody miejsca, ale i „w pionie”, a więc w przestrzeni kulturowej, symbolicznej i wirtualnej, która istnieje w sposób quasi-fizyczny, ciągle trudny do opisania, pomiaru i badania. Interakcje przestrzeni stanowią względnie obiektywny czynnik charakteryzujący wyzwania dialogu międzykulturowego. Czerpie on z nich wszystkich,

poszerza zakres swojego „budulca”, ale staje często w obliczu chaosu i zagubienia, sprzeczności i wykluczenia (Hermans, Kempen 2003). Przenikanie się wszak tak odmiennych przestrzeni wymusza umiejętność równoległego uczestniczenia w światach, które zaledwie się stykają, w światach pomiędzy którymi trudno się poruszać, choć ta właśnie umiejętność stanowić będzie o kluczowych kompetencjach najbliższych nam, a prawdopodobnie jeszcze w większym stopniu, przyszłych czasów.

Konwergencje i interakcje różnego typu przestrzeni w jeszcze większym stopniu niż opisane powyżej mobilności, multiplikacje i deterytorializacje z jednej strony rozbijają, ale z drugiej, mobilizują dynamizmy i potrzebę rozpoznawania i szacunku do odmienności w wielości ogarniających nas światów. Różnicowanie wewnętrzne kultur prowadzi zarówno do ich hybrydyzacji, ale także do rozpoznawania wielości ich potencjałów. Mogą się one uzupełniać, nie muszą wykluczać.

Ku świadomemu rozpoznawaniu różnic kulturowych skłaniają także tak zwane *logotwórcze dynamizmy kultury*, a więc procesy sensotwórcze, które stanowią o istocie każdego spotkania kultur w ich podstawowym, antropologicznym wymiarze (Korporowicz 2011). Tworzenie i nadawanie ludzkim działaniom, przeżyciom i intencjom tej fundamentalnej orientacji „ku czemuś”, „ku celom” i „ku wartościom”, często poprzez projektowanie, modelowanie i wybieranie siebie, społeczności i działań, stanowi o twórczych możliwościach przestrzeni dialogu, rozumienia i poszanowania wartości innych kultur (Castells 2008). Są to fundamentalne wartości, ale i kompetencje w komunikacji międzykulturowej, które we współczesnym świecie stają się nowym potencjałem reintegracji społecznej, rewitalizacji starych i nowych „wektorów sensu”. Uczestnicy tych procesów mają prawo wektory te odnajdywać, wykorzystywać i budować z nich swoje tak ontologiczne, jak i kulturowe bezpieczeństwo (Dyczewski 2012).

Metamorfozy przestrzeni

Klasyczna przestrzeń fizyczna zachowuje swoją względną jednorodność, choć także tylko wtedy, gdy myślimy o jej równie fizycznych granicach. Przestrzeń społeczna nie posiada już tak precyzyjnie wyznaczonych granic, jest bardziej rozciągnięta, rozproszona, posiada swoje wewnętrzne obszary krystalizacji. To samo dotyczy przestrzeni symbolicznej, a jeszcze bardziej wirtualnej. Fenomenem doby świata współczesnego jest fakt przeistaczania się tych przestrzeni, zatapiania w sobie, przechodzenia jednej w drugą oraz różnorodne formy istnienia równoległego. Mamy tu do czynienia ze swoistym dyskursem odmiennych przestrzeni, w którym budowanie mostów jest szczególnie istotne. Nowe przestrzenie budują zarówno oznaki swojej odrębności, jak i swoisty język między-przestrzennej komunikacji. Z tej perspektywy „bliższe” do siebie są grupy z różnych kultur, ale tych samych przestrzeni, gdy są to przestrzenie informacyjne, niż z tych samych przestrzeni, ale odmiennych kultur, gdy są to przestrzenie geograficzne. Dlatego same przestrzenie, a konkretnie ich poszczególne rodzaje, stanowić zaczynają nowy rodzaj kultury. Informatyk chiński i polski z pewnością lepiej będą się rozumieć w przestrzeni wirtualnej, niż na bazie

swoich kultur etnicznych, co stanowi nowy rodzaj mostu nie tylko technologicznego (Golka 2008). Przejścia z jednej przestrzeni w drugą nie będą wszak obojętne dla sposobu istnienia firmy, ale także dla kompetencji i tożsamości organizacyjnej jej pracowników, tworzonych przez nie zespołów, sieci kontaktów i więzi. Powstające w tym czasie identyfikacje stanowiąc będą budulec dla tworzonych, zmienianych, a często rekonfigurowanych tożsamości i związanych z nimi sposobów komunikowania. Metamorfozy przestrzeni powodować będą zmienność odniesień kulturowych i osobowych, ale też i odwrotnie, to właśnie tożsamość budowana poprzez uczestnictwo w nowych rodzajach przestrzeni generować będzie nowe wspólnoty komunikowania w realiach konkretnych organizacji (Giddens 2007).

Podobnie jak w przypadku mobilności, deterytorializacji i konwergencji, uczestnictwo w procesach metamorfozy wymaga nowego typu kompetencji. Wytwarzać będzie grupy liderów oraz wykluczonych. Programy edukacyjne już teraz przygotowują młodych ludzi do radzenia sobie z wyzwaniem przechodzenia i synergii przestrzeni wirtualnej i realnej jako rodzaju kompetencji międzykulturowej. Z pewnością coraz częściej będzie ona traktowana nie jako rodzaj przywileju lub uzdolnień, ale standardowa umiejętność wpisana w minimum programowe każdej szkoły i pakiet praw edukacyjnych.

Wirtualizacja i relatywizacja przestrzeni komunikacji i dialogu

Wtajemniczenie w tajniki uczestnictwa w przestrzeni wirtualnej oraz innych przestrzeniach konwergencji to umiejętność rozpoznawania rodzajów realności do których odwołujemy się w procesie komunikacji (Dijk 2006). Ustalenie realności znaczeń ma zasadniczy wpływ na charakter i treść interakcji międzykulturowych w świecie poddanym wirtualizacji. Realność obiektów i wartości nowej przestrzeni nie jest jednak absolutna i ustala ją relacja względem jej nośnika. Zanurzony w wirtualnym świecie człowiek może dostać traumatycznego doświadczenia, gdy w nałożonych okularach, słuchawkach i pełnych neurologicznych czujników rękawicach zabraknie nagle elektryczności i system wyłączy się z sieci. Wszystko, co było przedmiotem doświadczeń może okazać się nie tyle nierealne, bo doświadczenie było faktem, ale traci konkretną formę istnienia. Być może jest odtwarzalne i powtarzalne, ale nie bez pośrednictwa nośnika. Jego rola rośnie w sposób dramatyczny i pojawić się musi pytanie o granice tak dalekiego uzależnienia. Rzeczywistość ludzkiego doświadczenia zależy bowiem w takiej sytuacji od skutecznego przepływu bodźców elektromagnetycznych, bez których doświadczenie to w ogóle nie jest możliwe. Ontologiczne bezpieczeństwo kultury i faktyczne szanse dialogu stają się poważnym problemem i wymagają bezwzględnego odniesienia do osoby ludzkiej oraz rdzennych wartości konkretnej kultury, do fundamentalnych praw człowieka w realiach współczesnego świata cywilizacji medialnej (Poster 2006). Wirtualizacja rzeczywistości generuje, więc zupełnie nowe formy realności (Wilson, Peterson 2002). Jest to jednak realność o wysokim poziomie względności, która wymuszać będzie nowe potrzeby jej definiowania, ale także ochrony. Prowadzi to prostą drogą

do pytania już nie tylko o ochronę samej rzeczywistości, ale także o ochronę uczestniczących w niej ludzi, tak aby „migotanie znaczeń” nie przeniosło się na migotanie ich tożsamości, osobowości i wspomnianych logotwórczych dynamizmów kultury (Boellstorff 2012).

Prawa kulturowe jako poszerzony rodzaj praw człowieka

Prawa człowieka, o których we współczesnym świecie mówi się i pisze coraz częściej, równie często pojmowane są w sposób zredukowany, ograniczony do obrony praw jednostki, ze względu na jej prawa indywidualne. Warto jednak zauważyć, że człowiek traktowany w sposób zintegrowany nie jest w stanie rozwijać się w sposób pełny poza relacjami z innymi ludźmi, a więc jako osoba, w relacji do swego kulturowego dziedzictwa, tożsamości i uwewnętrznionego systemu wartości (Kobierzycki 2001). Dlatego kategoria praw kulturowych odnosi się do tej właśnie poszerzonej przestrzeni rozwoju osobowego człowieka, w której istnieje on zarówno indywidualnie, ale w równie mierze wspólnotowo i posiada pełne prawo do takiego właśnie istnienia. Co więcej, posiada on prawo do wymiany między-wspólnotowej jako rodzaju praw kulturowych. To one dają możliwość dzielenia się wartościami innych kultur. Choć partycypacja w kontakcie z innymi kulturami może być z różnych powodów ograniczona, stanowi ona dobro, do którego aspirować mogą przedstawiciele każdej z kultur. Gdyby założenie to uznać za nietrafne, oznaczałoby to zgodę na istnienie społeczności kulturowego zamknięcia, swoistej izolacji, która prowadzić może do kulturowej alienacji, wykluczenia, dobrowolnej marginalizacji. Jeśli izolacja taka stanowiłaby efekt dobrowolnego, świadomego i celowego wyboru, problem mógłby być uznany za swoisty przejaw wolności, ale nawet wtedy musi on wynikać z możliwości wyboru alternatywnego, który de facto oznacza prawo kulturowej interakcji. Prawa kulturowe wynikają, więc z samej istoty praw człowieka w jego zintegrowanej i ponadindywidualnej istocie, która obejmuje różnorodne akty transgresji, ekstensji, ale i uczestnictwa w wielorakich obszarach kultury (Archer 2013). Uznanie prawa do poszerzania obszarów tego uczestnictwa wynika z ogólniejszego prawa do rozwoju i w tej perspektywie interpretować należy problematykę komunikacji międzykulturowej.

Co interesujące, myślenie o prawach kulturowych w dobie współczesnych procesów globalizacji wykazuje wiele analogii do myślenia o „prawach narodów”, jakie pioniersko formułował już sześćset lat temu Paweł Włodkowic (Łuczyszyn 2014). Postać ta z pewnością stanowi jedną z najbardziej niedocenionych, zapomnianych, choć wybitnych i inspirujących autorytetów tego okresu. Koncepcja, ale i idea „prawa narodów” zawiera mało rozpoznane, choć fundamentalne zasady określające relacje między narodami bazujące na traktowaniu ich analogicznie do osób, a więc poprzez nieredukowalne wartości godności ludzkiej i godności wspólnot ludzkich, niekoniecznie narodowych. Z racji odnoszenia problematyki „prawa narodów” do ich historycznych genealogii i uwarunkowań środowiskowych uznać można, iż

Włodkowic traktował wspólnoty narodowe nie tylko jako byty prawne, ale jako wspólnoty kulturowe. Oznacza to, iż kategorię „prawa narodów” w znaczący sposób interpretować możemy jako inspirującą, niewątpliwie pionierską, choć wystarczająco przemyślaną i ugruntowaną koncepcję praw kulturowych, bezpośrednio powiązanych z kategorią praw człowieka.

Nie tylko wczesne rodowody koncepcji prawa narodów, ale także późniejszy okres polskiego Renesansu wykazuje wiele cech ważkich dla współczesnego rozumienia praw kulturowych jako praw człowieka. Są to:

- **Renesans** zainteresowania człowiekiem i człowieczeństwem w pełnym wymiarze różnorodności form jego życia społecznego i kulturowego,
- narastająca **wielokulturowość** i uczenie się różnorodności kulturowej,
- otwieranie i otwartość **przestrzeni między-kulturowej** w dobie narastania interakcji kultur,
- nowe formy i nowa skala zjawisk **mobilności** etnicznej i kulturowej,
- **tolerancja religijna** i otwarcie na mniejszości kulturowe,
- **dopełnianie** lokalnego i uniwersalnego spojrzenia na problematykę godności wspólnot kulturowych,
- odkrywanie kreatywnego potencjału **synergii kulturowych**.

Wymienione wyżej cechy wskazują szerszą, antropologiczną perspektywę w jakiej kształtują się ramy, a więc kontekst społeczny postrzegania dróg rozwojowych człowieka w jego podstawowych prawach do swojej tożsamości, jej ochrony, ale także jej transformowania w warunkach dywersyfikacji i interakcji kulturowej doby globalizacji. Komunikacja międzykulturowa coraz częściej postrzegana jest jako taki właśnie atrybut wielu społeczności. Prawa kulturowe przenoszą, więc podstawowe wartości jakie zawarte są w idei praw człowieka na podmioty wspólnotowe, ich relacje oraz stwarzaną przez nie rzeczywistość. Włodkowic i renesansowa rewolucja postrzegania praw ludzkich pozwala nam na odkrywanie:

- **podmiotowości i godności człowieka** w rzeczywistości życia wspólnotowego,
- **prawa do pokojowego współistnienia** narodów i kultur,
- **przestrzeni międzykulturowej** jako przestrzeni wymiany, wzajemności i sprawczości,
- kultury jako otwartej drogi poszukiwania **rozwoju człowieka i człowieczeństwa** w nowych i nie do końca rozpoznawalnych realiach,
- **różnorodności kultury i praw kulturowych** dużych i małych społeczności z jednoczesnym rozpoznaniem ich granic wyznaczonych godnością innych wspólnot.

Rozwojowe znaczenie komunikacji międzykulturowej ujawnia się jednak nie tylko poprzez jej funkcje interakcyjne. Staje się ona dynamizmem ujawniania i stymulowania tego, co staje się przedmiotem dyskursu, treścią procesów moderowania i interpretacji, tego co jest „regułą” wyznaczającą kierunek owych transgresji, a w końcu generowania możliwych synergii. Walory komunikacji międzykulturowej widać praktycznie w każdym rejonie kulturowego pogranicza, który jest czymś więcej niż obszarem wpływu, przekazu i jednostronnych dominacji. Być może dlatego

mieszkańcy tych regionów nazywają się często „tubylcami” i mają wielkie kłopoty z jednoznacznymi identyfikacjami świadomi kulturowego przenikania, przetwarzania i swoistej innowacyjności lokalnych uwarunkowań. To oni domagają się też nie tylko zauważenia, ale wręcz respektu w stosunku do tej swoistej realności, zrozumienia jej reguł i wartości. Czasami intuicyjnie domagają się po prostu praw kulturowych w tej jej części, w jakiej kształtuje ona swoją tożsamość, odrębność i podmiotowość. Więzy lokalne w wielu wymiarach są czasami silniejsze niż więzi o charakterze ponadregionalnym, a więc tego co nazywamy za Stanisławem Ossowskim „ojczyzną ideologiczną”. I jeśli tylko społeczność ta nie jest skierowana przeciwko innym społecznościom, z godności własnej nie czyni oręża i powodu do naruszania godności innych, oraz nie prowadzi do świadomego wyizolowania i zamknięcia na wartości innych wspólnot, w pełni zasługuje na własne prawa kulturowe.

Na podmiotowe aspekty praw kulturowych wskazuje mało jeszcze znana, ale bardzo interesująca w świecie współczesnej wielo i między-kulturowości Deklaracja z Fryburga wypracowana w roku 2007 na szwajcarskim uniwersytecie we Fryburgu (*Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme* oraz międzynarodową grupę działającą w ramach *Observatory of Diversity and Cultural Rights*)¹. Co istotne, ważne jest samo rozumienie podstawowego pojęcia kultury, które uzyskuje w Deklaracji bezpośredni związek nie tyle z systemem zachowań, ról, a nawet działań człowieka, ale z fundamentalnymi atrybutami człowieczeństwa w całej różnorodności jego przejawów i wartości. To one właśnie poprzez znalezienie sobie właściwego miejsca w wierzeniach, przekonaniach, wiedzy i sposobie życia wyrażają osobowe i wspólnotowe człowieczeństwo nadając znaczenie ludzkiej egzystencji i wyznaczając drogi jej rozwoju. Podobnie „tożsamość kulturowa” rozumiana jest jako zespół odniesień, poprzez które osoby i wspólnoty definiują i komunikują swoje pragnienie bycia rozpoznawalnym poprzez atrybuty ich godności. Deklaracja dowartościowuje problematykę różnorodności kulturowej i wynikającej z niej konieczności interakcji, uczenia się, poszanowania wartości dziedzictwa kulturowego zarówno dużych, jak i małych grup (Kapciak, Korporowicz, Tyszka 1996). Zbliżyła to jej autorów do idei głoszonych dużo wcześniej przez Pawła Włodkowica, choć docenionych także współcześnie. Deklaracja jest zestawem praw o jakie warto zabiegać w sytuacji przymusowej unifikacji, marginalizacji, ale także homogenizacji kultur, której nie należy utożsamiać ani z jej hybrydyzacją, synergią, czy integracją.

Budowanie świadomego postrzegania i wartościowanie procesów dywersyfikacji, komunikacji i spotkania kultur w kategoriach praw kulturowych wynika z kilku zasad, jakie wypracowano w czasie kilkuletniej pracy „Grupy z Fryburga” w skład której wchodziłi reprezentanci kilkunastu instytucji akademickich Europy i świata. Dialogiczne traktowanie komunikacji międzykulturowej zyskuje w ten sposób poważnego sojusznika, który czyni z niej jedno z ważkich praw kulturowych jej podmiotów. Inicjatywa fryburska czyni to poprzez:

¹ <http://www.unifr.ch/iiedh/fr/recherches/cultural> Por. także: *Les droits culturels. Projet de déclaration*. P. Meyer-Bisch (éd.), 1998, Paris /Fribourg, Unesco, / Editions universitaires.

1. *Odwołanie się* do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych oraz innych dokumentów UNESCO poświęconych różnorodności kulturowej nie jako dysfunkcji, ale potencjale rozwojowym jaki warto obronić, ale i wykorzystać.

Taki stosunek do problemu warto porównać z koncepcją wartości różnorodności biologicznej współczesnego świata. Stanowić ona może analogiczny, choć nie do końca uświadomiony walor środowiska kulturowego. Stanowisko takie bliskie jest wielu orientacjom kulturoznawczym i społecznym, w tym założeniom Jagiellońskich Studiów Kulturowych nawiązujących do dziedzictwa intelektualnego epoki Jagiellonów przetworzonego w realia wielokulturowej epoki doby społeczeństwa współczesnego.

2. *Potwierdzenie*, że prawa człowieka dotyczą wartości uniwersalnych i nieredukowalnych, choć zakorzenionych w kontekście historycznym i społecznym, wyrażają odczuwane w każdej kulturze fundamentalne poczucie ludzkiej godności.

Warto zauważyć, że niemal w każdej kulturze nie jest trudno odnaleźć wystarczająco wyraźne przejawy doświadczania ludzkiej godności i upokorzenia, wolności i zniewolenia, łaskawości i okrucieństwa, radości i smutku, a wszystkie grupy czynią starania, aby tworzyć i bronić oznaki wspólnoty, jej symboliki, poprzez którą konkretni ludzie wyrażają emocje związane z przynależnością lub doświadczaniem obcości.

3. *Wyrażanie przekonania*, że łamanie praw kulturowych prowadzi do konfliktów i napięć w obszarze tożsamości, co staje się przyczyną wielu aktów przemocy, wojen, a nawet terroryzmu.

Człowiek, który odczuwa depryzację w akceptowalnym sposobie samorealizacji, wyrażania i pielęgnowania swojej tożsamości nie ujawnia swoich potencjałów, nie podejmuje żadnego ryzyka i redukuje automatycznie poziom swojej kreatywności. Wymaga ona bowiem poczucia znaczenia swoich „wartości rdzennych”. Ich deprywacja powoduje więc nie tylko mniejszą wolę angażowania się w przedsięwzięcia wymagające myślenia innowacyjnego, ale reakcje odwetowe, wycofanie się lub przeciwnie, jawną agresję, jako rodzaj zemsty w opresyjnych warunkach niszczenia „duszy” i tożsamości.

4. *Wskazywanie sytuacji*, w których komunikacja międzykulturowa chroni istnienie różnorodności kulturowej jako wartości, która ubogaca i powiększa arsenał możliwych wyborów aksjologicznych, liczbę ich wariantów i możliwość tę traktuje jako rozwojowe prawo człowieka.

Ponownie, jak w przypadku koncepcji Pawła Włodkowica, kultura ukazana zostaje jako obszar realizacji potencjału rozwojowego człowieka, do czego nie można zmuszać, z czego nie można czynić instrumentu skierowanego przeciwko drugiemu człowiekowi, ale z pewnością warto traktować go jako wspólne powołanie do poszukiwania, modelowania i otwierania na różnorodne formy człowieczeństwa. Można je bowiem realizować w praktycznie nieskończonej liczbie form, które z osobna, ale właśnie w swojej mnogości zwierają otwartą ciągłą drogę do jego poznania.

5. **Inspirowanie** do postrzegania i analizy szerokiego wachlarza praw człowieka, o jakich mówi się i dyskutuje współcześnie, łącznie z ich komponentami formalnymi, prawnymi, socjalnymi i psychologicznymi, w ich wymiarze kulturowym, a więc odnoszącym się nie tylko do jednostki, ale także wspólnot i społeczności.

Dlatego też pojęcie praw kulturowych przełamuje zarówno spojrzenie makrostrukturalne, odnoszące się do prawa jedynie dużych grup kulturowych, z drugiej strony redukcyjne inklinacje spojrzenia mikrostrukturalnego, które rozpatruje prawa człowieka jedynie jako prawa jednostki. Warto pamiętać, że pełnia człowieczeństwa nie realizuje się wyłącznie indywidualnie, w pojedynkę i poza relacjami z innymi ludźmi. Wspólnotowy wymiar istnienia człowieka to właśnie wymiar kulturowy, aczkolwiek trzeba go widzieć także w małych grupach. One także tworzą swoje wymiary wspólnotowości, tożsamości, języka i przynależności. To one wchodzi też w relacje z innymi wspólnotami o podobnym charakterze, odwołując się do potrzeby poszanowania ich godności, respektowania hierarchii wartości, a więc praw kulturowych.

6. **Argumentowanie**, iż poszanowanie różnorodności kulturowej oraz praw kulturowych jest fundamentalnym czynnikiem wspierającym „rozwój zrównoważony” bazujący na niepodzielności i niezbywalności praw człowieka

Odwoływanie się do wieloaspektowości, ale jednocześnie niepodzielności i nieredukowalności praw człowieka, w kontekście których rozpatrywane są prawa kulturowe jest specyficzną cechą koncepcji wypracowanych w kręgu „Grupy z Fryburga” i niemal systemowo rozpatrywane łącznie z problematyką różnorodności kulturowej, dziedzictwa kulturowego, umiejętności wchodzenia w interakcje kulturowe i budowania wspólnoty dyskursu. Ostatnią z tych umiejętności warto zauważyć w kontekście jakości jaka poszukiwana jest w relacjach i komunikacji międzykulturowej. Nie jest to bowiem poszukiwanie jakichkolwiek relacji, a komunikacja nie ma być jakąkolwiek interakcją. Zarówno relacje, jak i interakcja prowadzić ma do wzajemnego uczenia się, wymiany, zdolności rozumienia przekraczającej zakorzenione wzory emocji i wartościowania. Tylko takie typy komunikacji i kompetencji komunikacyjnych budować mogą „rozwój zrównoważony” jako model integracji komponentów ekonomicznych, cywilizacyjnych i kulturowych.

7. **Wskazywanie**, iż prawa kulturowe przyjmowane dla konkretnych społeczności, szczególnie mniejszości lub ludności tubylczej, nie mogą być pozbawione szerszego, uniwersalnego wymiaru właściwego dla pełnego ich rozumienia, nie pomniejszając tym samym ich wartości i znaczenia.

Problem praw kulturowych otwiera w istocie wiele nowych i niedostrzeganych do tej pory kwestii, jak problem ich równości, sposobu komunikowania, racji używanych w ich obronie, rodzaju związanej z nimi podmiotowości, czy także granic, które wyznaczać muszą zasady koegzystencji i wspomnianej wcześniej „równowagi” w całości ponadpartykularnej wspólnoty.

8. **Rozważanie** miejsca praw kulturowych w całości praw człowieka, w celu zrozumienia ich roli oraz konsekwencji naruszenia budując świadomość ich „natury”

jako najlepszego środka obrony przed relatywizmem kulturowym, który zamiast rozwiązywania, pogłębia konflikty pomiędzy społecznościami i ludźmi.

Problematyka praw kulturowych niewątpliwie otwiera pole do polemik i z pewnością różnicy zdań w sposobie rozumienia wszystkich kluczowych pojęć opisujących racje ich bytu, sposoby definiowania i rodzaj przywoływanych wartości. Bez podniesienia tych kwestii dywersyfikacja kulturowa globalizującego się świata oznaczać będzie jedynie chaos i prawa silniejszego, eliminację potencjału rozwojowego i redukcję dyskursu kulturowego do przekazu informacji, praktyk oddziaływania, a często i manipulacji. Relacje międzykulturowe to wszak coś więcej niż dyfuzje, asymilacje, ukryte inkulturacje lub też konflikty i rozboje. Różnorodność nie musi przy tym oznaczać jedynie względności, zatrącenie możliwości i umiejętności wartościowania, poszukiwania zasad konstytuujących komunikację międzykulturową z jej opisanymi wcześniej cechami.

Komunikacja jako rewitalizacja

Spojrzenie na komunikację międzykulturową poprzez problematykę praw kulturowych przynosi odkrycie jej kulturotwórczych możliwości. Staje się ono doświadczeniem społeczności, które rekonstruuje i rewitalizuje wspólnoty kulturowe konkretnych miejsc dawnego lub też współczesnego pogranicza, ale także utworzone współcześnie w nowej przestrzeni „społeczeństwa sieci”. Społeczności te oderwane są od jakiegokolwiek terytorium, istnieją w rzeczywistości wirtualnej w postaci społeczności internetowych. Te ostatnie przywracają lub generują znikłą z różnych przyczyn aktywność społeczną swoich uczestników i rewitalizują ją w wyniku komunikacyjnych interakcji. Komunikacja staje się w tej sytuacji stymulatorem regeneracji zasobów i ukrytego potencjału wymiany, wzajemnego uczenia, dopełniania i ubogacenia (Korporowicz 2012). Procesy takie zawsze istniały w regionach wielokulturowych o dużej aktywności międzykulturowej i wiele wskazuje, iż charakteryzować będą otwartą przestrzeń rzeczywistości wirtualnej (Goban-Klas 2005). Regeneracyjne znaczenie komunikacji i tworzenie zupełnie nowych rodzajów wspólnot interakcyjnych w nowym środowisku komunikowania staje się „obszarem” przenoszenia w świat wirtualny dynamizmów i wartości świata realnego, w twórczy sposób dopełniając procesy kulturowych interakcji.

Dobrym przykładem takiej społeczności są współcześni Łemkowie (Sobieraj 2012). Realizują oni równolegle jeden i drugi typ opisanego powyżej kulturowego i społecznego odrodzenia. Świadomie konceptualizują i wykorzystują swoje prawa kulturowe poprzez intensyfikację relacji z otoczeniem, kulturami sąsiadującymi, ale także integrują i animują kontakty rozproszonych po całym świecie osób, rodzin i społeczności wykorzystując dobrze zorganizowaną społeczność portalową, utworzoną w tym celu wirtualną przestrzeń komunikacji.

Komunikacja międzykulturowa, co dobitnie ilustruje przykład społeczności Łemków, staje się nie tylko postulatem, a faktyczną formą działania, wyraża **prawo**

do partycypacji, które realizuje się w praktyce społecznej przywracając do życia konkretne treści, wzory i zachowania, a co ważniejsze, prowadzi do odkrywania ważnych reguł komunikacji:

a) Interakcja jako wartość.

Wówczas nie tylko uczestniczące w niej osoby i tworzone przez nie wspólnoty, ale także zawiązywane w procesie komunikacji relacje stać się mogą cennym doświadczeniem, a więc wartością podejmowanej wymiany. W przypadku, gdy relacje te mają charakter instrumentalny zamieniają wszystkie elementy procesu w sterowane zewnętrznie „przedmioty”, pozbawiają ich elementarnej podmiotowości, a cały proces komunikacji staje się jedynie socjotechniką wpływu i oddziaływania. Z tych to powodów nie jest on wówczas w stanie, ożywiać żadnego doświadczenia rozwoju, rewitalizować treści wymagających wkomponowania w żywe i świadomie podejmowane działania, treści jakiegokolwiek kultury. Wskazanie, iż interakcja stanowi w procesie komunikacyjnym nie tyle „narzędzie”, ile nacechowaną autotelizmem wartość stanowi niemal powinność w dobie nasilających się procesów globalizacji (Lusting, Koester 2006). Przedmiotowe traktowanie komunikacji jest jedynie efektem preferencji technokratycznych cywilizacji technicznej i niestety, systemowo przenika we wszystkie sfery interakcji człowieka.

b) Prawo i konieczność poszanowania wspólnoty komunikowania w jej tożsamości i unikalności

Ta prosta zasada identyfikacji różnic jako podstawy tworzenia tożsamości indywidualnej i wspólnotowej jest czymś więcej niż regułą zachowania odrębności. To nie suma różnic czyni ludzi rozpoznawalnymi w ich tożsamości, ani nie tworzy samej tożsamości. Tworzy się ona poprzez wybór i świadome projektowanie zasady integrującej i ukierunkowującej czynności różnicowania, które definiują proces rozwojowy osoby i wspólnoty, dopełniając atrybut jej godności. Dopiero wówczas komunikacja formuje treść interakcji i staje się nie tylko przekazem informacji, ale nadaje mu rozpoznawalny sens, pozwala utworzyć z wymiany międzykulturowej drogę uczenia się wartości, poszanowania godności innych kultur poprzez wysiłek rozumienia wspomnianej wyżej zasady ukierunkowania i integracji (Golka 2008). Skuteczna realizacja tego wysiłku to nie tylko budowa, ale i odbudowa wspólnot kontaktu międzykulturowego (Nikitorowicz 2009). Obie te czynności mogą się wspierać, towarzyszyć i stwarzać prawdziwie twórcze perspektywy zarówno w przestrzeni realnej, jak i wirtualnej. Jest to więc szansa na odbudowę kapitału społecznego i kulturowego, który uległ destrukcji na skutek działania czynników atomizacji i redukcji funkcjonalnej wielu kultur i społeczności lokalnych.

c) Poszanowanie zasady wzajemności i sprawiedliwości

Odkrywanie zasady wzajemności to jedna z zasadniczych wartości w procesie przywracania czynnościom komunikacyjnym ich funkcji kulturotwórczych. Ani wspomniana wcześniej technologia oddziaływania, ani procedury transferu nie mogą stworzyć tego, co jest efektem „czynienia rzeczy wspólnie”, co jest odpowiedzią na działania, myśli i przeżycia drugiego człowieka. Z wielu względów to właśnie

zasada wzajemności daje nam prawo nie tylko do partycypacji, ale generuje pole sprawczości, podmiotowości i eliminuje dominację, podporządkowanie, a w konsekwencji zanik obecności kulturowej któregoś z uczestników. Z tych to powodów atrybut wzajemności odsłania etyczny wymiar komunikacji, który zadaje pytanie o odpowiedzialność, wiarygodność i intencje interakcji. Komunikacja przywrócić więc może osłabione instrumentalnością i rutynowością codziennych sytuacji najistotniejsze jej wartości. Do zagadnienia etyki komunikowania dodać, więc należy pytanie o faktyczne cele spotkań lub zderzeń międzykulturowych. Nie musimy być ich do końca świadomi poddawani wzorcom i rytuałom społecznym, konwencjom „zachowań” komunikacyjnych o różnym poziomie nacisku zewnętrznego.

Być może poprzez podnoszenie kompetencji komunikacyjnych, refleksyjne uwrażliwienie na komunikacyjne intencje możliwe jest tworzenie wielu elementów kultury małych i większych społeczności, generowanie kształtu kultury organizacyjnej, kultury pracy i współpracy wielu instytucji oraz ich społeczności. Jeśli bowiem uznać, że działania komunikacyjne same w sobie stanowią ważki rodzaj rzeczywistości, a nie są jedynie jej oprawą, dodatkiem lub funkcjonalnym uzupełnieniem, to w realny sposób tworzymy istotną część ludzkiej rzeczywistości.

d) Relacje międzykulturowe jako proces rozwoju i uczenia się

Rewitalizacyjne cechy relacji jakie aktualizują się w procesie komunikacyjnym wynikają z możliwości odkrywania, doświadczania i powiększających się szans rozumienia wartości jego uczestników jakie generuje postępująca interakcja. To ona definiuje jej faktyczne i potencjalne możliwości rozwojowe dostępne dla każdego, kto zaangażuje się w jej przebieg. Chociaż możliwości te warunkowane są wieloma czynnikami osobowościowymi, społecznymi, sytuacyjnymi i kontekstualnymi stanowią realną wartość o jaką warto zabiegać w relacjach osobowych, ale i grupowych. To ona stanowi o potencjale, ale i kapitale międzykulturowym, jaki powinien być im dostępny, z jakiego mogą korzystać w realnych sytuacjach życiowych, jaki może wyznaczać kierunki ich współdziałania, twórczości lub projektowania dalszych działań (Jaskuła 2013). To Europejczycy i ogromna rzesza „ludzi Zachodu” otworzyła się na wiele wartości duchowych jakie znaleźli i znajdują w tradycyjnych społecznościach i kulturach Azji, podobnie jak społeczności azjatyckie, pomimo kolonialnej przeszłości i silnych ruchów wyzwolenicznych, potrafiły przetransponować na swój grunt wartości typowo zachodnie. Komunikacja międzykulturowa wbrew wielu konfliktom i napięciu w relacjach międzykulturowych umożliwiła odkrycie płaszczyzn wymiany, czasami nawet synergii i to nie tylko w instrumentalnie zorientowanej sferze technologii, handlu lub szeroko pojętego biznesu, ale także edukacji, nauki czy dyplomacji. Można wręcz postawić twierdzenie, iż tak pojęta rewitalizacja, podobnie jak odkrywanie potencjałów twórczych tkwiących w procesie komunikowania jest prawem kulturowym współczesnego człowieka w ogóle, jak i konkretnych społeczności, instytucji i grup o mniejszym lub większym stopniu zintegrowania. Zamykanie takich możliwości narusza prawa kulturowe społeczności

wchodzących w interakcje kulturowe zarówno w partykularnych środowiskach konkretnych organizacji, szkoły, zakładu pracy czy uczelni.

Zakończenie

Jeśli przyjąć, iż komunikacja międzykulturowa jest zaawansowaną formą interakcji kultur, którą charakteryzuje wzajemność, wymiana i intencjonalne dzielenie się znaczeniami podzielanymi lub zaledwie tworzonymi przez jej uczestników, to jest to działanie wspólnotowe do którego mają oni niezbywalne prawa stanowiące o ich podmiotowości. Argumentem dodatkowym pozwalającym na traktowanie komunikacji międzykulturowej w kategoriach praw kulturowych jest otwarty współcześnie dostęp do przestrzeni międzykulturowej, prawo do pokojowego współistnienia osób, wspólnot kulturowych i narodów, poszanowanie różnorodności kulturowej jako arsenału możliwości rozwojowych w warunkach mobilności, zmienności, deterytorializacji i wirtualizacji globalnych procesów społecznych. Inspiracje takiego sposobu myślenia sięgają do czasów pionierskiej w skali światowej koncepcji „prawa narodów” Pawła Włodkowica, silnie osadzonej w duchu jagiellońskich wartości dialogu międzykulturowego, ale są intensywnie rozwijane przez współczesne ośrodki akademickie z najbardziej spektakularną deklaracją praw kulturowych z roku 2007 w szwajcarskim Fryburgu lub też w postaci międzynarodowego ruchu „Human Rights Education”².

Bibliografia

Monografie

- Archer M.S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Boellstorff T. (2012). *Dojrzewanie w second life. Antropologia człowieka wirtualnego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Castells M. (2008). *Siła tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- van Dijk J. (2006). *The Network Society*. London: Sage Publ.
- Dyczewski L. (2012). *Przestrzenie wzajemnego dopełniania*. Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 20(2).
- Giddens A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goban-Klas T. (2005). *Cywilizacja medialna*. Warszawa: WSiP.
- Golka M. (2008). *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (de)informacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hałas E. (2001). *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hermans H.J.M., Kempen H.J. (2003). *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. London: Academic Press Inc.

² Global Human Rights Awareness, Education and Democratization, Journal of Human Rights Volume 8, Issue 2, 2009, Por. Także: <http://www.sevozadowski.com>

- Kobierzycki T. (2001). *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*. Warszawa: Eneteia, Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Korporowicz L. (2011). *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Korporowicz L. (2012). *Tożsamości kulturowe u korzeni*. W: E. Hałas (red.), *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*. Kraków: Nomos.
- Lusting M.W., Koester J. (2006). *Interpersonal Competence*. New York: Pearson.
- Łucyszyn J. (2014). *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II.
- Nikitorowicz J. (2009). *Edukacja regionalna i międzykulturowa, (Regional and intercultural education)*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Palczyński T. (2007). *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pink D. (2005). *A whole new mind: Moving from the Information Age to the Conceptual Age*. New York: Riverhead Hardcover.
- Poster M. (2006). *Information Please Culture and Politics in the Age of Digital Machines*. Durham, London: Duke University Press.
- Ting-Toomey S. (1999). *Communicating Across Culture*. London: The Duilford Press.
- Urry J. (2009). *Socjologia mobilności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

Prace pod redakcją

- Dyczewski L. (red.) (2001). *Kultura w kręgu wartości*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kapciak A., Korporowicz L., Tyszcza A. (red.) (1996). *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*. Warszawa: Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW.

Artykuły w czasopiśmie

- Diamandak I.K. (2003). *Virtual ethnicity and digital diasporas: Identity construction in cyberspace*. *Global Media Journal* 2(2).
- Jaskuła S. (2013). *Międzykulturowa kompetencja komunikacyjna jako transgresja*. W: J. Nikitorowicz, A. Sadowski, M. Sobecki (red.). *Kompetencje do komunikacji międzykulturowej*. Pogranicze. Studia Społeczne, tom XXI.
- Korporowicz L. (2012). *Polimorficzna przestrzeń tożsamości*. *Politeja*. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 2.2(20.2).
- Sobieraj I. (2012). *Społeczeństwo informacyjne jako przestrzeń kształtowania się tożsamości etnicznej. Analiza na przykładzie mniejszości łemkowskiej w Polsce*. *Politeja*. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 2.2(20.2).
- Wilson S., Peterson L. (2002). *The Anthropology of the Online Communities*. *Annual Review of Anthropology* 31.

Intercultural Communication from the Angle of Cultural Rights

Abstract

Intercultural communication in contemporary, global world becomes not only a usual and necessary process, but also a kind of social value that is strongly connected with a problem of cultural rights treated as a broader framework of fundamental human rights. Communication conceived as a social interaction generates a kind of participation that is a cultural value itself because it expresses human subjectivity, creativeness and most of all, human dignity. A cultural diversification is an unexpected, but at the same time highly logical consequence of globalisation. In an indirect fashion, it forces us to acknowledge and even respect it, especially in those places, where there is a particular need for interaction, cooperation, and consequently, communication. This is where the pressing need for intercultural dialogue emerges, a need for a broader outlook on one's own characteristic features and conditioning, on learning, exchange, creativity, innovation. All this, however, is not possible without one primary and necessary condition: to sensitize oneself and respect the dignity of others, even in situations when we do not fully understand their values or goals. In practice, there are many variants of this attitude, and in their collective dimension they create the culture of dialogue, and make culture itself the conscience of civilisation. It leads to building a new communicative strategy as a process of social dialogue with a chance for cultural development, negotiation and transformation deeply rooted in both personal and collective potential of intercultural communication.

Key words: intercultural communication, symbolic interaction, cultural rights, mobility of cultures, cultural transgression, cultural development, Jagiellonian values, Pawel Wlodkowic (Paul Vladimiri)

Sylvia Jaskuła

Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży

Wirtualna transformacja międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych. O przemianach w pedagogice komunikacji

Streszczenie

Współczesny świat kulturowej obecności człowieka, poszerzony o wymiar wirtualny, staje się coraz bardziej wielokulturowy. Charakteryzując się wzrastającą mobilnością kultur przy jednoczesnym nakładaniu się na siebie odmiennych wzorów kultury, coraz bardziej „wymusza” rozwój nowych kompetencji komunikacyjnych, pozwalających przejść od wielokulturowości do międzykulturowości. Innowacyjność tych kompetencji wykracza poza umiejętność uczenia się standardów kolejnej spotykanej kultury w celu głębszego jej rozumienia, przystosowania się i unikania antagonizmów. Pociąga to za sobą potrzebę przemiany w pedagogice komunikacji, która uwzględni dynamikę dzisiejszej przestrzeni kultury oraz nowego rodzaju obecności człowieka generującej transgresyjny model ludzkiej aktywności. Tym samym weźmie pod uwagę wyzwania rozwoju zdolności użytkowników przestrzeni wirtualnej do systematycznego i świadomego przebudowywania kompetencji już zdobytych, odchodząc tym samym od modelu adaptacyjnego w kierunku kompetencji rozumianych procesualnie, gdzie uznaje się transgresyjny potencjał podmiotu.

Słowa kluczowe: międzykulturowe kompetencje komunikacyjne, transgresyjny model kompetencji, strukturalny model kompetencji, procesy komunikacyjne, kultura informacyjna, pedagogika komunikacji

Wstęp

Obecnie jesteśmy świadkami Trzeciej Rewolucji Przemysłowej (TRP)¹ spowodowanej upowszechnieniem się na niespotykaną dotąd skalę technologii informacyjno-komunikacyjnej. Potwierdza ona i jednocześnie określa kierunki ewolucji, w szczególności sposób przeobrażającej, ale również tworzącej współczesną kulturę. Badanie przemian następujących pod wpływem rozwoju techniki wymaga nowej antropologii, a sam proces poznawania i próby ich scharakteryzowania wymaga redefinicji wielu pojęć. Potrzeba ta wynika nie tylko z procesów globalizacji, ale wzmocniana jest procesami wirtualizacji współczesnej przestrzeni obecności człowieka, gdzie odniesienia terytorialne jeszcze silniej tracą swoje klasyczne znaczenie. Zmiana

¹ Określenie Trzecia Rewolucja Przemysłowa użyto w oficjalnych dokumentach Unii Europejskiej 2007 r., a w 2011 także ONZ (UNIDO).

istoty pojęć miejsca, odległości czy granic w przestrzeni wirtualnej w stosunku do realnej, implikuje potrzebę modyfikacji przede wszystkim tych określeń, które w swojej istocie odwołują się do konwencjonalnych parametrów fizycznych. Współczesna kultura coraz szerzej przepływa w sieciach i z pewnością jest bardziej ulotna i mniej „fizyczna” niż ta w „Galaktyce Gutenberga”. Pozostawia ona po sobie ślady, które mają charakter bardziej symboliczny niż materialny. Jej powstawanie jest efektem działania społecznego i interakcji zachodzących pomiędzy użytkownikami przestrzeni wirtualnej, wyrażających się różnymi formami rozszerzającej się komunikacji. O tym, że nowe technologie poszerzają sferę działania komunikacyjnego pisał Jürgen Habermas (1999, 2002) w czasach, kiedy Internetu w dzisiejszym rozumieniu jeszcze nie było. Według niego naturalna skłonność człowieka do wzajemności, znalazła swoje odzwierciedlenie również w kulturze kształtowanej w przestrzeni wirtualnej. Twórca teorii działania komunikacyjnego tę nową wspólnotę komunikacyjną określa jako postać inteligencji kolektywnej, której intersubiektywność prowadzi do wzajemnego porozumienia bez przymusu.

Z drugiej strony społeczeństwo korzystające z technologii wcale nie musi mieć charakteru sztucznie ujednoczonego, szczególnie w warunkach odmienności kulturowych. Współczesną przestrzeń obecności człowieka poszerzoną o wymiar wirtualny charakteryzuje wielokulturowość. Nakładanie się na siebie odmiennych wzorów kultury, systemów wartości i wzrastająca mobilność kultur wymusza rozwój nowych kompetencji. Ich innowacyjność wykracza poza umiejętność uczenia się standardów kolejnej spotykanej przez nas kultury w celu głębszego jej rozumienia, przystosowania się i unikania konfliktów. Dzisiejsza przestrzeń obecności człowieka generuje transgresyjny model ludzkiej aktywności, charakteryzujący się zdolnością do systematycznego i świadomego przebudowywania kompetencji już zdobytych, odchodząc tym samym od modelu adaptacyjnego w kierunku kompetencji rozumianych procesualnie, gdzie uznaje się transgresyjny potencjał podmiotu.

Nie tylko kryzys zbyt statycznie i przystosowawczo zorientowanych teorii kompetencji międzykulturowych, ale nade wszystko wyzwania coraz bardziej współzależnych, powiązanych i przenikających się procesów oraz rzeczywistości społecznych stał się przyczyną koniecznego zwrotu w rozumieniu istoty problemu. Stąd też przejście, jakie odnotowujemy w koncepcji i praktyce pedagogicznej wielu instytucji edukacji i kultury, od koncepcji wielokulturowości do perspektywy międzykulturowej, nie jest ani lekceważeniem każdej z zaangażowanych kultur, ani też teorią destrukcyjnej pustki jaka charakteryzować ma hybrydalny obszar „między” konwencjonalnymi i ustabilizowanymi systemami wartości, treści i identyfikacji. Rodzi to potrzebę nowego spojrzenia na pedagogikę komunikacji, która uwzględnić będzie dynamikę potrzeb dzisiejszego człowieka. Niestatyczny model działania człowieka, który generowany jest głównie poprzez jego obecność w dwubiegunowym świecie łączącym wymiary realne i wirtualne, wymaga edukacji do nowych kompetencji komunikacyjnych, coraz częściej międzykulturowych, a nie tylko wielokulturowych, które przenoszą się także w świat rzeczywistości wirtualnej.

Potrzeba transformacji w wirtualności

Współcześnie jesteśmy świadkami coraz dynamiczniejszego przenoszenia wielorakich komponentów ze świata realnego do nowego obszaru bytu człowieka. Przestrzeń wirtualna jest coraz szerzej i szybciej zagospodarowywana, w tempie w jakim dotychczas w całej historii ludzkości nigdy nie udało się zrealizować. Prawdopodobnie ten właśnie impet przeobrażeń staje się główną przyczyną niedoścignięcia rzeczywistości „realnej” za zmianami, wyzwaniem, ale i potrzebami człowieka w przestrzeni wirtualnej (Jaskuła 2012b). Dotychczasowe doświadczenia pokazują, iż nowo wygenerowany obszar jest zaniedbywany i rzadko obejmowany działaniami, szczególnie pedagogicznymi, mającymi na celu wprowadzenie wychowawczej celowości, socjalizacyjnego ładu i systematyczności. Ponadto, wiele różnych aspektów tej nowej rzeczywistości zachowuje swój niezwykle zmienny, niedookreślony i „płynny” charakter, trudno uchwytne w konceptualnej, metodycznej analizie. Trudności te z pewnością owocować będą już w najbliższej przyszłości wieloma innowacjami teoretycznymi, jak również praktycznymi, które wymuszać będzie sama rzeczywistość, obligując jednocześnie do napisania nowych słowników w dziedzinie wielu nauk, przełamując klasyczne sposoby definiowania przestrzeni, kultury, oraz równie klasycznie rozumianej komunikacji.

Zmiany dokonujące się we współczesnym świecie stają się coraz bardziej gwałtowne i nieregularne, w dużym stopniu nieprzewidywalne, nie posiadają już tradycyjnych cech stopniowości i ewolucyjności. Dzisiejszemu człowiekowi coraz trudniej żyć w otoczeniu procesów nieciągłych, cechujących się przerywalnością, chwilowością, tymczasowością, przejściowością i ulotnością. Przejście od zmian płynnych, ewolucyjnych, często przewidywalnych – do burzliwych, nieobliczalnych, to wymóg wciąż następujących zwrotów w myśleniu i działaniu. Wymaga to coraz większej elastyczności postaw, myślenia, ale także różnego typu kompetencji, które są podstawą dokonywanych zmian. Kompetencje komunikacyjne, a obecnie już informacyjno-komunikacyjne, które są podstawą uczestniczenia we współczesnej przestrzeni obecności człowieka, ulegają w procesach wirtualizacji znacznym transformacjom zmieniając się z odtwórczych, które nastawione były na reprodukcję, a więc trwanie przyjętych wzorów w postaci ich stabilnych konfiguracji, na konfiguracyjne kompetencje synergetycznego uniwersum kultury masowej o znacznym poziomie zróżnicowania, eklektyzmu i płynności znaczeń (Jaskuła 2013b). Wirtualizacja współczesnej przestrzeni pozbawia poczucia „esencjalności” na rzecz symbolicznego oznakowania, symbolicznego współwystępowania we wszechobecnych procesach dyskursu jako swoistej „gry” i sztuki komponowania doraźnych, często abstrakcyjnych i wymiennych znaczeń. Wirtualne symulakry znaczeń zastępują ich realne odniesienia, a gry emocjonalne zastępują autentyczne przeżywanie wartości. Znaczenia znaczeń wypierają fundamentalne struktury tożsamości wkomponowane w praktyki oznaczania, przekazu, kodowania, transtekstualności pozbawionych rozpoznawalnych granic odniesienia.

Kumulacja zmian w infrastrukturze kulturowej współczesnych społeczeństw i towarzysząca im nieadekwatność wielu klasycznych kategorii opisu kulturowego przyspieszyła starzenie się, a w związku z tym konieczność przebudowy i modyfikacji rozumienia wielu idei, koncepcji i pojęć. Duża część doświadczeń i zdobytej, w czasach względnej stabilności systemów wiedzy, traci lub radykalnie przeobraża swoje znaczenie. Coraz trudniej jest też opisać, posługując się dotychczasowymi pojęciami, przemiany, których istotę intuicyjnie rozumiemy, ale brak nam zasobów definicyjnych i pojęciowych do oddania ich natury. Stąd też wiele pojęć, którymi posługujemy się w sposób często rutynowy wymaga redefinicji, ponownego określenia ich znaczenia w odniesieniu do współczesnych uwarunkowań. Dotyczy to również samej komunikacji, która wraz z pojawieniem się nowych mediów, wykorzystuje technospołeczne środki komunikowania. W praktyce komunikowania narzędzia technologiczne i komunikujące się podmioty nie mogą nie wchodzić w relacje.

Współczesna przestrzeń obecności człowieka rozszerzona o wymiar wirtualny, wymykając się opisowi w kategoriach fizycznej odległości jej nośników, staje się częścią dynamicznych i w istotny sposób „odcieleśnionych” procesów komunikacji. Metaforyka tej przestrzeni łamie potoczność jej rozumienia, bowiem nie sposób ująć ją parametrycznie, posługując się wyłącznie kategoriami fizycznymi. W wirtualnej przestrzeni człowiek jest zawieszony pomiędzy tym co realne, a tym co wirtualne, ale co stanowić zaczyna nowy rodzaj rzeczywistości o bardzo silnym wpływie na wiele obszarów jego najzupełniej realnego życia (Jaskuła 2011). Następuje tu reinterpretacja i swoiste rekodowanie funkcji i znaczenia sfery fizycznej w społeczną i kulturową rzeczywistość człowieka. Coraz częściej staje się ona bowiem pewnym zespołem informacji wkomponowanej w struktury sieciowe, o nie do końca jeszcze zapoznanych i zmieniających się relacjach pomiędzy różnymi „rodzajami” rzeczywistości. Świat łączący elementy realne, w znaczeniu klasycznego postrzegania rzeczywistości, i wirtualne, które z pewnością nie można nazwać „nierealnymi”, kształtowany jest przez świadomą działalność człowieka, mającą wymiar symboliczny a zarazem głęboko angażującą wszystkie pokłady osobowości, emocji i wartości. Powstaje w ten sposób nowy rodzaj doświadczeń kulturowych i edukacyjnych wpisujący się w obszar istniejących, ale i powstających dopiero zasobów i struktur kształcenia (Batorski i in. 2006). To one ze względu na postępujące procesy dywersyfikacji kulturowej wywoływane procesami globalizacji, przemieszczeń i deterytorializacji wzorców kulturowych narażone są najbardziej na synkretyzm nowych form rzeczywistości i transgresję swoich granic. Procesy te nie oznaczają ich zaniku, wręcz przeciwnie, zderzenie i nagromadzenie wielu kultur w tej samej przestrzeni interakcji powoduje odkrywanie ich „wartości rdzennych”, które wkomponowane były w głębokie struktury wspólnotowe i komunikacyjne. Z drugiej strony wartości te nie mogą pozostać w istniejących do tej pory konfiguracjach wyznaczających stabilne wzory zależności, kanały przepływu i interakcji, muszą wejść w nowe obszary synergii, zmieniając same zasady interakcji. Procesy wirtualizacji są nowym instrumentem, ale i środowiskiem tej synergii nie bez znaczenia dla zaangażowanych

w nie treści, sposobu ich odczytywania oraz miejsca w strukturze tożsamości. Medializacja kultury zrywa jednocześnie z zasadą liniowości, kumulatywności i planowości jej rozwoju zgodnie z istniejącymi do tej pory trendami. Dokonująca się transformująca kultury sięga nowych zasobów współczesnej przestrzeni obecności człowieka, która wymaga nie tylko poznania i zrozumienia, ale również wykorzystania w różnych wymiarach.

Nowe rozumienie międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych

Informacja towarzyszy ludzkości od zarania dziejów, ale to współczesny rozwój społeczeństwa informacyjnego i związany z nim postęp technologiczny znacznie powiększył obszar i znaczenie kultury informacyjnej oraz jej rolę w kształtowaniu nowego typu kompetencji międzykulturowych jako jednej z kluczowych kompetencji w warunkach gwałtownego rozwoju cywilizacji technicznej. Wzrost roli i istotności informacji łączy się z powstaniem nowej rzeczywistości społecznej generowanej przez nową przestrzeń informacyjną i związaną z nią ściśle przestrzeń kulturową współczesnej cywilizacji medialnej. Jak nigdy dotąd w długiej i różnorodnej historii ludzkości, podlega ona obecnie wielu procesom transgresji, a więc wykraczaniu poza granice tego, co człowiek dotychczas osiągnął, zagospodarował czy też w inny sposób włączył w zakres swojej aktywności. Obszary te także ulegają istotnemu poszerzeniu. Dzieje się tak przede wszystkim na skutek wspomnianego już postępu technicznego i technologicznego, ale również w wyniku rozwoju symbolicznej wyobraźni i aktywności człowieka, wychodzącej poza „myśli uwięzione”, dotychczasowe wzory interakcji społecznych czy komunikacji. Wiąże się to z zapotrzebowaniem na nowe umiejętności i typy „kompetencji”, szczególnie te, które łączą się ze zdolnością wykorzystania strategicznych zasobów nowych form cywilizacji, tj. informacyjnych, ale także niezbędnych do ich użytkowania, przetwarzania i przekazywania umiejętności komunikacyjnych (Dijk 2006; Hargie i in. 1999; Chemers i in. 1993; Batorski i in. 2006). Związek ten sprawił, że coraz częściej używa się łącznego określenia „kompetencje informacyjno-komunikacyjne”, ponieważ sama informacja stała się w dzisiejszych czasach bardziej mobilna, błyskawicznie wchodzi w systemy przekazu i interpretacji, staje się elementem niezwykle dynamicznego obiegu w coraz bardziej poszerzającej się przestrzeni.

Kompetencje informacyjno-komunikacyjnych nie należy rozumieć wyłącznie jako umiejętności jednostronnego przekazu informacji. Wynika to z samej istoty procesów komunikacyjnych. Komunikacja, do czego odwołuje etymologia łacińskiego pojęcia: *communico, communicare* – to dzielenie się, udział w czymś, a więc coś więcej niż przekaz. To nawet więcej niż sama wymiana informacji pomiędzy odbiorcą i nadawcą, to interakcja, gdzie pojawia się element zrozumienia, bez którego nie ma wspomnianego współdzielenia czy współudziału. Należy też dostrzegać różnice pomiędzy kompetencjami komunikacyjnymi o charakterze wielokulturowym a międzykulturowym.

Wielokulturowość to zjawisko współwystępowania różnych kultur i grup narodowych, etnicznych i religijnych korzystających z tej samej przestrzeni o różnym poziomie i charakterze interakcji. Z faktu wielokulturowości nie wynika jeszcze skala wzajemnego zainteresowania oraz typ łączących je relacji. Wielokulturowość jest sytuacją, która generować może różne postawy od wrogości do synergii, od izolacji do współdziałania o różnym poziomie świadomości.

Międzykulturowość to zjawisko występowania różnych kultur i grup narodowych, etnicznych, religijnych, które korzystając z tej samej przestrzeni wchodzi z sobą w otwarte i trwałe interakcje, czasami wymianę i dzielenie się obustronnie przenikającym się zasobem treści, wartości i norm².

Tym samym wielokulturową kompetencją komunikacyjną a międzykulturową kompetencją komunikacyjną różnić będzie poziom i charakter interakcji. W przypadku tej pierwszej umiejętność komunikacji pozostanie na poziomie dostrzegania, a nawet rozumienia różnic semiotycznych, aksjologicznych i funkcjonalnych wymienianych treści, podczas gdy międzykulturowa kompetencja komunikacyjna oznaczać będzie umiejętność wchodzenia w trwałe interakcje zmieniające sam charakter tych umiejętności, ich zakres i rodzaj efektów, łącznie z możliwością odnalezienia zasad poszanowania doświadczanej różnorodności.

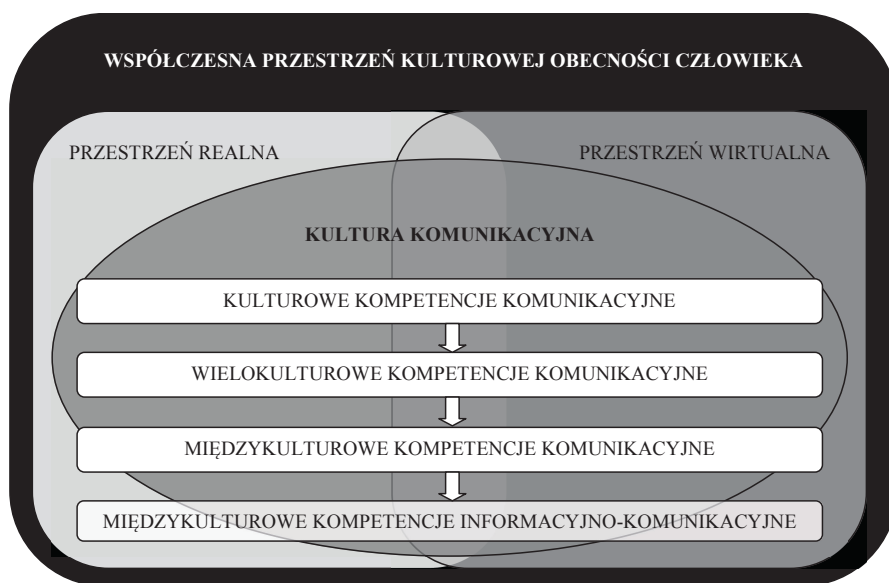
Współczesny świat trudno już sobie wyobrazić bez mobilności (Urry 2009), jaką stworzyła rzeczywistość wirtualna. Potrzeba, a nawet konieczność swobodnego przepływu danych czy informacji już nikogo nie dziwi. Przesyłanie ich na dowolną odległość, w dowolnym czasie, w dowolne miejsce stało się tak powszechne i oczywiste, że nikt fenomenowi tego nie uważa za coś zadziwiającego, choć jeszcze do niedawna proces ten wymagał wielkiego wysiłku, nowych konceptualizacji i organizacji pracy. Człowiek poruszający się obecnie w rzeczywistości łączącej elementy realne i wirtualne, przebywa w przestrzeni, w której doświadcza ciągłych, niekończących się strumieni zmiennych zdarzeń, a zachodzące w niej procesy stają się istotą powstawania nowych form mobilności o niespotykanej dotąd strukturze, rolach i funkcjach. Przepływy te, lecz także, co może nawet ważniejsze, interakcje stwarzają ludziom w XXI w. nowe możliwości. Nie wystarcza już transmisja informacji wyłącznie w jednym, niezmiennym kierunku. Potrzeby rozwojowe powodują zainteresowanie wielostronną wymianą, dzieleniem się, wzajemnością w przekazie informacji, a więc właśnie możliwościami interaktywnego istnienia informacji w procesach uczenia się, wzajemnych akomodacji, synergii systemowych, kulturowych i mentalnych jako symptomu nowych kryteriów rozwoju. Bez wątplenia rodzą się w ten sposób także nieznane dotąd rodzaje ryzyka, często też zagrożenia, niepewności, a nawet zagubienia.

Połączenie elementów klasycznych i wirtualnych w przestrzeni informacyjnej generuje potrzebę ponownego określenia rozumienia i znaczenia kultury informacyjnej, a w związku z tym również bezpośrednio z nią związanych kompetencji informacyjno-komunikacyjnych, których ewolucja w znacznym

² Por. Grzybowski 2008, s. 22.

stopniu przyczynia się do nowego ujęcia pokrewnych im kompetencji międzykulturowych. Informacja nigdy bowiem nie istnieje poza światem kultury, jest pełna znaczeń, a te z natury rzeczy wykazują wielką zmienność, wchodzą w rozmaite konfiguracje o mniej lub bardziej uspołecznionym zasięgu, są przedmiotem wielu negocjacji i wspomnianych wcześniej interakcji.

Poszerzenie przestrzeni informacyjnej siłą rzeczy musi doprowadzić do ich nakładania się, a więc zetknięcia, a czasami konfliktu w zakresie sposobu interpretacji, dekodowania i zastosowania (immanentna cecha systemów kulturowych), tym samym zaś do tworzenia międzykulturowych relacji. Zauważenie i analiza tego związku jest jednym z ważnych celów realizowanego badania. W praktyce oznacza to demitologizację czysto technokratycznego traktowania zasobów informacyjnych, jako wykających się transformacyjnemu wpływowi kultur i w swoisty sposób kulturowo „neutralnych”. Taki stosunek do informacji jest efektem bardzo ofensywnej praktyki i często agresywnej promocji wiedzy informatycznej, która zawiera wiele kulturowych redukcji. Jakikolwiek jednak jej zastosowanie społeczne natychmiast ujawnia istnienie szeroko pojętej kultury informacyjnej. To ona sprawia, że informacje stają się czymś więcej niż bodźcami i sygnałami, i są nie tylko impulsem o fizycznej charakterystyce, lecz również nośnikiem znaczeń, komponentem obdarzonych sensem struktur i procesów, stają się elementem ludzkiego doświadczenia – zarówno indywidualnego, jak i społecznego – i nabierają właściwych wartości. Wcielone w praktykę działania społeczne zyskują nowe funkcje i potencjał. Wszystkie te procesy przenoszą się sferę relacji międzykulturowych modelując stosowne rodzaje kompetencji.



Rys. 1. Zmiana zakresu kompetencji komunikacyjnych

Źródło: opracowanie własne

Dzisiejszego świata wirtualizacji i medializacji kultur nie można rozpatrywać w kategorii nieruchomego stanu; nie jest to sztywny *quasi*-obiekt, lecz ciągły, niekończący się strumień zmiennych zdarzeń. Zachodzące w nim procesy o różnej intensywności i tempie stają się podstawą generowania nowych form mobilności o niespotykanym dotąd nasileniu, a także strukturze, rolach i funkcjach. Jest to świat narastających interakcji, które będą wchodziły w obszar bezpośrednich kompetencji wielu nieprzygotowanych do tego grup, instytucji i osób – poczynając od mobilnych tożsamości, tworzonych często w oderwaniu od własnego „ja” i wolnych od ścisłej zazwyczaj kontroli ego i superego, poprzez mobilne relacje (związki), a na mobilnych i wirtualnych formach istnienia (uczestnictwa) kończąc. To wszystko ma kluczowe znaczenia dla współczesnego rozumienia kompetencji informacyjno-komunikacyjnych, a tym bardziej międzykulturowych kompetencji informacyjno-komunikacyjnych, bowiem w przestrzeni wirtualnej te pierwsze stają się podstawowym warunkiem umiejętnego korzystania z jej zasobów oraz do łączenia elementów wirtualnych z realnymi, te drugie zaś są niezbędne w sytuacji spotkań i interakcji kultur. Dochodzi do nich równie często jak w przestrzeni realnej, a może nawet częściej, choć istota różnic kulturowych jest tu często pomniejszana. Dodatkowo zmieniający się charakter procesów międzykulturowych, realizujący bez ograniczeń ludzkie aspiracje związane z potrzebami wychodzenia poza granice własnej kultury, wymaga jeszcze intensywniejszego, pogłębionego i refleksyjnego kształtowania umiejętności bycia i funkcjonowania na pograniczach kulturowych, intelektualnych, psychicznych, społecznych, politycznych itp.

W analizach międzykulturowych kompetencji informacyjno-komunikacyjnych, szczególnie tych bardziej zaawansowanych, należy rozróżnić kompetencje o charakterze powierzchniowym i głębokim, poprzez odwołanie się do takich właśnie form komunikowania. Tradycja ta zbudowana została w latach sześćdziesiątych przez pionierskie studia Noama Chomsky’ego w obszarze koncepcji gramatyk transformacyjno-generatywistycznych (Chomsky 1982; Piattelli-Palmarini 1979). Skutecznie obaliły one behawioralne paradygmaty pojmowania procesów uczenia się i zbudowały podwaliny twórczego, transgresyjnego rozumienia kompetencji językowych, tak bardzo potrzebne dzisiaj do równie dynamicznego ujęcia tych o charakterze informacyjno-komunikacyjnych, choć już w formie poszerzonej przez twórców kompetencji komunikacyjnych i kulturowych. Transformacyjny komponent kompetencji nabiera szczególnego znaczenia w jej funkcjach transgresyjnych, a więc wtedy, gdy odkrywanie, uczenie się i posługiwanie istniejącymi wzorami kultury, wymaga zasadniczego przebudowania i odnalezienia innej reguły postrzegania, selekcji i konfiguracji ich treści, sposobu ich interpretacji i wartościowania.

Kompetencje komunikacyjne od ujęcia behawioralnego do transgresyjnego

Ewolucja współczesnego społeczeństwa informacyjnego wymusza również przeobrażenia w kompetencjach komunikacyjnych, które zmieniają swój charakter,

przechodząc od statyki do dynamiki, od zamkniętego do otwartego zespołu umiejętności, od budowania ich struktury do uczenia się procesu jej przekształceń. Coraz rzadziej potrzebne jest dzisiaj ujęcie kompetencji komunikacyjnych jako stabilnych struktur, które pozwalają jednostce na dostosowanie własnego działania do warunków wyznaczonych przez zmienne otoczenie. Owa przemiana zmierza w kierunku kompetencji rozumianych procesualnie, gdzie uznaje się transgresyjny potencjał podmiotu, przyjmując, iż generowane przez jednostkę typy działań podatne są na twórczą modyfikację występującą jako konsekwencja dynamicznych zmian otoczenia oraz rozwoju osobowego człowieka.

Tab. 1. Zmiana charakteru kompetencji komunikacyjnych

KOMPETENCJE ODTWÓRCZE (STATYCZNE)	KOMPETENCJE TRANSGRESYJNE (DYNAMICZNE)
Uczenie się i praktykowanie istniejących wzorów komunikacji Dostosowanie własnego działania do warunków wyznaczonych przez wymogi istniejącego otoczenia	Uczenie się zmiany istniejących oraz wygenerowanych wzorów komunikacji Aktywizowanie transgresyjnego potencjału podmiotu, przyjmując, iż generowane przez jednostkę typy działań są efektem twórczej modyfikacji i synergii konkretnych wzorów jako konsekwencja dynamicznych zmian otoczenia

Źródło: opracowanie własne

Klasyczne rozumienie kompetencji komunikacyjnych polegało na umiejętności dostosowania się do wzorów kultury, istniejących systemów wartości zachowań. Ale takie podejście zdawało egzamin w sytuacji, w której istniały względnie stabilne wzory. W okresie dynamicznych zmian nie może ona już polegać na dostosowaniu się, lecz na umiejętności rekompozycji i poszukiwania nowych wzorów. Tym samym zmienia się rozumienie kompetencji: ze zdolności dostosowywania na zdolność eksploracji, i staje się ona czymś twórczym. W ten sposób przechodzimy od koncepcji kompetencji ujmowanej strukturalnie i statycznie do kompetencji pojmowanej dynamicznie. Zmiana ta generuje jednak sposób rozumienia ich rozwoju.

Opisane powyżej zmiany wywołane przeobrażeniami współczesnego świata, odcinającego się od statycznego układu, bardzo wolno przekształcających się warunków i zbliżającego się do mobilnych, zmiennych struktur wytworzyły również nowy model działania i kompetencji człowieka. Dzisiejsza przestrzeń funkcjonowania generuje transgresyjny model ludzkiej aktywności charakteryzujący się zdolnością do systematycznego i świadomego przebudowywania kompetencji już zdobytych, odchodząc tym samym od modelu adaptacyjnego (Glinka, Jelonek 2010; Brown 1998; Paleczny 2007; Mikułowski-Pomorski 2007). Kompetencje komunikacyjne nie mogą być utożsamiane z raz wyuczonymi i opanowanymi umiejętnościami, których zakres i charakter jest stały.

Tab. 2. Implikacje w rozumieniu rozwoju kompetencji komunikacyjnych

KOMPETENCJE ODTWÓRCZE (STATYCZNE)	KOMPETENCJE TRANSGRESYJNE (DYNAMICZNE)
Rozwój jako wzrost ilościowy przyswojonych wzorów komunikacji	Rozwój jako konfigurowanie i strukturalna kombinacja wzorów i sposobów komunikowania
Motywacja adaptacyjna	Motywacja transgresyjna

Źródło: opracowanie własne

Pedagogika komunikacji międzykulturowej

Przemiana współczesnej przestrzeni obecności człowieka przypomina bardzo naturalny proces, który nie podlega ocenie. Można jedynie powiedzieć, że jest on przyjemny lub nieprzyjemny, użyteczny bądź nieużyteczny, można a nawet należy starać się uczynić nieużyteczne użytecznym, natomiast bardzo trudno jest w stosunku do takich procesów powiedzieć, że jest dobry lub niedobry, zgodny z zasadami etycznymi bądź też nie. Wobec procesów, które są tak żywiołowe jak proces wirtualizacji przestrzeni obecności człowieka, trudno wyrażać oceny, gdyż są one konsekwencjami rozwoju nauki, techniki i telekomunikacji, ale z drugiej strony należy sobie zdawać sprawę z ich nieodwracalności. Trudno bowiem wyobrazić sobie powrót do sytuacji, w których można będzie ograniczyć zakres konsekwencji i determinant działania ludzkiego do jakiegoś jednego małego, samodzielnego obszaru, bądź nawet do kilku obszarów, bez możliwości korzystania z sieci. Niechć wobec nowej techniki nie zatrzyma jej rozwoju, a niedostateczna edukacja społeczeństwa, zwłaszcza w kontekście akceleracji postępu technologicznego, organizacyjnego oraz globalizacji, skutkuje negatywnymi konsekwencjami w stosunku do wszystkich przemian społeczno-gospodarczych, ale także zatrzymaniem rozwoju indywidualnego nowych, wirtualnych form uspołecznienia i budowania tożsamości kulturowych (Jaskuła 2013a).

Każdy nowy środek komunikacji zmienia kulturę i tym samym dokonują się zmiany kulturowe oraz przemiany naszego spojrzenia na rzeczywistość, a to z kolei powinno wywoływać zmiany w samej edukacji. Bowiemy dotychczasowy model oświaty, niezmienny w swojej istocie od setek lat, przestał już spełniać wciąż ewoluujące oczekiwania wszystkich podmiotów procesów edukacyjnych. System – oparty na biernym przyswajaniu nauki, podziale uczniów na grupy wiekowe i narzuceniu jednakowego dla wszystkich programu nauczania – daleki jest od wymogów współczesnego świata, który ulegając heterogenicznym transformacjom, staje się coraz bardziej globalny i dostępny, a jednocześnie, w pewnych swoich wymiarach, zindywidualizowany i introwertyczny.

W nowym wirtualnym wymiarze obecności człowieka nastął czas narastającej nierównowagi, deficytów, uprzedmiotowienia i co za tym idzie ogromnych, niezaspokojonych potrzeb wychowawczych młodego pokolenia. Ten obszar wymaga

takiego samego przewodnictwa, tłumaczenia i wartościowania jak w świecie rzeczywistym. Wygenerowana przez zasoby technologiczne przestrzeń wirtualna jest dla młodych ludzi tak samo istotna i ważna jak przestrzeń realna. Ich prawdziwy świat, w którym żyją, uczą się, spotykają ludzi to połączenie dwóch wymiarów: realnego i wirtualnego, i trudno im jest wyobrazić sobie zredukowaną do jednego wymiaru rzeczywistość. Obecność w tym dwuwymiarowym świecie, tak samo jak w jednowymiarowym, wymaga skutecznego wsparcia dorosłych i wkomponowania umiejętności wirtualnych, w tym międzykulturowych kompetencji informacyjno-komunikacyjnych w całość zjawisk, wartości i wyzwań synergetycznej kultury komunikacyjnej jako poważnej części ich życia. Proces przechodzenia edukacji w wymiary wirtualne jest już nie tylko oczekiwany, ale przede wszystkim konieczny.

Proces kształtowania kulturowej i informacyjnej przestrzeni człowieka w dobie społeczeństwa sieci wymaga nowego podejścia do procesów kształcenia i wychowania. Współcześnie powinny one asymilować możliwości jakie stwarza przestrzeń wirtualna, ale unikać przedmiotowego traktowania jej uczestników poprzez znaczącą depersonalizację i kulturowe wykorzenienie w świecie zunifikowanych procedur.

W uwarunkowaniach nieograniczonej mobilności kultur, świata który pokonuje nieprzekraczalne do tej pory granice, coraz silniej odczuwamy potrzebę edukacji nie tyle wielokulturowej co międzykulturowej, a więc takiej, w której dochodzi do intensywnych interakcji kultur, ich wzajemnego współistnienia, ale i konfliktów, współdziałania, oraz konkurencji. Wyzwaniem wielu nauk oraz systemów edukacji staje się pogłębianie charakteru tych kontaktów na konstruktywnie rozumiejący, z bezrefleksyjnego na krytyczny, z wrogiego na dialogiczny.

Dotychczasowe rozważania naukowców koncentrowały się na edukacji międzykulturowej zachodzącej w tradycyjnej, realnej przestrzeni. Współczesna gidensowska „epoka oszałamiającej zmiany” (Giddens 2007) wprowadzając nowy wirtualny wymiar obecności człowieka, coraz częściej skłania do refleksji nad przebiegiem procesów oddziaływania kultur w wirtualnej przestrzeni, która wymusza także nowe typy kompetencji. Łatwość z jaką uczestnicy Internetu nawiązują kontakty międzykulturowe jest zadziwiająca i można byłoby postawić pytanie czy w ogóle jest tu potrzebna edukacja międzykulturowa, skoro uczestnictwo w różnych kulturach przebiega tu w sposób niewymuszony, a nawet zadziwiająco naturalny.

Współcześnie nie chodzi już tylko o poznanie zwyczajów innych ludzi, i nie tylko o uświadomienie odmienności różnych nacji, ale o umiejętność pokonywania tych różnic, budowania komunikacyjnych mostów pozwalających na kreatywne poszukiwanie zdolności wzajemnego zrozumienia, a następnie porozumienia, a więc obszarów współpracy, empatii i efektywnego uczenia się. W związku z tym edukacji do międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych przypada duża rola w pogłębianiu szacunku do „innych” i jednocześnie do siebie, wzajemne poznawanie, kreowanie porozumienia w interakcjach, umacnianie znaczenia różnorodności rozumianej nie tylko jako źródło dysfunkcji, ale i rozwoju, a tym samym kształtowania podstaw

tolerancji i wzajemnego uznania, również w wymiarze wirtualnym. Pedagogika, charakteryzując się złożonością i wielowymiarowością objaśniania świata, nie ogranicza się wyłącznie do poznania rzeczywistości, zawiera w sobie potencjał tej zmiany. Z tych to powodów fundamentalnego wręcz znaczenia nabierają rozwojowe, transgresyjne aspekty kompetencji co najmniej w trzech, dających się wyodrębnić obszarach, które implikują odmienne strategie edukacyjne.

Tab. 3. Pedagogiczne implikacje odmiennego ujęcia międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych

KOMPETENCJE ODTWÓRCZE (STATYCZNE)	KOMPETENCJE TRANSGRESYJNE (DYNAMICZNE)
PREFEROWANE CECHY OSOBOWOŚCI	
konformizm poznawczy odtwórczość zachowawczość asertywność poszukiwanie stabilności	otwartość poznawcza kreatywność prospektywność empatia odporność na stres
PREFEROWANA METODYKA KSZTAŁCENIA	
kształcenie podające edukacja odtwórcza nauka przez przyswajanie wzorów kształcenie „pogłębiające”	kształcenie aktywizujące edukacja przez projekty nauka przez doświadczanie samokształcenie
PREFEROWANE EFEKTY KSZTAŁCENIA	
umiejętność komunikowania konwencjonalnego	umiejętność komunikowania synergetycznego

Źródło: opracowanie własne

Zakończenie

Strategia przetrwania w warunkach ustawicznej zmiany wymaga, więc czegoś więcej niż mogliśmy do tej pory przypuszczać. Nawet ona, nie mówiąc już o strategii rozwoju, musi coraz częściej odwoływać się do kompetencji osvajania filozofii zmiany, uczenia się szukania – a nie powielania, moderowania – a nie perswadowania, liderowania – a nie kontrolowania, odkrywania – a nie egzekwowania. Rodzi to oczywiście wiele nowych i niełatwych pytań o konieczne źródła tak niecodziennych umiejętności, ich zasoby oraz praktyczne sposoby wdrażania. Proces ten generuje potrzebę odmiennego spojrzenia w nowych warunkach na funkcje i cele pedagogiki komunikacji międzykulturowej. We współczesnej przestrzeni obecności człowieka łączącej zasoby realne i wirtualne istnieje coraz silniejsza potrzeba kształtowania nowego modelu pedagogiki komunikacji w tym międzykulturowej, będącej komponentem pedagogiki procesów wirtualizacji, która otworzy i przygotuje uczestników obu przestrzeni na pojawiające się możliwości i uchroni przed patologiami. Nowy model pedagogiki komunikacji międzykulturowej, uwzględniając narastające tempo zmian zjawisk oraz procesów w obszarze cywilizacji medialnej, przede wszystkim

powinien uwzględnić potrzebę redefinicji dzisiejszego pojęcia kompetencji, która prowadzić powinna w konsekwencji do powtórnej próby jego określenia w nowych warunkach zachodzących przemian. Jeszcze istotniejszym problemem jest redefinicja międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych, które odnoszą się do potrzeb coraz bardziej odległych i zróżnicowanych kulturowo ludzi, stykających się w szybko rozrastających się sieciach. Proces edukacji do międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych, które przekraczają obecnie bariery stabilności, trwałości i przewidywalności, powinien przekroczyć granice klasycznego ich rozumienia. W okresie dynamicznych zmian kompetencje te nie mogą polegać na strategiach adaptacji, na umiejętności dostosowania się do wzorów kultury, istniejących systemów wartości zachowań lecz na umiejętności rekompozycji i poszukiwania nowych wzorów. Tym samym przechodząc od statycznej do dynamicznej koncepcji międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych.

Bibliografia

Monografie

- Barney D. (2004). *Spółczesność sieci*. Warszawa: Sic!
- Bauman Z. (2007). *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brown A. (1998). *Organizational Culture*. London: Pitman Publishing.
- Castells M. (2003). *Galaktyka Internetu: Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Castells M. (2007). *Spółczesność sieci*. Warszawa: PWN.
- Castells M. (2009). *Siła tożsamości*. Warszawa: PWN.
- Castells M. (2013). *Władza komunikacji*. Warszawa: PWN.
- Chomsky N. (1982). *Zagadnienia teorii składni*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- van Dijk J. (2006). *The Network Society*. London: Sage Publ.
- Drucker P. (1992). *The Age of Discontinuity. Guidelines to Our Changing Society*. New Brunswick: Transaction Publishing.
- Giddens A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- Grzybowski P. (2008). *Edukacja międzykulturowa*. Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Habermas J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Habermas J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2. Warszawa: PWN.
- Hargie O., Saunders Ch., Dickson D. (1999). *Social Skills in Interpersonal Communicatio*. New York: Routledge.
- Heidegger M. (2004). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.
- Hołyst B. (2013). *Zagrożenia ładu społecznego*. Warszawa: PWN.
- Luhmann N. (2000). *Art as a Social System*. Stanford: Stanford University Press.

- May Ch. (2002). *The Information Society. A Sceptical View*. Cambridge: Polity Press.
- McLuhan M., Fiore Q. (1968). *War and Peace in the Global Village*. New York: Bantam.
- Mikułowski-Pomorski J. (2007). *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Kraków: Universitas.
- Mitchell W. (1995). *City of Bits: Space, Place and the Infobahn*. Cambridge: MIT Press.
- Mitchell W. (1999). *E-topia: Urban Life, Jim – But Not as We Know It*. Cambridge: MIT Press.
- Pagels H. (1985). *Perfect Symmetry. The Search for the Beginning of Time*. New York: Times and Hardcover.
- Palczyński T. (2007). *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rheingold H. (1993). *The Virtual Communities*. MA: Addison-Wesley.
- Turkle S. (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Copyright by Sherry Turkle.
- Urry J. (2009). *Socjologia mobilności*. Warszawa: PWN.

Prace pod redakcją

- Batorski D., Marody M., Nowak A. (red.) (2006). *Spółeczna przestrzeń Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica.
- Chemers M.M., Ayman R. (red.) (1993). *Leadership Theory and Research. Perspectives and Directions*. London, New York: Academic Press, Inc.
- Glinka B., Jelonek A. (red.) (2010). *Zarządzanie międzykulturowe*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jones S.G. (red.) (1998). *Cybersociety 2.0: Cyberspace, Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*. New York.
- Piattelli-Palmarini M. (red.) (1979). *Language and Learning. Debate between Jan Piaget and Noam Chomsky*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Artykuły w pracy zbiorowej

- Baudrillard J. (1998) *Precesja symulaków*. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przykłądów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Goban-Klas T. (2004). *Ontologia Internetu*. W: L.H. Haber (red.), *Spółeczność informacyjna. Wizja czy rzeczywistość?* Kraków: Uczelniane Wydawnictwo Naukowo-Dydaktyczne AGH.
- Jaskuła S. (2011). *Intercultural space. Contemporary challenges and perspectives*. W: S. Abudayeh, K. Bojko (red.), *Poland – Jordan – European Union: Future Aspects*. Amman, Jordan.
- Jaskuła S. (2013 a). *Tożsamość a piąty wymiar w przestrzeni międzykulturowej*. W: L. Dyczewski (red.), *Tożsamość w wielokulturowym kontekście*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- de Kerckhove D. (2009). *Przeciw architekturze (architektura inteligencji)*. W: A. Maj, M. Derdy-Nowakowski (red.), *Kody McLuhana*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe ExMachina.
- Pankowska K. (2008). *Rzeczywistość zapośredniczona – nowe problemy wzrastania dziecka w przestrzeni medialnej*. W: J. Izdebska (red.), *Media elektroniczne – kreując obraz rodziny*. Białystok: Trans Humana.

Artykuły w czasopismach

Bendyk E. (2009). *E-learning, zerwanie z tradycją humanizmu?* E-mentor 1(28).

Jaskuła S. (2012a). *New Forms of Mobility in the Word of Virtualization and Medialization of Cultures*. W: L. Korporowicz (red.). *Mobility of Cultures*. Politeja. The Journal of the Faculty of Political and International Studies of the Jagiellonian University 1(20).

Jaskuła S. (2012b). *Symbioza i odrębność dwóch światów*. W: S. Jaskuła, L. Korporowicz (red.), *Współczesna przestrzeń tożsamości*. Politeja. Pismo Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 2(20).

Jaskuła S. (2013b). *Międzykulturowa kompetencja komunikacyjna jako transgresja*. W: J. Nikitorowicz, A. Sadowski, M. Sobecki (red.) *Kompetencje do komunikacji międzykulturowej*. Pogranicze. Studia Społeczne XXI.

Kanter R. (2009). *Co powiedziałyby Peter Drucker?* Harvard Business Review Polska 81.

Virtual Transformation of Intercultural Communicative Competence. On Changes in Pedagogy of Communication

Abstract

The modern world of a human cultural presence extended by virtual dimension is becoming more multicultural. It is characterized by an increasing mobility of cultures, while also overlapping of different patterns of culture and it increasingly "forces" development of new communicative competences which enable for moving from multiculturalism to interculturalism. Innovation of these competences goes beyond the skills of learning the standards of another encountered culture in order to understand it deeper, adapt and avoid antagonism. That involves the need of transformation in communication pedagogy which includes the dynamics of contemporary cultural space and a new sort of human presence, which generates a transgressive model of human activity. Therefore, it will take into account the challenges related to abilities of users of virtual space to systematic and conscious restructure of the competences which have been already gained, thereby moving away from adaptation model towards the competences which are understood processually where a transgressive potential of a subject is recognized.

Key words: intercultural communicative competence, transgressive competence model, a structural model of competence, communication processes, information culture, pedagogy of communication

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 50–64

ISSN 2081–6642

Aleksandra Winiarska

Uniwersytet Warszawski

Mediacje międzykulturowe – rola i kompetencje mediatora

Streszczenie

Celem artykułu jest przyjrzenie się roli oraz potrzebnym kompetencjom mediatora w konfliktach interpersonalnych pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur. Sytuacja konfliktu międzykulturowego, ze względu na swoją specyfikę, wymaga szczególnej wiedzy i umiejętności, m.in. z zakresu komunikacji, uwarunkowań prawnych, zwyczajowych czy możliwych strategii rozwiązywania sytuacji spornych. Prezentowane rozważania będą oparte zarówno na wiedzy teoretycznej, jak i praktycznych doświadczeniach mediacyjnych. Tekst ma charakter interdyscyplinarny poprzez odwołanie do literatury z zakresu psychologii międzykulturowej i społecznej, a także praktyki rozwiązywania konfliktów międzykulturowych. Zawiera również implikacje praktyczne dla pracy mediatorów.

Słowa kluczowe: mediacja międzykulturowa, mediator, kompetencja komunikacyjna

Wprowadzenie

We współczesnym świecie spotkania między przedstawicielami odmiennych kultur stały się elementem codziennych kontaktów społecznych – w przestrzeni publicznej miast, relacjach zawodowych, ramach społeczności lokalnych, sąsiedztwach, czy wreszcie rodzinach. Część tych spotkań, z różnych względów, może prowadzić do nieporozumień czy sporów, a wielu badaczy jest zgodnych co do tego, że rozwiązywanie konfliktów stanowi jedno z istotnych wyzwań wielokulturowości. Poszczególne kultury wykształcają rozmaite strategie rozwiązywania sytuacji spornych, zaś ich przedstawiciele odwołują się niekiedy do pomocy mediatora – osoby trzeciej, której zadaniem jest wsparcie komunikacji i dochodzeniu do porozumienia. Trzeba jednak zauważyć, że mediacje obecnie są coraz częściej prowadzone nie tylko w ramach jednej kultury, ale również między osobami posiadającymi odmienne zaplecza kulturowe. Rozwiązywanie konfliktu w takim kontekście społecznym, ze względu na jego specyfikę, wymaga szczególnej wiedzy i kompetencji.

Konflikty, w których odmienne tożsamości kulturowe mogą wpływać na komunikację między stronami, będą definiować jako międzykulturowe. Przez tożsamości kulturowe rozumiem tu określone wartości, tradycje, przekonania, czy utrwalone wzory zachowań (w tym sposoby komunikacji). Wskazane różnice nadają sytuacji komunikacyjnej szczególny charakter, zaś celem tego artykułu będzie przyjrzenie się możliwej roli oraz potrzebnym umiejętnościom mediatora w konfliktach

międzykulturowych. Warto zaznaczyć, że konflikty te mogą dotyczyć interesów rzeczowych, ale również zasad i sposobów działania, czy charakteru wzajemnych relacji międzyludzkich. Zakładam przy tym, że większość konfliktów w mediacji będzie można sprowadzić właśnie do potrzeb i interesów rzeczowych, a także trudności komunikacyjnych oraz sposobów wyrażania wzajemnego szacunku. W opisywanym tu modelu mediacji – ugruntowanym w kulturze anglosaskiej – uznaje się ograniczone możliwości rozwiązywania konfliktów na poziomie wartości czy relacji, choć w innych modelach to właśnie te kwestie będą miały kluczowe znaczenie. Trzeba też podkreślić, że nacisk w tym tekście zostanie położony na osobę mediatora międzykulturowego i ważne z perspektywy tej roli kompetencje, zaś obszerna analiza samego konfliktu – jego mechanizmów i dynamiki – nie będzie tu przedmiotem zainteresowania (więcej na ten temat zob. Winiarska 2014, Nordhelle 2010, Ting-Toomey 1999). Ponadto, tekst z założenia ma charakter ogólny, nie zawiera zatem szczegółowych opisów konkretnych kultur, choć dla ilustracji przytoczonych zostanie kilka przykładów praktycznych.

Tekst będzie miał charakter interdyscyplinarny poprzez odwołanie do literatury i badań z zakresu komunikacji oraz psychologii społecznej i międzykulturowej, a także praktyki rozwiązywania konfliktów. Trzeba podkreślić, że tematyka mediacji i zarządzania konfliktami w sytuacji różnorodności wzorów zachowań, rozwinięta w piśmiennictwie wielokulturowych społeczeństw Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, w polskiej literaturze jest zupełnie nieobecna. Wynika to z pewnością z faktu, iż społeczeństwo polskie jest w dużej mierze jednorodne i bardzo powoli zaczyna doświadczać skutków współczesnych procesów migracyjnych.

Liczba udokumentowanych migrantów przebywających w Polsce wynosi około 0,3% populacji (choć faktyczna liczba cudzoziemców jest wyższa)¹, trudno zatem mówić tu o wielokulturowości rozumianej w sensie deskryptywnym, jako sytuacji istnienia różnych kultur w ramach jednego społeczeństwa (Grzymała-Kazłowska 2008). Polska znajduje się jednak niewątpliwie „na progu wielokulturowości” i w tym sensie analiza opisanych w tym tekście wyzwań i niezbędnych kompetencji wydaje się bardzo istotna. Międzykulturowe konflikty zdarzają się coraz częściej, zaś kompetentne podejście do ich rozwiązywania może sprzyjać integracji migrantów i przedstawicieli społeczeństwa przyjmującego. Trzeba podkreślić, że przedmiotem mojego szczególnego zainteresowania w tym tekście będą konflikty międzykulturowe na poziomie interpersonalnym. W polskiej praktyce mediacyjnej mamy z takimi konfliktami coraz częściej do czynienia na gruncie relacji rodzinnych i pracowniczych, w sąsiedztwach, a także w ramach szkół oraz instytucji zamkniętych (ośrodki dla uchodźców, ośrodki strzeżone dla cudzoziemców, czy wreszcie zakłady karne).

¹ Na podstawie danych Urzędu ds. cudzoziemców dotyczących ważnych kart pobytu.

Specyfika mediacji międzykulturowych

Mediacja to polubowny i alternatywny wobec sądu proces rozwiązywania konfliktu przy wsparciu osoby trzeciej, która pomaga w komunikacji oraz dojściu do porozumienia przez strony (zob. Davidheiser 2005). Badacze i praktycy coraz częściej podkreślają, że przebieg mediacji jest bardzo silnie powiązany z kontekstem kulturowym, który kształtuje określone podejście do konfliktu (Brigg 2003), zatem mediatorzy mogą mieć różną pozycję, zadania oraz role, w zależności od przyjętego w danej kulturze modelu (w tym uwarunkowań prawnych i zwyczajowych). Model mediacji stosowany w Polsce wzoruje się na modelach wypracowanych w krajach anglosaskich i oparty jest na konkretnych, indywidualistycznych wartościach kulturowych (zob. Hofstede 2007, Moore 2009) – zakładających między innymi otwarte mówienie o konflikcie, bezpośrednie komunikowanie interesów i oczekiwań stron, czy mówienie wprost o istniejących różnicach zdań. W modelu anglosaskim mediacja przebiega zazwyczaj według określonych etapów (Moore 2009):

1. Etapy wstępne (nawiązanie kontaktu ze stronami, zebranie podstawowych informacji o konflikcie, przygotowanie do mediacji).
2. Budowanie zaufania i współpracy.
3. Rozpoczęcie sesji mediacyjnej (m.in. ustalenie zasad zachowania i komunikacji, pomoc w rozładowaniu emocji).
4. Definiowanie przedmiotu sporu i ustalanie planu działania.
5. Ujawnianie interesów stron sporu.
6. Tworzenie wariantów porozumienia i ich ocena.
7. Negocjacje stron.
8. Doprowadzanie do formalnej ugody (wypracowanie konkretnych sposobów realizacji porozumienia, sposobów jego wdrażania, rytualne zakończenie).

Etapy powyższe opierają się na wiedzy i doświadczeniach praktycznych z zakresu rozwiązywania konfliktów, zaś praca mediatora według takiego schematu ma sprzyjać dojściu do porozumienia poprzez między innymi zapobieganie zakłóceń komunikacji czy niekorzystnym tendencjom psychologicznym (takim jak na przykład błędy poznawcze, nadmierne przywiązanie do pierwotnych stanowisk, czy pomijanie ważnych interesów). Zgodnie z tym modelem mediator to osoba neutralna i bezstronna, której rola polega na wsparciu stron w komunikacji, poprzez budowanie atmosfery zaufania i współpracy, moderowanie rozmowy oraz pomoc w jasnym wyrażeniu problemu i kwestii spornych, a także sformułowaniu interesów i możliwych rozwiązań, a dalej podjęciu wspólnych ustaleń i wypracowaniu sposobów ich realizacji. Trzeba przy tym zaznaczyć, że mówienie o jednym modelu mediacji jest tu pewnym uproszczeniem, świadomie stosowanym na potrzeby tego tekstu. Na gruncie kultury anglosaskiej istnieją bowiem rozmaite odmiany procedury mediacji, które różnią się między innymi rolą mediatora oraz przedmiotem mediacji – np. mediacja facylitatywna, w której mediator jest neutralny i nie odnosi się merytorycznie do przedmiotu sporu oraz mediacja ewaluatywna, w której

dopuszczalna jest ingerencja mediatora w merytoryczne aspekty sporu, a także ocena proponowanych rozwiązań, czy też modele skupione z jednej strony bardziej na interesach merytorycznych stron, z drugiej zaś na transformacji relacji pomiędzy nimi (zob. Gmurzyńska 2014).

Każda mediacja jest procesem komunikacji i rozwiązywania konfliktu, zaś mediacją międzykulturową będę tu nazywać sytuację, w której stronami sporu są osoby posiadające różne zaplecza kulturowe, które to wpływają na przebieg komunikacji między nimi, choć niekoniecznie muszą stanowić pierwotne źródło konfliktu. Spośród mnogości istniejących ujęć teoretycznych na potrzeby tego tekstu przyjmuję taką definicję kultury, która akcentuje podzielane przez grupę i przekazywane społecznie wyuczone wzory zachowania oraz przekonania, wartości i znaczenia. Kultura wpływa na postrzeganie i konstruowanie rzeczywistości, a zetknięcie z odmiennością w tym zakresie może powodować – i często powoduje – wątpliwości i poczucie niepewności (Marsella 2005).

W sytuacji wielości wartości i wzorów zachowania mediator powinien brać pod uwagę odmienności kulturowe, gdyż stawiają one przed nim szereg konkretnych wyzwań (zob. Winiarska 2014). Mediacja taka wymaga zatem szczególnej wiedzy, kompetencji i umiejętności. Trzeba podkreślić, że nie każda mediacja pomiędzy osobami pochodzącymi z różnych kultur będzie mediacją międzykulturową, a błędem mediatora może być zarówno niedocenianie, jak i przecenianie różnic kulturowych (zob. Nordhelle 2010). Jednym z zadań mediatora jest zatem ocena czy kultura ma w danej sytuacji znaczenie. Co więcej, nie tylko kultura narodowa lub etniczna może odgrywać rolę w komunikacji, we współczesnym świecie coraz większe znaczenie przypisuje się również specyficznym kulturom korporacyjnym, opartym na określonych wartościach ważnych z punktu widzenia organizacji (zob. Trompenaars, Hampden-Turner 2002).

Międzykulturowa kompetencja komunikacyjna

Biorąc pod uwagę, że zetknięcie z odmiennością powoduje często poczucie niepokoju i niepewności, jednym ze szczególnych zadań mediatora w mediacji międzykulturowej będzie pomoc stronom w pokonaniu wątpliwości i nieporozumień zarówno na poziomie komunikacji, jak i wzajemnego postrzegania. W związku z tym mediator, niezależnie od tego z jakiej kultury sam pochodzi, ani z jakich kultur pochodzą strony sporu, powinien posiadać umiejętności, które wchodzą w zakres **międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej**. Kompetencja ta jest definiowana w literaturze jako „umiejętność osiągania celów komunikacyjnych poprzez adekwatne i skuteczne działania komunikacyjne, aby efektywnie negocjować pomiędzy odmiennymi tożsamościami w środowisku zróżnicowanym kulturowo” (Portalla, Chen 2010, s. 21, tłumaczenie własne). Trzeba tu dodać, że w kontekście międzykulturowym jako skuteczne rozumie się takie działania, które pozwalają osiągnąć zakładany cel komunikacji, zaś jako adekwatne takie, które nie naruszają wartości

kulturowych i wzorów zachowań zarówno własnej kultury, jak i kultur partnerów interakcji. Kompetencja międzykulturowa mediatora zakłada zatem szczególną refleksyjność, tolerancję dla niejednoznaczności, a także umiejętność formułowania właściwych pytań (Nordhelle 2010).

Wśród kluczowych czynników kompetencji międzykulturowej badacze wskazują elementy związane zarówno z wiedzą, postawami, jak i umiejętnościami uczestników interakcji (Deardorff 2006; Holmes, O'Neill 2012; Wiseman 2003; Arasaratnam, Doerfel 2005). Portalla i Chen (2010) wyróżniają trzy istotne wymiary tej kompetencji:

1. Świadomość międzykulturowa stanowiąca aspekt kognitywny, w skład którego wchodzi zarówno wiedza na temat różnic kulturowych, jak i krytyczna świadomość własnej kultury (w tym świadomość własnych, uwarunkowanych kulturowo uprzedzeń), a także umiejętność interpretowania, oceniania i negocjowania odmiennych perspektyw i praktyk.
2. Wrażliwość międzykulturowa stanowiąca aspekt afektywny, w skład którego wchodzi umiejętność dostrzeżenia i rozróżnienia uczuć, punktów widzenia oraz zachowań osób odmiennych kulturowo (a także własnych) oraz szacunek dla odmienności.
3. Efektywność międzykulturowa stanowiąca aspekt behawioralny, na który składa się umiejętność osiągania celów komunikacji w interakcjach międzykulturowych, w tym werbalne i niewerbalne umiejętności komunikacyjne (Portalla, Chen 2010).

Bazując na przytoczonej tu koncepcji, w dalszej części tekstu przyjrzę się poszczególnym wymiarom kompetencji w kontekście mediacji międzykulturowej i w odniesieniu do roli mediatora w konflikcie z udziałem osób o różnych zapleczeniach kulturowych. Zaznaczam jednocześnie, że pomijam kwestie związane pomiarem poziomu kompetencji międzykulturowej, a także konkretne sposoby jej nabywania, czy praktykowania.

Świadomość międzykulturowa – style reakcji na konflikt

Świadomość międzykulturowa mediatora dotyczyć powinna w szczególności odmiennych, kulturowo warunkowanych podejść do konfliktu. Różne badania wykazują, że istnieje związek pomiędzy cechami kulturowymi a preferowanym sposobem rozwiązywania konfliktów czy stylem komunikacji. Kultura wpływa zatem w dużej mierze na to, jak postrzega się konflikty, oraz jakie zachowania zazwyczaj podejmuje się w sytuacji różnicy zdań czy sprzecznych interesów, zgodnie z obowiązującymi normami społecznymi (zob. Worchel 2005; Ting-Toomey et. al. 2000), co może wpływać na eskalację bądź sprzyjać rozwiązywaniu sytuacji spornych.

W teorii zarządzania konfliktami na gruncie kultury zachodniej szeroko stosowana jest typologia złożona z dwóch wymiarów (Blake, Mouton 1964): nastawienia na wynik rzeczowy i zaspokojenie własnych interesów z jednej strony, z drugiej zaś

dbałości o interesy innych osób, a także nastawienia na utrzymanie relacji z nimi. Z przecięcia tych wymiarów powstaje pięć możliwych typów podejść do konfliktu. W przypadku wysokiej dbałości o zaspokojenie własnych interesów, a jednocześnie niskiej dbałości o interes drugiej strony, mamy do czynienia z rywalizacją. W sytuacji odwrotnej, gdy dbałość o relację z drugą stroną jest wysoka kosztem własnego interesu rzeczowego, mamy do czynienia z ustępowaniem. Trzecią strategię stanowi unikanie, gdzie żadna ze stron nie realizuje swoich interesów. Kolejną kompromis, gdzie interesy rzeczowe i nastawienie na zachowanie relacji częściowo się równoważą, zaś każda ze stron w pewnym – choć nie pełnym – stopniu zaspokaja swoje potrzeby. Ostatnią strategią jest w tej koncepcji kooperacja, która zakłada dążenie do możliwie pełnego zaspokojenia zarówno własnych interesów rzeczowych, jak również interesów drugiej strony. Osoby posługujące się tą strategią dążą zatem jednocześnie do satysfakcji merytorycznej (obu stron) z zawartego porozumienia, jak i utrzymania pozytywnej relacji.

Wybór strategii podejścia do konfliktu jest warunkowany zarówno przez indywidualne predyspozycje i cechy charakteru, ale również czynniki zewnętrzne czy kontekst w jakim konflikt ma miejsce. Co więcej, badacze wskazują, że preferowane strategie rozwiązywania konfliktów są zależne nie tylko od płci, rodzaju relacji, czy czynników sytuacyjnych, ale w dużej mierze są również uwarunkowane kulturowo, zaś preferencje te są nabywane w procesie socjalizacji (zob. m.in. Ting-Toomey 1999). Przytoczona typologia została stworzona do analizy stylów reakcji na konflikt, w ramach jednej kultury, z czasem jednak zaczęto również stosować ją w badaniach międzykulturowych, przy czym punktem odniesienia dla opisywania różnic nie są poszczególne kultury narodowe czy etniczne, ale tzw. syndromy kulturowe (*cultural syndromes*) (Triandis 1993), które charakteryzują relacje społeczne. Na gruncie psychologii społecznej rozwijanych jest wiele typologii różnic kulturowych (zob. m.in. Boski 2009), jednak z punktu widzenia teorii rozwiązywania konfliktów, najważniejszym syndromem jest tzw. indywidualizm – kolektywizm (zob. m.in. Huang, Bedford 2009; Hofstede 2007), czyli stopień w jakim jednostki wykazują sankcjonowaną kulturowo skłonność do stawiania wartości grupowych (takich jak interes ogółu czy spójność grupowa) przed interesem jednostkowym i wartościami indywidualnymi, lub odwrotnie. Wyniki wielu badań wskazują, że przedstawiciele kultur w większym stopniu indywidualistycznych preferują w sytuacjach konfliktowych strategię rywalizacji, zaś kultur kolektywistycznych ustępowanie i unikanie, a w mniejszym zakresie również kompromis i współpracę (Holt, DeVore 2005; Hammer 2005). Większy indywidualizm jest zatem powiązany z większą bezpośredniością, potrzebą kontroli i zorientowaniem na rezultat w sytuacjach konfliktowych, zaś większy kolektywizm wiąże się z unikaniem bezpośrednich konfrontacji i dążeniem do zachowania objawów harmonii w relacjach (Trubisky et al. 1991, za: Hammer 2005).

Badacze zwracają jednocześnie uwagę na potrzebę tworzenia nowych, w swoich założeniach międzykulturowych, typologii podejść do konfliktu (*Intercultural*

Conflict Style), dostrzegają również istotną rolę sposobu komunikacji, a także wyrażania emocji w rozwiązywaniu sporów. Jednym z pierwszych modeli *stricte* międzykulturowych jest koncepcja oparta na dwóch wymiarach: z jednej strony komunikacji bezpośredniej bądź niebezpośredniej, z drugiej zaś wysokiej i niskiej ekspresyjności emocjonalnej (Hammer 2005). Model ten uwzględnia wyróżnione na gruncie nauk o komunikacji międzykulturowej możliwe różnice zachowań komunikacyjnych pomiędzy osobami o odmiennych zapleczeniach kulturowych. Część osób będzie preferowała wyrażanie swoich opinii wprost, w bezpośredniej komunikacji werbalnej, inni z kolei w formie niebezpośredniej i wieloznacznej, gdzie właściwa interpretacja komunikatu jest uzależniona od znajomości kontekstu, kodów komunikacji niewerbalnej oraz norm społecznych nadających ściśle określone znaczenie metaforom, analogiom, gestom czy symbolom (Hall 2001, zob. Winiarska 2014).

Drugie ważne rozróżnienie dotyczy społecznie dopuszczalnych sposobów okazywania emocji – przede wszystkim form ich ekspresji, takich jak ton głosu, mimika, gesty, śmiech czy płacz, bądź określonych nakazów co do ich powściągnięcia, szczególnie w przypadku emocji negatywnych (przy czym nakazy te mogą różnić się w ramach jednej kultury w zależności między innymi od płci, zajmowanej pozycji, czy rodzaju bądź znaczenia sytuacji). Zdaniem niektórych, to właśnie różnice w zakresie ekspresji emocji – które same w sobie są wszak uniwersalne – stanowią sedno odmienności międzykulturowych (Matsumoto 1996, za: Hammer 2005, zob. też m.in. Matsumoto 2001). Badacze wskazują na ugruntowane kulturowo zróżnicowanie zasad okazywania emocji, a także powiązanie powściągliwości bądź ekspresyjności z kulturowym wymiarem indywidualizmu/kolektywizmu (Matsumoto, Hee-Yoo, Fontaine 2008; Smith 2015). W przypadku preferencji dla większej powściągliwości, wysoka ekspresja emocjonalna oraz wyrażanie negatywnych uczuć wprost może być postrzegane jako zagrożenie zarówno dla relacji, jak i efektywnego rozwiązywania sytuacji spornych. Odwrotnie w przypadku preferencji do ekspresyjności, gdzie otwarte wyrażanie emocji jest odbierane jako przejaw szczerości i zaangażowania, powściągnięcie emocji może być postrzegane jako działanie niekorzystne. Przykładem mogą być tu konflikty rodzinne pomiędzy Polakami a Amerykanami, z drugiej zaś strony Wietnamczykami. Z perspektywy polskiego modelu komunikacji to często Amerykanin jest postrzegany jako osoba zbyt ekspresyjna, a niekiedy również nadmiernie krytyczna, z kolei Wietnamczyk bywa postrzegany jako nadmiernie skryty i chłodny emocjonalnie, co w obu przypadkach może prowadzić do nieporozumień.

Model Hammera (2005) wskazuje na cztery możliwe style rozwiązywania konfliktów, w zależności od wymienionych wyżej charakterystyk kulturowych. W przypadku komunikacji niebezpośredniej, a zarazem skłonności do powściągliwości emocjonalnej, autor wyróżnia styl przystosowawczy. Komunikacja niebezpośrednia w połączeniu z emocjonalną ekspresyjnością prowadzi do stylu dynamicznego. Styl dyskusyjny charakteryzuje się bezpośrednim podejściem do komunikacji oraz emocjonalną powściągliwością, z kolei emocjonalna ekspresyjność w połączeniu

z komunikacją w sposób bezpośredni składa się na styl zaangażowany. W zależności od preferowanego stylu podejścia do konfliktu, inne sposoby zachowania mogą być postrzegane jako niewłaściwe bądź nieefektywne i prowadzić do przypisywania negatywnych intencji i motywacji pozostałym osobom zaangażowanym w sytuację sporną. Można sobie wyobrazić sytuację, w której konflikt sąsiedzki dotyczący na przykład użytkowania miejsca parkingowego może przybrać zupełnie inny obrót w sytuacji kontaktu Polaka z Wietnamczykiem, bądź Polaka z Nigeryjczykiem. Styl komunikacji Polaka będzie można z dużym prawdopodobieństwem umieścić pomiędzy wymiarem dyskusyjnym a zaangażowanym, z kolei Wietnamczyk będzie reprezentował styl przystosowawczy, zaś Nigeryjczyk prawdopodobnie dynamiczny. Z perspektywy Polaka, zachowania Wietnamczyka mogą w tej sytuacji zostać odebrane jako lekceważące, niezdecydowane lub działania unikowe. Zachowania Nigeryjczyka natomiast jako agresywne, nieszczerze lub chaotyczne próby wywarcia presji. Zadaniem mediatora będzie między innymi uświadomienie stronom, że podniesiony głos i żywa gestykulacja Nigeryjczyka nie musi oznaczać agresji, zaś szeroki uśmiech Wietnamczyka niekoniecznie wskazuje na zadowolenie bądź lekceważenie.

Szczególną rolą mediatora jest po pierwsze świadomość kulturowo warunkowanych podejść do konfliktu i jego rozwiązywania, po drugie zaś uświadomienie stronom owych różnic i wypracowanie z nimi obopólnie akceptowanego sposobu komunikacji i ekspresji emocji w ramach mediacji. Takie działania mogą sprzyjać deeskalacji sporu, pomagając bowiem eliminować wieloznaczność i przypisywanie sobie nawzajem negatywnych motywacji, co w efekcie sprzyja budowaniu zaufania.

Wrażliwość międzykulturowa

Drugim istotnym wymiarem międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej jest wrażliwość międzykulturowa, związana między innymi z praktyczną umiejętnością dostrzegania zróżnicowanych emocji i reagowania na nie, niezależnie od form ich ekspresji. W efektywnej komunikacji międzykulturowej, szczególnie w sytuacji konfliktu, duże znaczenie odgrywa przede wszystkim zarządzanie niepokojem (zob. Gudykunst 2003). Niepokój w relacjach międzykulturowych wynikać może z poczucia niepewności i napięcia spowodowanych nieumiejętnością właściwej interpretacji zachowań, emocji czy opinii innych osób. Umiejętne reagowanie na negatywne stany emocjonalne jest szczególnie istotne, gdyż w warunkach stresu czy silnych emocji uruchamiają się schematy kulturowe i tendencje poznawcze – takie jak podstawowy błąd atrybucji czy stereotypy, zaś kultura może stanowić źródło automatyzmów w przetwarzaniu informacji (zob. Boski 2003). W konsekwencji tych procesów psychologicznych osobom, stosującym odmienne style rozwiązywania konfliktu, mogą być na przykład przypisywane negatywne cechy osobiste (co sygnalizowano wcześniej) – osoba stosująca zaangażowany styl rozwiązywania konfliktu może być postrzegana jako agresywna, czy wywierająca presję, osoba

charakteryzująca się stylem przystosowawczym jako wycofana i fałszywa, osoba stosująca styl dynamiczny jako chaotyczna i niezdecydowana, zaś osoba odwołująca się do dyskusji jako chłodna i zdystansowana (Hammer 2005).

Biorąc powyższe pod uwagę, można wskazać dwie ważne umiejętności w wymiarze wrażliwości międzykulturowej, o których mowa jest w literaturze przedmiotu. Po pierwsze racjonalna decentralizacja, czyli umiejętność spojrzenia niejako „z boku” na własne działania, które są warunkowane kulturowo. Po drugie emocjonalny dystans, czyli umiejętność radzenia sobie z własnymi emocjami w sytuacji, gdy działania innych osób, które są niezgodne z naszymi własnymi utrwalonymi wzorcami, wywołują negatywne emocje oraz złość (Balboni, Caon 2014). Rozwijanie wrażliwości międzykulturowej wymaga odpowiedniego poczucia własnej wartości, świadomości własnych zachowań oraz ich stosowności do sytuacji, otwartości, empatii, zaangażowania w interakcję i powstrzymywania od oceniania innych osób (Portalla, Chen 1997). Wrażliwość taka zakłada ponadto uznanie i akceptację dla różnic kulturowych, pozytywne nastawienie do odmienności oraz szacunek.

Pojawia się w tym miejscu pytanie jak przełożyć te zalecenia na praktykę mediacji międzykulturowych – czy mediator powinien być ekspertem od kultur stron, czy wręcz przeciwnie, powinien być osobą całkiem z zewnątrz, aby wyraźniej dostrzegać to, co dla *insiderów* oczywiste, i móc stawiać pytania odnośnie istniejących norm społecznych. Pierwsza sytuacja może w efekcie prowadzić do tego, że rozmaite założenia czynione przez strony konfliktu będą dla mediatora stanowiły oczywistość kulturową, nie będzie zatem dostrzegał ich potencjalnego wpływu na przebieg konfliktu. Z drugiej strony, brak znajomości norm kulturowych może prowadzić do ich naruszenia, co może dalej spowodować negatywne reakcje emocjonalne stron oraz poważny impas w mediacji. Wielu praktyków jest zgodnych, że mediator powinien mieć przynajmniej podstawową wiedzę na temat zaplecza kulturowo-społecznego stron, z którymi prowadzi mediację (Nordhelle 2010).

Dylemat zapewnienia wrażliwości kulturowej w praktyce mediacji międzykulturowych prowadzi do wypracowania konkretnych zaleceń dla mediatorów. Jednym z takich zaleceń jest praca w parach profesjonalistów, tak aby każdy z mediatorów reprezentował jedną z kultur stron sporu (jest to szczególnie podkreślane w przypadku rodzinnych mediacji transgranicznych). Zapewnia to jednocześnie równowagę, poszanowanie norm kulturowych uczestników sporu, a zarazem „spojrzenie z boku” osób socjalizowanych w innych środowiskach. Istotnym zadaniem mediatora międzykulturowego – wpisanym w podejmowaną przez niego rolę – będzie wzajemne uświadamianie stronom w konflikcie ich odmiennych wzorów zachowań kulturowych, znaczeń i wartości, które dla nich samych w wielu wypadkach są uznawane nie tylko za oczywiste, ale również uniwersalne. Na wrażliwość międzykulturową mediatora będzie się również składać rozumienie i umiejętność zarządzania aspektami psychologicznymi i emocjonalnymi komunikacji międzykulturowej oraz wsparcie stron w budowaniu wzajemnego zaufania – niezbędnego do zawarcia porozumienia w sytuacji konfliktu. Pierwszym krokiem będzie określenie, wspólnie

ze stronami, jak owo zaufanie jest przez nich definiowane, i co w ich rozumieniu oznacza, a dalej określenie sposobów jego budowania, w odniesieniu do znaczeń i wartości obecnych w kulturach stron (Moore 2009; Nordhelle 2010).

Efektywność międzykulturowa

Trzecim wymiarem międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej jest efektywność międzykulturowa, na którą składają się bardzo konkretne umiejętności związane z zarządzaniem sytuacją komunikacyjną. Portalla i Chen (2010) wśród owych kwalifikacji wymieniają umiejętności związane z przekazem komunikatu (*message skills*) – w tym znajomość istniejących kodów komunikacyjnych (które mogą mieć zarówno charakter werbalny, jak i niewerbalny), umiejętność formułowania i przekazywania zrozumiałych komunikatów, jak również właściwego ich odbierania i interpretacji. Przekazywaniu komunikatów towarzyszą często specyficzne rytuały społeczne, których znajomość i umiejętność wykonywania także stanowi element składający się na komunikacyjną efektywność.

Druga ważna grupa kompetencji dotyczy zarządzania interakcją (*interaction management*), na którą składają się umiejętności stosowania właściwej procedury komunikacji – rozpoczynania i kończenia wypowiedzi, kolejności mówienia czy okazywania zaangażowania. Portalla i Chen (2010) wymieniają dalej elastyczność zachowań (*behavioral flexibility*) przejawiającą się w umiejętnościach obserwacji, a w dalszej kolejności również adaptacji swoich działań i strategii komunikacyjnych do konkretnego kontekstu oraz sposobu komunikacji uczestników interakcji. Kolejnym ważnym składnikiem efektywności komunikacyjnej jest zarządzanie tożsamością (*identity management*) polegające między innymi na wzajemnym negocjowaniu tożsamości uczestników w toku interakcji, zarządzania „twarzą”, a także uwzględnienie wartości i tradycji wszystkich uczestników sytuacji komunikacyjnej, czy w końcu podtrzymywanie relacji (*relationship cultivation*), które zakładają przywiązywanie wagi do interesów i potrzeb innych osób. Wszystkie wymienione tu umiejętności stanowią ważne elementy treningu mediacyjnego i są rozwijane poprzez doświadczenia praktyczne.

Powyższe kategorie zostały wyodrębnione analitycznie na potrzeby narzędzia służącego do szczegółowego pomiaru poziomu efektywności międzykulturowej (Portalla, Chen 2010, zob. Koester, Olebe 1988). Bardziej istotne niż dokładna konstrukcja tej skali wydaje się w tym miejscu jednak to, że poszczególne wymienione tu umiejętności można przyporządkować do dwóch podstawowych funkcji komunikacji. W literaturze wskazuje się z jednej strony na aspekt zadaniowy (funkcjonalny) komunikacji, powiązany z działaniami tzw. idiocentrycznymi, których celem jest przede wszystkim wykonywanie zadań, z drugiej zaś strony aspekt relacyjny, przejawiający się w działaniach tzw. socjocentrycznych, których celem jest przede wszystkim podtrzymywanie relacji (Pekerti, Thomas 2003, zob. Triandis 1993).

W opisywanym tu modelu rozwiązywania konfliktów – osadzonym w kulturach indywidualistycznych – nacisk położony jest przede wszystkim na ten pierwszy aspekt, gdzie celem mediacji jest przede wszystkim ustalenie kwestii rzeczowych (podejście zadaniowe), przy założeniu, że dobra współpraca merytoryczna stanowi klucz do ewentualnej poprawy relacji na przyszłość. W kulturach bardziej kolektywistycznych z kolei skupienie na relacji stanowi priorytet i konieczność, przed przejściem do konkretnych kwestii rzeczowych. Dla przykładu, rozwiązywanie sytuacji problemowej z udziałem Czechenów w ośrodku dla cudzoziemców może wymagać w pierwszej kolejności przyjęcia zaproszenia na poczęstunek oraz uszanowania starszyny grupy, zanim możliwe będzie przejście do poszukiwania faktycznych rozwiązań problemu.

Rola mediatora międzykulturowego

Rola mediatora w dowolnym konflikcie wymaga istotnych kompetencji komunikacyjnych, z których część wydaje się wrodzona, druga część zaś jest z pewnością wyuczona na różnych etapach socjalizacji, a także kształcenia profesjonalnego. W przypadku mediacji międzykulturowych specyfika sytuacji komunikacyjnej, na którą wpływ mają między innymi odmienne wartości i normy kulturowe stron, wymaga szczególnych kompetencji, zarówno jeśli chodzi o świadomość, jak i wrażliwość międzykulturową, a także konkretne umiejętności komunikacyjne.

Zadaniem mediatora w takiej sytuacji jest przede wszystkim odejście od postawy etnocentryzmu i przyjęcie postawy otwartości, akceptacji i ciekawości wobec różnorodności kulturowej. Kompetencja międzykulturowa zakłada krytyczną świadomość kultury własnej oraz innych osób w ramach interakcji międzykulturowych, przykładanie właściwej wagi do budowania relacji, a także monitorowania i zarządzania emocjami oraz wizerunkiem, tożsamością i zachowaniem „twarzy” poszczególnych osób w trakcie komunikacji (Holmes, O'Neill 2012; Ting-Toomey 1999). Są to istotne wyzwania dla mediatora międzykulturowego, bowiem jego rola polega na zmianie perspektywy, a często również zachowań stron w konflikcie (zob. Bercovitch, Houston 2000). Mediator powinien wspierać uczestników sporu w nabywaniu własnej międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej, poprzez wzbudzanie odpowiednich motywacji, dostarczanie wiedzy i wsparcie w nabywaniu umiejętności komunikacyjnych (zob. Wiseman 2003). Konstruktywne rozwiązywanie konfliktu międzykulturowego polega na wykorzystaniu umiejętności komunikacyjnych adekwatnych do kultur stron, tak aby wspierać efektywne poszukiwanie rozwiązań oraz osiągnięcie celów ważnych dla poszczególnych osób (Ting-Toomey 1999).

Można w tym miejscu wskazać kilka praktycznych implikacji, które wynikają z podjętych wcześniej rozważań. Mediator, aby właściwie pełnić swoją rolę, powinien przede wszystkim rozumieć kontekst kulturowy, w którym wspiera rozwiązywanie konfliktu. Rozumienie takie obejmuje szereg pytań, na które warto

poszukiwać odpowiedzi, aby skutecznie zarządzać procesem międzykulturowej komunikacji (por. Marsella 2005; Moore, Woodrow 2010; Huang, Bedford 2009):

- Jakie są tożsamości kulturowe i społeczne stron? Jakie wartości i wzory zachowań są dla nich w danej sytuacji istotne? Jakie role społeczne przyjmują strony i jak w danej sytuacji konstruuje swoją tożsamość (w sposób niezależny czy zależny od innych)? Na ile strony są osadzone w swoich tradycyjnych kulturach, a na ile zasymilowały inne wzorce?
- Jakie są wzory komunikacji stron (bezpośrednie/pośrednie) oraz wzory reakcji emocjonalnych (ekspresyjne/powściągliwe)? Jakich wzajemnych zachowań oczekują strony? Co jest uznawane za właściwy/niewłaściwy sposób zachowania?
- Jakie dodatkowe elementy mogą wpływać na niezrozumienie i poczucie niepewności stron (np. odmienne podejście do czasu czy przestrzeni)?
- Jakie mogą być preferowane sposoby rozwiązywania konfliktu przez strony?
- Czy przyjęta procedura mediacji nie tworzy kontekstu sprzyjającego tylko jednej ze stron? Czy fakt, że mediacja odbywa się w kontekście określonej kultury dominującej, nie tworzy ukrytych nierówności?
- Jakie są relacje między stronami (relacje władzy, hierarchii, statusu)? Jakie są powiązania z innymi osobami?
- Jak jest znaczenie wzajemnej relacji dla poszczególnych stron?
- Jaka jest motywacja tych stron do kontaktu i porozumienia (np. utrzymanie relacji, zachowanie twarzy, realizacja interesów rzeczowych)?

Nabywanie międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej jest procesem złożonym i długotrwałym, co dodatkowo uzasadnia opisane wcześniej zalecenie, aby prowadzić mediację w parach profesjonalistów – pochodzących z kultur stron konfliktu. Zapobiega to tworzeniu sytuacji dominacji jednej kultury w procesie mediacji oraz zapewnia właściwe kompetencje międzykulturowych mediatorów.

Zakończenie

Rozwiązywanie konfliktów międzykulturowych stanowi jedno z wyzwań współczesności, zaś specyfika tych konfliktów wymaga od mediatorów nabywania szczególnych kompetencji komunikacyjnych. Należy pamiętać, że każdy model mediacji jest ugruntowany w jakimś kontekście kulturowo-społecznym, zaś strony konfliktu mogą mieć odmienne style rozwiązywania sytuacji spornych. Ważną kompetencją mediatora w tej sytuacji jest nie tylko świadomość międzykulturowa oraz wrażliwość na różnice, lecz jego rola obejmuje również uświadomienie tych różnic stronom konfliktu oraz wypracowanie wspólnie z nimi akceptowalnego sposobu komunikacji i ekspresji. Istotnym zadaniem mediatora międzykulturowego jest zatem budowanie zaufania i wzajemnego zrozumienia stron.

Efektywność mediatora ma zatem kluczowe znaczenie w konstruktywnym radzeniu sobie z konfliktami międzykulturowymi – rodzinnymi, sąsiedzkimi, pracowniczymi czy w ramach instytucji zamkniętych – przy czym wymaga ona po

pierwsze konkretnej wiedzy, po drugie rozwijania odpowiedniej wrażliwości, wreszcie po trzecie praktycznych umiejętności komunikacyjnych. Sprzyja temu racjonalna decentralizacja oraz emocjonalny dystans, powstrzymywanie się od ocen, a także otwartość na niejednoznaczność, dostrzeganie odmiennych emocji, punktów widzenia i reguł zachowania.

Istotną wskazówką praktyczną dla mediatorów jest taka, aby zwracali szczególną uwagę na dwa uzupełniające się aspekty komunikacji (zadaniowy i relacyjny), choć kulturowo mogą mieć tendencję do koncentrowania się na jednym z nich. Mediatorzy powinni również pamiętać o możliwych różnicach w zachowaniach stron związanych z wymiarami indywidualizmu/kolektywizmu, komunikacji bezpośredniej/niebezpośredniej czy emocjonalnej ekspresywności/powściągliwości, które przekładają się na różnice w preferowanych stylach i postawach w zakresie rozwiązywania konfliktu.

Bibliografia

- Arasaratnam L.A., Doerfel M.L. (2005). *Intercultural communication competence: identifying key components from multicultural perspectives*. International Journal of Intercultural Relations 29, s. 137–163.
- Balboni P.E., Caon F. (2014). *A Performance-oriented Model of Intercultural Communicative Competence*. Journal of Intercultural Communication 35.
- Bercovitch J., Houston A. (2000). *Why Do They Do It Like This? An analysis of the factors influencing mediation behavior in international conflicts*. Journal of Conflict Resolution 44(2), s. 170–202.
- Blake R., Mouton J. (1964). *The Managerial Grid: The Key to Leadership Excellence*. Houston: Gulf Publishing Co.
- Boski P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ACADEMIA Wydawnictwo SWPS.
- Boski P. (2003). *Kultura jako źródło automatyzmów*. W: R.K. Ohme, M. Jarymowicz (red.), *Automatyzmy: Nowe perspektywy*. Kolokwia Jadwisińskie t. 3, s. 121–142. Warszawa: Instytut Psychologii PAN i SWPS.
- Brigg M. (2003). *Mediation, power, and cultural difference*. Conflict Resolution Quarterly 20(3), s. 287–306.
- Davidheiser M. (2005). *Culture and mediation: A contemporary processual analysis from southwestern Gambia*. International Journal of Intercultural Relations 29, s. 713–738.
- Deardorff D.K. (2006). *Identification and Assessment of Intercultural Competence as a Student Outcome of Internalization*. Journal of Studies in International Education 10, s. 241–266.
- Gmurzyńska E. (2014). *Rodzaje mediacji*. W: E. Gmurzyńska, R. Morek (red.), *Mediacje. Teoria i praktyka, 2 wydanie rozszerzone*. Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer.
- Gudykunst W. (red.) (2003). *Cross-Cultural and Intercultural Communication*. SAGE Publications.
- Hall E. (2001). *Poza kulturą*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hammer M.R. (2005). *The intercultural conflict style inventory: A conceptual framework and measure of intercultural conflict resolution approaches*. International Journal of Intercultural Relations 29, s. 675–695.

- Hofstede G. (2007). *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Holmes P., O'Neill G. (2012). *Developing and evaluating intercultural competence: Ethnographies of intercultural encounters*. *International Journal of Intercultural Relations* 36, s. 707–718.
- Holt J.L., DeVore C.J. (2005). *Culture, gender, organizational role, and styles of conflict resolution: A meta-analysis*. *International Journal of Intercultural Relations* 29, s. 165–196.
- Huang Y., Bedford O. (2009). *The role of cross-cultural factors in integrative conflict resolution and crisis communication: the Hainan incident*. *American Behavioral Scientist* 53, s. 565–578.
- Koester J., Olebe M. (1988). *The behavioral assessment scale for intercultural communication effectiveness*. *International Journal of Intercultural Relations* 12, s. 233–246.
- Marsella A. (2005). *Culture and conflict: Understanding, negotiating and reconciling conflicting constructions of reality*. *International Journal of Intercultural Relations* 29, s. 651–673.
- Matsumoto D., Hee-Yoo S., Fontaine J. (2008). *Mapping Expressive Differences Around the World. The Relationship Between Emotional Display Rules and Individualism Versus Collectivism*. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 39(1), s. 55–74.
- Moore C. (2009). *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Moore C.W., Woodrow P.J. (2010). *Handbook of Global and Multicultural Negotiation*. Jossey-Bass.
- Nordhelle G. (2010). *Mediacja. Sztuka rozwiązywania konfliktów*. Gdańsk: Fundacja Inicjatyw Społecznie Odpowiedzialnych.
- Pekerti A.A., Thomas D.C. (2003). *Communication In Intercultural Interaction: An Empirical Investigation of Idiocentric and Sociocentric Communication Styles*. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 34(2), s. 139–154.
- Portalla T., Chen G. (2010). *The development and validation of the intercultural effectiveness scale*. *Intercultural Communication Studies* XIX(3), s. 21–37.
- Smith P.B. (2015). *Yes, Subjective Norms Are Important, but Let's Not Lose Sight of Cultural Differences*. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, published online before print doi:10.1177/0022022115599444
- Ting-Toomey S. (1999). *Communicating Across Cultures*. New York: The Guilford Press.
- Ting-Toomey S., Yee-Jung K.K., Shapiro R.B., Garcia W., Wright T.J., Oetzel J. (2000). *Ethnic/cultural identity salience and conflict styles in four US ethnic groups*. *International Journal of Intercultural Relations* 24, s. 47–81.
- Triandis H.C. (1993). *Collectivism and individualism as cultural syndromes*. *Cross-Cultural Research* 27, s. 155–180.
- Trompenaars A., Hampden-Turner C. (2002). *Siedem wymiarów kultury: znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- Winiarska A. (2014). *Kwestie kulturowe w mediacji*. W: E. Gmurzyńska, R. Morek (red.), *Mediacje: Teoria i praktyka*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wiseman R.L. (2003). *Intercultural Communication Competence*. W: W. Gudykunst (red.), *Cross-Cultural and Intercultural Communication*. SAGE Publications.
- Worchel S. (2005). *Culture's role in conflict and conflict management: some suggestions, many questions*. *International Journal of Intercultural Relations* 29, s. 739–757.

Intercultural Mediation – the Role and Competences of the Mediator

Abstract

The article aims to investigate the role and necessary competences of a mediator in interpersonal conflicts between representatives of diverse cultures. Intercultural conflict, due to its specific characteristics, requires particular knowledge and skills concerning e.g. intercultural communication, legal issues, cultural habits, as well as possible conflict resolution strategies. The presented analysis will be based both on theoretical concepts as well as on practical mediation experiences. The paper is interdisciplinary in character through references to both cross-cultural psychology and social psychology literature, as well as intercultural conflict resolution practice. It includes some practical implications for mediators.

Key words: intercultural mediation, mediator, communication competence

Izabela Korbiel

Uniwersytet Wiedeński

Komunikacja międzykulturowa w czasie kryzysu

Streszczenie

Niniejszy artykuł ma na celu zapoczątkowanie dyskusji o komunikacji międzykulturowej w obliczu kryzysu. Kryzysy choć są zjawiskami niepożądanymi, mogą być punktami zwrotnymi, gdyż zmuszają do działania, w celu ich przezwyciężenia. Komunikacja międzykulturowa ma swoje bariery, które mogą wywołać sytuacje kryzysowe. Obok szeroko opisanych w literaturze przeszkód jak etnocentryzm, język czy niepewność, dyskusji poddana została satyra. Stała się ona na początku 2015 roku powodem kryzysu we Francji na tle kulturowym i religijnym. Tekst ilustruje „szereg sprzężeń zwrotnych” jakimi charakteryzuje się komunikacja międzykulturowa. Z jednej strony komunikacja międzykulturowa została zakłócona, gdy doszło do zamachu na redakcję pisma Charlie Hebdo a z drugiej strony milionowe demonstracje poparcia dla ofiar, które odbyły się w licznych krajach świadczą o potencjale, jaki ona posiada do przezwyciężania kryzysów.

Słowa kluczowe: komunikacja międzykulturowa, kryzys, satyra, Charlie Hebdo

Wstęp

Dlaczego analiza kryzysów i komunikacji międzynarodowej są istotne? Falkheimer i Heide (2006) przytaczają kilka powodów. Momenty kryzysu są doświadczeniem nie tylko ostatnich lat, ale zostały już zidentyfikowane w latach 90. XX w. jako głębokie zmiany społeczne. Murphy (1996) określa współczesny świat jako złożony element (*environmental complexity*), podczas gdy Lerbringer (1997) nazywa go nawet erą kryzysu (*era of crisis*). Dla Becka (1992) mamy do czynienia ze społeczeństwami ryzyka (*risk society*), a według Giddensa (1990) dla nowocześnieści charakterystyczne jest zwiększające się poczucie niepewności. Do tego dochodzą zmiany na skutek krachu ekonomicznego po 2007 roku. Równoległe do przytoczonych procesów rośnie etniczna różnorodność głównie na skutek migracji. Międzykulturowość wchodzi w nowe obszary i jest już stałym elementem charakteryzującym społeczeństwa zachodnie. Narody lub społeczności o różnych kulturach zbliżają się do siebie za sprawą upowszechnienia się komunikacji elektronicznej oraz ułatwionej migracji ludności (Kozłowska 2007). Szot (2011, s. 433) zaznacza: „Jest rzeczą pewną, iż we współczesnym świecie bardzo intensywnie pogłębia się

zjawisko zróżnicowań kulturowych poszczególnych obszarów czy społeczeństw, będących skutkiem nasilenia się procesów migracyjnych, wytwarzających nowe etniczne i kulturowe podziały, których obszar oddziaływania ukierunkowany jest na dawne, tradycyjne podziały etniczno-narodowe, a występujące głównie w Europie". Komunikacja natomiast jest pierwszym i podstawowym krokiem w budowaniu więzi pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur. W literaturze najczęściej wyróżnia się cztery kategorie (Hepp 2006). Komunikacja międzynarodowa oznacza oficjalną komunikację pomiędzy państwami, upowszechnioną za pomocą mediów, następną w klasyfikacji komunikacja „rozwojowa” (*development communication*) dotyczy komunikacji medialnej wspierającej przemiany społeczne w krajach słabiej rozwiniętych. Przedmiotem analizy w przedłożonym tekście jest komunikacja międzykulturowa, oznaczająca komunikację interpersonalną przedstawicieli różnych kultur oraz powiązana z nią koncepcja komunikacji trans kulturowej. Ostatnia związana jest z procesem globalizacji i odbywa się pomiędzy różnymi kulturami, głównie za pośrednictwem mediów.

W opinii Zdanowskiego (2000) kryzysy o podłożu kulturowym wynikają z trudności pogodzenia grupowego dążenia do utrzymania lub odzyskania tożsamości charakterystycznej dla danej grupy a procesami globalizacyjnymi i idącą za tym unifikacją. Jak zaznaczają Szot (2011), a także Kozłowska (2007) początkiem konfliktu może być błędne definiowanie tożsamości. Dzieje się tak najczęściej w społeczeństwach modernizujących się, gdzie powszechne procesy to zmiana podziału pracy i relacji wewnątrz społeczeństwa, indywidualizacja, szybko postępujące zmiany społeczne, identyfikowanie na nowo ról społecznych oraz niestabilność dotychczasowych instytucji i struktur.

Członkowie różnych kultur mają problemy w rozumieniu innych z powodu odmiennych „systemów znaczeń” (Falkheimer, Heide 2006), najbardziej podstawowym jest język. Antropolog Edward T. Hall (1976), jeden z inicjatorów koncepcji komunikacji międzykulturowej, w latach 50. XX w., podkreślał drugi równie istotny czynnik, mianowicie kontekst. Kontekst zawiera informacje niewyartykułowane w przekazie, przy czym nierzadko jest istotniejszy niż sam przekaz słowny. Znaczenie kontekstu jest zróżnicowane w zależności od języka a stopień, w którym kontekst może wpływać na znaczenie zależy od kultury (Lim 2002). Z tego powodu dla prawidłowego odszyfrowania wiadomości, czyli odkodowania znaczenia, konieczna jest wiedza na temat kultury i języka nadawcy. Obok języka przeszkodą w efektywnej komunikacji mogą być różnice we wzorcach zachowań, mowa ciała oraz sygnały niewerbalne, które mogą być różnie interpretowane i blokować porozumienie. Komunikacja międzykulturowa może tym samym być zdefiniowana, jako studium zróżnicowanej interpersonalnej komunikacji pomiędzy członkami różnych kultur (Rogers, Hart 2002). Podobnie jak Hepp, autorzy zaznaczają oddzielność tej koncepcji od komunikacji międzynarodowej, która operuje w skali makro i skupia się na zagadnieniach władzy, polityki czy procesach kształtowania granic państwowych.

Ale kryzysy to także nagłe wydarzenia, zaburzające codzienność. Niewątpliwie kryzysem były zamachy w Paryżu wymierzone w redakcje satyrycznego pisma Charlie Hebdo w styczniu 2015. Wydarzenie to oraz reakcja społeczeństwa nie tylko francuskiego, ale i całej Europy posłużą w niniejszym artykule do zilustrowania wielopoziomowości komunikacji międzykulturowej i jej kondycji w obliczu kryzysu.

Kryzys jako punkt zwrotny

Etymologia słowa kryzys nawiązuje do greckiego *krisis* i oznacza możliwość rozróżniania, dyskryminacji czy podejmowania decyzji (Sarikakis 2012). Oryginalne rozumienie tego pojęcia jest zbliżone do współczesnego „oceniań” czy „wyrażania sądów”. Sam proces owej oceny czy sądu ma potencjał wpływu na zmianę czy bycia tzw. „punktem zwrotnym”. Pojęcie było używane dla określania niestabilności, ale także możliwości zmiany. W tym kontekście używał go już Arystoteles podejmując dyskusję o możliwościach udziału ludu w demokracji celem zastosowania nowych rozwiązań. Pozytywne elementy kryzysu wynikają z szans, które przynosi na rekonstrukcję obecnego układu władzy. Habermas (1975) stwierdza, że konflikty wynikają ze sprzeczności wewnątrz danego systemu.

Komunikacja międzykulturowa także przechodzi momenty zwrotne, które ją na nowo definiują. Hepp przytacza pozytywny przykład wzmożonej komunikacji międzykulturowej podczas wielkich imprez sportowych, takich jak igrzyska olimpijskie lub mundial. Poprzez rozpowszechnioną telefonię komórkową, cyfrowy przekaz oraz Internet komunikacja ta stała się „codziennością” a wydarzenia globalne mogą być obserwowane i komentowane na całym świecie. Mimo to „świat komunikacji międzykulturowej jest światem konfliktów, nieporozumień i kompleksowych systemów władzy” (Hepp 2006, s. 7, tłum. własne). Negatywnymi przykładami komunikacji międzykulturowej są wydarzenia wojenne oraz zamachy terrorystyczne. Ponadto globalne wydarzenia nie są jednakowo prezentowane na całym świecie, bywają odpowiednio dopasowane kulturowo.

Charakterystyczne jest, iż kryzysy mają charakter przejściowy, są stanem wyjątkowym, a celem jest jak najszybsze ich przezwyciężenie (Sarikakis 2012). Kubiak (2007) kategoryzuje kryzysy rozumiane jako konflikty. Są to:

- kryzysy terytorialne – spowodowane brakiem szans na kompromis dotyczący regulacji terenów, do których prawa roszczą sobie różne grupy (częsty powód to bogactwo naturalne lub dobra infrastruktura spornych regionów),
- kryzysy ekonomiczne – powstają na skutek zaburzenia mechanizmów pozwalających na zabezpieczenie dobrobytu dużej grupy ludności oraz w wyniku drastycznych dysproporcji w poziomie życia,
- kryzysy etniczne – powstają za sprawą uprzywilejowania jednej grupy etnicznej przy dyskryminacji innych grup, często mniejszości, nierzadko towarzyszą temu zabiegi mające na celu wynarodowienie owych grup etnicznych i przyjęcie przez nich zwyczajów grupy dominującej,

- kryzysy na tle religijnym – dochodzi do nich w sytuacji braku akceptacji współuczestnictwa odmiennych grup religijnych w ramach jednego społeczeństwa,
- kryzysy na tle kulturowym – punktem zapalnym jest brak akceptacji zasad społecznych przez niektórych członków społeczeństwa o odmiennych wzorcach kulturowych.

Definiowanie – wyzwanie dla komunikacji międzykulturowej

Jacko (2012, s. 41) podkreśla znaczenie definiowania: „Definiowanie jest ważną kompetencją międzykulturową, gdy pozwala formować pojęcia, które są warunkiem udanej komunikacji”. Dodatkowo pomiędzy komunikatem (znakiem materialnym) a informacją (znakiem formalnym, pojęciem, sensem) powinien zachodzić związek rozumiany dla wszystkich stron biorących udział w komunikacji.

Zrozumienie pojęć po obydwu stronach jest kluczowe dla komunikacji międzykulturowej. Trudność polega na tym, iż „każda z kultur kształtuje swoistą dla siebie aparaturę pojęciową i kultury mogą znacznie się nią różnić” (Jacko 2012, s. 41). Ułatwieniem w ustaleniu różnic międzykulturowych w definicji pojęć jest fakt, iż pojęcia są ściśle związane z problematyką, z którą dana kultura się styka, na co dzień. Klasycznym przytaczanym w literaturze przykładem jest wielorakość określeń śniegu używanych przez Eskimosów. Rozróżnianie rodzajów śniegu jest w tamtej społeczności konieczne dla prawidłowego funkcjonowania a w ekstremalnych przypadkach także dla przeżycia. Dla innych kultur są to pojęcia obce, znane tylko wąskiej grupie specjalistów tego rejonu. Innym przykładem jest nazewnictwo insektów oraz umiejętność rozróżniania gatunków jadowitych od niejadowitych przez mieszkańców Australii. Wiąże się to z faktem, iż większość jadowitych zwierząt i owadów zamieszkuje ten kontynent. Tym samym może się wydać dziwne pytanie gościa przybywającego z Antypodów o gatunki jadowite w Polsce.

Jak podaje Śnieżyński (2005) komunikacja przyjmuje charakter cykliczny. Skupia się na *procesie* zamiast na treści, tzn. na sposobie porozumiewania się ludzi oraz ich relacji z otoczeniem. Drugim spostrzeżeniem jest, iż intencje uczestników oraz struktury nie są determinujące dla komunikacji. Heringer (2010) łączy komunikację z procesem zrozumienia. Zrozumienie jest nieodłącznym elementem komunikacji i oznacza rozpoznanie intencji, odkodowanie co partner rozmowy „ma na myśli”. Podsumowując, nie intencja sama w sobie a jej poprawne odczytanie są kluczowe dla komunikacji. Następnym istotnym punktem jest wzajemne oddziaływanie na siebie nadawcy i odbiorcy (Śnieżyński 2005). Nazwano to „szeregiem sprzężeń zwrotnych” polegającym na dwojakości ról: w komunikacji nadawca staje się odbiorcą i odbiorca nadawcą. Ponadto, w trakcie komunikacji przekaz ulega modyfikacji, treść może zostać zmieniona lub „wzmocniona” i nadawca nie może mieć pewności jaki będzie jego odbiór.

Ryzyko złudzenia komunikacyjnego

Problemem dla komunikacji międzykulturowej jest tzw. „złudzenie komunikacyjne” (Jacko 2012). Polega ono na przekonaniu odbiorcy o prawidłowym odbiorze komunikatu zgodnie z zamiarem nadawcy, podczas gdy w rzeczywistości odbiór jest odmienny. Autor zaznacza, że nie jest to sytuacja teoretyczna, lecz możliwa w wielu dziedzinach także w przypadku „pojęć pierwotnych”. Zwłaszcza, gdy uczestnicy komunikacji pochodzą z różnych kultur, mogą mieć odmienne rozumienie np. emocji. Pułapką jest brak refleksji na ten temat a obserwacja reakcji odbiorcy nie zawsze pozwala dostrzec jego interpretację. Tutaj również można przywołać, wspomnianą wcześniej koncepcję zrozumienia. Dla Heringera (2006) rozumienie i zrozumienie jest subiektywne, następuje automatycznie i bez refleksji. Komunikacja nie gwarantuje zrozumienia, przychodzi ono w procesie komunikacji, jest to proces dynamiczny a uczestnicy mogą zastosować różne metody, aby się wzajemnie zrozumieć. Używając znaków można ograniczyć ryzyko złudzenia komunikacyjnego (Jacko 2012). Warunkiem udanej komunikacji jest użycie „meta kodu” za pomocą definicji równościowych (adekwatnych) „w których terminy i pojęcia jednego kodu są określane językiem pochodzącym z kodu rozmówcy. W ten sposób włącza się terminy i pojęcia do kodu rozmówcy, co pomaga mu rozumieć język, którym się posługujemy” (Jacko 2012, s. 46).

Bariery i zakłócenia w komunikacji międzykulturowej

Co powoduje, że komunikacja międzykulturowa nie zawsze jest udana? Barna (2007) przytacza podstawowe bariery, są to etnocentryzm, uprzedzenia, stereotypy, niepewność, zakładanie podobieństw zamiast różnic, mylne interpretacje komunikatów niewerbalnych oraz język. Etnocentryzm opiera się na przeciwstawieniu własnej grupy grupie innej kulturowo. Jest to konstelacja „my” kontra „oni” przy negatywnej ocenie elementów kulturowych spoza rodzimej grupy. Kryterium oceny stanowią własne standardy kulturowe. Uprzedzenia są silną barierą, gdyż odwołują się do ugruntowanych przekonań na temat innych grup czy jednostek oraz wykazują „odporność” na wiadomości sprzeczne z tymi przekonaniami. Stereotyp jest werbalnym wyrazem przekonania wobec grup społecznych i ich członków (Quasthoff 1973). Jest to uproszczony, często emocjonalny odbiór świata, opierający się na uznaniu za swoje wyobrażeń przyjętych przez grupę lub na osobistych doświadczeniach jednostki (Barna 2007). Istotne jest, iż stereotypy są konstrukcją myślową.

Samo pojęcie stereotypu nie jest nacechowane negatywnie. Lippmann (1922) stworzył neutralną definicję stereotypu, jako racjonalnego mechanizmu stosowanego przez jednostkę, aby zredukować kompleksowość otaczającego ją świata. Ludzie kategoryzują wyobrażenia i odczucia posługując się schematami, które ułatwiają orientację. Stereotyp staje się uprzedzeniem, gdy zostanie negatywnie wzmocniony

(Heringer 2010) to znaczy, gdy jednej charakterystyce (np. rudy) zostaną automatycznie przypisane dodatkowe cechy (rudy to złośliwy).

Niepewność jest natomiast odczuciem, które pojawia się w wyniku zjawisk niespodziewanych. Ostatnią choć chyba najbardziej widoczną barierą w komunikacji międzykulturowej jest brak znajomości języków uczestników komunikacji. Osoby chcące się komunikować są pozbawione wtedy wspólnej płaszczyzny oraz środków do nawiązania komunikacji.

Zagrożenia i szanse dla komunikacji międzykulturowej

Jacko (2012) podejmuje dyskusję na temat „stereotypów”, które leżą u podłoża różnic kulturowych. Skupia się on na stereotypach kulturowych będących pochodną kodu kulturowego. Oznaczają one zakres poprawnych zachowań a „różnice kulturowe polegają na rozbieżności stereotypów, o których tu mowa” (Jacko 2012, s. 38). Autor proponuje własną klasyfikację, która warta jest przytoczenia w kontekście niniejszego artykułu. W dużym stopniu rozumienie „stereotypu” u Jacko jest tożsame ze „standardem kulturowym” i w dalszej części niniejszego tekstu pojęcia te zostaną zamienione¹. Pierwszym zdefiniowanym standardem kulturowym jest *standard poznawczy*, którego funkcją jest orientacja w świecie. Następuje ona poprzez uproszczenia i uogólnienia. Może być podstawową barierą w komunikacji międzykulturowej: niezgodność standardów poznawczych „jest przyczyną międzykulturowych nieporozumień, które mają źródło w odmiennym pojmowaniu rzeczywistości” (Jacko 2012, s. 38).

Drugi *standard emocjonalny* dotyczy odbioru emocji i przeżyć. Standardem emocjonalnym może być na przykład akceptowany w danej grupie sposób przeżywania żałoby i straty oraz wyrażania uczuć. W odniesieniu do komunikacji międzykulturowej standardy emocjonalne „są źródłem nieporozumień polegających na tym, że inne emocje lub ich ekspresje rozmówcy uważają za odpowiednie lub dopuszczalne w danej sytuacji” (Jacko 2012, s. 38). Następny *standard zmysłowy* reguluje oddziaływanie poprzez zmysły. Odnosi się do smaku, zapachu itp. oraz definiuje jak powinny być one interpretowane, wpływa na reakcje, doznania zmysłowe. Potencjał konfliktowy leży tutaj w etykiecie i estetyce. *Standard wolitywny* znajduje natomiast zastosowanie na obszarze wartości. Pomaga w określaniu celów i obszarów wartych poświęcenia, dlatego też sprzeczne standardy wolitywne „bywają źródłem konfliktów na tle aksjologicznym, gdy ludzie nie są w stanie pogodzić swych przekonań i zaangażowań mających na celu realizację wartości” (Jacko 2012, s. 39). Wzorce zachowań, adekwatne do danej sytuacji określono *standardem behawioralnym*, w sytuacji braku możliwości pogodzenia działań przez różne jednostki czy grupy prowadzi do konfliktów.

¹ W oryginalnej wersji w miejsce standardu kulturowego Jacko (2012) użył pojęcia stereotyp, zamiana dokonana aby uniknąć sprzecznych definicji. Zamiana oparta na koncepcji standardów kulturowych jako zbiorze stereotypów (Heringer 2010)

Ostatnim wyszczególnionym standardem kulturowym jest standard językowy. Oznacza on zasady językowe takie jak sens używanych znaków, ich etymologię i sposób użycia. Brak jednakowego rozumienia znaków może bardzo szybko wygenerować nieporozumienia. Heringer (2010) podkreśla, że udana komunikacja międzykulturowa wymaga stałej refleksji nad znaczeniem znaków.

Karykatura i ironia a komunikacja międzykulturowa

Przykładem kryzysu na tle kulturowym są zamachy na redakcję francuskiego tygodnika satyrycznego Charlie Hebdo w styczniu 2015 roku. U podłoża tego zamachu terrorystycznego leży gruntowne niezrozumienie przekazu, czyli upośledzenie komunikacji. Satyryczny przekaz szeroko akceptowany i stosowany w kulturze francuskiej (Grove 2015) wywołał gniew po stronie muzułmańskich ekstremistów, co doprowadziło do użycia przemocy.

Jak zaznacza Hugh Schofield w rozmowie dla BBC pismo Charlie Hebdo ma długą tradycję we francuskim dziennikarstwie. Odwołuje się ono to czasów Rewolucji Francuskiej i denuncjacji Marii Antoniny. Tradycja pisma łączy lewicowy radykalizm z prowokacyjną nieprzyzwoitością i często obscenicznym przekazem. W XVIII w. głównym tematem była rodzina królewska. Podstawowym elementem zainteresowania zaś ilustracje ekscesów seksualnych i korupcja rozpowszechnione w Wersalu. Współcześnie pismo koncentruje się na nowych bohaterach: polityce, policji, bankierach i religii. Bronią używaną przez Charlie Hebdo do walki przeciwko tym źródłom władzy jest satyra.

Publikacja karykatur Mahometa, która doprowadziła do dramatycznych wydarzeń, nie była epizodem a kontynuacją historycznej tradycji tytułu. Jane Weston w publikacji z 2009 roku analizuje fenomen Charlie Hebdo oraz podsumowuje najważniejsze cechy pisma. Owy tygodnik wyróżnia się na rynku francuskiej prasy satyrycznej przynależnością do rodzaju humoru zwanego „*bête et méchant*” czyli „głupi i brzydki”. Jest to prowokacyjna marka satyryczna grupy satyryków i karykaturzystów, którzy stworzyli ten termin we wczesnych latach 60. XX w. w ramach satyrycznego magazynu Hara-Kiri Hebdo. Humor z rodzaju *bête et méchant* faworyzował wizualizację ekskrementów, materiałów erotycznych oraz czarny humor. Weston podaje jako przykładowe wcielenie tych zasad zamieszczoną w grudniu 1964 roku w piśmie Hara-Kiri parodię reklamy przedstawiającą paryskiego krawca chwającego się, że był ulubieńcem Hitlera, który zakupił u niego wszystkie swoje ulubione garnitury.

Zamach na redakcję, podczas którego bestialsko zamordowano członków redakcji a później przedstawicieli policji oraz klientów sklepu koszerne jest zbrodnią, aktem agresji i połamaniem wszelkich praw. Na tym przykładzie widać, że problematyka komunikacji międzykulturowej jest także kwestią bezpieczeństwa. Jak zaznacza Szot (2011) we właściwym kształtowaniu komunikacji międzykulturowej

kluczowe znaczenie ma niepodważalny zakaz użycia siły i przemocy. Tutaj doszło do złamania tego zakazu.

Refleksji pragnę poddać głównie reakcje społeczne na te wydarzenia. Podczas gdy francuskie społeczeństwo w większości rozumiało ironię, co nie jest jednoznaczne z jej akceptacją, niektórzy przedstawiciele innych kultur czuli się głęboko urażeni karykaturami. Doszło w tej sytuacji do zderzenia standardów (stereotypów) wolitywnych, opisanych wcześniej, czyli niemożności połączenia wartości i norm oraz zachowań, które one określają. Wolność słowa, jako jedna z podstawowych wartości demokracji oraz podstawa dziennikarstwa jest w społeczeństwie francuskim wartością nadrzędną, przeważającą nad ryzykiem obrazy uczuć religijnych (wszystkich religii, gdyż pismo publikowało karykatury dotyczące przedstawicieli różnych religii). Humor jest standardem kulturowym w tej części świata (Thomas 1991) i konwencją. Satyra i ironia są instrumentami dziennikarskiej ekspresji i mają na celu krytykę rzeczywistości lub są używane jako przenośnia w celu zachęcenia do głębszej refleksji. Z drugiej strony u części odbiorców przeważają wartości religijne oraz nienaruszalność ich symboli, postaci czy obiektów kultu.

Działalność pisma Charlie Hebdo prowadziła w przeszłości do wielokrotnych procesów sądowych dotyczących naruszenia prawa przez publikowanie karykatur (Weston 2009). W przeciwieństwie do swoich poprzedników (Charlie Hebdo do 1982 i Hara-Kiri Hebdo) pismo wygrywało większość sporów sądowych. Spektakularną porażką była przegrana apelacja w 1996 roku w sprawie ilustracji nawołującej do wyrażenia sprzeciwu wobec papieskiej polityki przeciwko antykoncepcji i aborcji. Rysunek Rissa zachęcał do defekacji przed lokalnymi kościołami. Pomimo prowokacyjnego humoru i satyry Charlie Hebdo do czasu zamachów definiowało się jako obrońca szeregu wartości, na czele z laicyzmem. Nadrzędną zasadą pisma było prawo do śmiania się z każdego i ze wszystkiego, nawet jeśli to temat drażliwy lub tabu. Satyra w redakcji Charlie Hebdo miała funkcję „*la résistance joyeuse*” (Weston 2009, s. 125), co w wolnym tłumaczeniu oznacza radosny sprzeciw, radosną wojowniczość.

Problem polega na tym, iż znaki i tematy, które w kulturze zachodnioeuropejskiej są w użyciu, w kulturze islamu (przynajmniej w jej ekstremalnym odłamie) są niedozwolone w kontekście „prześmiewczym”, gdyż funkcjonują jako symbole święte. Użycie wizerunku Mahometa w karykaturze zostało odebrane jako bluźnierstwo. Grove (2015) podkreśla, że granica pomiędzy satyrą społeczną a prowokacyjnym rasizmem może być cienka i dyskusyjna.

Pomiędzy sacrum i profanum

Nie da się rozstrzygnąć bez rozważań na temat sacrum i profanum, co jest prowokacją a co mieści się w normach. W islamie nie występuje bezpośrednia granica pomiędzy sacrum a profanum, to co boskie, łączy się bezpośrednio z tym, co ludzkie (Kłodkowski 2005). Tymczasem w kulturach europejskich państwo zostało

oddzielone od religii, stało się świeckie. W cywilizacji islamu sacrum ma nadal „dioniosłe” znaczenie i to ją fundamentalnie różni od świata Zachodu. Nie występują w islamie karykatury ani satyra religijna, gdyż muzułmanie nie akceptują naruszenia sacrum w jakikolwiek sposób (Polski Przegląd Dyplomatyczny 2006).

W oczach radykałów islamskich europejskie wartości oraz laicki styl jawią się jako profanum. Skoro Bóg stworzył system powinien on być wieczny, dlatego tradycja jest nadrzędną wartością a w konsekwencji teraźniejszość powinna być bez wyjątków podporządkowana przeszłości: „Ujmując tradycję w kategoriach zamkniętych, wieczny porządek ustanowił sam Bóg, radykałowie traktują wizję laicką za równoznaczną z naruszeniem tradycji” (Jamsheer 2009, s. 281). Nie zgodziły się z tym tłumy, które wyszły na ulicę przeciwko radykalizacji i terroryzmowi na tle religijnym.

Je suis Charlie

Grove (2015) zauważa, iż niepokoje społeczne zawsze były motorem napędowym dla kontrkultury a Francja dawała wyjątkowe pole do działania. Począwszy od wojen religijnych w czasach renesansu, przez rewolucję poprzedzającą rewolucję przemysłową, po okupację w czasie drugiej wojny światowej. Kontrkultura walczyła z zakorzenionym od czasów Napoleona centralnym systemem władzy a jej środkiem bezpośredniego oddziaływania były nie tylko strajki i demonstracje, lecz właśnie satyra.

Paradoksalnie akt terroru doprowadził do reakcji umacniających komunikację międzykulturową. Demonstracje poparcia, które tak masowo odbywały się we Francji (ponad 3 miliony uczestników) zebrały także wielu uczestników w innych krajach. Manifestujący ludzie solidaryzowali się z ofiarami zamachów oraz wyrażali niezgodę na przemoc na tle etnicznym czy kulturowym. Skandowano hasła głoszące potrzebę komunikacji i zrozumienia a nie przemocy i uprzedzeń.

Slogan Je suis Charlie (Jestem Charlie) stał się symbolem łączącym ludzi różnych kultur. Swoistym znakiem rozpoznawczym oraz przejawem funkcjonującej komunikacji międzykulturowej w obliczu kryzysu, jakim były ataki terrorystyczne.

Pismo zamieściło na swojej stronie internetowej tłumaczenia hasła Je suis Charlie na osiem języków. Próbą przełamania kryzysu była publikacja w pierwszym numerze po zamachu, rysunku płaczącego Mahometa z podpisem „wszystko wybaczone”. Tak jak stwierdza Grove (2005, s. 5): „images still have the power to offend and shock on a grand scale” (tłum. obrazy nadal mają moc szokowania na olbrzymią skalę).

Tab. 1. Jestem Charlie

Tłumaczenie francuskiego Je suis Charlie	język
من شارلي هستم	perski
I am Charlie	angielski
Ich bin Charlie	niemiecki
Yo soy Charlie	hiszpański
Som Charlie Hebdo	słowacki
Jsem Charlie Hebdo	czeski
انا شارلي	arabski
Я Шарли Эбдо	rosyjski

Źródło: <https://web.archive.org/web/20150108050610/http://www.charliehebdo.fr/2015010717028368.pdf>

Podsumowanie

Posługiwanie się ironią i satyrą pełni specyficzną funkcję w komunikacji międzykulturowej, wymaga bowiem szerokich kompetencji a efekt zawsze pozostaje niewiadomy. Humor narzuca nowe „zasady gry” a twórcy posługujący się ironią próbują dotrzeć do odbiorcy poprzez szereg symboli i znaczeń. Podstawowym założeniem jest wiara, iż odbiorca dysponuje wystarczającą wiedzą i „kapitałem symbolicznym”, aby odczytać przekaz zgodnie z intencją autora. Jeżeli nadawca i odbiorca są przedstawicielami różnych kultur owe dzieło staje się środkiem komunikacji międzykulturowej. Na przykładzie pisma Charlie Hebdo widać trafność wymienionego wcześniej spostrzeżenia Śnieżyńskiego (2005) o stosunkowo małej roli intencji dla powodzenia komunikacji międzykulturowej. Jak pokazują wydarzenia ostatnich lat zwłaszcza satyra dotycząca tematów religijnych ma bardzo daleko idący w skutkach oddźwięk. Jest on jednak tylko pochodną kryzysów komunikacyjnych powstałych na tle religijnym. Powracając do Habermasa (1975) kryzysy wynikają z zaburzonej komunikacji wewnątrz systemu. Analizowany w tym tekście przykład ilustruje wielopoziomowość zagadnienia. Francja jako kraj wielokulturowy stała się miejscem kryzysu w komunikacji międzykulturowej a zarazem miejscem demonstracji, że taka komunikacja jest możliwa a nawet konieczna.

Bibliografia

- Barna L.M. (2007). *Intercultural Communication Stumbling Blocks*. W: R. Spack (red), *Guidelines: A Cross-Cultural Reading/Writing Text*. Cambridge University Press, s. 66–74.
- Beck U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage

- Charlie Hebdo (2015). Archiwum: <https://web.archive.org/web/20150108050610/http://www.charliehebdo.fr/20150107171028368.pdf> (dostęp 20.02.2015).
- Falkheimer J., Heide M. (2006). *Multicultural Crisis Communication: Towards a Social Constructionist Perspective*. Journal of Contingencies and Crisis Management 14(4), s. 180–189.
- Giddens A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Grove L. (2015). *Charlie Hebdo is Nothing New*. Jewish Quarterly 62(1), s. 4–5.
- Habermas J. (1975). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Hall E.T. (1976). *Beyond Culture*. Garden City, NY: Anchor Press.
- Hepp A. (2006). *Transkulturelle Kommunikation*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Heringer H.J. (2010). *Interkulturelle Kommunikation. Grundlagen und Konzepte*. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag.
- Jacko J.F. (2012). *Komunikacja międzykulturowa w ujęciu fenomenologiczno-systemowym*. W: W. Maliszewski, M. Korczyński, K. Czerwiński (red.), *Komunikacja międzykulturowa w ujęciu fenomenologiczno-systemowym*. Toruń: Wydawnictwo Adama Marszałka, s. 31–52.
- Jamsheer H.A (2009). *Mysł polityczna Bractwa Muzułmańskiego*. Studia Polityczne 23, s. 265–282.
- Kłodkowski P. (2005). *Polityczna misja islamu*. Teologia Polityczna 2/2004-2005. Religia i polityka: Miejsca sporne, s. 34–49.
- Kozłowska A. (2007). *Tożsamość i sprzeczność – dwie drogi edukacji*. W: Z. Puck (red.), *Stare i nowe konteksty socjalizacji. Dylematy tożsamości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, s. 101–109.
- Kubiak K. (2007). *Wojny, konflikty zbrojne i punkty zapalne na świecie*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Lerbringer O. (1997). *The Crisis Manager. Facing Risk and Responsibility*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lim T.-S. (2002). *Language and Verbal Communication across Cultures*. W: W.B. Gudykunst, B. Mode (red.), *Handbook of international and intercultural communication*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 69–87.
- Lippmann W. (1922). *Public Opinion*. New York: Macmillan
- Murphy P. (1996). *Chaos Theory as a Model for Managing Issues and Crises*. Public Relations Review 22(2), s. 95–113.
- Polski Przegląd Dyplomatyczny (2006). *Konflikt i dialog cywilizacji: kontrowersje wokół publikacji karykatur Mahometa. Autoryzowana transkrypcja dyskusji redakcyjnej*. Polski Przegląd Dyplomatyczny 2(30), s. 109–130.
- Rogers E.M., Hart W.B. (2002). *The Histories of Intercultural, International, and Development Communication*. W: W. B. Gudykunst, B. Mody (red.), *Handbook of International and Intercultural Communication*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 1–18.
- Sarikakis K. (2012). *Crisis – Democracy – Europe: terms of contract? Framing public debates of the crisis*. Workshop of the Austrian Research Association (Österreichische Forschungsgemeinschaft), http://homepage.univie.ac.at/katharine.sarikakis/wp-content/uploads/2012/11/Beitrag_Sarikakis.pdf
- Schofield H. (2015). *Charlie Hebdo and its place in French journalism*, <http://www.bbc.com/news/world-europe-15551998> (dostęp 08.01.2015).
- Szot W. (2011). *Komunikacja międzykulturowa w aspekcie kształtowania bezpieczeństwa w obliczu kryzysów i zagrożeń*. W: N. Majchrzak, A. Zduniak (red.), *Komunikowanie się w Spo-*

łeczeństwie Wiedzy XXI Wieku. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, s. 427–447.

Śnieżyński M. (2005). *Sztuka dialogu. Teoretyczne założenia a szkolna rzeczywistość*. Kraków: AP.

Thomas A. (1991). *Kulturstandards in der internationalen Begegnung*. Saarbrücken.

Quasthoff U. (1973). *Soziales Vorurteil und Kommunikation. Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*. Frankfurt/M.: Fischer-Athenäum-Taschenbuch.

Weston J. (2009). *Bete et mechant: politics, editorial cartoons and bande dessinée in the French satirical newspaper Charlie hebdo*. (Essay). *European Comic Art* 2(1), s. 109–129.

Zdanowski J. (2000). *Globalizacja – pytania i niepokoje*. W: *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja*, J. Zdanowski (red.). Warszawa: Elipsa.

Intercultural Communication in Times of Crisis

Abstract

The aim of this article is to contribute to the discussion about the cross-cultural communication in a situation of crisis. Crises are unwished disruptions; they can however become turning points, as they force action in terms of overcoming the circumstances. Cross-cultural communication has its own barriers that can also cause a crisis. Next to the obstacles like language, insecurity or ethnocentrism, which are broadly described in the literature, the present article discusses satire in a case study. In France, satire was at the beginning of 2015 the reason for a crisis with cultural and religious background. The text illustrates the reciprocal effect of the cross-cultural communication. On the one hand, during the attacks at the offices of Charlie Hebdo this kind of communication has been rapidly interrupted, but on the other hand the solidarity with the victims expressed by several million of people on the streets is the evidence of the potential of the cross-cultural communication to overcome crises.

Key words: cross-cultural communication, crisis, satire, Charlie Hebdo

Piotr Stawiński

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Religia w społeczeństwie wielokulturowym. Wybrane aspekty

Streszczenie

Zwiększa się rola czynnika religijnego na arenie międzynarodowej, w połączeniu z rosnącą świadomością znaczenia elementów religijnych w wywoływaniu i zmniejszaniu napięć w wielokulturowym świecie. Zależność religii i porządku społecznego okazuje się być kwestią wielkiej rangi społecznej, politycznej, prawnej. W jakimś stopniu było tak zawsze w historii, obecnie jednak różnorodność wyznaniowa, wraz ze wzrastającą globalną współzależnością dużych grup ludzkich i problemami tożsamościowymi, wywołuje napięcia w skali dotąd nieznannej. Stawia to przed badaczami istotne zadania o znaczeniu nie tylko czysto poznawczym, teoretycznym, ale także związane z praktycznymi wyzwaniem społecznymi, których wyrazistym przykładem są dramatyczne wydarzenia migracyjne ostatnich miesięcy w Afryce i Europie. Z drugiej strony, cechą czasów nam współczesnych jest rozwój form dialogu religijnego i współpracy międzywyznaniowej w rozmiarach i formach niespotykanych w przeszłości. W artykule podjęta została próba ukazania wybranych aspektów związanych w miejscu i rolę religii w relacjach międzykulturowych, ukazanych na tle różnych modeli organizacyjnych przyjmowanych w krajach Zachodu. Z uwzględnieniem procesów zachodzących w samych społecznościach wyznaniowych, czyli dynamiki życia religijnego w tych krajach.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, religia, globalizacja, pluralizm, migracje, tożsamość, zagrożenia międzynarodowe, konflikty grupowe, współpraca międzyreligijna

Religijność człowieka, poszukiwanie przez niego znaczenia w ramach większej całości, której integralną częścią mógłby się poczuć, wykracza poza sferę wyznaczoną zainteresowaniem teologów. Politycy, prawnicy i filozofowie moralności muszą brać pod uwagę i analizować człowieka jako całość, w tym jego duchowe i religijne potrzeby, socjologowie zaś uwzględniać wpływ tych czynników na charakter relacji międzyludzkich i instytucjonalnych struktur społecznych. Jeśli je ignorujemy, ograniczamy sobie możliwość głębszego zrozumienia, a praktykom drogę do porządkowania życia publicznego (Labuschagne 2004, s. 83)¹.

¹ Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na szeroki wachlarz zagadnień, które powinny być uwzględnione przy ocenie miejsca i wpływu religii na przebieg procesów społecznych, związanych z wielokulturowością. O ile literatura dotycząca globalizacji ujmowanej szerzej jest stosunkowo bogata, o tyle kwestie religijne są reprezentowane słabiej (Gęsiak 2007, s. 236–237). Podejmując je w takim ujęciu, autor świadom jest możliwego zarzutu ogólnikowości, ma jednak nadzieję, że tekst zachowuje pewien walor inspirujący do refleksji.

W obecnych czasach zauważalnie wzrasta znaczenie religii jako czynnika oddziałującego na bieg wypadków na arenie międzynarodowej. Stale rośnie także świadomość znaczenia elementów religijnych w powstawaniu i zmniejszaniu napięć, zarówno w wielokulturowych społecznościach zachodnich, jak i w relacjach Zachód – Wschód (głównie światem islamu)². Badacze od dawna, przywołując choćby Erica Voegelina (Voegelin 2000), podkreślają, że problem religii i porządku społecznego okazuje się być kwestią wielkiej rangi społecznej, politycznej, prawnej. W jakimś stopniu było tak zawsze w historii, jednak obecnie różnorodność wyznaniowa, wraz ze wzrastającą globalną współzależnością dużych grup ludzkich, wywołuje napięcia w skali dotąd nieznannej.

Z drugiej strony, cechą czasów nam współczesnych jest rozwój form dialogu religijnego i współpracy międzywyznaniowej w rozmiarach i formach niespotykanych w przeszłości. Wydaje się, że rozmaite aspekty tej podwójnej roli spełnianej przez religię w środowiskach wielokulturowych winny być przedmiotem refleksji z punktu widzenia socjologiczno-religioznawczego. Pamiętać przy tym należy, że występowanie obok siebie różnych kultur nie oznacza jeszcze wielokulturowości w sensie ścisłym (Gęsiak 2007, s. 236). Występuje ona – i jest czynnikiem heterogenizacji społeczności lokalnych wówczas, gdy wchodzi one ze sobą w związki. Podobnie, z pluralizmem mamy do czynienia wtedy „kiedy różne grupy etniczne i wyznaniowe pokojowo ze sobą współistnieją i utrzymują ze sobą stosunki społeczne” (Berger 2006).

Kluczowe pojęcia związane z tą tematyką, to globalizacja i tożsamość.

Według Anthonyego Giddensa, „globalizacja jest intensyfikacją relacji społecznych w wymiarze światowym w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa*” (Giddens 2008, s. 47). W tym sensie oznacza ona „kompresję świata”, jak i intensyfikację jego odczuwania jako całości (Robertson 1992, s. 8). W aspekcie psychologicznym przejawia się to w rosnącym poczuciu wspólnoty i odpowiedzialności regionalnej (na przykład europejskiej), a dalej „za ludzkość”; w wymiarze społecznym natomiast w uniwersalizacji określonych elementów kultury, jak na przykład prawa człowieka (Sztompka 2007, s. 585).

Dobroczynny wpływ globalizacji przejawia się w intensyfikacji rozwoju gospodarczego regionów dotąd zaniedbanych, przepływie informacji, wzroście kontaktów międzyludzkich i otwartości na inność, dialogu międzykulturowym. Negatywne strony, to uniformizacja (standaryzacja) kultury, konsumpcjonizm, zagrożenie relatywizmem moralnym. Skutkuje to obawami o utratę specyfiki kulturowej i wzmocnieniem tożsamości lokalnych, etnicznych i religijnych (Sztompka 2007, s. 585). Mamy zatem do czynienia z dwoma przeciwstawnymi, acz jednoczesnymi zjawiskami: homogenizacją kultury przejawiającą się ujednolicaniem treści kulturowych

² Na ten temat zob. Stawiński 2014.

(zwłaszcza w wydaniu *pop*), oraz w heterogenizacji, tj. wyrażaniu ich w sposób właściwy grupom miejscowym (Grzymała-Moszczyńska 2014)³.

Procesy globalizacyjne mogą prowadzić do tworzenia się światowego społeczeństwa obywatelskiego, co jest konsekwencją mnożenia się kontaktów, więzi i instytucji o ponadpaństwowym charakterze, nie stanowiących oficjalnych struktur biurokratycznych. Tworzy to jakby *kulturę światową*, która ma charakter millenarystyczny, w tym znaczeniu, że kształtuje wizję przyszłego dobrego społeczeństwa (*good society*), oraz naturalistyczny, bo źródła wartości lokalizuje w człowieczeństwie, nie na zewnątrz niego (Thomas 2001, s. 57). Dobrze, jeśli kształtuje się w ten sposób kulturę obywatelską, czyli „zespół akceptowanych wartości, przekonań, postaw i wzorów zachowań niezbędnych do sprawnego działania społeczeństwa obywatelskiego. Idzie tu o gotowość i umiejętność współpracy z innymi, o respekt dla prawa i świadomość doniosłości regulacji życia społecznego przez prawo, o szacunek dla pracy. Przede wszystkim zaś o świadomość uczestnictwa w społeczeństwie i wynikające stąd poczucie odpowiedzialności, uznanie i wypełnianie obowiązków wobec państwa, wobec społeczeństwa oraz jego członków” (Siciński 1996). Często wszakże mamy do czynienia z sytuacją mniej idealną, prowokującą pytania, jak wytworzyć i utrzymać w takich społecznościach spójność i porządek w ramach jednoczącego ładu prawnego? Liberalne wartości akcentujące prawa człowieka, podział władz etc. dość dobrze sprawdzały się w warunkach monokulturowych. W ramach cywilizacji zachodniej postawy i wartości ją konstytuujące to wolność, równość, konstytucjonalizm, ograniczona rola państwa, prawa jednostki, ochrona własności prywatnej i rządu prawa (Fogel 2014, s. 313). Wydawać by się mogło, że „europejska myśl naukowa pozwala sformułować implicite warunki brzegowe takiego dialogu (kultur – PS), jakim są: założenia o niezbywalnej godności ludzkiej, która nakazuje wszelkiej przemocy ustąpić przed argumentami prawdy; optymistyczne spojrzenie na możliwości ludzkiego rozumu; czy wreszcie ufność we wspólną naturę człowieka, mimo istniejących różnic międzykulturowych” (Czakowska, Micińska 2010, s. 7–8).

Istotną cechą fenomenu globalizacji jest zwiększona mobilność, wyrażająca się w ruchach migracyjnych, spowodowanych czynnikami ekonomicznymi, prześladowaniami politycznymi czy religijnymi. Pisząc o „fenomenie globalizacji” mam na myśli ten szczególny rodzaj przyśpieszenia wymiany informacji oraz możliwości pokonywania przestrzeni, który charakteryzuje ostatnie dziesięciolecie. Samo zjawisko *globalizacji* nie jest bowiem czymś nowym, nowa jest jego intensywność (Grzymała-Moszczyńska 2014). W interesującym nas tu aspekcie należy przypomnieć, że choć pewne rejony świata z dawien dawna były wieloreligijne, w ostatnich dziesięcioleciach takimi stała się większość wielkich miast i wiele terenów podmiejskich. Dla ich mieszkańców kwestia pluralizmu wyznaniowego nie jest sprawą teoretyczną (czy teologiczną), ale dotyka codziennych relacji międzyludzkich (Ariarajah 2003).

³ Określa się to mianem „glokalizacji”, czyli łączenia trendów ogólnoswiatowych z kolorytem lokalnym (*globalization + locality*).

Analizy roli religii w dynamice wielokulturowości mają dziś rosnący – choć wolniej niż ujęcia ogólniejsze – dorobek, zarówno w literaturze światowej, jak i polskiej (w tej drugiej można wspomnieć prace Haliny Grzymały-Moszczyńskiej czy Leszka Gęsiaka). Pokazują one, jak religia spełnia funkcje różnicujące – społeczeństwa wielokulturowe są zwykle społeczeństwami wieloreligijnymi – i jednocześnie integruje grupy imigrantów. „Przynależność do konkretnego Kościoła czy związku religijnego pociąga za sobą także cały wachlarz konsekwencji moralnych, przywiązania do tradycji, respektowania pewnych zasad, międzyludzkiej solidarności” (Gęsiak 2007, s. 54).

W połowie lat 60. XX w. Stany Zjednoczone odeszły od przedwojennej restrykcyjnej polityki imigracyjnej, co w sposób znaczący wpłynęło na strukturę kulturową społeczeństwa amerykańskiego. Rozwinięte kraje europejskie, takie jak Niemcy, Francja, Holandia zaczęły przyjmować emigrantów z południa kontynentu (Włoch, Hiszpanii, Portugalii, Grecji czy Turcji), jak również z byłych kolonii, w ramach programu sprowadzania siły roboczej potrzebnej rozwijającej się gospodarce. To się zmieniało i pod koniec lat 80. ta gościnność osłabła. O ile bowiem przybysze z biedniejszych krajów europejskich ulegali integracji ze społecznościami gospodarzy, o tyle pozaeuropejscy z trudem. W dynamicznej sytuacji migracyjnej kraje, które wcześniej same były źródłem emigrantów (Włochy, Hiszpania, Portugalia i in.), stały się celem przyjazdów z Afryki Zachodniej czy Azji Południowo-Wschodniej⁴.

Chociaż proporcjonalny udział imigrantów w krajach Europy Zachodniej jest zbliżony do liczby osób urodzonych poza granicami Stanów Zjednoczonych, to sposób ich postrzegania jest zgoła odmienny. Wynika to z innego modelu wielokulturowości. Stany Zjednoczone widzą siebie jako państwo „paradygmatycznie imigracyjne”, w którym różnice między obywatelami rodzimego pochodzenia, naturalizowanymi, o legalnym i nielegalnym statusie, są jasne w sensie prawnym, ale mało znaczące w zwykłych kontekstach społecznych (Casanova 2007, s. 60).

Różnice między Europą Zachodnią a Stanami Zjednoczonymi są bardziej znaczące w odniesieniu do islamu. W Europie (Wielka Brytania wykazuje tu pewną odmienność ze względu na dziedzictwo okresu kolonialnego) określenia „imigrant” i „muzułmanin” to niemal synonimy (Casanova 2007, s. 61). Niewielka liczba konwertytów spośród rodzimych mieszkańców tylko to potwierdza. Ponadto, na ogół są to przedstawiciele tych samych wspólnot geograficzno-kulturowych (Turcy w Niemczech, wychodźcy z Maghrebu we Francji), co powoduje „zlewanie się” tożsamości etnicznej, religijnej itd.

W Stanach Zjednoczonych wyznawcy islamu stanowią około 10% nowych imigrantów. Brak jest dokładnych danych, więc odwołując się do szacunków możemy przyjmować ogólną liczbę muzułmanów w Stanach Zjednoczonych na 4–6 milionów, z czego 30–42% to miejscowi, czarni konwertyci (Casanova 2007, s. 62).

⁴ Dla przykładu, Hiszpania przyjęła w roku 2004 ok. pół miliona osób, Włochy ok. 40 tys., podczas gdy takie kraje jak Niemcy, Francja i Wlk. Brytania zauważalnie ograniczyły napływ imigrantów (Casanova 2007, s. 60). Nowa fala nastąpiła z upadkiem komunizmu, ale ci przybysze nie stwarzają na ogół większych problemów kulturowych.

Muzułmańscy imigranci w tym państwie są bardzo zróżnicowani pod względem etnicznym, tradycji ojczystych, statusu społecznego.

Model amerykański zakłada i realizuje w praktyce udział czynnika religijnego jako istotnego komponentu grupowej tożsamości imigrantów, sprzyjającego integracji kulturowej w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Pamiętać przy tym należy, iż mimo deklarowanej na najwyższym poziomie symbolicznym (*vide* Statua Wolności) różnorodności, jeszcze w XVIII i częściowo XIX w. w zasadzie sprowadzała się ona do kultury protestanckiej, ograniczając rolę katolików (Fogel 2014, s. 315).

Jak zauważono wyżej, współczesne społeczeństwa – głównie zachodnie, choć nie tylko, bo konsekwencje tego są widoczne praktycznie wszędzie – stają się wielokulturowe i wieloreligijne. W Europie przyjmują one różne regulacje relacji państwo – organizacje religijne. Od etatystycznego modelu państwa świeckiego, rugującego religię ze sfery publicznej, jak we Francji, po dużą dozę pluralizmu i wolności religijnej – mimo formalnego istnienia Kościoła państwowego – w Wielkiej Brytanii. W pierwszym przypadku władze chcą mieć w możliwie scentralizowanych grupach religijnych partnera do rozmów; w drugim współpraca odbywa się na poziomie lokalnym, szkół, stowarzyszeń itp.

Wielokulturowość może być rozumiana jako program (model) społeczny oraz jako opis dynamiki społecznej współczesnego świata. W pierwszym przypadku łączy się z ugruntowanym ideologicznie przekonaniem o wyższości wspólnot różnorodnych nad jednorodnymi i wskazuje szereg korzyści z tego płynących, zarówno w jednostkowym, jak i zbiorowym ujęciu. Przekonanie o równoważności czy równej wartości wszystkich kultur, leżące u podstaw takiego podejścia, potyka się zarówno o teoretyczne, jak i praktyczne przeszkody. Szczególnie wtedy, gdy systemy wartości wzajemnie się wykluczają lub pozostają w konflikcie (Czakowska, Micińska 2010, s. 8). W przypadku państw takich jak Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, z ich „niedeklarowaną, lecz żywą i skuteczną wielokulturowością” (Burszta 1998; Gęsiak 2007, s. 228), „komunikacja jest dwustronna, tak w stronę społeczeństwa większościowego, jak i mniejszościowego, lub pomiędzy wszystkimi żyjącymi razem grupami etnicznymi. Tworzy się nowa kultura, oparta na pełnym współdziałaniu wszystkich obywateli” (Gęsiak 2007, s. 156). W interesującym nas tu aspekcie wspólną platformę stanowi integrująca „religia obywatelska” (*civil religion*).

W uproszczeniu można przyjąć dwie potencjalne postawy wobec spotkania kultur: etnocentryzm i relatywizm⁵.

Postawa etnocentryczna zakłada wyższość rodzimej kultury nad innymi, co prowadzić może do „koncentracji na własnej grupie, mierzenia innych społeczności według jej kryteriów, odnoszenia wszystkiego, co dzieje się w świecie, do własnych, grupowych interesów, aspiracji i dążeń. Kiedy stosuje się kryteria własnej kultury do oceny sposobu życia innych społeczności, łatwo o zdziwienie, niechęć, potępienie czy wrogość. Może także pojawić się dążenie do narzucenia własnej kultury

⁵ Zob. Majcherek 1995.

innym, oczywiście «w ich własnym interesie», «dla ich dobra» (Sztompka 2007, s. 244–245).

Czymś odmiennym jest relatywizm kulturowy, „dostrzeganie wielości i różnorodności kultur i uznanie, że sposoby działania i myślenia różnych społeczności dadzą się zrozumieć tylko w odniesieniu do ich własnego, specyficznego kontekstu reguł, symboli, znaczeń czy wartości” (Sztompka 2007, s. 245). Tu wachlarz postaw jest szeroki, od obojętnej zgody na różnorodność, do jej afirmacji, łączonej z pozytywnym programem wielokulturowości, osiągającym formę ideologicznego założenia. W skrajnej postaci – na co zwraca uwagę Piotr Sztompka – przybiera to formę niedopuszczalności jakiegokolwiek wartościowania, zrównania dorobku kulturowego także na poziomie prezentacji jego miejsca i znaczenia w kulturze ogólnościowej, stając się przejawem „obsesji «politycznej poprawności»” (Sztompka 2007, s. 245).

Wtedy gdy opis różnorodności kulturowej jest nie tyle odbiciem i analizą zjawisk zachodzących we współczesnym świecie, ile programem ideologicznym, zakładającym jej wyższość nad jednolitością lub dominacją tradycyjnych form, jako wyrazu kulturowej tożsamości, pojawia się niebezpieczeństwo wynaturzeń i destabilizacji społecznej. Przeciwnicy ideologii wielokulturowości mówią o jej kompromitacji, na co mają wiele przykładów, głównie w państwach Europy Zachodniej.

W Europie okres bezkrytycznego zachwytu nad tego rodzaju współistnieniem dawno został przykryty dramatycznymi wydarzeniami, których źródła tkwią w „sprzecznych lojalnościach” (*conflicting loyalties*; Labuschagne 2004, s. 81) nowych obywateli. Kwestie związane z konsekwencjami przemieszczania się dużych grup ludzkich przybierają nierzadko postać tragicznych konfliktów kulturowych, religijnych, ekonomicznych i społecznych. Ideologiczna ekspansja przemian obyczajowych i towarzysząca jej poprawność polityczna, ignorująca umocowaną w tradycji wrażliwość kulturową, powoduje reakcję. Narastające poczucie koniecznej obrony tożsamości wykracza poza kwestie ekonomiczne i przejawia się, wbrew oficjalnej, „urzędniczej jedności” – na przykład państw członkowskich Unii Europejskiej – w pragnieniu powrotu do historycznej, narodowej i kulturowej tożsamości. Są to tendencje na tyle wyraziste, że niekiedy mówi się o „kulturowej zemście” lub „kulturowym odwecie”. W „Europie bez granic” w miejsce politycznych powstają granice symboliczne i ideologiczne⁶ (Brie 2011, s. 12–13).

Teoretycznie kraje członkowskie wspólnot ponadpaństwowych nadal głoszą tezy o wzbogacającym wszystkich spotkaniu kultur, praktyka pokazuje przyspieszone procesy uniformizacyjne w różnych aspektach, nawet tak wyjątkowych jak języki narodowe. Czy zamiast „Europy ojczyzn” powstaje „Europa kosmopolitów”, lub co gorsze, kulturowych nihilistów? Zjawisko erozji tożsamości narodowej,

⁶ Wydaje się, że sytuacja polityczna związana z powstaniem i aktywnością tzw. Państwa Islamskiego ożywia na nowo refleksję nad tezami Samuela Huntingtona (1993; 1996) o konflikcie cywilizacji, choć oczywiście jego koncepcje są daleko głębsze. Barbarzyńskie akty dewastacji tysiącletnich pomników kultury w Iraku (Nimrud), a wcześniej przez talibów w Afganistanie (Bamian) porażają natomiast dosłownością sformułowania.

widoczne w ostatnich dziesięcioleciach XX w., daje się opisać jako „wynarodowienie elit”, związanych z globalną gospodarką i ogólnoświatowymi korporacjami. Sytuacja „każe nam zastanowić się nad naszą cywilizacyjną i narodową tożsamością, wymusza refleksję nad granicami i istotą tolerancji – po to by na nowo podjąć kwestię uniwersalizmu aksjologicznego” (Czakowska, Micińska 2010, s. 8).

Zjawiskiem, z którym mamy do czynienia w społecznościach wielokulturowych jest także *hybrydyzacja tożsamości*. Polega ona na powstawaniu nowych tożsamości (jednostkowych i grupowych) na skutek kontaktu z odmiennym środowiskiem (Grzymała-Moszczyńska 2014). Psycholog kulturowy, Carola Suárez-Orozco, wskazuje na znaczenie *tożsamości transkulturowej*, to jest takiej, która łączy twórczo dwie lub więcej kultur. Tę, gdzie są korzenie i nową (lub nowe). Ma to szczególne znaczenie dla kolejnego pokolenia wyrosłego na obczyźnie. Pozwala zachować związki z kulturą ojczystą, dając jednocześnie instrumenty do skutecznego radzenia sobie w głównym nurcie środowiska życiowego. Dzięki takiej fuzji nie musi ono wybierać między nimi, lecz może łączyć różne elementy, stając się pomostem między przedstawicielami grup etnicznych, religijnych i in. Zbyt szybkie zerwanie z kulturą rodzimą bez wytworzenia rzeczywistych więzi z nowym środowiskiem prawie zawsze prowadzi do upadku autorytetu rodzicielskiego, a nader często do deprawacji moralnej i rozluźnienia obyczajowego (Suárez-Orozco 2004, s. 192–194). Również świeżo przybyli imigranci, doświadczający w obcym kulturowo środowisku osamotnienia, wzmocnionego trudnościami komunikacyjnymi, szukają niejednokrotnie remedium na obcość i izolację w ośrodkach kultu religijnego, „gdzie osoba, nawet niezwiązana ze wspólnotą religijną, może uzyskać pierwszą szansę na [...] identyfikację z nową grupą” (Gęsiak 2007, s. 234).

Istnieje obszerna literatura omawiająca znaczenie religii w życiu imigrantów. Niektórzy autorzy podkreślają, że jakkolwiek nie zawsze, to jednak w znaczących przypadkach jej rola wzrasta na obczyźnie. „Imigranci są wedle wszelkich miar bardziej religijni niż byli zanim opuścili domy, ponieważ religia jest jednym z ważnych wyznaczników tożsamości, pozwala zachować świadomość indywidualną i spistość grupy” (Williams 1988, s. 11). Wzmacnia więzi z ojczyzną i „psychiczną integralność” (Orsi 2002, s. 168).

Jak zwraca uwagę H. Grzymała-Moszczyńska (2004), obecnie przyśpieszyły zmiany w sposobach wyznawania religii oraz w kontekście społecznym tego zjawiska. Wymaga to od analityków bardziej systematycznego podejścia, uwzględniającego w większym stopniu rolę kultury w opisie funkcjonowania religii, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie. Tradycyjna tożsamość Europy ugina się pod naporem, z jednej strony procesów sekularyzacyjnych, przez co rozumiemy nie upadek religii „w ogóle”, ale przemiany form religijności i odchodzenie od związków z instytucjami; z drugiej zaś, silnych presji ideologicznych na dotychczasowy kościół aksjologiczny.

Związek nowoczesności z sekularyzacją stał się tak powszechnie obowiązującym sposobem postrzegania i opisywania przemian społecznych, że w zasadzie

w wielu przypadkach blokuje krytyczne myślenie o dynamice religijności. Zwracał na to uwagę Jose Casanova, pisząc o paradygmatycznym statusie tej teorii, przyjmowanym z taką oczywistością, że „najwyraźniej nie odczuwano nawet potrzeby jej zweryfikowania” (2005, s. 43). Ten sam badacz podkreśla, że szczególnie interesującą z socjologicznego punktu widzenia jest nie sam postępujący w powojniun spadek praktyk religijnych w Europie, ale jego – niejako automatyczna – interpretacja w kategoriach postępu, nowoczesności i normy dla „oświeconego Europejczyka”, przyjmująca za pewnik, że sekularyzacja jest teleologicznym procesem modernizacyjnej zmiany społecznej, znakiem czasów (Casanova 2007, s. 63).

W Europie postępuje zjawisko „odkościelniania” (*unchurching*), czyli zmniejszania się więzi między wiernymi a instytucjami religijnymi (kościółami, zborami, synagogami), co nazywane bywa indywidualizacją czy prywatyzacją religii, albo „wiarą bez przynależności”⁷ (Casanova 2007, s. 62). Rzecz zatem nie w zaprzeczaniu procesom wypierania religii ze sfery publicznej w społeczeństwie zachodnim, ale w podaniu w wątpliwość koniecznego związku między tymi zjawiskami a nowoczesnością. Rola i znaczenie religii dla zbiorowego samorozumienia nie jest fenomenem przeszłości, w dalszym ciągu jest ona w znaczącym stopniu czynnikiem sprawczym życia społecznego w pozytywnych i negatywnych przejawach. „Socjolodzy byli przekonani, że religie, które przetrwają w XXI w., będą zaangażowane w teologię liberalną i dostosowane do nowoczesności. Okazuje się, że potężniejsze i bardziej wpływowe są formy konserwatywne i odwołujące się do emocji. Chrześcijańskie, muzułmańskie czy żydowskie” – zauważa Grace Davie (Davie 2013) i podkreśla, że nie tylko islam, ale również odłamy chrześcijańskie, ewangelikalne (na przykład zielonoświątkowe), wykazują swoją dynamikę w Ameryce Południowej, Afryce subsaharyjskiej, a nawet Chinach.

Samuel Huntington postrzega rozpoczęty wiek XXI jako „stulecie religii” (Huntington 2007, s. 27), w którym ludzie (poza Europą Zachodnią) zwracają się w jej stronę w poszukiwaniu „ulgi, pomocy, pocieszenia i tożsamości”, jednocześnie powodując rozlewanie się przemocy międzyreligijnej po świecie. Dzieje się tak, bo element religijny wplatany jest ponownie z dużą intensywnością w umacnianie lub odtwarzanie identyfikacji narodowej w wielu krajach. Ponownie, bo – zdaniem tego analityka – po pierwszym okresie europejskiego nacjonalizmu, kiedy tożsamość narodową kształtowano w oparciu o element religijny, nastąpiło odejście od niego na rzecz pochodzenia (genealogii), języka, kultury, co przyniosło zeświecczenie sfery publicznej i zmniejszenie roli instytucji religijnych w życiu prywatnym (Huntington 2007).

⁷ Termin pochodzący od brytyjskiej socjolog, Grace Davie, wprowadzony najpierw w jej artykule pomieszczonym w piśmie „Social Compass” (1990), a następnie w podtytule książki (1994). Z kolei Danièle Hervieu-Léger (2006, s. 48) odwraca ten opis, mówiąc o „przynależności bez wiary”, która wyraża pokłady tożsamości obecne w zbiorowej świadomości. Jest to tożsamość wyznaczana nie przez intensywność zaangażowania religijnego, ale poczucie korzeni kulturowych.

Tym bardziej, że powierzchowna – to jest sprowadzona do kwestii widoczności elementów religijnych w życiu publicznym – ocena pomija „ukryte, rozproszone, podskórne” poczucie kulturowej tożsamości Europejczyków (Casanova 2007, s. 62), ową „przynależność bez wiary” (Hervieu-Léger 2006, s. 48). „Od Francji do Szwecji i od Anglii do Szkocji historyczne Kościoły (katolickie, luterańskie, anglikańskie czy kalwińskie) choć pozbawione aktywnych członków, nadal działają w roli nośnika religii narodowej” (Casanova 2007, s. 63).

Tymczasem, właśnie za sprawą imigrantów, ku własnemu zdziwieniu, nowocześni, oświeceni ludzie odkryli, że wielu nowych obywateli jest intensywnie religijnych i „żąda dla siebie miejsca pod liberalnym słońcem zachodniego świata” (Labuschagne 2004, s. 82). Także w wymiarze publicznym, co powoduje konfuzję, bo wydawało się, że ta sprawa została już rozstrzygnięta według świeckich i liberalnych norm (Casanova 2007, s. 66).

Prywatyzacja religii jest nie tylko opisem jej dynamiki, co pokazał m.in. Thomas Luckmann (2011), ale także programem ideologicznym części środowisk liberalno-lewicowych, ignorującym jej rolę w określaniu i podtrzymywaniu tożsamości grupowej. To wizja, w której religia jest tak „sprywatyzowana”, że niewidoczna w sferze publicznej i ograniczona szeregiem restrykcji. „Podczas gdy od ludzi religijnych oczekuje się tolerowania zachowań, które w ich oczach są moralnie nieakceptowalne, jak na przykład homoseksualizm, świeccy liberałowie otwarcie głoszą, że społeczeństwa europejskie nie powinny tolerować zachowań religijnych lub kulturowych jeśli przeczą one nowoczesnym, świeckim, liberalnym normom europejskim” (Casanova 2007, s. 65). Dzieje się tak nie w oparciu o demokratyczne zasady większościowe, ale raczej w wyniku dość arbitralnego uznania jednych norm za wsteczne, fundamentalistyczne i antynowoczesne, a innych za postępowe.

Jak zauważa Jose Casanova (Casanova 2007, s. 63), Europa znajduje się w stanie pewnego rodzaju rozdwojenia, między profilem ideowym wyznaczanym przez powszechnie, by nie rzec nachalnie, promowane wartości świeckie, a chrześcijańskimi korzeniami, kształtującymi – czy się tego chce, czy nie – zręby tożsamości kulturowej (w sensie do jakiego odwoływał się Benedetto Croce, używając sformułowania, że „nie możemy nie nazywać się chrześcijanami”). Problem wynikający z braku integracji drugiego czy trzeciego pokolenia europejskich (w sensie obywatelstwa) muzułmanów ilustruje napięcia między zwolennikami „nowoczesnego”, świeckiego państwa a społecznościami o silnym wpływie religii, ale także te mające źródło w owej podskórnej chrześcijańskiej tożsamości, wpływającej na postawy ludzi deklaratywnie zsekularyzowanych. „Publicznie [...] liberalne, świeckie elity europejskie nie podzieliłyby papieskiej definicji cywilizacji europejskiej jako z gruntu chrześcijańskiej, ale jednocześnie nie przyznałyby, że istnieją określone oczekiwania kulturowe, utrudniające integrację Turcji z Europą” (Casanova 2007, s. 63). Stają na przeciw siebie dwa bardzo silne czynniki kulturotwórcze: *totalność zaangażowania religijnego* (islam) i *gruntowność ukulturalnienia* (tożsamość europejska).

Miliony muzułmanów w krajach zachodnich, prężne wspólnoty ewangelikalne, aktywne społeczności żydowskie, wyznawcy tradycji Wschodu i zwolennicy różnego typu synkretyzmów religijnych, to istotna część obrazu wymagającego refleksji nad tym, jak ma wyglądać dialog międzykulturowy współcześnie. Przy koniecznym uwzględnianiu – jak to było podkreślane kilkakrotnie – dwoistości roli odgrywanej przez religię w tym względzie. Te same procesy zachodzące w świecie, które zbliżają do siebie członków różnych wspólnot i ludzi areligijnych, wywołują w niemałej części z nich poczucie zagrożenia ich odrębności, specyfiki, tożsamości. Ci budują ściślejsze zapory doktrynalne lub bariery społeczne, czasem aktywnie angażując się w zwalczanie tych (realnych lub wymaginowanych) niebezpieczeństw. Jednak skutkiem procesów, o którym była mowa jest i to, że obecnie konflikty nie dają się dłużej opisywać jako wyłącznie „religijne”, „polityczne”, „etniczne” itd. Zazwyczaj łączą one każdy, a przynajmniej kilka z tych elementów i wyrażają się na wielu płaszczyznach. Z czego wynika, że podobnie jak nie da się uwolnić na przykład płaszczyzny narodowościowej lub etnicznej od politycznej czy ekonomicznej, tak żadnej z nich nie odseparujemy od kwestii religijnych, spychając tę ostatnią, czasem opresyjnie, do sfery prywatności. Globalizacji można sprostać tylko włączając każdą z nich do rozwiązywania globalnie zdefiniowanych problemów. Teolog ekumeniczny S. Wesley Ariarajah (Ariarajah 2003, s. 11), nie pierwszy wskazuje, że na najogólniejszym poziomie są nimi: uczciwy podział zasobów Ziemi, życie jako centralna wartość porządku publicznego i pokojowe rozstrzygnięcie sporów.

Bibliografia

- Ariarajah S.W. (2003). *Religious Diversity and Interfaith Relations in a Global Age*, Paper presented at the International Conference on Religion and Globalization, Chiang Mai, Thailand, July 27–August 2 2003, <http://isrc.payap.ac.th/document/speeches/speech01.pdf> (dostęp 08.05.2015).
- Berger P.L. (2006). *Dwie twarze nowoczesności*, tłum. T. Bieroń. Europa 129.
- Brie M. (2011). *Ethnicity, Religion and Intercultural Dialogue in the European Border Space*. Eurolimes, s. 11–18.
- Burszta W. (1998). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Casanova J. (2007). *Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison*. W: Banchoff Th. (red.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press, s. 59–83.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Czakowska H., Micińska M. (red.) (2010). *Wielokulturowość w zglobalizowanym świecie*. Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, http://www.oneworld-manycultures.kpsw.edu.pl/wp-content/upload/wielokulturowosc_w_zglobalizowanym_swiecie.pdf (dostęp 08.05.2015).
- Davie G. (1990). *Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain*. *Social Compass* 37(4), s. 455–69.

- Davie G. (1994). *Religion in Britain Since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Fogel R.W. (2014). *Czwarte wielkie przebudzenie i przyszłość egalitaryzmu*, tłum. A. Sołek. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.
- Gęsiak L. (2007). *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Giddens A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grzymała-Moszczyńska H. (2004). *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Huntington S.P. (1993). *The Clash of Civilizations?* *Foreign Affairs* 3, s. 22–49.
- Huntington S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster [wyd. pol. (1997). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska. Warszawa: Muza].
- Huntington S. (2007). *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hervieu-Léger D. (2006). *The Role of Religion in Establishing Social Cohesion*. W: K. Michalski (red.), *Religion in the New Europe*. Budapest: Akaprint, s. 45–63.
- Jędrzejek M. (2013). *Rozmowa z Grace Davies*. Znak 694, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/11137/calosc/grace-davie-o-religii-zastepczej> (dostęp 08.05.2015).
- Labuschagne B.C. (2004). *Epilogue: Religion and Order in Society. The Political-Theological Challenges of our Age*. W: B.C. Labuschagne (red.), *Religion and Society in Times of Migration. A clash of civilizations?* Leiden/Den Haag: Universiteit Leiden/Deltahage.
- Luckmann Th. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Majcherek J.A. (1995). *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- Martin J.N., Nakayama Th.K. (2010). *Intercultural Communication in Contexts*. New York: McGraw-Hill.
- Orsi R. (1997). *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*. W: D. Hall (red.), *Lived Religion in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Orsi R. (2002). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Halem. 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Robertson R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- Siciński A. (1996). *O idei społeczeństwa obywatelskiego*. Wiedza i Życie 6.
- Stawiński P. (2014). *Religia a przemoc. Wybrane aspekty w perspektywie socjologicznej*. W: J. Fałowski, T. Iwanek (red.), *Człowiek wobec zagrożeń współczesnego świata*. Nysa: Oficyna Wydawnicza PWSZ, s. 81–91.
- Stępkowski D., Murzyn A. (red.) (2014). *Religion long forgotten. The importance of Religion in education towards civil society*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Suárez-Orozco C. (2004). *Formulating Identity in a Globalized World*. W: M.M. Suárez-Orozco, D.B. Qin-Hilliard (red.), *Globalization: Culture and Education in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press.
- Sztompka P. (2007). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Thomas G.M. (2001). *Religions in Global Civil Society*. *Sociology of Religion* 62(4), s. 515–533.

- Voegelin E. (2000). *The Political Religions*. W: M. Henningsen (red.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol 5 *Modernity without Restraint*. Columbia/London: University of Missouri Press.
- Warner R.S. (1998). *Immigration and Religious Communities in the United States*. W: R.S. Warner, J. Wittner (red.), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Williams R.B. (1988). *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woroniecka G. (2003). *Religia w perspektywie globalizacji kulturowej. Aspekty socjologiczne*. *Ateneum Kapłańskie* 141(1), s. 47–62.

Religion in a Multicultural Society. Selected Aspects

Abstract

The role of the religious factor in the international scene, combined with the growing awareness of the importance of religious elements in the mounting and defusing tensions in our multicultural world is increasing. Hence the correlation between religion and social order proves to be a matter of great social, political and legal magnitude. To a certain extent this has always existed in the history, however nowadays, religious diversity with the increasing global interdependence of large groups of people and identity problems heightens the tensions on a scale which has hitherto been unknown. Thus researchers are faced with significant tasks of not only purely cognitive or theoretical importance, but also related to practical social challenges which are exemplified expressively by dramatic events of migration in Africa and Europe in the recent months. On the other hand, development of religious dialogue and interfaith cooperation in all sizes and forms unprecedented in the past is a feature of our times. In the article the author makes an attempt to show some aspects related to the role and position of religion in the intercultural relations depicted on a background of different organizational models adopted in the Western countries, taking into consideration the processes occurring in their religious communities that is the dynamics of religious life in these countries.

Key words: multiculturalism, religion, globalization, pluralism, migrations, identity, international threats, group conflicts, interreligious cooperation

Tomasz Paklepa

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Komunikacja i tożsamość w małżeństwach mieszanych religijnie. Na przykładzie związków Polek z Arabami

Streszczenie

Jedną z cech charakterystycznych procesu globalizacji jest zwiększenie częstotliwości relacji międzykulturowych, zarówno tych bezpośrednich, jak i tych zapośredniczonych medialnie. Konsekwencjami charakterystycznymi dla tego procesu, widocznymi coraz częściej także w Polsce, są coraz liczniejsze małżeństwa mieszane etnicznie lub religijnie, w tym małżeństwa osób z kultur postrzeganych potocznie jako antagonistyczne. Spośród szerokiej gamy problemów, jakie mogą być poddane empirycznej obserwacji przez badaczy społecznych w tego typu grupach, szczególnie interesujące wydaje się zagadnienie warunków udanego współżycia, radzenia sobie z konfliktami, zwłaszcza w kontekście ożywionej dyskusji nad powodzeniem polityki „multi – kulti” w Europie. Podstawą empiryczną prezentowanego w artykule materiału są wywiady swobodne zrealizowane z Polkami żyjącymi w związkach z wyznawcami Islamu i siedmioma wyznawcami Islamu (pochodzącymi z Egiptu, Tunezji, Syrii) żonatymi z Polkami. W artykule zaprezentowano opis ich codziennych relacji – od momentu poznania – sposoby radzenia sobie z reakcją otoczenia, okoliczności obchodzenia odmiennych religijnie świąt, sposobów wychowywania dzieci. Zebrany w badaniach jakościowych materiał pomaga lepiej zrozumieć uwarunkowania prawidłowego funkcjonowania tych złożonych, heterogenicznych kulturowo wspólnot.

Słowa kluczowe: komunikacja, tożsamość, małżeństwa mieszane, badania jakościowe

Pojęcie tożsamości a zmiany społeczne

Socjologowie podejmujący w swych pracach zagadnienie tożsamości zwracają uwagę na związek między nasileniem – w ciągu kilkudziesięciu ostatnich lat – naukowej refleksji nad tym pojęciem i trwającym równolegle procesem intensywnych zmian, jakim podlega Europa. Zmiany te są często na tyle poważne, że można mówić o zerwaniu pewnej ciągłości odnoszącej się zarówno do porządku instytucjonalnego i ściśle z nim związanym porządkiem identyfikacji indywidualnej. To zerwanie dotychczasowej ciągłości uczyniło z tożsamości – na co zwrócił uwagę Zygmunt Bauman (2008, s. 171–186) – nie tylko „praktyczny kłopot”, ale także uczyniło z pojęcia tożsamości „słowo – klucz” współczesnej kultury oraz przywróciło socjologii stary problem źródła podmiotowości indywidualnej, jak i zbiorowej (Szacki 2004, s. 11). Badacze starają się w tym przypadku nadać ze swym komentarzem do bieżących wydarzeń, próbując obserwowanym zjawiskom nadać pojęciowy,

dyskursywny charakter, umożliwiający ich zrozumienie. Z. Bokszański wskazując na zależność między rzeczywistością społeczną a teoretyczną refleksją na temat tożsamości mówił nawet o swoistej funkcji mimetycznej jaką pełni refleksja teoretyczna (2005, s. 7–11). W koncepcji Erica Eriksona, jak i w pracach Anthony Giddensa z pojęciem tożsamości – zarówno osobistej, jak i zbiorowej – nieodłącznie związane jest pojęcie kryzysu (Giddens 2001, s. 248–284). Według Reinharda Kosellecka – niemieckiego historyka – greckie słowo *krino* (z którego wywodzi się termin kryzys) – decydować, osądzać, mierzyć się, sprzeczać – oznaczać miało ostateczne, nieodwołalne rozstrzygnięcie, nie dopuszczające już żadnej rewizji (Koselleck, s. 60). Idąc tym tropem, historię współczesnej (XX i XXI w.) Europy można interpretować jako serię „momentów kryzysowych”, w których decydowano o tym, jak ma wyglądać jej tożsamość. Takie wydarzenia jak: zjednoczenie Niemiec w 1990 roku, przyjęcie wspólnej waluty w 1999 roku, problemy z ratyfikacją Konstytucji Europejskiej, przyjęcie Traktatu Lizbońskiego w 2009 roku, a w końcu seria wypowiedzi przywódców Francji, Wielkiej Brytanii i Niemiec¹ z 2010/2011 roku krytykujących dotychczasowy model „multikulturalizmu”, po części rozstrzygają, ale także rodzą podstawowe pytania o to „kim jesteśmy?”, „czym jest Polska, Europa, Zachód”?

Początek XXI w. w historii zmagania Europy z jej identyfikacją to przede wszystkim zaostrzenie konfliktu z przedstawicielami radykalnego islamu. Odżyły przepowiednie B. Barbera mówiące o „świętej wojnie” wytoczonej liberalnemu i świeckiemu Zachodowi przez islam, aktualności nabrały słowa Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”. Zagrożenie okazuje się o tyle poważniejsze, że prowadzona dotychczas wobec islamskich imigrantów polityka wielokulturowości, zmierzająca do ich wkomponowania w porządek demokratycznego państwa okazała się nieskuteczna, a środowiska te coraz częściej formułują żądania, których realizacja doprowadziłaby do likwidacji świeckiego charakteru państwa. Wydarzenia te rodzą potrzebę refleksji nad warunkami pokojowego współistnienia z coraz liczniejszymi w Europie wyznawcami islamu.

Jednym z obszarów na którym empirycznie można sprawdzić to, jak w rzeczywistości mogą wyglądać międzykulturowe relacje są mieszane rodziny wyznawców islamu i chrześcijaństwa. Badania tych mikrowspólnot pomagają wyodrębnić i opisać wzory radzenia sobie z nieuchronnymi konfliktami, jakie muszą wystąpić w tak heterogenicznej kulturowo – ale utrzymującej spójność – grupie. Refleksja nad możliwościami zastosowania tych strategii w makroskali niesie wartość nie tylko poznawczo – naukową, ale przede wszystkim praktyczną. Odpowiedź na pytanie o to czy pomimo różnic kulturowych możliwe jest szczęśliwe – a przynajmniej pokojowe – współzycie osób z islamskiego kręgu kulturowego i przedstawicieli Zachodu staje się jednym z ważniejszych dzisiaj pytań wielokulturowej Europy.

¹ Wypowiedź A. Merkel: http://wyborcza.pl/1,76842,8525307,Merkel_laje_imigrantow.html, Wypowiedź D. Camerona, http://wyborcza.pl/1,76842,9062188,Cameron__Muzulmanie_sie_nie_integruja_Awantura.html, Wypowiedź N. Sarkozy: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/8317497/Nicolas-Sarkozy-declares-multiculturalism-had-failed.html>.

O tożsamości rodzinnej i jej składnikach

Nie wdając się w rozważania na temat zasadności posługiwania się pojęciem tożsamości zbiorowych, mówiąc o tożsamości w kontekście rodziny można mieć na myśli dwie rzeczy. **Po pierwsze** – można mówić o pewnej funkcji rodziny, polegającej na określaniu miejsca jednostki w społeczeństwie. Utożsamianie się z rodziną jest podstawowym sposobem identyfikacji młodego człowieka w świecie, decyduje o jego przypisanym statusie, szansach awansu (Adamski 2002, s. 65). **W drugim przypadku** mówiąc o tożsamości rodzinnej, można mieć na myśli pewną obiektywną ponadjednostkową rzeczywistość, w ramach której grupa prowadzi skoncentrowaną na wspólnych celach aktywność, ustanawiając w ten sposób ciągłość i spójność swych życiowych wysiłków. W polskiej literaturze socjologicznej zagadnienie uwarunkowania tożsamości rodzinnej występuje dość rzadko². Problem tożsamości zbiorowych omawiany był – na ogół – na przykładzie tożsamości narodowych (Kłoskowska 1995; Bokszański 2005), lub narodowo-religijnych (Koseła 2003). Jedną z prób konkretyzacji tożsamości zbiorowej zaproponował Leszek Kołakowski. Opisuąc składniki tożsamości zbiorowej wymienił on kilka jej elementów, które posłużyć mogą do konceptualizacji pojęcia tożsamości rodzinnej. Składają się na nią:

1) **Ciało** – czyli wyraźnie wyodrębniony obszar wspólnej samorealizacji (w przypadku rodziny – dom, mieszkanie), oznaczony nazwiskiem zamieszkujących ten obszar osób. Ciało, to również (w wymiarze biologicznym) wspólna, określona pula genów charakterystyczna dla danego rodu.

2) **Świadomość określonego początku** – we wszystkich kulturach zaznaczana mniej lub bardziej uroczystość charakterystycznymi rytuałami przejścia (ślub, zaręczyny).

3) **Wspólna zobiektywizowana pamięć** umożliwiająca odwoływanie się do doświadczeń wcześniejszych pokoleń w postaci rodzinnych pamiątek, albumów ze zdjęciami, filmów z uroczystości rodzinnych, przechowywanych listów i nagranych wspomnień.

4) **Antycypacja** – ukierunkowanie w przyszłość (rodzinne plany, dążenia, marzenia).

5) Istnienie rodzinnej tożsamości dopełniane jest **poczuciem wspólnoty wyrażane określeniem „my”** (Kowalscy, Nowakowie), utożsamianie się z członkami rodziny poprzez przyjmowanie jednego (lub łączonego), wspólnego dla rodziny nazwiska (Kołakowski 1995, s. 44–50).

Cechą charakterystyczną „nowoczesnych społeczeństw” jest – według A. Giddensa – refleksyjny sposób konstruowania własnej tożsamości (Giddens 2001, s. 8).

² Nie znaczy to oczywiście, że problematyka ta nie wchodziła w obszar zainteresowań współczesnych socjologów. Z pewnością dużą część refleksji poświęconej więzi, spójności rodzinnej można by dzisiaj przedstawić w kategoriach „tożsamości”. Według J. Szackiego, mamy raczej do czynienia z nową retoryką odświeżającą nie nowe problemy społeczne (Szacki 2004, s. 12–13). Z pewnością jednak aktualnym problemem jest nasilenie – marginalnego dotychczas – zjawiska małżeństw mieszanych kulturowo.

Tożsamość przestaje być społecznie dziedziczona a staje się produktem swobodnej, indywidualnej twórczości. W tym konstruowaniu własnej tożsamości coraz częściej korzysta się z szerokich możliwości wyboru, jakie otwierają się przed nami dzięki procesowi globalizacji. Według Georga Mathews'a, możliwości te da się metaforycznie porównać do supermarketu z „dobrami kultury”, w którym na półkach leżą dostępne informacje służące konstruowaniu dowolnej tożsamości (Mathews, 2005). W przypadku małżeństw heterogenicznych kulturowo, takich jak małżeństwa polsko-arabskie, kwestia swobodnego wyboru elementów tożsamości nieco się komplikuje. Jak się wydaje, w przynajmniej dwóch obszarach może wystąpić konieczność wyboru spośród zasobów wnoszonych przez jej członków, które to zasoby wpływają znacznie na przyszłe możliwości wyboru. Tak jest w przypadku „wspólnej zobiektywizowanej pamięci”, na której treść wpływa miejsce zamieszkania i oddziaływanie szerszej rodziny pochodzenia małżonków (dziadków, kuzynów). Ale przede wszystkim na treści odziedziczonej pamięci wpływa język w jakim będzie się z przeszłością (pamięcią) swoich rodziców i dziadków komunikować. Wydaje się, że decyzja o miejscu zamieszkania: w Polsce czy w kraju arabskim może być decydująca (przynajmniej dla dzieci), o tym jakie treści z „pamięci rodzinnej” uznać za ważniejsze, a tym samym decydujące o poczuciu tożsamości. Miejsce zamieszkania to także – w tym przypadku – inne możliwości planowania przyszłości: edukacji, pracy, wyboru religii, spędzania czasu wolnego, czyli **antycypacji**. Mówiąc metaforycznie, inaczej wygląda przyszłość oglądana przez mieszkańca małego miasteczka w Tunezji, a inaczej z perspektywy Lublina³. W związku z tym należy pamiętać, że dla wszystkich badanych rodzin już decyzja o zamieszkaniu w Polsce miała wielkie znaczenie dla ich tożsamości.

Jak dotychczas małżeństwa wielokulturowe w Polsce są rzadkością. Wynika to z wyjątkowej – jak na Europę – religijnej i narodowej homogeniczności państwa, które swój kształt uzyskało po II wojnie światowej. Wstąpienie do Unii Europejskiej i związana z tym swoboda podróżowania i pracy wpływa oczywiście na wzrost liczby małżeństw mieszanych w Polsce, ale na przestrzeni ostatnich kilku lat stanowiły one jedynie 1%–2% wszystkich małżeństw w Polsce (Tabela 1). Dominują małżeństwa z osobami z europejskiego kręgu kulturowego.

Tab. 1. Małżeństwa cudzoziemców w Polsce⁴

Małżeństwa	Rok		
	2008	2009	2013
Liczba małżeństwa zawartych w Polsce	257744	250794	180396
Liczba małżeństw zawartych w woj. lubelskim	14812	14590	10367
Liczba małżeństw zawartych przez cudzoziemców w Polsce	2967	3076	3357

³ W tym drugim przypadku nawet przejście Polki na Islam nie musi wpływać na jej codzienne życie tak jak w przypadku zamieszkania w Egipcie lub Tunezji mimo zachowania tradycyjnej wiary.

⁴ Opracowanie własne na podstawie: GUS, *Rocznik Demograficzny 2010*, Warszawa 2010, s. 227 i *Rocznik Demograficzny 2014*, Warszawa 2014.

W 2009 roku wśród cudzoziemców żeniących się z Polkami dominowały osoby z krajów popularnych ze względu na migracje zarobkowe. Najczęściej byli to Brytyjczycy (434), Niemcy (327), Włosi (166), Francuzi (117), Ukraińcy (116), Irlandczycy (115). Obywatele Egiptu i Tunezji stanowili łącznie około 3% (100 osób) wszystkich cudzoziemców płci męskiej zawierających małżeństwa w Polsce – czyli margines. Czy jest to efekt ograniczonej – do turystycznych wyjazdów – skali kontaktów czy wynik nie dających się pogodzić sprzeczności między cywilizacjami i towarzyszących im stereotypom – to pytanie, na które szukano odpowiedzi w prezentowanych poniżej wynikach badań.

Charakterystyka techniki i badanej próby

Badania zostały zrealizowane techniką wywiadu swobodnego ukierunkowanego⁵. Pytania zadawane były na podstawie przygotowanego wcześniej zbioru zagadnień, potraktowanego jako dyspozycje do wywiadu. Wzięło w nich udział łącznie 12 osób – w tym 7 mężczyzn pochodzenia arabskiego⁶ oraz 5 Polek. Wszyscy są mieszkańcami Lublina i żyją w związku z osobą z innego kręgu kulturowego (z Polką albo Arabem). Na podstawie zebranego materiału udało się wyróżnić trzy grupy ze względu na wyznawaną przez małżonków religię:

1. Sytuacja, w której oboje małżonkowie wyznają tę samą religię (2 przypadki).
2. Sytuacja, w której mąż wyznaje islam, a kobieta jest ateistką (2 przypadki).
3. Sytuacja, w której mąż wyznaje islam, a kobieta chrześcijaństwo (8 przypadków).

Tab. 2. Badani ze względu na wyznanie i liczbę dzieci

Imię	Religia respondenta	Religia małżonka respondenta	Ilość posiadanych dzieci
EWELINA	Islam	Islam	0
KATARZYNA	Islam	Islam	1
MASUD	Islam	Ateizm	0
ILONA	Ateizm	Islam	0
KASIA	chrześcijaństwo	Islam	0
ANNA	chrześcijaństwo	Islam	2
TALAL	Islam	chrześcijaństwo	0
BASEL	Islam	chrześcijaństwo	2
MUFLE	Islam	chrześcijaństwo	2
OMAR	Islam	chrześcijaństwo	0
MOHAMED	Islam	chrześcijaństwo	2
MUSTAFA	Islam	chrześcijaństwo	0

⁵ Wywiady zrealizowane zostały przez panią J. Szafranek w roku akademickim 2009/10 w ramach zajęć „Przygotowanie i realizacja projektu badawczego” w Instytucie Socjologii UMCS w Lublinie prowadzonych przez autora.

⁶ Mężczyźni pochodzą z Tunezji, Syrii i Egiptu. Dobór próby odbył się za pomocą metody kuli śnieżkowej, jak i doboru wygodnego.

Wiele mówiącym o różnicach i ewentualnych polach konfliktu między światem arabskiego kręgu kulturowego i kręgiem europejskim może być to jakiego typu związków tu zabrakło. W przypadku mężczyzn pochodzenia arabskiego nie ma osób deklarujących się jako „niewierzący” lub „ateiści”⁷. Jest to zapewne wynikiem stopienia kilku sfer – religii, kultury i etniczności – w świadomości islamskich imigrantów. Religia w ich przypadku staje się podstawowym elementem definiującym tożsamość. Bycie Tunezyjczykiem lub Egipcjaninem oznacza ex definitione, iż jest się muzułmaninem (Pędzwiatr 2007, s. 204–210). Przede wszystkim jednak w zaprezentowanej klasyfikacji związków brakuje małżeństw kobiet muzułmank z mężczyznami niewierzącym lub wyznania chrześcijańskiego. Nie jest to z pewnością wynikiem przypadku, ale pewnej reguły – obserwowanej wyraźnie w krajach Zachodniej Europy – polegającej na rygorystycznej kontroli zachowania kobiet w kulturze islamu, których kontakty z osobami innego wyznania są przez rodzinę uniemożliwiane (Abdulrachim 1993, s. 196). Jak zatem dochodzi do mariażu tych dwóch różnych światów?

Początek – spotkanie

Jeszcze nie tak dawno temu prawie wszystkie relacje społeczne ludzi – nie tylko w Polsce – ograniczały się do osób z bezpośredniego sąsiedztwa: zamieszkania lub pracy. Mentalnie, tożsamościowo ludzie byli bardzo mocno zakorzenieni z miejscem zamieszkania i ludźmi poznawanymi od momentu urodzenia i dorastania. Jedną z podstawowych cech społeczeństw tradycyjnych była „zasiedziałość”, wspólne życie wśród znanych od pokoleń sąsiadów. Życie tych społeczności było tak silne, że nawet w momentach dobrowolnych lub wymuszanych migracji zbiorowości te próbowały w nowych miejscach zamieszkania odbudować utracone sąsiedztwo. Socjolog Marcin Czerwiński tłumacząc popularność komedii „Sami swoi” pod koniec lat 60. XX w., odwoływał się do powszechnego w świadomości ówczesnego pokolenia poczucia „zasiedziałości”. Nic więc dziwnego w tym, że także relacje osobiste między obydwoma płciami miały „swój” czas, ustalone miejsce oraz wzór. Zabawy, potańcówki dla młodych urządzone w remizach, świetlicach, szkołach odbywały się zgodnie z kalendarzem prac polowych i świąt kościelnych, w gronie „samych swoich” (wsi i zaprzyjaźnionego sąsiedztwa lub kręgów towarzyskich). Te bezpośrednio doświadczane w młodości przygody determinowały późniejsze wybory matrymonialne (Czerwiński 1972, s. 65–70).

W świecie późnej nowoczesności wymiar przestrzeni i związana z nią siła środowiskowej tradycji zaczyna tracić na znaczeniu, nie tylko z powodu upowszechnienia i dostępności technicznych środków przemieszczania się na ogromne odległości, ale przede wszystkim ze względu na wzrost znaczenia „doświadczeń

⁷ W konsekwencji tego (zapewne) nie odnotowano także przypadku, w którym mężczyzna wyznania islamskiego przyjąłby katolickie wyznanie żony. Obydwa przypadki konwersji na islam dotyczą kobiet, które deklarowały brak wcześniejszej identyfikacji z chrześcijaństwem.

zapośredniczonych” – jak powiedziała by Anthony Giddens. Nowoczesne media, a przede wszystkim telefony komórkowe i Internet całkowicie zmieniły „geografię relacji społecznych”. Mimo tego, że wciąż każdy z nas umiejscowiony jest w konkretnej lokalnej rzeczywistości, to jednak media elektroniczne pozwalają nam tworzyć osobiste „światy przeżywane” pozwalające wykraczać poza lokalność. Dzięki doświadczeniom zapośredniczonym: „choć wszyscy żyjemy w środowiskach lokalnych, światy doświadczane przez większość z nas są naprawdę globalne” (Giddens 2001, s. 257). Doświadczenia zapośredniczone zmieniają także geografię relacji intymnych. To, co kiedyś dla większości było praktycznie niemożliwe – kontakty międzykulturowe – dzisiaj stało się możliwym do wyboru stylem życia. Dotyczy to także relacji mieszkańców Polski z mieszkańcami arabskiego kręgu kulturowego.

Zmiany dokonujące się w ostatnich latach – nazywane globalizacją – wpłynęły na intensywność międzykulturowych relacji bezpośrednich oraz na wzrost znaczenia medialnych relacji zapośredniczonych. W jaki sposób zatem dochodzi do wyboru małżonka należącego do innej cywilizacji, w tym przypadku Polki i Araba? W ramach zebranego materiału możemy wyróżnić dwa modele takiej sytuacji. **Pierwszy z nich to model, który w uproszczeniu można nazwać „tradycyjnym”**. Ma on miejsce, gdy Arab przyjeżdża do Polski i decyduje się zamieszkać w obcym dla niego kraju na stałe, przede wszystkim w celach zarobkowych i edukacyjnych. Niektórzy arabscy mężczyźni zakochują się podczas studiów w swoich polskich koleżankach z uczelni. Inni Arabowie zostają zauroczeni aparycją i osobowością Polek poznanych podczas zwykłych, codziennych czynności, takich jak praca czy spacer na ulicy, tak jak miało to miejsce w przypadku Anny i Talala:

Poznałam go na studiach jako młoda wtedy dziewczyna. Był bardzo otwarty, uroczy, może troszeczkę zagubiony w tym polskim świecie. Starłam się mu pomóc odnaleźć tutaj w Polsce. Zakochaliśmy się w sobie i zostaliśmy małżeństwem. (Anna, 42 lata, W5K)
Poznaliśmy się na ulicy, ja byłem na spacerze, ona też. Powiedziałem jej, że ma bardzo ładne nogi. Później okazało się, że mieszkamy niedaleko siebie, widywaliśmy się częściej i tak się zaczęło. (Talał, 28 lat, W2M)

W ramach modelu „nowoczesnego” wyróżnić możemy dwa rodzaje inicjowania kontaktów z osobami obcymi kulturowo. Pierwszy związany jest ściśle z tym co nazywamy globalizacją, czyli możliwością formalną i techniczną swobodnego przemieszczania się w świecie. Możliwość przemieszczania się wpłynęła – między innymi – na rozwój turystyki do krajów arabskich (Tunezja, Egipt). Zmiany w sposobach spędzania czasu wolnego Polek i Polaków na przestrzeni ostatnich kilkunastu, czy też kilkudziesięciu lat wpłynęły na częstotliwość kontaktów Arabów i Polek, a przez to na prawdopodobieństwo wyboru małżonka z odmiennego kręgu kulturowego. Zawieranie znajomości polsko-arabskich, podczas pobytu Polek na wakacjach w krajach arabskich jest jednym z elementów składowych drugiego, tzw. „nowoczesnego” modelu. Osobami, które znalazły się w takiej sytuacji jest Masud i Ilona:

Poznałem ją w hotelu w Tunezji, gdzie pracowałem jako animator. Przed tym studiowałem turystykę w Tunezji. [...] Była turystką. A ja w tym hotelu odbywałem mój pierwszy staż. Poznaliśmy się tam, ona była uroczą dziewczyną i zostaliśmy już razem. (Masud, W1M)

On był animatorem w hotelu, w którym ja wypoczywałam. Zaczęliśmy ze sobą rozmawiać i od słowa do słowa okazywało się, że dogadujemy się i miło razem spędzamy czas. (Ilona, 26 lat, W3K)

Drugi rodzaj nowoczesnego modelu inicjowania międzykulturowych relacji małżeńskich to komunikacja elektroniczna. Przede wszystkim Internet okazuje się tym „nowoczesnym” środkiem komunikacji Polek z Arabami. Pary nawiązują znajomość głównie na różnego rodzaju forach internetowych, a także czatach. Często obydwa nowoczesne sposoby poznania współwystępują jak w przypadku Eweliny:

Poznaliśmy się przez Internet na jednym z czatów, a potem dokładniej na wakacjach na których byłam w Tunezji. Potem kolejny raz on miał staż w hotelu do którego umówiliśmy się, że ja przyjadę. [...] Przez rok utrzymywaliśmy kontakt. To były telefony, Internet, skype, MNS, listy, smsy, maile. Można powiedzieć, że wszystko. Później zapytał mnie czy za niego wyjdę i się zgodziłam. Po roku wzięliśmy ślub. (Ewelina, 26 lat, W2K)

Do ślubu doszło po roku. Para przed ślubem widziała się w tym czasie dwa razy. Znajomość oparta była głównie o kontakty internetowe. O tym jakiego znaczenia nabiera komunikacja internetowa w dzisiejszych czasach świadczy także opowieść Kasi:

Kiedyś pracowałam w Belgii. Poznałam tam brata mojego męża i jego mamę. Kiedyś wybraliśmy się na taką kolację i na spacer następnego dnia. Miałam zdjęcia, które obiecałam wysłać do Tunezji jak jego mama już wróci do siebie tam do kraju. Ten brat podał mi numer do swojego brata, czyli mojego obecnego męża. Jak dostałam tego maila, wysłałam zdjęcia, tak troszkę zaczęliśmy wtedy ze sobą gadać, tak pogadaliśmy troszkę. I tak wyszło, że gadaliśmy ze sobą prawie dwa lata. [...] Mailowo też. Na początku rozmawialiśmy na MNS-e, na Yahoo, na różnych czatach też. Najpierw to było bez żadnych dźwięków, bez kamery też bo ja nic takiego nie miałam więc to tak można powiedzieć było bez niczego. Tak więc najpierw porozmawialiśmy sobie tylko tak a później wprowadziliśmy jakieś słuchawki i tak dalej, to wtedy było już całkiem inaczej. Ogólnie kontakt przez Internet trwał dwa lata. [...] Wyjechałam do Hiszpanii do szkoły na Erasmusa i w Hiszpanii ja byłam tam na samym dole nad morzem. Stamtąd do Maroko to już jest rzut beretem i tak się dogadaliśmy, że Hani – bo tak nazywa się mój mąż – przyjedzie do Maroka i tam się właśnie spotkaliśmy. Nie spotykaliśmy się jednak za dużo „na żywo” że tak powiem bo finansowo nie było to wykonalne po prostu. [...] rozmawialiśmy przez kamerki, jakieś tam zdjęcia wysyłaliśmy. Dzisiejsza technologia bardzo pomaga. Ale to wiadomo kontakt bezpośredni z drugą osobą jest najważniejszy. [...] Pojechałam do niego do Tunezji, także wtedy poznałam rodzinę Haniego, poznałam otoczenie, znajomych. Także jego samego w jego naturalnym środowisku. Wiedziałam od raz na żywo, że jest fajny, że jest coś między nami. Przez te 3 tygodnie to też było łatwiej wczuć się i poczuć

bliskość. 3 tygodnie to jest jednak trochę czasu. Wiadomo to nie jest rok czy życie z kimś przez całe życie ale mimo wszystko to już jest coś. (Kasia, 27 lat, W1K)

„Ile odległości, a ile bliskości zniesie miłość?” – pytają w swojej książce Ulrich i Elizabeth Beck-Gernsheim. Jak widzimy – z pomocą nowych środków komunikowania – miłość jest w stanie znieść bardzo wiele – tysiące kilometrów oddalenia przez kilka lat. Internet staje się ojcem i akuszerem nowego rodzaju miłości – „miłości na odległość”, która – jak piszą Beckowie – „może uchodzić za wyższą formę romantyczności, która jeszcze radykalniej [w porównaniu z emancypacją klasową – T.P.] zrzuca więzy społeczne i kulturowe – w tym wypadku więzy przynależności etnicznej i narodowej, a także geograficznej bliskości” (Beck, Beck-Gernsheim 2013, s. 69).

Atrakcyjność obcych kultur – motywy wyboru partnera

Samuel Huntington do naukowego słownika relacji między cywilizacjami wprowadził pojęcie „zderzenia”. Według tego autora, relacje pomiędzy państwami Zachodu a cywilizacją islamu skazane są na kulturowo warunkowany konflikt, którego podstawą nie będzie – jak kiedyś – zderzenie dwóch religii a przeciwstawienie wartości, praw i stylu życia państwa świeckiego religijnym wartościom islamu⁸ (Huntington 2000, s. 311–326). Jeśli jednak zmienimy perspektywę analizy na skalę mikro, to mimo tych pesymistycznych prognoz, na granicy obydwu cywilizacji obserwować możemy świat relacji, których zasadniczą cechą jest daleko posunięta akceptacja a nawet fascynacja. Każdego roku do kurortów wypoczynkowych Tunezji, Egiptu, Turcji udają się tysiące turystów z Europy a powodem tej popularności są nie tylko słońce i atrakcyjna cena pobytu, ale także fascynacja mieszkającymi tam ludźmi⁹.

Wiesz, przyjeżdżają tutaj Polki no i mają z czego wybierać. Ta egzotyczna uroda, tak samo dla nich jak i dla nas więc to naprawdę jest coś innego niż w Polsce. W Polsce, no... za bardzo nie ma na czym oka zawiesić, więc tutaj przyjeżdżają i mają z czego wybierać. Mają się na co popatrzeć. Tym bardziej, że oni mają wysportowane sylwetki no i tę ciemną skórę...i te czarne intensywne oczy, to wiesz, to zawsze coś daje, no nie? To jest naprawdę coś, coś niesamowitego... Jest po prostu bosko¹⁰.

⁸ Prognoza Samuela Huntingtona wyrażona została w postaci pewnego rodzaju „dziejowego determinizmu”: „Dopóki islam pozostanie islamem (a tak przecież będzie) a Zachód Zachodem (co bardziej wątpliwe), ten podstawowy spór między dwiema wielkimi cywilizacjami i stylami życia będzie nadal określał ich stosunki w przyszłości, tak jak było to przez minione czternaście stuleci” (Huntington 2000, s. 316).

⁹ Na uproszczenia analiz Samuela Huntingtona zwracał uwagę m.in. Arjun Appadurai pisząc o tym, że Huntington: „Nie uwzględnia ogromnego zakresu globalnych interakcji między obszarami cywilizacyjnymi, wymazuje dialogi i spory w różnych regionach geograficznych i kasuje ich wzajemne nakładanie się i hybrydy. Jednym słowem, czyści on historię z kultury, pozostawiając tylko geografę” (Appadurai 2009, s. 115).

¹⁰ Wypowiedź z dokumentalnego filmu o turystach odwiedzających kurorty w Hurghadzie: Darling I lowe Ju. Wypowiedź zaczyna się w 8 min. 25 sek. https://www.youtube.com/watch?v=WiVnYkPIV_Q.

Wypowiedź ta może być dobrym wstępem do analizy motywów jakimi kierowali się badani przy wyborze przyszłego małżonka. Jakie czynniki zatem decydują o wzajemnej atrakcyjności Polek i Arabów? W zebranych wypowiedziach jedynie jedna Polka przyznaje się do wyboru przyszłego męża ze względu na wygląd:

Brał życie pełnymi garściami – to mnie urzekło przede wszystkim. Nie ukrywam jednak, że wygląd także miał znaczenie. Atrakcyjność partnera przejawia się także w jego wyglądzie zewnętrznym, a Arabowie są urodziwymi mężczyznami. Na pewno wyróżniają się. (Anna, 42 lata, W5K)

Podstawowym motywem podejmowania decyzji o ślubie z obcokrajowcami pochodzenia arabskiego był charakter mężczyzny. Kobiety zwracały uwagę na te cechy, które są niezależne od kręgu kulturowego. Dla większości respondentek liczyły się przede wszystkim cechy osobowościowe partnera, które można uznać za uniwersalne. Religia, narodowość nie odgrywały większej roli, tak było w przypadku Ilony i Katarzyny:

Nie brałam pod uwagę tego, że jest to cudzoziemiec. Po prostu spodobał mi się jego charakter, osobowość. Okazał się być bardzo sympatycznym człowiekiem. (Ilona, 26 lat, W3K)

Powiem ci, że to nawet nie są cechy, które określają, czy to jest Polak czy Arab. (...) To jest kwestia tego jakim on jest człowiekiem, a nie w jakiej kulturze jest wychowany. (Katarzyna, 27 lat, W1K)

Kolejnym motywem wskazywanym przez Polki była fascynacja obcą kulturą, a także religią. Intrygowała je odmienność świata, z którego pochodzili Arabowie.

Okazał się być bardzo sympatycznym człowiekiem. Oczywiście kultura odgrywała tutaj także dużą rolę. Zawsze interesowałam się tym co inne, odmienne. Z moimi przyjaciółmi zawsze wybieraliśmy się na wakacje właśnie do krajów arabskich. Nawet tutaj w Polsce otworzyłam restaurację w tym klimacie i muszę powiedzieć, że cieszy się ona dużym zainteresowaniem. Polki szukają odmienności a Arabowie tę odmienność na pewno im zapewnią. (Ilona, 26 lat, W3K)

Co natomiast Arabowie widzą w Polkach, jak są one postrzegane w krajach arabskich? W postawach mężczyzn arabskich widoczna jest wyraźna ambiwalencja. Z jednej strony pociąga ich „obyczajowa swoboda” Europejsek, z której chętnie korzystają, ale z drugiej strony postrzegają taką postawę jako całkowicie obcą ich kulturze. Wymowna będzie tu opinia Omara z Egiptu:

[Polki – T.P.] to nietypowe i łatwe dziewczyny. [...] w Egipcie jest tak, że jak widać kobietę, która ma jasne włosy, to jest dla nas jak Jennifer Aniston. Nieważne czy jest ładna czy nie. Ważne, że jest blondynką. To jest rzadka cecha, tak jak w Polsce dla kobiet nietypowy jest chłopak, który ma ciemną karnację. [...] tutaj jest prościej. Inne jest nastawienie do seksu. Tutaj idzie się do łóżka tylko dla zabawy. Dlatego to takie łatwe dziewczyny, z którymi

można się szybko zabawić. W Egipcie ludzie nie zachowują się w ten sposób. (Omar, 26 lat, W3M)

Z tego też powodu dla arabskich mężczyzn – poza urodą polskich kobiet – to charakter był najważniejszy przy podjęciu decyzji o ślubie z Polką:

*charakter jest najważniejszy, co z tego że będzie piękna, jak będzie miała pusto w głowie (Mustafa, 42 lata, Syria, W5M)
była moją najlepszą przyjaciółką, jesteśmy ze sobą naprawdę blisko i dlatego jesteśmy razem (Omar, 26 lat, Egipt, W3M)*

Jak widzimy, porozumienie między obcymi cywilizacjami okazuje się – na poziomie indywidualnych, osobistych relacji – dosyć proste. Decydujące są tu tak uniwersalne cechy, jak atrakcyjna (egzotyczna) powierzchowność, „ujmujący” sposób bycia. Dla obydwu stron ważne są także indywidualne cechy osobowe, gwarantujące trwałe współżycie.

Reakcje i uprzedzenia społeczne

Po pierwszym zauroczeniu parom polsko-arabskim, które zdecydują się na założenie rodziny, prędzej czy później przyjdzie zmierzyć się z reakcjami rodziców na wieść o związku mieszanym ich dzieci. Jak się okazuje polskim rodzicom akceptacja takiego stanu rzeczy przychodzi trudniej niż rodzicom arabskim. W reakcjach polskich rodziców wyróżnić można trzy różne typy zachowań:

1) **Całkowite zerwanie relacji** – ma miejsce, gdy rodzice nie akceptują polsko-arabskiego związku ich córki. Nie chcą utrzymywać żadnego kontaktu ze swoją córką, o czym przekonał się między innymi Talal:

Nie byli zadowoleni, że ich córka będzie miała arabskiego męża. Były z tym problemy, do tej pory są. Zerwali z nami wszelkie kontakty, nie odzywają się do nas... Chciałbym żeby było inaczej, ale oni nie chcą mnie widzieć. Nie tak wyobrażali sobie zięcia swojej córki. Tylko nie wiem dlaczego nie spróbowali mnie poznać.

2) **Czasowe „ochłodzenie” relacji** – rodzice początkowo nie akceptują związku ich córki z Arabem, z czasem jednak sytuacja ta ulega zmianie i zięć zostaje przyjęty jako członek rodziny. Basel wskazując na zaistniały problem, jako przyczynę podaje rasizm i brak tolerancji:

Bo dla nich byłem murzynem. Kimś nieodpowiednim dla ich córki. Ale z czasem jak mnie poznali, było lepiej. Bo oni mają taką opinię, jak to można powiedzieć taką tradycyjną, czyli jak Arab no to wiadomo, że trzyma żonę zasłoniętą, ona nie ma nic do gadania, on ma kilka żon. Po kilku latach zobaczyli, że nie jest tak, że jest odwrotnie, że ona rządzi w domu, a nie ja, to wtedy zmienili zdanie. Ale było ciężko, szczególnie na początku. (Basel, W6M)

3) **Akceptacja** – pary polsko-arabskie spotykają się z całkowitą akceptacją ze strony rodziców. Masud sytuację taką wyjaśnia w następujący sposób:

Cała jej rodzina mnie lubi. Dlatego, że przestała pić alkohol. Kiedyś, kiedy się jeszcze nie znaliśmy dużo piła, cały czas wychodziła gdzieś wieczorami. Prowadziła takie polskie życie. Teraz to wszystko się zmieniło. Jest spokojniejsza, przede wszystkim przestała pić, ale nie kazałem jej tego robić. Dużo rozmawialiśmy, wiedziała jakie mam zdanie na ten temat. Niczego jej nie zabraniałem, ale to ona zmieniła się dla mnie i dla siebie. Teraz sama mówi, że czuje się lepiej kiedy nie pije. (Masud, W1M)

Negatywne nastawienie polskich rodziców wynika z przekonania, że muzułmanie nie szanują kobiet i ich córki nie będą miały żadnych praw w takim związku. Jako argumentu uzasadniającego obawy używa się sformułowania, że ich córka „dołączy do haremu Araba”. Swoje niezadowolenie okazują poprzez zerwanie kontaktów z młodym małżeństwem. Jednak początkowe negatywne nastawienie rodziców ulega zmianie. W niektórych przypadkach potrzeba było kilka miesięcy, w innych kilka lat, aby rodzice widząc, że ich zięciowie nie zachowują się tak, jak przypuszczali, zaczynają przekonywać się do nich. Jednak były także przypadki, gdy rodzina nie zmieniła swojego zdania. Skala nietolerancji Polaków, szczególnie na samym początku, jest więc bardzo wysoka i co może dziwić opiera się na pewnych stereotypach, których rodzice nawet nie starają się zweryfikować.

Po drugiej stronie znajdują się arabscy rodzice, którzy – jak pokazują wyniki badań – okazują się być o wiele bardziej tolerancyjni, gdyż jedynie dwa na dwanaście małżeństw mieszanych boryka się z problemem niechęci ze strony opiekunów pochodzenia arabskiego¹¹. Można zatem wyróżnić jedynie dwie postawy:

1) **Początkowa obawa i niepewność** – arabscy rodzice nie są przekonani na początku co do polskiej synowej, jednak z biegiem czasu sytuacja ta ulega zmianie.

No wiadomo nie byli zachwyceni na początku, że dziewczyna z Europy, że inna kultura [...]. Jego rodzice są bardzo prości i bardzo otwarci i mieli też takie wątpliwości na zasadzie, że to jest jednak duża odległość, że to są różne kultury, że ja nie jestem muzułmanką. Jest jeszcze różnica wieku między nami. (Kasia, W1K)

2) **Akceptacja** – rodzice arabscy nie mają żadnego problemu z przyjęciem obcej kulturowo żony ich syna do rodziny. Czasem jest to – można powiedzieć – rodzinna tradycja:

To nie była pierwsza kobieta za granicą, która zeniła się z Arabem. Nawet mój brat ma polską żonę, mój najstarszy brat ma amerykańską żonę, mój najmłodszy brat ma żonę pochodzenia czeskiego i syryjskiego. [...] Moi wujkowie: jeden ma Szwajcarce, drugi ma Belgijkę, trzeci ma Czeszkę, dwóch ma Arabki. Siostra cioteczna ma Fina. To nie jest jakaś nowość. (Mufla, 42 lata, Syria, W7M)

¹¹ Stereotypowe postrzeganie wszystkich wyznawców islamu – na tym przykładzie – jako ksenofobów nietolerujących wyznawców innych religii, wydaje się zatem zbyt daleko idące.

Wielokulturowość dnia codziennego

Francuski socjolog Jean-Claude Kaufmann zaproponował – może nieco zaskakującą – operacyjną definicję związku intymnego. Według niego „para jest parą, kiedy dwoje ludzi kupuje pralkę” (Beck, Beck-Gernsheim 2013, s. 235). Wyjaśnienie było dość proste. O związku możemy mówić, wtedy gdy ludzie wspólnie rozstrzygają „naprawdę poważne pytania i spory”, takie jak co jest brudne, kto zmywa, co kupić na kolację? W rodzinach wielokulturowych pytania te i odpowiedzi na nie wiążą się z ogromnym kontekstem różnic kulturowych, które mogą być powodem kontrowersji i konfliktu. Poza tym, pojawiają się takie pytania na które trudniej odpowiedzieć niż w rodzinach homogenicznych kulturowo: gdzie zamieszkać, jak dać na imię dziecku, jakie święta obchodzić? Odpowiedź na każde z tych pytań wiąże się z koniecznością daleko idącego kompromisu jednego z małżonków, związanego z koniecznością dostosowania do tradycji innej kultury. Jak w takim razie wyglądają te codzienne problemy w rodzinach polsko-arabskich?

Jedzenie

Pary polsko-arabskie muszą poradzić sobie z wyzwaniem, jakie wynikają z określonego w Koranie zakazu spożywania wieprzowiny i alkoholu. Te głęboko zakorzenione w kulturze islamu nakazy są elementem definiowania swojej osobowej tożsamości. Zakaz spożywania wieprzowiny może być przyczyną trudności już na etapie tak podstawowej czynności, jak przygotowywanie wspólnych posiłków. W sytuacji, gdy małżonkowie nie zamierzają zmieniać swoich dotychczasowych nawyków żywieniowych nieuniknione staje się prowadzenie „oddzielnej kuchni”, co jak zaznaczają badani, niejednokrotnie bywa kłopotliwe i o wiele bardziej czasochłonne. Podobne problemy pojawiają się także podczas spotkań towarzyskich, czy też obiadów rodzinnych. Badani wskazują jednak na fakt, iż o ile początki bywają trudne, z biegiem czasu kwestia ta nie stanowi już tak istotnego problemu.

Dla niektórych respondentów sytuacja taka okazywała się jednak zbyt uciążliwa i dochodziło do zmiany nawyków żywieniowych jednego z małżonków:

Bardzo dużo pracuję dlatego przygotowywanie oddzielnych posiłków było dla mnie zbyt czasochłonne, z czasem zrezygnowałam z jedzenia mięsa wieprzowego bo tak było mi po prostu łatwiej. Zastąpiłam go innym rodzajem mięsa więc nie widzę w tym żadnego problemu. To była moja decyzja i tak szczerze to teraz nie wiem czy potrafiłabym wrócić do jedzenia wieprzowiny. Wspólne życie dwojga ludzi, szczególnie jeżeli wyznają odmienną religię to sztuka kompromisu. (Anna, W5K)

Jedyną odczuwalną rzeczą, która wynika z jego religii to jest to, że nie je on wieprzowiny. Ja nie zrezygnowałam z wieprzowiny. Jak robimy jedzenie to po prostu kupujemy dla niego na przykład indyka. Hani kupuje sobie na przykład wołowinę mieloną i przyrządza według tam swojego uznania. (Kasia, W1K)

Kompromisy „dietetyczne” występujące w rodzinach heterogenicznych kulturowo nie dotyczą jedynie Polek, zwłaszcza, że wszystkie pary mieszkają w Polsce, co wystawia arabskich mężczyzn na styczność z obyczajami, którym towarzyszy spożywanie alkoholu. Wystawieni na takie ryzyko muzułmanie nie zawsze postępują zgodnie z nakazami swojej kultury, jak w przypadku Haniego – męża Kasi:

Powiem ci taki przykład. Po naszym ślubie mój brat stwierdził, że upije Haniego a Hani stwierdził, że upije mojego brata, więc skończyło się na tym, że się obaj „ululali” i tyle było z tego. Z nocy poślubnej w każdym razie nic.

Obchodzenie świąt

Innym problematycznym aspektem życia codziennego może stać się to, które święta są ważniejsze, i które powinno się obchodzić. Można wyróżnić dwa wzory sytuacji:

1) **Pierwszy** dotyczy małżeństw mieszanych wyznających islam, podczas gdy reszta ich rodziny w Polsce wyznaje chrześcijaństwo. Jest to o tyle problematyczne dla respondentów, że siłą rzeczy uczestniczą w przygotowaniach do świąt chrześcijańskich, jednak sami nie odczuwają związanego z nimi klimatu. Woleliby, aby cała rodzina obchodziła te same święta, jednak zdaje sobie sprawę, że nie jest to możliwe. Co najlepiej obrazuje przypadek Katarzyny:

Obchodzimy święta muzułmańskie, ale jeśli akurat jesteśmy w Polsce i wypadają święta katolickie to dzielimy je z polską rodziną pod względem wspólnego spędzania czasu, posiłków rodzinnych. Nie angażujemy się jednak w duchowe przeżywanie tych świąt. (Katarzyna, W4K)

2) **Drugi** wzór występuje wtedy, gdy obchodzone są podwójne święta: mąż wyznaje islam, żona – chrześcijaństwo. Wówczas obchodzi się święta zarówno chrześcijańskie, jak i te wynikające z nakazów islamu:

Akurat na Wigilię nie było żadnego problemu bo nie ma mięsa, chociaż Hani był strasznie zaskoczony tym jak obchodzimy ten dzień. Ja mu wytłumaczyłam, że trzeba spróbować każdej potrawy po trochu. Popatrzył wtedy tak na mnie dziwnie i powiedział, że no chyba żartuje ale ogólnie nie jadł wszystkich potraw. (Kasia, W1K)

Jeśli natomiast chodzi o święta islamskie to:

No to teraz czekamy na ramadan. Od wschodu słońca nie wolno nic jeść, pić, palić, no nic nie wolno, aż do zachodu. Pewnie będzie mu tutaj bardzo ciężko ale miejmy nadzieję, że się uda.

Wychowanie dzieci

Pytanie o to, w jakiej religii wychować dziecko niezmiennie stanowi jeden z największych problemów przed jakimi stają małżeństwa mieszane religijnie. Z wypowiedzi respondentów wynika, iż istnieją cztery wzory zachowań.

1) **Z pierwszym** z nich mamy do czynienia, gdy rodzice wychowują swoje dzieci w obydwu religiach. Wśród badanych, którzy postanowili wychowywać dzieci zarówno w chrześcijaństwie, jak i w duchu islamu panuje przekonanie, iż to dzieci powinny mieć możliwość decydowania o tym, jaką religię będą wyznawały w przyszłości. Dlatego też rodzice postanowili zostawić im wolny wybór, dbając jednocześnie o to, by dzieci poznawały zakazy i nakazy obowiązujące w obu religiach. Jednocześnie respondenci z tej grupy nie sądzą, by taka sytuacja mogła niekorzystnie odbić się na ich dzieciach w przyszłości. Zdaniem Anny:

Nie sądzą żeby odbijało się to negatywnie na dzieciach. Chcieliśmy dać im wybór. Dlaczego któreś z nas miałyby zrezygnować ze swojej religii? Dzieci ucząc się zasad zarówno jednej jak i drugiej religii, poszerzają swoje horyzonty. To trochę jak coś w rodzaju religioznawstwa. Niedługo nastąpi ten moment, że sami zadecydują, która religia jest dla nich odpowiednia.

2) **Z drugim** wzorem mamy do czynienia, gdy rodzice wychowują dzieci w duchu islamu a decyzyję tę tłumaczą tym, że zgodnie z islamem dzieci powinny przejąć religię po swoim ojcu. Żony – chrześcijanki godzą się z tym, gdyż jak same mówią, zdają sobie sprawę z tego, jak ważne jest to dla ich mężów – muzułmanów.

3) **Trzeci wzór** to małżeństwa, które jeszcze nie posiadają dzieci ale deklarują, (głównie mężczyźni) że wychowywać je będą w duchu islamu¹².

4) **Ostatnią już grupę stanowią małżeństwa**, które jeszcze nie posiadają dzieci, a religia, w której zostanie wychowane dziecko stanowi nadal kwestię sporną. Niezmiennie pozostaje to drażliwą sprawą w związku, która zostaje nierozstrzygnięta do momentu narodzin potomka. Interesujące wydaje się także to, że o ile Polki godziły się na to by dziecko wyznawało religię ojca czyli islam, o tyle nie zdarzyło się, by Arab zdecydował się na to, aby dziecko wyznawało religię matki – chrześcijaństwo.

Zakończenie

Zaprezentowane powyżej historie można traktować jako przykłady udanego współżycia przedstawicieli dwóch cywilizacji przedstawianych ostatnio jako wrogie¹³. Widzimy jak pewne nakazy wynikające z zasad islamu mogą utrudniać życie parom mieszanym. Pokazują także jak przy minimalnym wysiłku obydwu stron

¹² Trudno jednak w tym przypadku określić czy kobiety faktycznie zgadzają się z postawą mężów czy jest to tylko „zgoda taktyczna”, mająca na celu eliminację ewentualnego pola konfliktu w sytuacji, gdy temat sporu jest jeszcze odległy od praktycznych rozstrzygnięć.

¹³ Naturalną kontynuacją tematu mogą być oczywiście badania osób, których małżeństwa z powodów różnic kulturowych nie wytrzymały próby czasu.

– ale też bez skrajnych wyrzeczeń – dochodzi do porozumienia przy podejmowaniu ważnych i prozaicznych życiowych decyzji. Problemy, z jakimi muszą sobie radzić opisywane pary heterogeniczne kulturowo nie są też – jak się wydaje – trudniejsze niż problemy par homogenicznych. Co więcej, w przypadku małżeństw z wyznawcami islamu teoretycznie nie występują problemy, które w Polsce są jednym z podstawowych motywów rozvodu – nadużywanie alkoholu i wynikające z tego zaniedbywanie rodziny. Z drugiej strony mamy do czynienia z sytuacją, w której Arabowie nie przestrzegają wszystkich zasad o których mówi islam, adaptując się tym samym do polskiej rzeczywistości. Także Polki rezygnują z niektórych swoich przyzwyczajęń by możliwe, bądź też prostsze stało się codzienne współżycie. W wyniku tego cywilizacyjnego dialogu w mikroskali powstają oryginalne hybrydowe tożsamości zawierające elementy dwóch kultur¹⁴. Opisane przykłady mogą być także dobrą okazją do przypomnienia kilku zasad dotyczących relacji między kulturą jako systemem a jednostkami wychowywanymi w ramach tej kultury. Jak pisze D. Bouchet: 1) Nikt nie jest typowym członkiem swej kultury. 2) Żadna kultura nie istnieje w zamkniętej jednolitej formie. 3) Nikt nie jest członkiem tylko jednej wyizolowanej grupy. 4) Każda kultura jest formą transmisji swych wartości i wzorów, które mogą podlegać daleko idącym transformacjom i ma związku z tym charakter procesualny. 5) **Nikt nie otrzymuje swej tożsamości w gotowej i niezmiennej formie.** Upowszechnienie znajomości tych kilku zasad może wpłynąć na sposób postrzegania osób z „obcych” kultur, a tym samym zmniejszyć poziom napięć w skali globalnej.

Bibliografia

- Abdulrachim D. (1993). *Islamie law, gender, and the policies of exile. The Palestinian in West Berlin: a case study*. W: Ch. Malat, J. Connors (red.), *Islamic Family Law*. Norwell: Kluwer Academic Publishers Group.
- Adamski F. (2002). *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Appadurai A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas.
- Appadurai A. (2009). *Strach przed mniejszościami*. Warszawa: PWN.
- Barber B. (2000). *Dżihad kontra McŚwiat*. Warszawa: Muza SA.
- Bauman Z. (2008). *Zindywidualizowane społeczeństwo*. Gdańsk: GWP.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2013). *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*. Warszawa: PWN.
- Bokszanski Z. (1989). *Tożsamości, interakcja, grupa*. Łódź: WUŁ.

¹⁴ Do sytuacji małżeństw mieszanych doskonale pasuje charakterystyka genezy tożsamości podana przez S. Lukes'a: „Zamiast przyjmować, że tożsamości są ustalane albo zgodnie z jakąś zasadą globalną, albo lokalną formacją grupową, można je postrzegać jako formowaną i reformowaną na skrzyżowaniu i w przestrzeni między różnymi dyskursami społeczno – kulturowymi. Z tego punktu widzenia formowanie tożsamości jest procesem negocjowania i artykułowania **hybrydalności**. Cytuję za: (Szahaj 2004, s. 59).

- Bokszański Z. (2005). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: PWN.
- Czerwiński M. (1972). *Przemiany obyczaju*. Warszawa: PIW.
- Giddens A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa.
- Huntington S. (2000). *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Muza S.A.
- Kłoskowska A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Kołąkowski L. (1995). *O tożsamości zbiorowej*. W: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak, s. 44–55.
- Koseła K. (2003). *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa: IFiS PAN.
- Kosseleck R. (1990). Kilka problemów z dziejów pojęcia kryzys. W: K. Michalski (red.), *O kryzysie*. Warszawa: Res Publica, s. 59–71.
- Mathews G. (2005). *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*. Warszawa: PIW.
- Pędziwiatr K. (2007). *Od Islamu imigrantów do Islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*. Kraków: Nomos.
- Szacki J. (2004). *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*. *Kultura i Społeczeństwo* XLVIII(3), s. 9–38.
- Szahaj A. (2004). *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas.

Communication and Identity at Mixed-Faith Marriages. Polish Women and Muslim Inter-Faith Cases

Abstract

The assessment of changes in temporary society reveals at least a few global trends. Firstly, as a result of economic developments that require professionals with superior knowledge, higher education is becoming more and more popular. Secondly, there is a growing number of international and mixed-faith marriages which may be defined as antagonistic. These trends stem from socio-economic transformations and political advancements, including the growing liberalization around the world and the process of international integration. The outcome of these changes is globalisation, which has recently received considerable interest and which has manifested itself in the growing freedom of choice in the selection of one's place of living or work. The mixed-faith marriages may be interesting case study especially nowadays, when policy of multiculturalism conducts to many social problems.

The paper presents results of quality research (unstructured interviews), which were realized among fourteen Catholic-Islamic mixed-faith families in Lublin. The article concentrates on the problem of everyday life of families, such as: preparing meals, raising children and different religious customs.

Key words: identity, communication, mixed-faith marriages, qualitative research

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 106–119

ISSN 2081–6642

Marek Butrym

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Studenci zagraniczni w Lublinie. Studenci socjologii KUL, UMCS i medycyny Uniwersytetu Medycznego o swoich zagranicznych kolegach

Miasto Lublin dostrzega w tym [umiędzynarodowieniu lubelskich uczelni] możliwość budowania i wzmacniania swej marki jako ważnego ośrodka naukowo-badawczego

(Matacz 2014, s. 71)

Streszczenie

Sytuacja demograficzna i ekonomiczna wymusza na polskich uczelniach otwarcie się na studentów z zagranicy. Przykładem na to są lubelskie uczelnie, które mają różną ofertę studiów, od umożliwienia wspólnego studiowania z polskimi studentami w języku polskim po wyodrębnione struktury z oddzielnym tokiem studiów w języku angielskim. Wybór kierunku i trybu studiowania wpływa na kontakty z polskimi studentami, a za razem na to w jaki sposób są oceniani przez Polaków. W pracy omówione są opinie studentów uniwersytetów (KUL i UMCS), gdzie studenci studiują razem i Uniwersytetu Medycznego, w którym dla studentów zagranicznych utworzony został odrębny wydział anglojęzyczny. Stwierdzono, że niezależnie od poziomu umiędzynarodowienia uczelni – studenci tworzą dwa odrębne światy.

Słowa kluczowe: studenci zagraniczni, migracja edukacyjna, dystanse społeczne

Umiędzynarodowienie studiów jako wyzwanie

Jednym z istotnych działań, jakie stają przed szkolnictwem wyższym w Polsce i coraz wyraźniej akcentowaną polityką promocyjną uczelni wyższych jest otwarcie się na studentów zagranicznych¹. Składa się na to wiele czynników:

– przede wszystkim zmiany demograficzne – obniżanie się liczebności osób w wieku podejmowania studiów, ale też migracje zarobkowe części młodzieży, co

¹ Należy zaznaczyć, że nie we wszystkich analizach student zagraniczny jest definiowany jako każdy studiujący, pochodzący z innego kraju niż kraj, w którym studiuje. Bywa, że instytucje prowadzące badania (np. Europejska Sieć Migracyjna – EMN) ograniczają to pojęcie jedynie do studentów spoza Unii Europejskiej, studiujących w trybie stacjonarnym (studia I i II stopnia, jednolite studia magisterskie, studia podyplomowe, doktoranckie, oraz osoby uczestniczące w rocznych kursach przygotowawczych z jęz. polskiego). K. Łukaszczyk (2013). W publikacji przyjmuję, że studentem zagranicznym jest każdy student-obywatel innego kraju niż kraj, w którym studiuje, także student z kraju UE.

- łącznie doprowadziło do znaczącego obniżenia liczebności młodzieży akademickiej. W tej sytuacji przyjmowanie studentów zagranicznych może być sposobem na uzupełnianie istniejącego niedoboru kandydatów na studia,
- napływ studentów zagranicznych stanowi dodatkowe, znaczące wsparcie finansowe poszczególnych uczelni – dowodem na to są międzynarodowe dane wskazujące na ogromne wpływy uzyskiwane przez kraje, do których kierują się główne strumienie migracji edukacyjnej,
 - uznanie usług edukacyjnych dla obcokrajowców za jedno ze źródeł dochodu narodowego – w związku z tym napływ studentów zagranicznych pozostaje w sferze zainteresowań nie tylko uczelni, lecz również poszczególnych państw – dotyczy to sytuacji, w której studenci zagraniczni są traktowani jako konsumenci, ponieważ generują powstawanie i utrzymywanie licznych miejsc pracy²,
 - współpraca międzynarodowa w zakresie edukacji, określona została przez Deklarację Bolońską jako podstawowe narzędzie w budowaniu społeczeństwa opartego na wiedzy i tworzeniu Europy Wiedzy, co oznacza wprawdzie głównie współpracę w rozwoju szkolnictwa i budowanie „wspólnej przestrzeni społeczno-kulturalnej” w obrębie Unii Europejskiej, ale też współwystępuje z otwarciem się na kształcenie młodzieży z tzw. krajów trzecich, a więc spoza Unii Europejskiej z uwzględnieniem wszystkich państw i kontynentów³.

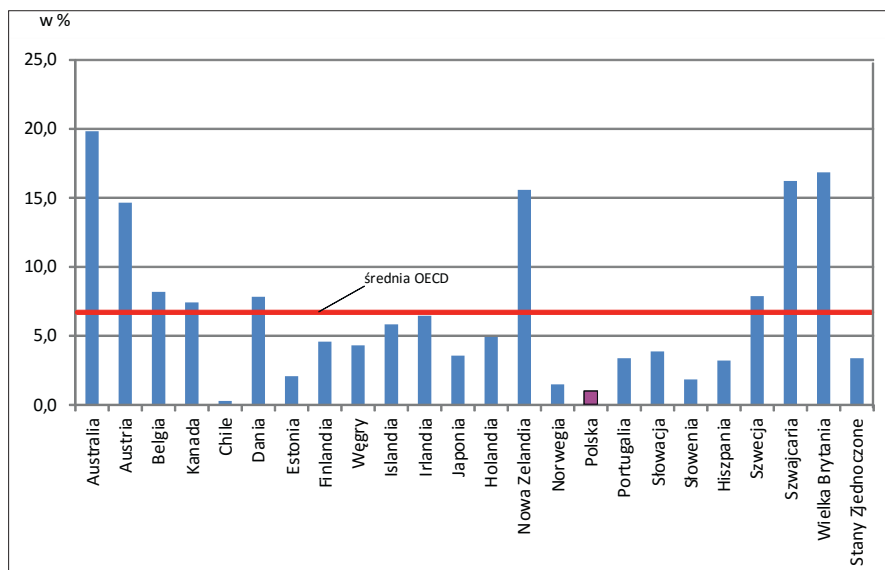
Badania przeprowadzone na temat migracji edukacyjnej młodzieży w Unii Europejskiej potwierdziły, że wybór studentów – obywateli państw trzecich – uczelni krajów Unii Europejskiej znacząco oddziałuje na systemy edukacyjne, ale jest też ważnym impulsem rozwoju gospodarczego i rynku pracy tych krajów (Łukaszczyk 2013). Jest więc uzasadnione, że także w Polsce poszczególne ośrodki akademickie, a także Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, już od kilku lat podejmują działania zmierzające do poszerzenia oferty edukacyjnej dla studentów spoza kraju (Hut, Jaroszevska 2011) uwzględniając studentów z państw trzecich, ale też studentów z krajów należących do Unii Europejskiej. Opracowany i realizowany jest od kilku lat projekt *Study in Poland* oraz projekty o charakterze lokalnym: *Study in Warsaw*, *Study in Krakow*, *Teraz Wrocław*, *Studiuw w Lublinie*. Projektem tym towarzyszą działania realizowane również na szczeblu rządowym. Należy tu wymienić dokument: *Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania*, w którym uwzględniono znaczenie udziału studentów zagranicznych w polityce migracyjnej i podkreślono, że „stanowią priorytet z punktu widzenia admisji cudzoziemców do Polski”, wprowadzono ułatwienia w dostępie zagranicznych studentów i absolwentów do rynku pracy, co stanowiłoby zachętę do pozostania w Polsce po ukończeniu

² Według szacunków, w Wielkiej Brytanii studenci zagraniczni w roku 2001 wygenerowali 22 tys. miejsc pracy a w roku 2010 wnieśli do gospodarki około 20 mld funtów (Siwińska 2007, 38).

³ Dane OECD z roku 2011 wykazały, że na świecie wiedzę poza krajem pochodzenia zdobywało 4,3 miliona studentów, w tym ponad połowa (53%) pochodziła w kontynentu azjatyckiego (Azja Południowo-Wschodnia i Bliski Wschód), Raport OECD (2013) (Education at a Glance 2013).

kształcenia. Nowa ustawa o cudzoziemcach studiujących w Polsce „określa zasady i warunki wjazdu cudzoziemców na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, ich przejazdu przez to terytorium, pobytu na nim i wyjazdu z niego, tryb postępowania oraz organy właściwe w tych sprawach” (art.1. Dz. U. 2013. poz. 1650). Korzystnie zmieniła ona status związany z zezwoleniem na pobyt czasowy na okres 15 miesięcy. Studenci zagraniczni, którzy kontynuują studia otrzymują zezwolenie na pobyt na okres 3 lat (poprzednio na 1 rok). Natomiast cudzoziemcy-absolwenci polskich uczelni, którzy zechcą pracować w Polsce, będą mogli uzyskać zezwolenie na pobyt czasowy na okres 1 roku (Dz. U. 2013, poz. 1650).

Dotychczasowy poziom napływu studentów zagranicznych do Polski był bardzo niski. Spośród krajów OECD najwięcej zagranicznych studentów w roku 2011 studiowało w Australii (19,8%), Wielkiej Brytanii (16,8%), Szwajcarii (16,2%), Nowej Zelandii (15,6%) i Austrii (14,7%). Polska zajmowała przedostatnie miejsce (1%), tuż przed Chile (0,3%). Wyprzedzała ją nawet Słowenia (1,8%). Dane te ilustruje rysunek 1.



Rys. 1. Udział studentów zagranicznych wśród studiujących ogółem w wybranych krajach w roku 2011

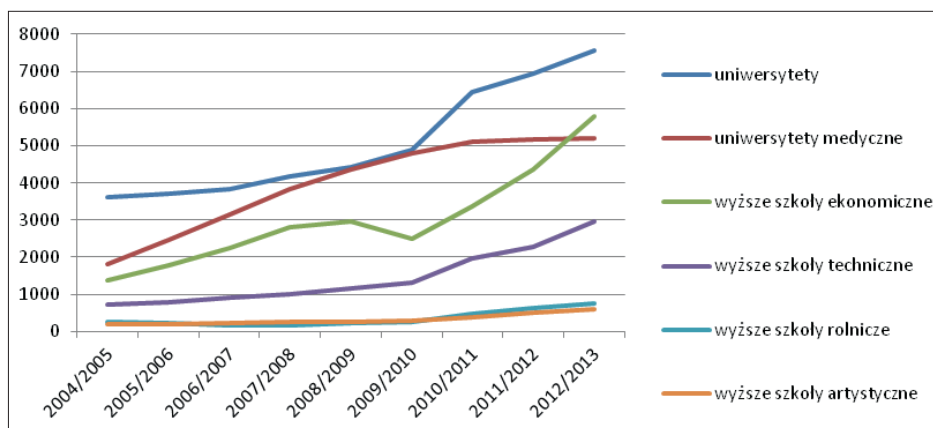
Źródło: Matacz 2014, s. 58

Część polskich uczelni zawsze cieszyła się zainteresowaniem i przyjmowała na studia młodzież pochodzącą spoza kraju. Nie wszystkie polskie ośrodki akademickie i uczelnie podjęły skuteczne starania, w kierunku zwiększenia liczby studentów zagranicznych. Efektem tego są dane mówiące, że w 40% uczelni brak jest studiujących obcokrajowców (Study in Poland 2011). W tej sytuacji ogólny wskaźnik umiędzynarodowienia studiów wynosił dla Polski 1%. Dane dotyczące Lublina w roku

akademickim 2012/2013 okazały, że studiowało 2314 obcokrajowców, którzy stanowili 3% ogółu studentów w tym mieście (Lipowski, Furtak 2014, s. 38).

Dla mobilizacji działań podejmowanych przez uczelnie/wydziały/kierunki studiów Komisja Akredytacyjna (PKA) do ogólnej oceny poszczególnych kierunków wprowadziła ocenę stopnia umiędzynarodowienia studiów⁴. Ponadto w Strategii Rozwoju Kapitału Ludzkiego jako wytyczną przyjęto „zwiększenie odsetka cudzoziemców studiujących na polskich uczelniach do 5% w 2020 roku” (Łukaszczyk 2013).

Na tym tle wysokie zaangażowanie w rozwój umiędzynarodowienia studiów od lat wykazują uniwersytety i uczelnie medyczne.



Rys. 2. Studenci zagraniczni w Polsce w latach 2004–2013 według typów szkół

Źródło: Bielecka-Prus 2014, s. 36

Przedstawione dane ukazują jednocześnie dynamicznie wzrastającą od 2010 roku liczebność studentów zagranicznych na uczelniach ekonomicznych i uniwersytetach, nieco mniejsze na uczelniach technicznych, natomiast pewną stagnację na uczelniach medycznych. Niemal zupełnie nie widać zainteresowania zagranicznych studentów studiowaniem na uczelniach rolniczych i artystycznych.

Studenci zagraniczni w Lublinie

Andrzej Matacz zwraca uwagę na tradycje akademickie Lublina sięgające połowy XVII w., następnie na rozwój Lublina jako ośrodka akademickiego w dwudziestoleciu międzywojennym, kiedy to powstały w roku 1918 Uniwersytet Lubelski (po II wojnie światowej Katolicki Uniwersytet Lubelski), w 1926 roku Bobolanum, a w 1930 roku Wyższa Szkoła Talmudyczna. Kolejny etap rozwoju szkolnictwa wyższego nastąpił po 1944 roku, w którym powołano Uniwersytet Marii

⁴ Stopień umiędzynarodowienia określany jest odsetkiem studentów zagranicznych wśród ogółu studentów na danym kierunku/wydziale/uczelni.

Curie-Skłodowskiej. Z czasem z niego oddzieliły się Akademia Medyczna (w 1950 roku obecnie Uniwersytet Medyczny, Wyższa Szkoła Rolnicza (w 1955 roku obecnie Uniwersytet Przyrodniczy). W roku 1953 utworzono Wyższą Szkołę Inżynierską, przekształconą w 1977 roku na Politechnikę Lubelską (Matacz 2014, s. 59). Kolejny etap rozwoju wyższego szkolnictwa lubelskiego nastąpił głównie od połowy lat 90., kiedy powstawało wiele szkół wyższych niepaństwowych.

Należy więc podkreślić, że współczesny Lublin jest jednym z miast o dużej liczbie młodzieży studiującej, co czyni je relatywnie prężnym ośrodkiem akademickim. Współczynnik nasycenia społecznością akademicką w roku 2010/11 mierzony liczbą studentów na 1000 mieszkańców wynosił 241, lecz w kolejnym roku zmalał do 215. Dały się dostrzec, zarówno demograficzne konsekwencje zmniejszenia ogólnego przyrostu naturalnego sprzed dwu dekad, jak też odpływ młodzieży pomaturalnej do innych ośrodków akademickich, na co wskazały badania prowadzone wśród lubelskich licealistów (Lipowski, Furtak 2014). Sytuacja ta spowodowała dalsze intensywne działania uczelni zmierzające do szukania studentów poza granicami kraju. Skuteczność podjętych działań wykazał wzrost liczby studentów obcokrajowców na poszczególnych uczelniach. Najwyższy wskaźnik umiędzynarodowienia studentów uzyskał Uniwersytet Medyczny, gdzie w roku 2012/2013 studenci zagraniczni stanowili 14,4% wszystkich studentów tej uczelni. Ich liczebność obejmowała 44,5% wszystkich studentów zagranicznych Lublina. W pozostałych uczelniach tego miasta było to odpowiednio: UMCS 19,8% ogółu studentów zagranicznych, KUL 14,4%, Wyższa Szkoła Społeczno-Przyrodnicza 6,6%, Politechnika Lubelska 5,9%. Choć większość studentów pochodziła z Europy, to relatywnie od dekady wzrasta liczba studentów z Azji (Matacz 2014, s. 63). Jak więc widzimy, istnieje wyraźna różnica w ogólnopolskiej strukturze studentów zagranicznych, których najwięcej jest na uniwersytetach, a strukturą studentów zagranicznych w Lublinie, gdzie dominują studenci zagraniczni studiujący na Uniwersytecie Medycznym.

Ale już kolejne dane pokazują, że liczba studentów dość szybko wzrasta. I choć nadal jest najwięcej studentów na Uniwersytecie Medycznym, to skala wzrostu ich liczebności nie jest już tak wysoka, jak na pozostałych uczelniach.

Tab. 1. Liczba cudzoziemców na wybranych lubelskich uczelniach wyższych w latach 10/11–13/14

Uczelnia	Rok akademicki 10/11		Rok akademicki 11/12		Rok akademicki 12/13		Rok akademicki 13/14*	
	L	Dynamika (rok bazowy)	L	Dynamika r/r (%)	L	Dynamika r/r (%)	L	Dynamika r/r (%)
UM	896	100	977	109,04	1055	107,98	1081	102,46
UMCS	221	100	270	122,17	472	174,81	633	130,72
KUL	210	100	253	120,48	346	136,76	379	110,69
PL	8	100	21	262,50	140	666,67	104	74,29
UP	6	100	17	283,33	23	135,29	55	239,19

Źródło: Study in Poland. Studenci zagraniczni w Polsce 2013

Motywy wyboru Lublina na miejsce studiów, podawane przez studentów zagranicznych w indywidualnych wywiadach, to:

- dla części studentów niskie opłaty za studia i koszty utrzymania,
- dla części także polskie korzenie, zachęta krewnych i znajomych oraz bliskość granicy własnego kraju,
- dla wszystkich – dokładna informacja o programie, wysoki poziom nauczania i wyposażenia uczelni, ale też warunki życia w mieście i oferta kulturalna (Kruk 2014, s. 167).

Również w innych badaniach studenci zagraniczni wymieniali zalety studiowania w Lublinie było to przede wszystkim:

- wysoki poziom i jakość kształcenia, dobrzy wykładowcy,
- niski koszt życia, jedzenia, utrzymania,
- duża liczba studentów,
- ładne, przyjazne, bezpieczne, niewielkie miasto, wszędzie blisko (Lipowski, Furtak 2014, s. 93).

Szacunki przeprowadzone przez Marcina Lipowskiego i Roberta Furtaka wykazały, że przychody lubelskich uczelni z tytułu opłat studentów zagranicznych wyniosły w roku akademickim 2012/2013 około 48,09 mln zł, z czego 85% stanowiły wpływy Uniwersytetu Medycznego. W kolejnym roku akademickim 2013/2014 liczba studentów zagranicznych w Lublinie wzrosła o 711 osób, co podwyższyło wpływy uczelni i innych instytucji o około 11 mln zł (Lipowski, Furtak, 2014, s. 13). Według wyliczeń przeciętne miesięczne wydatki studentów zagranicznych Uniwersytetu Medycznego w roku akademickim 2012/2013 wynosiły 3642 zł, podczas gdy wydatki studentów zagranicznych studiujących na pozostałych uczelniach 946 zł. Różnica statusów materialnych okazała się znacząca. Odpłatność za studia wnoszona na konto Uniwersytetu Medycznego wielokrotnie przekracza opłaty za jakiegokolwiek inne studia komercyjne w Polsce, przy czym i tak jest niższa niż odpłatność za studia medyczne w kraju pochodzenia studentów. Na podstawie szczegółowej analizy obejmującej wydatki na czesne, żywność i napoje bezalkoholowe, alkohol i wyroby tytoniowe, użytkowanie mieszkania i nośniki energii oszacowano, że studenci zagraniczni Uniwersytetu Medycznego wydają miesięcznie o ponad 2 tysiące zł więcej niż pozostali studenci (Lipowski, Furtak 2014, s. 77). Dla porównania autorzy podali dane o dochodzie rozporządzalnym w gospodarstwach województwa lubelskiego, który w roku 2012 wynosił 868 zł w miastach Lubelszczyzny 1156 zł (Sytuacja gospodarstw domowych w 2012 r. w świetle wyników badania budżetów gospodarstw domowych, www.stat.gov.pl/gus/5840_PLK_HTML.htm s. 1, cyt za: Lipowski, Furtak 2014, s. 76). Na tym tle standard życia studentów zagranicznych, szczególnie z Uniwersytetu Medycznego, jest zdecydowanie wyższy, co zauważane jest przede wszystkim przez pozostałych studentów Lublina, ale też przez jego mieszkańców (Stróżek, Butrym 2014).

O studiowaniu ze studentami zagranicznymi w Lublinie – wyniki badań ankietowych

Celem badań było między innymi określenie, jak studenci lubelskich uczelni postrzegają swoje relacje ze studentami zagranicznymi studiującymi w tym samym mieście, i jak określają ich pozycje w społeczności akademickiej.

Badania przeprowadzono w maju 2013 roku. Uczestniczyli w niej wszyscy obecni na zajęciach w dniu prowadzonej ankiety studenci socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej drugiego (90 osób) i trzeciego (35 osób) roku studiów licencjackich oraz studenci 2 roku I i II Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Medycznego (96 osób)⁵. We wszystkich uczelniach ankieta przeprowadzona była audytoryjnie. Obejmowała 7 standaryzowanych pytań z rozbudowanymi kafeteriami, 4 pytania otwarte i jedno pytanie z kafeterią otwartą oraz 11 pytań metryczkowych, które uwzględniały cechy demograficzne, uczelnię, kierunek studiów, miejsce stałego zamieszkania, samoocenę sytuacji materialnej rodziny pochodzenia i znajomość języków obcych, a także uczestnictwo w ostatnich wyborach ze wskazaniem partii, na którą głosowali. Pytania z rozbudowaną kafeterią miały na celu wskazanie przez respondentów miejsc, w których spotykają studentów zagranicznych, następnie na czym polegają kontakty respondentów z tymi studentami oraz jakie są ich zdaniem konsekwencje wynikające z faktu studiowania obcokrajowców w przestrzeni studenckiego życia. Natomiast pytania otwarte dotyczyły cech, na podstawie których respondenci rozpoznają studentów zagranicznych, wskazania co podoba się, a co denerwuje w relacjach z tymi studentami. Kolejne pytanie otwarte sondowało opinie respondentów na temat plusów i minusów obecności obcokrajowców – studentów w mieście.

W badaniach uczestniczyło łącznie 221 studentów (125 studentów socjologii i 96 studentów Uniwersytetu Medycznego, przy czym 33 z nich wskazało na studia na II Wydziale, czyli na studia w języku angielskim).

W artykule analizę koncentruję na wzajemnej komunikacji w opiniach deklarowanych przez polskich studentów. Dokonuję prezentacji odpowiedzi, w których respondenci wskazują miejsca, określają częstotliwość oraz rodzaj kontaktów łączących ich z zagranicznymi studentami oraz przedstawiam wskazania respondentów (wyrażone w pytaniach otwartych) na temat akceptowanych i nieakceptowanych cech/zachowań studentów zagranicznych oraz opinie na temat sytuacji związanych z ich obecnością na uczelni.

Przed przystąpieniem do badań, na podstawie różnicy wskaźników umiędzynarodowienia poszczególnych uczelni, można było sformułować hipotezę, że wysokie odsetki studentów zagranicznych na uczelni medycznej tworzą warunki stałego i bliższego kontaktu z nimi lepsze niż w przypadku obu pozostałych uniwersytetów, w których studiuje znacznie mniej obcokrajowców. Należało oczekiwać, że wspólne

⁵ Wydział I prowadzi kształcenie studentów w zakresie medycyny i elektroradiologii. Wydział II prowadzi studia medyczne w języku angielskim. W roku 2008 został utworzony program lekarsko-dentystyczny.

studiowanie w jednej uczelni, z tak dużą liczbą obcokrajowców, będzie sprzyjało liczным i bliskim kontaktom tak w toku wspólnych studiów na uczelni, jak też w czasie wolnym poza nią.

Tymczasem okazało się, że znacząco, bo prawie dwukrotnie częściej studenci socjologii (19,4%) niż studenci obu wydziałów lekarskich (10,6%) uczestniczą we wspólnych zajęciach grupowych ze studentami zagranicznymi. Można przypuszczać, że pozostałe analizowane relacje nie są wynikiem utrwalonego przez wspólne zajęcia kontaktu ze studentami zagranicznymi, lecz są wynikiem innych okoliczności bardziej lub mniej sprzyjających tym relacjom.

Odpowiedzi na pytanie, gdzie i jak często spotykasz studentów zagranicznych, znacząco różnicują studentów Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Medycznego i studentów socjologii lubelskich uczelni.

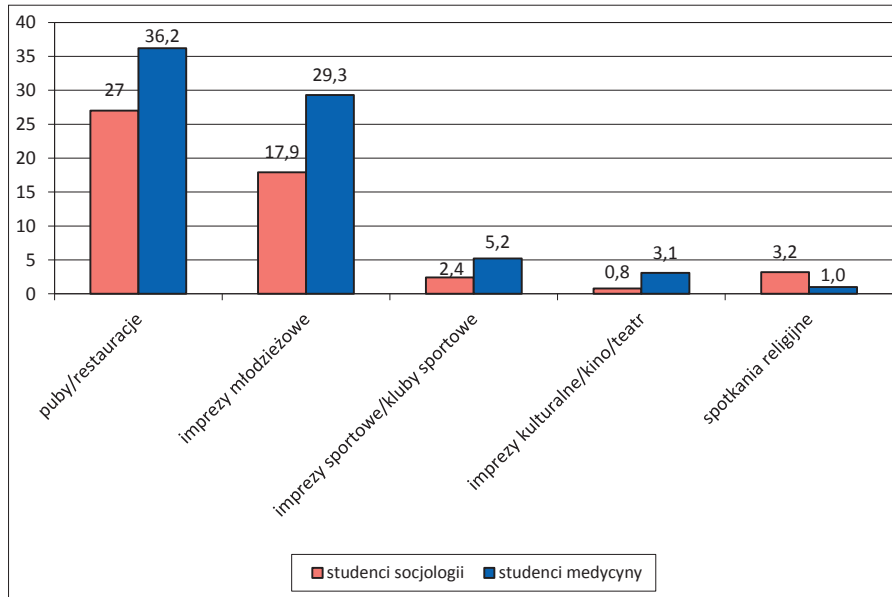
Niemal wszyscy przyszli medycy potwierdzają spotkania na uczelni (90,6%), ponadto ponad połowa z nich jako miejsce, w którym ich spotyka wskazuje ulicę (66,3%) a blisko co drugi wymienia przystanek i komunikacje miejską (odpowiednio 47,9% i 47,4%). Wynika stąd, że główną przestrzenią, w której przyszli lekarze spotykają zagranicznych studentów jest uczelnia, następnie przestrzeń miasta i otoczenie uczelni. Inaczej odpowiadają studenci socjologii, tylko co piąty spotyka studentów zagranicznych na uczelni (21,8%). Częściej do kontaktów dochodzi w przestrzeni miasta: na ulicy (37,6%), przystanku (24%) oraz w komunikacji miejskiej (24%). Można było oczekiwać, że polscy studenci Uniwersytetu Medycznego mają większe poczucie więzi ze studentami zagranicznymi niż studenci socjologii, którzy znacząco rzadziej spotykają ich na terenie wspólnej uczelni. Można też zakładać, że relacje studentów socjologii będą mniej osobiste i bardziej anonimowe niż studentów uczelni medycznej, w związku z tym medycy będą mieli także więcej kontaktów w pozauczelnianej przestrzeni życia studenckiego ze swoimi zagranicznymi kolegami. Ogólnie respondenci z obu grup spotykają studentów zagranicznych w pubach/restauracjach, nieco rzadziej na imprezach młodzieżowych i dość rzadko w instytucjach kulturalnych (kino, teatr), na imprezach, w klubach sportowych i spotkaniach religijnych. Poza spotkaniami religijnymi w każdym z tych obszarów znacznie częściej studenci Uniwersytetu Medycznego niż studenci socjologii spotykają studentów zagranicznych. W pubach spotkanie studentów zagranicznych potwierdza 36,2% studentów Uniwersytetu Medycznego i 27% studentów socjologii a spotkanie w trakcie imprez młodzieżowych odpowiednio 29,3% i 17,9% badanych.

Inne interesujące dane wynikają z analizy rodzajów, deklarowanych przez respondentów, relacji z zagranicznymi studentami. Trzy z wyodrębnionych w pytaniu kafeerii sondowały częstotliwość bliskich relacji studenckich.

Nieco częściej studenci medycyny (85%), niż socjologii deklarują tylko przypadkowe (częste i rzadkie) kontakty ze studentami zagranicznymi na uczelni. Również przelotne kontakty w akademiku częściej deklarują studenci medycyny (49%), niż studenci socjologii (27%). Brak kontaktów wyjaśniano między innymi tym, że respondenci, podobnie jak studenci zagraniczni, nie mieszkają w akademikach

w ogóle lub mieszkają w innych akademikach, mniej komfortowych niż studenci zagraniczni. W obu grupach respondentów liczebność deklarowanych relacji typu: tylko wymieniamy parę słów okazała się identyczna (Uniwersytet Medyczny 45,3%, socjologia 45,5%). Można stwierdzić, że na ogólny charakter relacji studentów polskich i zagranicznych nie ma wpływu umiędzynarodowienie uczelni, a więc duża liczebność studiujących obcokrajowców. Należało bliżej przeanalizować pozostałe uwzględnione w badaniach relacje studenckie, uczestnictwo w innych obszarach studenckiego życia: wspólne przygotowywanie się do egzaminów i zaliczeń, uczestnictwo w klubach, imprezach sportowych, turystyce, imprezach kulturalnych. Było interesujące, czy w tym zakresie różnią się studenckie, międzykulturowe relacje poszczególnych grup respondentów. Pierwszy wniosek – to niski poziom tego rodzaju wspólnej aktywności. Tylko nieliczni respondenci, niezależnie od uczelni, deklarują:

- wspólne przygotowywanie się do egzaminów i zaliczeń (Uniwersytet Medyczny 3,2%, socjologia 2,4%),
- wspólne uczestnictwo w różnego typu aktywności sportowej (w imprezach sportowych Uniwersytet Medyczny 8,4%, socjologia 7,3%, w klubach sportowych Uniwersytet Medyczny 6,3%, socjologia 8,1%),
- wspólne uczestnictwo w turystyce (Uniwersytet Medyczny 7,4%, socjologia 8,9%),
- spotkania w ramach uczestnictwa w kulturze (Uniwersytet Medyczny 9,5%, socjologia 9,8%).



Rys. 3. Miejsca i imprezy, na których lubelscy studenci spotykają studentów zagranicznych.

Nieco korzystniej w sensie częstotliwości wypadają deklaracje respondentów wskazujące bardziej zażyłe, bliższe relacje ze studentami zagranicznymi. Udział we wspólnych spotkaniach towarzyskich, deklaruje co piąty respondent, niezależnie

od uczelni (Uniwersytet Medyczny 20%, socjologia 19,5%), przy czym minimalnie częściej studenci socjologii (16%) niż studenci wydziałów lekarskich (14%) są zapraszani przez studentów zagranicznych na wspólne spotkania. Także nieliczni polscy studenci zapraszają do domu rodzinnego swoich zagranicznych kolegów (Uniwersytet Medyczny 5,3%, socjologia 4,1%).

Uzyskane wyniki dość jasno ukazują, że po dwóch latach wspólnego studiowania brak jest bliższych, bardziej koleżeńskich czy przyjacielskich relacji polskich studentów socjologii reprezentujących dwa lubelskie uniwersytety KUL i UMCS oraz studentów wydziałów lekarskich Uniwersytetu Medycznego ze studentami zagranicznymi studiującymi na lubelskich uczelniach.

Jeśli uznać to za zbyt słabe kontakty – powstaje więc pytanie – jakie są tego uwarunkowania? Czy tkwią w organizacji studiów, braku wspólnych zajęć i spotkań integracyjnych organizowanych w ramach uczelni, czy w postawach, opiniach polskich studentów na temat ich zagranicznych kolegów?

Odpowiedzi na pierwszą część pytania dostarczają informacje o toku studiów w ramach uczelni. Faktycznie na Uniwersytecie Medycznym przy wysokim poziomie umiędzynarodowienia zajęcia dla studentów zagranicznych odbywają się odrębnie, osobne są również dziekanaty (I i II Wydział Lekarski) w celu ułatwienia komunikacji i organizacji toku studiów, natomiast na obu Uniwersytetach (KUL i UMCS) studenci zagraniczni (pominąwszy tryb Erasmusa) odbywają zajęcia wraz z polskimi studentami. Omówione wcześniej wyniki częstotliwości spotkań i rodzaju relacji wykazały, że ta różnica nie ma większego wpływu na częstotliwość i rodzaj analizowanych relacji.

Wobec tego uwarunkowań należałoby szukać w opiniach wyrażonych przez respondentów. Opinie znajdujemy szczególnie w odpowiedziach na dwa pytania otwarte – co podoba się respondentom u studentów zagranicznych a co ich denerwuje.

Ponad dwie trzecie studentów socjologii (76,8%) wymieniło kraj, z którego pochodzą studenci, których cechy są dla nich denerwujące. Najczęściej wymieniano studentów z Ukrainy (20 osób), Francji (14 osób), Rosji (13 osób) i Niemiec (12 osób). Rzadziej bo tylko co trzeci student Uniwersytetu Medycznego wymieniał kraj pochodzenia denerwujących go studentów. Znaleźli się wśród nich głównie studenci z krajów arabskich (13 osób) i USA (9 osób). Inaczej też rozłożyły się cechy/sytuacje, które według obu grup respondentów są denerwujące.

To, co najbardziej denerwuje studentów socjologii wiąże się z problemami wzajemnego komunikowania oraz z konkretnymi zachowaniami. Polscy studenci socjologii wymieniają jako denerwujące:

- swoją słabą znajomość języków obcych i występujących na tym tle trudności w porozumiewaniu się, a jednocześnie są zdania, że studium w Polsce obco-krajowcy powinni lepiej znać nasz język i w większym zakresie podejmować jego naukę (14 osób), by poprawić wzajemną komunikację,
- nachalność, narzucanie się zagranicznych studentów na dyskotekach oraz romansowanie zagranicznych studentek z polskimi chłopakami (12 osób),

- faworyzowanie studentów zagranicznych przez nauczycieli akademickich, przede wszystkim wymuszanie przez obcokrajowców na wykładach ulg przy zaliczeniach (10 osób),
- częste picie alkoholu, palenie papierosów przez zagranicznych studentów (7 osób).

Jednak część respondentów z socjologii (20 osób) przyznaje, że zagraniczni studenci są im obojętni, nie przeszkadzają, a jednocześnie, że mają z nimi zbyt wiele kontaktu, by dostrzec ich denerwujące cechy lub zachowania.

Studenci Uniwersytetu Medycznego podkreślają inne sytuacje związane z obecnością na ich uczelni dużej grupy studentów zagranicznych. Najczęściej wymieniane sytuacje to:

- faworyzowanie studentów zagranicznych w ramach uczelni (32 osoby),
- głośne zachowanie się w miejscach publicznych i lekceważenie polskich zwyczajów, w tym brak dbałości o otoczenie (28 osób),
- brak znajomości i brak aktualnej nauki języka polskiego jako języka kraju studiów, z podkreśleniem trudności wynikających z tego w porozumiewaniu się z osobami starszymi, z pacjentami na zajęciach klinicznych (11 osób),
- nachalność na dyskotekach (11 osób),
- izolowanie się, spędzanie czasu we własnych, często narodowych grupach studenckich (9 osób).

Najwięcej z nich zwracało uwagę na problem nierównego traktowania studentów polskich i zagranicznych. Studenci studiów medycznych zauważali, że ich zagraniczni koledzy: *„są lepiej traktowani na uczelni”*. I są to ogólnie *„lepsze warunki na uczelni”*, *„lepsze godziny zajęć”*, ponieważ *„polski plan jest ułożony pod angielski”*, ale też *„mają ciekawsze zajęcia i lepsze materiały od nas, bo płacą za studia kokosy a nami nikt się nie przejmuje, bo murzynujemy za friko”*. *„Nierówne traktowanie przez nauczycieli – ich nauczanie jest o wiele prostsze, mają łatwiejsze zaliczenia, egzaminy, nauczyciele traktują ich lepiej”*, *„mają mniej nauki, uczą się ze slajdów z wykładów i to wystarcza na bdb”*, *„poświęcają mniej wysiłku na naukę, mniej umieją a mimo to mają dobre oceny”*. *„stosunek asystentów do tych studentów jest inny i to niesprawiedliwe traktowanie może być źródłem irytacji”*, szczególnie, gdy interpretacja nierównego traktowania odnoszona jest przez respondentów do kwestii materialnych *„są lepiej traktowani, bo mają więcej pieniędzy”*, *„są na tych samych studiach, a dzięki pieniądzom nie muszą się uczyć”*, *„uważają, że jeśli płacą za studia, to wszystko im się należy”* ogólnie więc *„postawa roszczeniowa wobec reszty uczelni”*. Stąd gorzka, ogólna refleksja: *„są inaczej traktowani, lepiej – polskich studentów się w ogóle nie szanuje”*.

Głośne zachowanie studentów zagranicznych w miejscach publicznych, w pubach, na ulicy, ale też na uczelni – *„głośne imprezy”*, *„zaśmiecanie miejsca zamieszkania – np. rzucanie petów przez okno”*, to drugie pod względem liczebności wymienione zachowanie/cecha irytująca polskich studentów.

Podobnie, jak studenci socjologii, również studenci medycyny nie akceptują takich zachowań, które określają jako „chamski podryw”, „są nachalni na dyskotekach”, „szpanują, są bezczelni”.

Studenci medycyny zwracają też uwagę na problem komunikacji związanej ze znajomością języka angielskiego, „gorzej znają angielski niż Polacy”, „bariera językowa, nawet po angielsku trudno się dogadać”, ale również na brak znajomości języka polskiego, „mieszkając tu kilka lat nie umieją słowa po polsku”. Ogólnie denerwujące jest to, że „nie znają języka polskiego, a studiują na naszych uczelniach”.

Wydaje się jednak, że główny problem wzajemnych relacji, na który zwracają uwagę studenci medycyny, tkwi w tym, że zagraniczni studenci – „izolują się”, „nie integrują się”, a szczególnie nieprzyjemne jest „ignorowanie Polaków”. Są też, podobnie jak w wypowiedziach studentów socjologii stwierdzenia typu: „są mi obojętni, nie przeszkadzają mi, nie dają się we znaki”, „nie obchodzą mnie, nie zwracam na nich uwagi, więc mnie nie denerwują”.

Nie znaczy to, że polscy studenci dostrzegają tylko szereg barier utrudniających wzajemne relacje. Wypowiedzi wielu z nich ukazują wszystko to, co sprzyja nawiązywaniu i utrwalaniu kontaktów.

W pytaniu o cechy/zachowania studentów zagranicznych, które najbardziej się podobają, respondenci mieli wymienić kraj, z którego pochodzą studenci o pozytywnych cechach. Studenci socjologii wymieniali ponad dwadzieścia różnych krajów, z których pochodzą zagraniczni studenci o przypisanych im pozytywnych cechach. Najczęściej jednak wymieniali studentów z Hiszpanii (23 osoby) oraz Norwegii i Finlandii (po 11 osób). Studenci z Uniwersytetu Medycznego zdecydowanie rzadziej wymieniali kraj pochodzenia studentów, których cechy wpisywali w pytaniu. Ale w ich wypowiedziach pojawiali się studenci z USA (9 osób) i ci „wschodnich krajów” – „azjaci”, a konkretnie z Tajlandii, Wietnamu (9 osób).

Różnice w wypowiedziach respondentów wystąpiły też przy rodzaju i częstotliwości cech/sytuacji/zachowań wymienianych jako te, które im się podobają. Studenci socjologii wskazywali:

- możliwość integracji (19 osób),
- otwartość, łatwość nawiązywania kontaktów (14 osób),
- ich obecność stwarza możliwość poznania innej kultury (8 osób),
- uczą się polskiego, starają się mówić po polsku (7 osób).

Choć żaden z lubelskich studentów socjologii nie napisał, że nic mu się nie podoba u zagranicznych studentów, a dwóch stwierdziło, że ich koledzy są im obojętni, to jednak wielu z nich w ogóle nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. Należy przyjąć, że nie wiedzieli, nie mieli zdania lub nie widzieli nic pozytywnego w cechach/zachowaniach „obcych”. Tylko jeden stwierdził, że nie ma zdania, ponieważ „wszystko zależy do pojedynczego przypadku”

Studentom Uniwersytetu Medycznego podoba się:

- wyluzowany stosunek do życia i optymizm zagranicznych studentów (15 osób),
- otwartość na kontakty (13 osób),

- wzajemna pomoc, życie wewnątrz grup pochodzenia, trzymanie się razem (11 osób),
- pracowitość, więcej się uczą (szczególnie „azjaci”) 8 osób.

Trzeba dodać, że część studentów Uniwersytetu Medycznego w ogóle nie udzieliła odpowiedzi na to pytanie a 11 z nich (12%) wprost stwierdziło, że nic im nie odpowiada, nic im się nie podoba u zagranicznych studentów.

Uwagi końcowe

Analiza wypowiedzi polskich studentów socjologii i studentów Uniwersytetu Medycznego prowadzi do następujących wniosków: niezależnie od poziomu umiędzynarodowienia uczelni – studenci tworzą dwa odrębne światy.

Odrębność ta, zauważana szczególnie na uczelni medycznej, gdzie studiuje młodzież z wielu krajów i wielu kultur. Można stwierdzić, że zauważalny dystans między polskimi i międzynarodowymi studentami na tej uczelni jest w dużym stopniu spowodowany podziałem każdego roku studiów na dwa Wydziały, z których jeden, postrzegany przez respondentów jako faworyzowany przez pracowników, przeznaczony jest dla studentów anglojęzycznych. Studenci ci mają odrębny dziekanat, swój plan zajęć, jak również, co podkreślają pozostali studenci, lepsze godziny zajęć, wyposażenie pracowni. Sytuacja taka nie sprzyja nawiązywaniu relacji koleżeńskich między obiema grupami – polskimi i zagranicznymi studentami. Dodatkowo bezpośrednich kontaktów nie ułatwia „izolowanie się” oraz zupełny brak lub bardzo słaba znajomość języka polskiego przez międzynarodową grupę studentów. Choć oferta naszych uczelni umożliwia kandydatom odbycie kursów przygotowawczych poprzedzających rozpoczęcie studiów, w tym naukę języka polskiego i przekaz wiedzy o Polsce bywa, że studenci w ogóle w nich nie uczestniczą.

Studenci socjologii obu lubelskich Uniwersytetów, studiują przede wszystkim ze studentami ze wschodu, głównie z Ukrainy. Ze względu na brak podziałów na grupę polską i zagraniczną – studenci mają ze sobą więcej styczności i możliwość bezpośrednich kontaktów, a przez to znacznie rzadziej deklarują swoje gorsze usytuowania na uczelni i gorszą pozycję materialną, jak wynikało to z wypowiedzi medyków. Wydają się, więc bardziej otwarci na wzajemne relacje.

Bibliografia

- Bielecka-Prus J. (2014). *Strategie umiędzynarodowienia uniwersytetów w Polsce. (Analiza zawartości stron internetowych wybranych szkół wyższych)*. W: Z. Kawczyńska-Butrym (red.), *Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni – dwie strony księżyca*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 35–53.
- Education at a Glance 2013: OECD Indicators, www.uis.unesco.org/Library/Documents/education-at-a-glance-oecd-indicators-2013-en.pdf.
- Hut, P., Jaroszewska, E. (2011). *Studenci zagraniczni w Polsce na tle migracji edukacyjnych na świecie*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.

- Kruk M. (2014) *Lublin – miasto wyboru i studiowania*. W: Z. Kawczyńska-Butrym (red.), *Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni – dwie strony księżycy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 155–168.
- Lipowski M., Furtak R. (2014). *Analiza ilościowa i jakościowa ekonomiczno-społecznych uwarunkowań akademickości miasta Lublina. Raport z badań*. Lublin.
- Łukaszczyk K. (2013). *Imigracja studentów zagranicznych do Polski – główne wnioski z raportu krajowego*. EMN Poland, www.emn.gov.pl
- Matacz A. (2014). *Studenci zagraniczni w Polsce i w Lublinie – ich pochodzenie i rzeczywiste wybory kierunków kształcenia*. W: Z. Kawczyńska-Butrym (red.), *Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni – dwie strony księżycy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 55–71.
- Raport OECD (2008). *Higher Education to 2030: Demography*. OECD Publishing, <http://www.oecd.org/edu/skills-beyond-school/highereducationto2030vol1demography.htm>
- Siwińska (2007). *Education goes global. Strategie internacjonalizacji szkolnictwa wyższego*. Warszawa: Fundacja Edukacyjna Perspektywy.
- Stróżeł A., Butrym M. (2014). *Mieszkańcy Lublina o studentach zagranicznych*. W: Z. Kawczyńska-Butrym (red.), *Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni – dwie strony księżycy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 189–200.
- Sytuacja gospodarstw domowych w 2012 r. w świetle wyników badania budżetów gospodarstw domowych*, www.stat.gov.pl/gus/5840_PLK_HTML.htm
- Ustawa o cudzoziemcach, Dz. U. z dn. 30 grudnia 2013 r. poz. 1650.

Foreign Students in Lublin. Students of Sociology at KUL, UMTS and of Medicine at the Medical University on Their Foreign Friends

Abstract

The demographic and economic situations make Polish universities open up to international students. The Lublin universities are such an example. They offer a wide and diverse range of faculties: from common studying together with Polish nationals – courses conducted in Polish – to separate structures with courses of study delivered in English. The choice of faculty and the mode of study affect the contacts with Polish students and the way the foreign students are evaluated by Poles. This paper deals with the opinions of students of the Catholic University of Lublin and Maria Curie Skłodowska University, where international and Polish students study together. There are also points of view of the Medical University students where a separate English Language Division has been created for international students. It has been found out that regardless of the level of internationalization of a university – students make two distinct worlds.

Key words: foreign students, educational migration, social distance

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 120–138

ISSN 2081–6642

Elizabeth Goode

University of Newcastle

Autoethnography from ‘In-between’: An Account of the Cultural Identity Construction of a Korean-Australian Adoptee

Abstract

This paper uses an autoethnographic methodology to examine cultural identity formation from the perspective of an intercountry adoptee. The author, a communication scholar who was adopted from South Korea by an Anglo-Australian family in the 1980s, draws on documents and memories to examine her own identity construction through various intercultural and interpersonal communications. She identifies that interactions with Anglo-Celtic Australians and ‘native’ Koreans have destabilised her identity by causing her to question her ‘cultural authenticity’ as an Australian or Korean. However, participation in global online networks of intercountry adoptees has facilitated her self-identification as an ‘intercountry adoptee’ and enabled the emergence of a cultural identity characterised by hybridity and difference. It is argued that this identity is fundamentally intercultural, continually negotiated through interaction, and subversive and empowering in its hybridity.

Key words: cultural identity, intercountry adoption, intercultural communication, autoethnography

Introduction: Intercountry adoption as cross-cultural migration

The modern practice of intercountry adoption, also known as international or transnational adoption, was borne out of humanitarian concerns for the welfare of orphaned or poverty-stricken children affected by international conflicts such as WWII and the Korean and Vietnam Wars (Grotevant, Von Korff 2011). Since the late 1970s, this ‘discourse of humanitarian rescue’ (Fronek 2012) has become supplemented by a rising interest in the adoption of foreign-born children – predominantly from Asia, South America, Eastern Europe and Africa – among infertile or childless couples in the West (Lovelock 2000; Selman 2002, 2012). It is now estimated that over 1 million individuals have been adopted internationally since 1945, constitutive of a unique migratory and cross-cultural phenomenon involving more than 100 countries across the globe (Selman 2002, 2012).

As a migrant group, intercountry adoptees have been likened to refugees – exiles who have been forced to flee their home countries due to war, persecution or famine (Kim 2003). Additionally, various scholars (e.g. Hübinette 2004; Miller-Loessi, Kilic 2001) have invoked the notion of a ‘victim diaspora’ in relation to intercountry

adoption, a term referring to populations who have experienced forced expulsion and dispersal from their homeland after a traumatic socio-political event (Cohen 2008). However, distinct from other refugees and migrants generally, intercountry adoptees tend to be unique in their solitary relocation as infants or young children into families and often whole communities who do not share their cultural, ethnic or racial background (Scherman 2010). These particular migrants may acquire the social and cultural capital of their majority-culture, middle-class adoptive parents, but can be perceived as 'different' and 'outsiders' by others based on their physical appearance (Gehrmann 2010). Notions of belonging and identity are therefore complex for many internationally adopted persons, shaped by enforced cross-cultural displacement and uncertainty about one's biological and cultural origins.

My own story involves relinquishment by a single mother in South Korea and adoption by an Anglo-Australian family in the mid-1980s. As a young adult I often felt a sense of emotional distance from Australia (whose national cultural imaginary did not seem mine by birthright) and mystified and overwhelmed by Korea, a place whose language and customs I did not – could not? – fully understand. I occupied, it sometimes seemed, an amorphous and illegitimate space of belonging neither-here-nor-there. Drawing on these experiences, the central research question that frames this paper is: as an intercountry adoptee, *among whom* do I feel I belong, and *how* has this sense of belonging been constructed?

In an effort to examine my identity construction I have engaged in an autoethnographic enquiry of my experiences as an internationally adopted Korean-Australian. In the following sections of this paper I establish a theoretical and methodological context for this discussion by examining how the cultural identities of intercountry adoptees have been theorised and popularly understood, and by demonstrating how an autoethnographic methodology enables processes of identity formation to be revealed. I then present and analyse key developments in my own identity construction which centre around particular types of intercultural and interpersonal interactions: situations of 'othering' by Anglo-Celtic Australians; experiences of 'cultural awkwardness' and dis-identification with 'native' Koreans; and online contact with other intercountry adoptees that, in intersection with my development as a communication student and scholar, has facilitated the construction of a hybrid cultural identity. I argue that this identity is fundamentally intercultural, continually negotiated through interaction, and subversive and empowering in its hybridity.

Cultural identity, intercountry adoption and intercultural communication

Cultural identity involves a sense of belonging – 'an emotional attachment . . . feeling "at home"' (Yuval-Davis 2011, p. 4) – to particular social groups (Hall 1996b, p. 596). A traditional view, aligned with modernist and Enlightenment thought, conceives of identity as a stable, collective and intrinsic attribute of people who share a common history and heritage (Hall 1990, 1994). According to this understanding, identity is a mode of collective belonging to a unified group, who are most commonly

defined by ethnic or racial categories. This essentialist view positions cultural identity as unchanging and intrinsic – a core ‘essence’ and a locus of singular ethnic or national belonging.

According to anthropologist Barbarba Yngvesson, intercountry adoption discourse has traditionally been imbued with two dominant essentialist narratives concerned with ‘exclusive belongings’ to the adoptive or birth country (2003, p. 7). She writes that:

In the clean break version of this myth, the adoptive child is set free from the past (constituted as “abandoned” or “motherless”) so that he or she can be assimilated completely into the adoptive family. In the preservation story, on the other hand, the child is imagined as a part of his or her birth mother or birth nation, imagined as being constantly pulled back to that ground (Yngvesson 2003, pp. 7–8).

The implication embedded in both of these views is that an internationally adopted person can be either Korean or Australian (or Chinese or Danish), but not both, or indeed something else entirely.

In the mid-1990s social and cultural theorists began to argue for a turn towards more fluid and open-ended conceptions of identity (e.g. Hall, du Gay 1996). Cultural identity began to be theorised as ‘a matter of “becoming” as well as “being”’ (Hall 1990, p. 225) – that is, not fixed in a single place or community of origin, but ‘open, contradictory, unfinished and fragmented’ (Hall 1994, p. 125). In contrast to static, essentialist notions of identity, this perspective advocates for cultural identity construction as a dynamic and ongoing process of positioning oneself in relation to a shifting array of social groups and discursive practices (Hall 1990, 1996a).

I have drawn upon this more recent understanding of identity in this paper, while also demonstrating how essentialist beliefs can be reproduced through intercultural and interpersonal interactions and therefore brought to bear on individual constructions of belonging and identity. Furthermore, I have focused upon a particular aspect of cultural identity – what Grün refers to as ‘ethnic and national constructs of belonging’ (2009, online) – rather than expanding my analysis to include a sustained consideration of other intersecting aspects of identity such as class, religion, gender, sexuality, etc. My (partial) account does not dispute that ‘identity theorizing needs to account for such complexities’ (Bardhan, Orbe 2012, p. xix). Indeed, the preliminary research presented in this paper will be woven into a larger doctoral study of cultural identity construction that considers how other aspects of my identity intersect with my sense of ethnic and national belonging. However, this paper seeks to recognise that nation, race and ethnicity have been particularly salient sites of destabilisation and dissonance in my personal narrative as an internationally and interracially adopted person. I chose to live and work in Korea for two years in my mid-twenties, and, at the time of writing this paper, am considering another long-term return to Korea.

This original preliminary research is therefore an investigation of how the aspects of my cultural identity related to national and ethnic belonging have been constructed through instances of intercultural and interpersonal communication. It is

important to clarify the understanding of 'intercultural communication' deployed here, as the term has previously been aligned with various analytical and theoretical traditions (see Bardhan, Orbe 2012; Piller 2011). I follow Ron Scollon and Suzanne Wong Scollon in their reframing of intercultural communication as 'interdiscourse communication', an approach that:

[sets] aside any a priori notions of group membership and identity and [asks] instead how and under what circumstances concepts such as culture are produced by participants as relevant categories for interpersonal ideological negotiation (2001, p. 544).

Therefore, the focus of my analysis is on how interactants might be identifying with and participating in discourse systems: 'particular ways of thinking, treating other people, communicating and learning' (Scollon, Wong Scollon, Jones 2012, p. 8). In other words, this paper considers how 'social interactions . . . develop an internal logic of their own, and how people read those social interactions in making decisions and taking actions that have consequences far beyond those situations themselves' (Scollon et al. 2012, p. 18). Hence I also consider how the brief interactions presented in this paper, and the discourses evident in and through them, have affected my sense of belonging as an adopted Korean-Australian. An overview of the autoethnographic methodology employed for this exploratory work follows.

Autoethnography

The emergence of autoethnography as a research method can be traced to the work of cultural anthropologist David Hayano (1979), who used the term to describe the study of one's own cultural group (Reed-Danahay 1997). In its contemporary usage, autoethnography is acknowledged as a qualitative social research method that blends the methodology of ethnography with the art of writing autobiography (Ellis, Adams, Bochner 2011). As an ethnographic methodology, the goal of autoethnography is to illuminate or critique aspects of social and cultural life through the analysis of data relating to social interactions in cultural contexts (Boylorn, Orbe 2013; Ngunjiri, Hernandez, Chang 2010). However, while ethnography in its traditional forms is predicated on a researcher studying and understanding the *other*, the distinguishing feature of autoethnography is the use of a researcher's *own, insider* experiences as primary data (Patton 2002).

This disruption to the usual distinctions between *emic* (insider) and *etic* (outsider) positions in social research has generated considerable scholarly debate (see, for example, Anderson 2006; Ellis, Bochner 2006; Foster 2014; Holt 2003). As Carolyn Ellis and Arthur Bochner (2000) have observed, critics of the method argue that autoethnography cannot reveal scientifically valid 'truth', and is merely a form of self-indulgent therapy with little empirical value. However, I argue that this perspective overlooks the analytical agenda and interpretive onto-epistemological underpinnings of autoethnography. Grounded in hermeneutic phenomenology (Poulos 2013), autoethnography operates on an epistemology of 'proximity' and

'insiderness' rather than objectivity and 'truth' (Adams, Holman Jones, Ellis 2014) and seeks credibility, verisimilitude and resonance rather than reliability, validity and generalisability (Ellis et al. 2011). A key benefit of autoethnography is that it captures 'the everyday things that people get up to in their everyday lives' (Bate 1997 cited in Humphreys 2005, p. 851) as well as 'the particularities, nuances, and complexities' of otherwise private and inaccessible identities and experiences (Adams et al. 2014, p. 16). Autoethnography 'reaches its full potential' through analytically connecting these experiences and complexities with larger social and cultural issues and concepts (Foster 2014, p. 447).

On account of its methodological strengths, autoethnography has been applied to a diverse range of lived experiences, including chronic injury (Sparkes 1996), completing a PhD (Stanley 2015), stillbirth (Weaver-Hightower 2012), public relations practice (James 2012), motherhood (Foster 2005), and violent assault (Schoepflin 2009). Reflecting the usefulness of autoethnography as a method for examining identity formation among the 'culturally displaced' (Reed-Danahay 1997), a variety of autoethnographic works has also explored the cultural, racial, or ethnic identities of multi-racial and diasporic individuals (e.g. Choi 2012; Gatson 2003; LeMaster 2013; Young 2009). However, relatively few autoethnographic studies have explicitly focused on intercultural communication (cf. Boylorn, Orbe 2013) or the experiences of intercountry adoptees (cf. Malhotra 2013; Pearson 2010). The research presented in this paper is therefore somewhat unique in applying an autoethnographic approach to the study of how intercultural and interpersonal communications have affected the cultural identity formation of an intercountry adoptee.

In order to investigate the sense of 'fundamental liminality' (Lionnet 1991 in Gatson 2003, p. 22) I have felt as an internationally and interracially adopted person, I employed an ethnographic gaze that swung both inward and outward, examining my inner impressions and lived experiences alongside the wider socio-cultural contexts within which they occurred (Adams et al. 2014; Ellis, Bochner 2000; Poulos 2013). I first collected a series of personal documents containing my thoughts about being adopted, Australian and Korean in my late teens and twenties, including: journal entries; emails to other adoptees; and posts I had made on listservs for intercountry adoptees and families. These documents were coded in a way that summarised and categorised the thoughts and impressions contained in each document (e.g. 'concerns about going to Korea'). A narrative emerged from this process, reinforced by memories and current impressions. This narrative was one of fluctuating identification and dis-identification with being 'Australian' and 'Korean', as exemplified by the following email excerpt:

I guess I feel more Korean because I don't see a lot in Australian culture that means a lot to me. I know how to act in Australian culture because I've been socialised in it, and I do act Australian, but for me at the moment it's important that I recognise that I am Korean. My Korean heritage gave me the building blocks for who I am, and especially for what I look like. Having said that . . . Korean culture and society is one big mystery to me.
(Author's personal communication)

Having recognised this narrative I proceeded, as many autoethnographers do, with introspection, writing and interpretation. Drawing on memories, as well as instances mentioned in the personal documents (and where possible triangulating my recollections with these recorded instances), I listed situations and experiences that had contributed or led to these identity movements and slippages (Ruiz-Junco, Vidal-Ortiz 2011). From this process it became evident that intercultural and interpersonal communication in (mundane) everyday contexts, had played a pivotal role in my sense-making about who I was as an adopted person and where I felt I 'belonged'.

Finally, following the work of Michael Humphreys (2005), Robert Mizzi (2010) and Salvador Vidal-Ortiz (2004), I wrote short 'vignettes' – 'fragments' or 'micro-narratives' (Humphreys 2005) – describing these everyday experiences. I then turned my gaze outwards from these vignettes, asking *why* and *under what social and cultural conditions* these experiences had occurred, before again turning my gaze inwards to myself to ask *with what effect on my identity?* Hence the vignettes – of which only some are included in this preliminary research paper – serve to exemplify and provide a springboard for discussion about, how intercultural and interpersonal interactions have affected my sense of national and ethnic belonging as an internationally adopted person.

Vignettes of a Korean in Australia

I sat on a coach weaving its way through the city of Sydney. I was with dozens of other students and teachers from my secondary school, all excited about the prospect of visiting the state capital. It was midday, and crowds were busily milling around the inner-city streets. In contrast to the small city that I grew up in, many of the pedestrians were of Asian descent. As the bus rumbled past, a girl a few seats ahead murmured to her friend: "Oh my God. Look at them all. It's like you're not even in Australia." Suddenly, I felt uncomfortable, aware of what *I* looked like. I wanted to challenge her and suggest that Asians can be Australian too, but stayed silent.

As I was walking to work one afternoon, a middle-aged man who was heading in the opposite direction stopped and approached me.

"Kinichiwa," he said eagerly.

"I'm not Japanese," I replied.

"Oh, where are you from?" he enquired.

"I grew up here."

He blinked, taken aback. "Oh, no, but where are you *originally* from?"

Unsure how to politely end the conversation, I offered, "I was born in Korea."

"Oh, I know a lot of Koreans. I've met a few through my line of work, and my wife knows some Korean ladies who make fantastic food. Kimchi's really good! How long have you been here?"

"Pretty much my whole life. I came here as a baby."

"So your parents speak Korean at home?"

"No, not really. I can't speak Korean." I hesitated, scrambling for something to say next.

"Oh!" he was taken aback again. "What's your last name?"

Without thinking – still mentally scrambling for a 'way out' – I gave him my surname.

"You're not Korean!" he exclaimed, and recoiled as if I was lying to him.

It was around this time that I began to take an interest in Korea, and to dream about travelling, working or studying there.

The preceding vignettes are examples of my experiences as a Korean-born adoptee in Australia during the late-1990s to mid-2000s. In asking why and under what social and cultural conditions interactions such as these have affected my cultural identity, my analysis centred upon particular constructions of what it meant to be 'authentically' Australian, and who was *not* counted as belonging in Australia in these interactions. In the first example a white classmate commented that the abundance of people with Asian features on the streets of Sydney led her to feel like she 'wasn't even in Australia'. In the second, subtler invocation of what it means to be authentically Australian, the man's use of Japanese and his fixation on where I was *really* from positioned me as someone culturally different from an 'Australian'. To him, at least initially, I was defined as 'a Japanese' or 'a Korean' person.

Both of these interactions invoke a dominant, essentialist discourse of 'Australianness' that relates racial appearance to national belonging – a construction that destabilised my sense of belonging in Australia. From its inception, the term 'race' has been invoked in reference to people who appeared different to Europeans:

The French term *race* and the German *Rasse* derive from the Italian *razza* and the Spanish *raza*, general terms that came to reflect the discovery and experience of groups of beings very different from, indeed strange to the European eye and self. From its inception, then, race has referred to those perceived, indeed, constituted as *other* [emphasis added] (Goldberg 1993, p. 62).

'Race' is now regarded as a social construction whereby phenotypical features and skin tone are understood as signs that delineate boundaries between human groups (Anthias, Yuval-Davis 1992; Luke, Luke 1999). Hence race has become a "'readable" code of difference' (Luke, Luke 1999, p. 236) that can produce for interactants 'commonsense and taken-for-granted assumptions about the person encountered – what she is like, how he is likely to behave, and so forth' (Kibria 2000, p. 78). In other words, racial features function as 'markers of identity' that can shape the way interpersonal interactions are approached, understood and negotiated (Luke, Luke 1999).

Appearing racially Asian in Australia is framed within discourses of nationhood that have worked to delineate who is and is not seen as 'authentically' Australian. Anna Edmundson notes that by the beginning of the 20th century, 'an existing lexicon of "Australian" identity was already in place – of British subjects out of place, but re-formed and made stronger within the crucible of a new landscape' (2009, p. 97).

This adherence to a distinctly Anglo-Celtic national identity was enshrined in legislation with the 1901 *Immigration Restriction Act*, now known as the White Australia Policy. The Act effectively excluded the immigration of non-Europeans to Australia, and was progressively dismantled following an influx of non-English speaking refugees and migrants after the Second World War (Department of Immigration and Border Protection 2009). However, the vestiges of such a strongly nationalistic and racially-informed policy, which persisted to varying degrees until 1973, remains. Ien Ang, Professor of Cultural Studies at the University of Western Sydney, argues that the increasing visibility of Asian migrants in Australia from the 1980s through to the 1990s 'produced a qualitative rupture in the vision of racial homogeneity and essential Europeaness' that characterised Australia's national identity – even that of a 'multicultural' Australia (2000, p. xvii). Perhaps symptomatic of this rupture, in the mid-1990s political figures emerged who began to assert that Australia was 'in danger of being swamped by Asians' who 'have their own culture and religion, form ghettos and do not assimilate' (Hanson 1996).

The contention that 'Australian' has been constructed in popular discourse as necessarily 'white' and Anglo-Celtic in origin is echoed by a range of studies of the Asian (and non-white) experience in Australia (see, for example, Ang 2001; Edmundson 2009; Graham 2013; Luke, Luke 1999; Morris 2006; Ommundsen 2003; Schech, Haggis 2001; Tan 2006), and also bears similarities to work undertaken in America (Kibria 2000; Pearson 2010; Wu 2002). Furthermore, it is evident through the second vignette that where persons of Asian descent are positioned as foreigners, it is sometimes concurrently assumed that they will possess what Nazli Kibria (2000) refers to as 'authentic ethnicity' – that is, they will have strong and genuine ties to their 'ethnic community', speak the language, and be familiar with the associated culture and history. In the case above, this presumption of 'authentic ethnicity' also extended to possessing a Korean name. When I did not fit these assumptions, it challenged the man's understanding of what it meant to look (and therefore be) Korean to the point that, as I wrote to a friend by email at the time, he 'basically accused me of lying' about my Korean heritage.

Although I do not find that being 'othered' on the basis of my appearance is a frequent occurrence, or even always offensive, experiences such as those recounted above had the cumulative effect of causing me to question my 'authenticity' as an Australian. Through such interactions I became increasingly aware that I looked different to the normative image of a 'true' Australian. I therefore wondered if I may instead 'belong' in the country of my birth, reflecting Ang's assertion that 'this very identification with an imagined "where you're from" is also often a sign of, and surrender to, a condition of actual marginalization in the place "where you're at"' (2001, p. 34). I subsequently sought out contact with 'native' Koreans in an effort to discover and (re)claim my identity as a Korean person. The following section turns to this chapter of my narrative.

Vignettes of an Australian in Korea

My first lengthy visit to Korea was a three-week sightseeing trip with a Korean language school. The tour was guided, and most things we saw or experienced were explained along the way. However one day our group was sitting on the floor around a low wooden table laden with a multitude of *banchan* (side dishes), waiting for lunch. A white liquid in a wooden bowl was brought out, along with a series of smaller bowls. I ladled some of the liquid into one of the smaller bowls, thinking it was soup, and sipped it delicately with a spoon. Two Korean women opposite me burst out laughing. Apparently the white liquid was not a soup but a traditional alcoholic drink (*makgeolli*) that one should drink directly from a cup. They joked briefly with each other in Korean before one of them explained in English what the liquid was, and how to drink it.

Several years later my husband and I moved to Korea to teach English. Once, an older woman approached me on the street, presumably asking for the time or for directions. When I responded in broken Korean that I did not speak Korean she stepped backwards in shock. I could only apologise and walk on, leaving her staring after me in astonishment. After a while encounters such as this became exhausting; when I spoke English or broken Korean I would often be met with confusion and surprise. A common response was an exclamation of, 'Oh! I thought you were Korean!' The enforced silence – dumbness – I felt in public because of my inability to understand and be understood, weighed on me like a heavy, burdensome cloak and contributed to the decision to move back to Australia.

These two rather mundane examples taken from my aut ethnographic writing indicate the common reality, and yet also the limits, of equating constructions of race with ethnicity and national belonging. Just as my Asian appearance tended to be interpreted as a marker for Asian ethnic and cultural belonging in Australia, the laughter of the women who observed me drinking a traditional alcoholic beverage like a hot soup and the repeated surprise that I did not speak Korean revealed an expectation among these 'native' Koreans that I would both embody *and enact* a particular identity they recognised as 'Korean'. When my behaviours or speech did not match my appearance, statements such as 'I thought you were Korean!' reflected a sentiment that I therefore *could not/must not be Korean*. It seemed that in Korea, as in Australia, I could not escape powerful primordialist discourses that assumed 'congruities of blood, speech, custom and so on' (Geertz 1973, p. 259).

However, such experiences also reveal the limits of equating 'race' with particular ethnicities and national belonging. For, contradicting the assumptions that have been made of me in both Australia and Korea, my upbringing in Australia made me wholly unfamiliar with the linguistic and cultural practices popularly associated with 'being Korean'. Pierre Bourdieu's (1977) notion of habitus is a useful conceptual frame for unpacking this lived disjuncture between race and national or ethnic belonging. One's habitus is a product of upbringing and socialisation, a 'conditioning associated with a particular type of existence, based on shared cultural trajectories'

(Schirato, Yell 2000, p. 45). Consequently, habitus is socially and culturally situated, and translates into instinctive and embodied ways of thinking, feeling, walking, speaking and behaving, as well as particular preferences, tastes and expectations (Reay 2004; Scollon et al. 2012; Sweetman 2003; Walker 2011).

My experiences in Korea emphasised that being raised by an Anglo-Australian family had produced a habitus that was more aligned with acting 'Australian' than 'Korean'. When my habitus was transposed into a 'Korean' cultural context, I experienced the rules, norms, hierarchies and accepted ways of speaking and relating in that context as foreign and unfamiliar. This magnified the self-realisation that 'I've been socialised in . . . and do act Australian' (author's personal communication).

Such experiences of dissonance and discomfort are not uncommon among intercountry, interracial adoptees. According to Eleana Kim:

Adoptees, like other transnational subjects who return to purported "homelands," confront the impossibility of true repatriation in the form of seamless belonging or full legal incorporation and may discover that their hybridity, which is marked by racial difference in their adoptive countries is, in the context of Korea, inverted, swinging them to the other side of what one adoptee calls the "pendulum," from "Korean," to "Danish" or "American" (2007, p. 510).

While initially choosing to visit Korea out of a desire to claim my 'Koreanness', interactions in Korea such as those described above caused the 'pendulum' of my identity to swing back towards identifying as 'Australian'. At this point in my narrative it seemed that I could not claim full and authentic belonging in either place.

Belonging 'in between'?

I first began to connect and communicate with other intercountry adoptees in my late teenage years. In subsequent years I joined several listservs for Korean adoptees worldwide and in Australia, and communicated with several adoptees individually by email. I have also joined several Facebook groups for intercountry adoptees. While I mostly 'lurk' rather than participate actively through discussion or commentary, I read posts and exchanges in these forums and have formed friendships with several individuals who I have corresponded with through email and met in person. These virtual communication channels have enabled an everyday connectivity between geographically dispersed intercountry adoptees around the world. This connectivity, together with various formal and informal face-to-face meetings, has assisted the development of a global 'imagined community' (Anderson 1983) of intercountry adoptees.

Crucially, as the following excerpts from my email communications with other adoptees show, interacting with each other through these networks serves to solidify identifications as an 'intercountry adoptee' and enables feelings of mutual understanding and commonality:

I have both my parent's names and some brief info on my mother. Although I can't know exactly, because my situation was slightly different, I do understand how heartbreaking it must have been to hear what you heard about your adoption.... As adoptees there's almost an unspoken solidarity of yes, I know what you're feeling. The hard-to-put-into-words feelings of abandonment, alone-ness, loss, mixed identity, confusion... I feel like I can't explain it to anyone not internationally adopted because how can they know the funny mix of emotions and meanings it has for you?

I think that saying adoption is like a filter you live your whole life through is so true. Everything, from the way you look, to the personality you have, to the experiences that come from having your family and growing up Asian in a white country, with no knowledge of your original family, background or culture, stems from your beginnings and adoption.

My response to finding and participating in this community was initially one of excitement and relief. I felt I had finally found a space of full belonging where my 'authenticity' as a member of the community was not disputed, and my fluctuating sense of identification and dis-identification in Australia and Korea was shared and normalised. I therefore argue that 'intercountry adoptee' can be a significant site of identification, and an important and often disregarded aspect of intercountry adoptees' cultural identities. As a discourse system, it contains a shared system of meaning where, for example, language such as 'birth family search' and 'fear of rejection' have become commonplace and both implicitly and explicitly understood. Furthermore, it is a necessarily *intercultural* identity whose generative origin is the act of adoption across national, cultural and racial borders.

Nonetheless, ongoing autoethnographic introspection has revealed that my identification as an 'intercountry adoptee' has assumed differing levels of importance to my identity at different times in my life. In my early twenties I enthusiastically embraced 'intercountry adoptee' as a locus of truly 'authentic' belonging, while simultaneously seeking and then rejecting notions of belonging in either Australia or Korea when my authenticity in these contexts was questioned or problematised. In other words, in these early years of young adulthood I had allowed essentialist discourses to permeate and shape my sense of belonging. I felt I belonged where *other people* deemed me to be 'authentic'.

However in my late twenties this aspect of my identity has intersected with my identity as a communication student and scholar, bringing with it changes to how I perceive and understand my identity. Through my ongoing engagement with postcolonial, postmodern theorisations about identity (such as Ang 2000, 2001; Hall 1990, 1994) I have developed a growing awareness of the 'impossibility of "exclusive belongings"' (Volkman 2003, p. 2). I have further observed that the 'imagined community' of intercountry adoptees is immensely heterogeneous. Its members speak many languages, each claim unique 'adoption narratives', have had individual experiences in their adoptive families and local communities, and attribute varying

significance to adoption as a marker of identity (Lindgren, Zetterqvist Nelson 2014; Walton 2009). Hence in these community/ies liminality and heterogeneity is the *norm* rather than the exception, and difference is acknowledged and accepted as a *characteristic of* community. These overlapping experiences as a scholar and as a member of the intercountry adoptee community have empowered me to embrace liminality as a legitimate – rather than unacceptable – position to be in. I no longer feel that being deemed 'authentic' according to dominant discursive constructions is a condition of legitimate belonging, and this has opened up new intercultural spaces of identification such as Asian-Australian, migrant, intercountry adoptee, and Korean-Australian – spaces within which 'authenticity' can be redefined beyond singular notions of belonging.

Along with For example, Swedish-Korean adoptee Tobias HüHubinette (2004), I therefore recognise that my identity as an internationally adopted person encompasses argues that intercountry adoptees are prototypical examples of subjects who embody Homi Bhabha's (1994) concept of hybridity. Hybrid cultural identities are formed in interstitial, 'in-between' spaces (Bhabha 1994, 1996) where a continual process of negotiation and contestation between cultures and discourse systems – not a harmonious and unproblematic fusion of cultures – occurs (Lo 2000). Hybrid identities therefore involve multiple points of attachment and affiliation (Felski 1997) and As Rita Felski notes, hybridity therefore encompasses notions of multiplicity, connection and difference in relation to who (and where) one identifies with: Metaphors of hybridity and the like not only recognize differences within the subject, fracturing and complicating holistic notions of identity, but also address connections between subjects by recognizing affiliations, cross-pollinations, echoes and repetitions... such metaphors allow us to conceive of multiple, interconnecting axes of affiliation and differentiation (1997, p. 12). Importantly, hybrid identities challenge and subvert hegemonic and essentialist modes of belonging in their creation of entirely *new* cultural forms (Davis 2010) that '[making possible 'the emergence of an "interstitial" agency that refuse] s binary representation' (Bhabha 1996, p. 58). As Oparah, Shin and Trenka assert, such identities are empowering and subversive in that they enable subjects to 'name [their] own experience' instead of submitting to simplistic and hegemonic ideas about cultural authenticity and belonging (2006, p. 14). Ien Ang usefully articulates the condition of hybridity as follows, acknowledging both the power and discomfort inherent in such a position:

If I were to apply this notion of complicated entanglement to my own personal situation, I would describe myself as suspended in-between: neither truly Western nor authentically Asian; embedded in the West yet always partially disengaged from it; disembedded from Asia yet somehow enduringly attached to it emotionally. I wish to hold onto this hybrid in-betweenness not because it is a comfortable position to be in, but because its very ambivalence is a source of cultural permeability and vulnerability that is a necessary condition for living together-in-difference (2001, p. 194).

The social and political potential of hybrid identities and communities is similarly captured in Nira Yuval-Davis' (1997) notion of transversal politics. In contrast to the arguably essentialising force of identity politics, in transversal politics:

perceived unity and homogeneity are replaced by dialogues which give recognition to the specific positionings of those who participate in them, as well as to the 'unfinished knowledge' that each such situated positioning can offer (Yuval- Davis 1997, p. 131).

In this perspective, notions of difference *encompass* rather than *replace* notions of equality, opening a space where the intersecting, multi-layered and heterogeneous state of identities and collectivities can be acknowledged and advanced (Yuval-Davis 1999, p. 131).

Intercountry adoptees are in a unique position to claim hybrid identities and engage in transversal politics. Intercountry and interracial adoptees exemplify that 'it is naïve to assume a simple equation between identity, nationality and ethnicity' (Ommundsen 2003, p. 193), and a variety of formal and informal groups and organisations now exist as vehicles for mobilisation and advocacy among adult adoptees. For example, Korean adoptee groups have achieved dual citizenship rights in Korea, and founded international journals and conferences that advocate for critical interrogation of the ethical, social, cultural and political contexts framing the practice of intercountry adoption (Samuels 2010). Some scholars even describe Korean adoptee communities as representative of a new and distinct culture – a fourth culture (Stock 1999 in Kim 2003) – which frees its members from 'the stereotypes and expectations of both . . . Korean and adoptive societies' (Jo 2006, p. 288) and 'legitimate[s] adoptees' "inauthentic" origins' (Kim 2007, p. 522). Through these new communities, therefore, there is a growing potential for adoptees to subvert dominant nationalistic narratives that position blood and race as constitutive of 'authentic' belonging in both birth and adoptive countries – and even among adoptees themselves.

Conclusion

This paper has drawn on autoethnographic data to reveal a narrative of how particular interpersonal and intercultural communications have shaped the ethnic and national aspects of my cultural identity as a Korean-born woman raised by an Anglo-Australian family. Instances of being othered and cast as 'inauthentic' by Anglo-Celtic Australians based on my Asian appearance and by 'native' Koreans based on my linguistic and behavioural habitus, led to a fluctuating sense of belonging and identification with both 'Australia/Australians' and 'Korea/Koreans'. However through experiencing acceptance and solidarity with other intercountry adoptees in similar positions of liminality, and developing as a scholar engaged with postcolonial, postmodern theorisations about identity, my own identity has developed into a more empowering form of hybridity. I now feel that I can claim belonging with

and among Australians, Koreans, Korean-Australians, intercountry adoptees, Asian-Australians and migrants.

Importantly, this research makes a valuable contribution to the existing literature in a number of respects. First, it advances methodologies and topics that have remained largely unexplored in intercultural communication research. As mentioned previously, autoethnography is not often deployed as a research method by intercultural communication scholars, despite its utility for illuminating identities and interactions that 'dwell in the flux of lived experience' (Ellis, Bochner 2006, p. 431). Furthermore, despite being fundamentally intercultural, the experience of intercountry adoption is also under-researched from an intercultural communication perspective. The narrative presented here also suggests the need for further enquiry into the *online* communication practices of intercountry adoptees, as well as other subjects with personal histories of cultural and geographical displacement. Perhaps most significantly, however, this research adds to a multi-disciplinary body of work that exposes the realities and the limits of equating race, nationality and ethnicity. My narrative shows that essentialist discourses of national and ethnic belonging persist in everyday encounters and continue to affect the identities of transnational and transracial individuals. However concepts such as hybridity and transversal politics, claimed and deployed by communities such as those formed in offline and online spaces by intercountry adoptees, can challenge and subvert these dominant discourses, moving individuals, groups and societies further towards 'living-together-in-difference' (Ang 2001, p. 194).

References

- Adams T.E., Holman Jones S., Ellis C. (2014). *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*. New York: Oxford University Press.
- Anderson B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson L. (2006). *Analytic Autoethnography*. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4), pp. 373–395.
- Ang I. (2000). *Introduction: Alter/Asian Cultural Interventions for 21st Century Australia*. In: I. Ang, L. Law, S. Chalmers, M. Thomas (eds.), *Alter/Asians: Asian Australian Identities in Art, Media and Popular Culture*. Annandale, NSW: Pluto Press Australia Limited, pp. xiii–xxx.
- Ang I. (2001). *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*. London: Routledge.
- Anthias F., Yuval-Davis N. (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. London: Routledge.
- Bardhan N., Orbe M.P. (eds.) (2012). *Identity Research and Communication: Intercultural Reflections and Future Directions*. Plymouth, UK: Lexington Books.
- Bhabha H.K. (1994). *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge.
- Bhabha H.K. (1996). *Culture's In-between*, In S. Hall, P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, pp. 53–60.
- Bourdieu P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Boylorn R.M., Orbe M.P. (eds.) (2013). *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Choi J. (2012). *Multivocal Post-Diasporic Selves: Entangled in Korean Dramas*. *Journal of Language. Identity & Education* 11(2), pp. 109–123.
- Cohen R. (2008). *Global Diasporas: An Introduction*, 2nd edition. Abingdon, UK: Routledge.
- Davis T. (2010). *Third Spaces or Heterotopias? Recreating and Negotiating Migrant Identity Using Online Spaces*. *Sociology* 44(4), pp. 661–677.
- Department of Immigration and Border Protection. (2009). *Fact Sheet 8 – Abolition of the “White Australia” Policy*, Commonwealth of Australia, <https://www.immi.gov.au/media/fact-sheets/08abolition.htm> (accessed 05.04.2014).
- Edmundson A. (2009). *But Where Are You Really From? The “Crisis” of Multiculturalism Examined Through the Work of Four Asian-Australian Artists*. *Humanities Research* XV(2), pp. 93–113.
- Ellis C., Adams T.E., Bochner A.P. (2011). *Autoethnography: An Overview*, *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 12(1), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095> (accessed 31.12.2014).
- Ellis C., Bochner A.P. (2000). *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity*. In: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 2nd edition. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, pp. 733–768.
- Ellis C.S., Bochner A.P. (2006). *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4), pp. 429–449.
- Felski R. (1997). *The Doxa of Difference*. *Signs* 23(1), pp. 1–22.
- Foster E. (2005). *Desiring Dialectical Discourse: A Feminist Ponders the Transition to Motherhood*. *Women’s Studies in Communication* 28(1), pp. 57–83.
- Foster E. (2014). *Communicating Beyond the Discipline: Autoethnography and the “N of 1.”* *Communication Studies* 65(4), pp. 446–450.
- Fronek P. (2012). *Operation Babylift: Advancing Inter-country Adoption into Australia*. *Journal of Australian Studies* 36(4), pp. 445–458.
- Gatson S.N. (2003). *On Being Amorphous: Autoethnography, Genealogy, and a Multiracial Identity*. *Qualitative Inquiry* 9(1), pp. 20–48.
- Geertz C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gehrmann R. (2010). *Migrants Between Worlds: Inclusion, Identity and Australian Inter-country Adoption*, Paper presented at Migrant Security 2010: Citizenship and Social Inclusion in a Transnational Era, Toowoomba, Australia, 15–16 July, <http://eprints.usq.edu.au/19379/> (accessed 09.04.2014).
- Goldberg D.T. (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Graham P. (2013). *Alice Pung’s Growing Up Asian in Australia: The Cultural Work of Anthologized Asian-Australian Narratives of Childhood*. *Prose Studies* 35(1), pp. 67–83.
- Grotevant H.D., Von Korff L. (2011). *Adoptive Identity*. In: S.J. Schwartz, K. Luyckx, V.L. Vignoles (eds.), *Handbook of Identity Theory and Research*. New York: Springer, pp. 585–601.
- Grün S. (2009). *Construction of Ethnic Belonging in the Context of Former Yugoslavia – The Case of a Migrant from Bosnia-Herzegovina*, *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 10(3), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1374> (accessed 04.04.2015).

- Hall S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora*. In: J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 222–237.
- Hall S. (1994). *The Question of Cultural Identity*. In: *The Polity Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press, pp. 119–125.
- Hall S. (1996a). *Introduction: Who Needs "Identity"?*. In: S. Hall, P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, pp. 1–17.
- Hall S. (1996b). *The Question of Cultural Identity*. In: S. Hall, D. Held, D. Hubert, K. Thompson (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Cambridge, MA: Blackwell, pp. 596–634.
- Hall S., du Gay P. (eds.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Hanson P. (1996). *Pauline Hanson's Maiden Speech In The House Of Representatives*, 10 September 1996, <http://australianpolitics.com/1996/09/10/pauline-hanson- maiden-speech.html> (accessed 03.04.2015).
- Hayano D.M. (1979). *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects*. *Human Organization* 38(1), pp. 99–104.
- Holt N.L. (2003). *Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story*. *International Journal of Qualitative Methods* 2(1), pp. 18–28.
- Hübinette T. (2004) *Adopted Koreans and The Development of Identity in the "Third Space"*. *Adoption & Fostering* 28(1), pp. 16–24.
- Humphreys M. (2005). *Getting Personal: Reflexivity and Autoethnographic Vignettes*. *Qualitative Inquiry* 11(6), pp. 840–860.
- James M. (2012). *Autoethnography: The Story of Applying a Conceptual Framework for Intentional Positioning to Public Relations Practice*. *Public Relations Review* 38(4), pp. 555–564.
- Jo S. (2006). *The Making of KAD Nation*. In: J.J. Trenka, J. C. Oparah, S.Y. Shin (eds.), *Outsiders Within: Writing on Transracial Adoption*. Cambridge, MA: South End Press, pp. 285–290.
- Kibria N. (2000). *Race, Ethnic Options, and Ethnic Binds: Identity Negotiations of Second-Generation Chinese and Korean Americans*. *Sociological Perspectives* 43(1), pp. 77–95.
- Kim E. (2003). *Wedding Citizenship and Culture: Korean Adoptees and the Global Family of Korea*. *Social Text* 21(1), pp. 57–81.
- Kim E. (2007). *Our Adoptee, Our Alien: Transnational Adoptees as Specters of Foreignness and Family in South Korea*. *Anthropological Quarterly* 80(2), pp. 497–531.
- LeMaster B. (2013). *Telling Multiracial Tales: An Autoethnography of Coming Out Home*. *Qualitative Inquiry* 20(1), pp. 51–60.
- Lindgren C., Zetterqvist Nelson K. (2014). *Here and Now – There and Then: Narrative Time and Space in Intercountry Adoptees' Stories about Background, Origin and Roots*. *Qualitative Social Work* 13(4), pp. 539–554.
- Lo J. (2000). *Beyond Happy Hybridity: Performing Asian-Australian Identities*. In: I. Ang, L. Law, S. Chalmers, M. Thomas (eds.), *Alter/Asians: Asian Australian Identities in Art, Media and Popular Culture*. Annandale, NSW: Pluto Press Australia Limited, pp. 152–168.
- Lovelock K. (2000). *Intercountry Adoption as a Migratory Practice: A Comparative Analysis of Intercountry Adoption and Immigration Policy and Practice in the United States, Canada and New Zealand in the Post W.W. II Period*. *International Migration Review* 34(3), pp. 907–949.
- Luke C., Luke A. (1999). *Theorizing Interracial Families and Hybrid Identity: An Australian Perspective*. *Educational Theory* 49(2), pp. 223–249.

- Malhotra P. (2013). *An Autoethnographic Journey of Intercountry Adoption*. The Qualitative Report 18(63), <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR18/malhotra63.pdf> (accessed 14.04.2015).
- Miller-Loessi K., Kilic Z. (2001). *A Unique Diaspora? The Case of Adopted Girls from the People's Republic of China*. *Diaspora* 10(2), pp. 243–260.
- Mizzi R. (2010). *Unravelling Researcher Subjectivity Through Multivocality in Autoethnography*. *Journal of Research Practice* 6(1), <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/201/185> (accessed 04.03.2015).
- Morris R. (2006). "Growing up an Australian": *Renegotiating Mateship, Masculinity and "Australianness" in Hsu-Ming Teo's Behind the Moon*. *Journal of Intercultural Studies* 27(1–2), pp. 151–166.
- Ngunjiri F.W., Hernandez K.C., Chang H. (2010). *Living Autoethnography: Connecting Life and Research*. *Journal of Research Practice* 6(1), <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/viewArticle/241/186> (accessed 18.03.2015).
- Ommundsen W. (2003). *Tough Ghosts: Modes of Cultural Belonging in Diaspora*. *Asian Studies Review* 27(2), pp. 181–204.
- Oparah J.C., Shin S.Y., Trenka J.J. (2006). *Introduction*. In: J.J. Trenka, J.C. Oparah, S.Y. Shin (eds.), *Outsiders Within: Writing on Transracial Adoption*. Cambridge, MA: South End Press, pp. 1–15.
- Patton M.Q. (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods*, 3rd edition. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Pearson H. (2010). *Complicating Intersectionality Through the Identities of a Hard of Hearing Korean Adoptee: An Autoethnography*. *Equity & Excellence in Education* 43(3), pp. 341–356.
- Piller I. (2011). *Intercultural Communication: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh Press.
- Poulos C.N. (2013). *Autoethnography*. In: A.A. Trainor, E. Graue (eds.), *Reviewing Qualitative Research in the Social Sciences*. New York: Routledge, pp. 38–53.
- Reay D. (2004). "It's All Becoming a Habitus": *Beyond the Habitual Use of Habitus in Educational Research*. *British Journal of Sociology of Education* 25(4), pp. 431–444.
- Reed-Danahay D.E. (1997). *Introduction*, In: D.E. Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography*. Oxford: Berg, pp. 1–17.
- Ruiz-Junco N., Vidal-Ortiz S. (2011). *Autoethnography: The Sociological Through the Personal*. In: I. Zake, M. DeCesare (eds.), *New Directions in Sociology: Essays on Theory and Methodology in the 21st Century*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, pp. 193–211.
- Samuels G.M. (2010). *Building Kinship and Community: Relational Processes of Bicultural Identity Among Adult Multiracial Adoptees*. *Family Process* 49(1), pp. 26–42.
- Schech S., Haggis J. (2001). *Migrancy, Multiculturalism and Whiteness: Re-charting Core Identities in Australia Communal/Plural*. *Journal of Transnational & Cross-Cultural Studies* 9(2), pp. 143–159.
- Scherman R.M. (2010). *A Theoretical Look at Biculturalism in Intercountry Adoption*. *Journal of Ethnic And Cultural Diversity in Social Work* 19(2), pp. 127–142.
- Schirato T., Yell S. (2000). *Communication and Culture: An Introduction*. St Leonards, NSW: Allen & Unwin.

- Schoepflin T.A. (2009). *On Being Degraded in Public Space: An Autoethnography*. The Qualitative Report 14(2), pp. 361–373.
- Scollon R., Wong Scollon S. (2001). *Discourse and Intercultural Communication*. In: D. Schrifin, D. Tannen, H.E. Hamilton (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis*. Malden, MA: Blackwell Publishers, pp. 538–547.
- Scollon R., Wong Scollon S., Jones R.H. (2012). *Intercultural Communication: A Discourse Approach*, 3rd edition. Chichester, UK: John Wiley & Sons.
- Selman P. (2002). *Intercountry Adoption in the New Millennium; The "Quiet Migration" Revisited*. Population Research and Policy Review 21(3), pp. 205–225.
- Selman P. (2012). *The Global Decline of Intercountry Adoption: What Lies Ahead?*. Social Policy and Society 11(03), pp. 381–397.
- Sparkes A.C. (1996). *The Fatal Flaw: A Narrative of the Fragile Body-Self*, Qualitative Inquiry 2(4), pp. 463–494.
- Stanley P. (2015). *Writing the PhD Journey(s): An Autoethnography of Zine-Writing, Angst, Embodiment, and Backpacker Travels*. Journal of Contemporary Ethnography 44(2), pp. 143–168.
- Sweetman P. (2003). *Twenty-first Century Dis-ease? Habitual Reflexivity or the Reflexive Habitus*. Sociological Review 51(4), pp. 528–549.
- Tan C. (2006). *"The Tyranny of Appearance": Chinese Australian Identities and the Politics of Difference*. Journal of Intercultural Studies 27(1-2), pp. 65–82.
- Vidal-Ortiz S. (2004). *On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Ricans' Racialization*. Qualitative Sociology 27(2), pp. 179–203.
- Volkman T.A. (2003). *Embodying Chinese Culture: Transnational Adoption in North America*. Social Text 21(1), pp. 29–55.
- Walker I. (2011). *Hybridity, Belonging, and Mobilities: The Intercontinental Peripatetics of a Transnational Community*. Population, Space and Place 17(2), pp. 167–178.
- Walton J. (2009). *More Than a Korean Adoptee: Making Sense of Identity and Adoption in South Korea and Adoptive Countries*. In: D. Cuthbert, C. Spark (eds.), *Other People's Children: Adoption in Australia*. Melbourne: Australian Scholarly Publishing, pp. 207–221.
- Weaver-Hightower M.B. (2012). *Waltzing Matilda: An Autoethnography of a Father's Stillbirth*. Journal of Contemporary Ethnography 41(4), pp. 462–491.
- Wu F.H. (2002). *Yellow: Race in America Beyond Black and White*. New York: Basic Books.
- Yngvesson B. (2003). *Going "Home": Adoption, Loss of Bearings, and the Mythology of Roots*. Social Text 21(1), pp. 7–27.
- Young S.L. (2009). *Half and Half: An (Auto)ethnography of Hybrid Identities in a Korean American Mother-Daughter Relationship*. Journal of International and Intercultural Communication 2(2), pp. 139–167.
- Yuval-Davis N. (1997). *Gender and Nation*. London: Sage.
- Yuval-Davis N. (1999). *The Multi-Layered Citizen*. International Feminist Journal of Politics 1(1), pp. 119–136.
- Yuval-Davis N. (2011). *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*, FREIA Working Paper Series No. 75, http://vbn.aau.dk/files/58024503/FREIA_wp_75.pdf (accessed 05.09.2015).

Autoetnografia „spomiędzy”: opis tworzenia się tożsamości kulturowej osoby po koreańsko-australijskiej adopcji

Streszczenie

Artykuł wykorzystuje metodę autoetnograficzną w celu zbadania procesu tworzenia się tożsamości kulturowej z perspektywy adopcji międzynarodowej. Autorka, badaczka komunikacji z Korei Południowej, która w latach 80. została adoptowana przez angloaustralijską rodzinę, posłużyła się dokumentami i wspomnieniami, aby przeanalizować, jak jej własna tożsamość tworzyła się poprzez różnorodną sieć komunikacji międzykulturowej i interpersonalnej. Stwierdza, że interakcje z angloceltyckimi Australijczykami oraz z „rodowitymi” Koreańczykami doprowadziły do destabilizacji jej tożsamości, gdyż zmusiły ją do zakwestionowania swojej „kulturowej autentyczności” jako Australijki lub Koreanki. Jednak uczestnictwo w globalnych serwisach internetowych dla osób po międzynarodowej adopcji ułatwiło jej autoidentyfikację jako osobę po takiej adopcji i umożliwiło wyłonienie się hybrydowej, niejednolitej tożsamości kulturowej. W artykule zostaje pokazane, że taka tożsamość jest przede wszystkim międzykulturowa i stale negocjowana w interakcjach, z jednej strony destabilizująca, ale i dająca poczucie siły w swojej złożoności.

Słowa kluczowe: tożsamość kulturowa, adopcja międzykrajowa, komunikacja międzykulturowa, autoetnografia

Andrzej Porębski

Uniwersytet Jagielloński

Instytucjonalne uwarunkowania komunikacji międzykulturowej (na przykładzie historycznej analizy zmian w szwajcarskich instytucjach federalnych)

Abstract

Komunikacja społeczna posiada zarówno aspekt żywiołowy, spontaniczny, jak i instytucjonalny. Obydwa te aspekty są ze sobą powiązane, wzajemnie się warunkując. Analiza jakichkolwiek procesów winna zatem uwzględniać i jeden, i drugi.

Szwajcaria słusznie uchodzi dzisiaj za przykład systematycznego podejścia do problemów wynikających z długotrwałego kontaktu kulturowego. Szwajcarzy wypracowali szereg interesujących modeli instytucjonalnych, przy pomocy których ryzyko konfliktu bywa znacząco redukowane, choć nie jest ostatecznie zlikwidowane.

Słowa kluczowe: instytucjonalizacja, komunikacja międzykulturowa, Szwajcaria

Wprowadzenie

Truizmem jest stwierdzenie, że komunikacja międzykulturowa to proces bardzo złożony i wielorako uwarunkowany. W prezentowanym tutaj tekście chciałbym skupić się na jednym tylko zespole czynników, wpływających na przebieg komunikacji międzykulturowej, a mianowicie na sformalizowanych instytucjach społecznych. Co więcej, zdając sobie sprawę, że nawet ten jeden obszar jawi się jako nader rozległy, proponuję ograniczenie się do analizy jednego konkretnego przypadku społeczeństwa wielokulturowego, jakim od kilkuset lat pozostaje Konfederacja Szwajcarska, a dokładnie rzecz ujmując – do historycznej i socjologicznej analizy instytucji federalnych, odpowiedzialnych za komunikację kulturową (lub jej brak) w tym alpejskim kraju.

Z uwagi na dynamikę procesu komunikacji kulturowej w ogóle, a w Szwajcarii w szczególności, analiza tytułowego zagadnienia podzielona została na dwie zasadnicze części. W części pierwszej uwaga skupiona będzie na kształtowaniu się instytucjonalnych uwarunkowań komunikacji kulturowej *ad intra*, czyli na rozwijanych przez całe wieki mechanizmach, umożliwiających spójność społeczeństwa, które już od końca XIV w. można uważać za istotnie zróżnicowane pod względem kulturowym. Natomiast część druga artykułu poświęcona jest tym aspektom wielokulturowości Szwajcarii, które stanowią pochodną rosnącego strumienia imigrantów

do tego kraju, a zwłaszcza tych fal imigrantów, które pochodzą z krajów kulturowo bardzo odległych.

Kształtowanie się wielokulturowej Szwajcarii *ad intra*

Od momentu zawiązania pierwszej Konfederacji trzech kantonów, czyli od podpisania przez przedstawicieli kantonów Uri, Schwyz i Unterwalden traktatu w roku 1291 aż do połowy XIV w., ten twór polityczny nie nosił znamion głębszych różnic kulturowych. Członkowie tej pierwszej Konfederacji, podobnie zresztą jak i kolejne przystępujące do niej kantony (bądź tereny uzależniane czy podbijane), to społeczności posługujące się odmianami języka niemieckiego, a z punktu widzenia tożsamości religijnej – pozostające w kręgu katolicyzmu. Dopiero przystąpienie kantonu Bern, które dokonało się w 1353 roku, otworzyło bramy Konfederacji na obszary kulturowo odmienne. Bern był bowiem związany z burgundzką przestrzenią kulturową. Wchodzenie w tę przestrzeń nie miało bynajmniej charakteru dialogu międzykulturowego, a wręcz przeciwnie – naznaczone było krwawymi walkami z Sabaudczykami. Szczególnie tzw. wojna burgundzka (1474–1477) nosiła znamiona okrucieństwa i brutalności, stając się jednym z powodów do powstania negatywnych stereotypów obydwu walczących stron. Dla Burgundczyków Szwajcarzy jawili się jako nieokrzesani wieśniacy i „niemieckie psy”, zaś dla Szwajcarów ich przeciwnicy to ludzie fałszywi i tchórzliwi. W formie dalece złagodzonej, ale wciąż negatywnej, stereotypy te obciążają po dziś dzień wzajemne stosunki społeczności niemiecko- i francuskojęzycznych Szwajcarów.

Nieco wcześniej, bo w 1403 roku, miała miejsce zbrojna wyprawa konfederatów na południe od przełęczy św. Gotharda, która doprowadziła do okresowego podporządkowania sobie terenu Leventiny, a więc obszaru, na którym mówiono po włosku. Bez mała sto lat później, w roku 1501, pod władzę Konfederacji dostały się z kolei tereny włoskojęzycznego Tessynu (Ticino). Jednak na stałe obszary włoskojęzyczne weszły w skład Konfederacji znacznie później.

Podobnie też czwarta grupa językowa, składająca się na współczesne społeczeństwo szwajcarskie, czyli Retoromanie, nie od razu stali się pełnoprawnym członkiem Konfederacji. Polityczna organizacja żywiołu retoromańskiego nabierała kształtu najpierw w formie tzw. lig, czyli quasi-feudalnych państweczek. Jako pierwsza powstała Liga Domu Bożego (1367), potem Liga Szara (1395), a wreszcie Liga Dziesięciu Jurysdykcji (1436). W 1471 roku te polityczne organizmy zjednoczyły się, przyjmując nazwę jednego z członków, tj. Ligi Szarej (*Grauerbund*). W obawie przed dominacją habsburską Szara Liga szukała wsparcia w Konfederacji. Znowu jednak upłynęło sporo czasu, zanim retoromańskie obszary stały się pełnoprawnym członkiem Konfederacji jako kolejny kanton – Gryzonia (1803).

Należy zaznaczyć, że tym rozciągniętym w czasie procesom dywersyfikowania kulturowego Szwajcarii towarzyszyło tworzenie instytucji, mających na celu zapewnienie komunikacji pomiędzy autonomicznymi uczestnikami powstającego powoli,

nowego wielokulturowego organizmu na mapie Europy, czyli – innymi słowy – instytucji mających za zadanie swoiste „zarządzanie zróżnicowaniem”. Pierwszym tego typu tworem był kongres delegatów poszczególnych kantonów wchodzących w skład Konfederacji, tzw. *Tagsatzung*, funkcjonujący od końca XIV w., najpierw w pustelnianej kaplicy Kinholz, a od 1415 roku w miejscowości Baden (Argowia). Konfederacja była wówczas jeszcze całością zasadniczo jednorodną kulturowo, ale pod względem struktury stanowiła związek samodzielnych kantonów, których interesy i dążenia nie zawsze pokrywały się ze sobą. Aby zabezpieczyć trwałość tego związku, koniecznym było stworzenie przestrzeni do wymiany opinii i podejmowania wspólnych decyzji. Taką przestrzeń zapewniał wspomniany właśnie kongres delegatów, *Tagsatzung*, który od samego początku kierował się zasadą jednomyślności, a nie większości. To wiązało się z koniecznością wypracowywania kompromisów. Duchowy patron wspomnianego kongresu, pustelnik Niklas von Flüe (zm. 1487), zasugerował przedstawicielom kantonów, aby zgodę przedkładali nad kłótnie i by nie mieszały się w sprawy innych. Można dopatrywać się w tych radach pierwowzoru współczesnych zasad, na których opiera się polityka wewnętrzna i zewnętrzna Szwajcarii, a mianowicie demokracji konsocjacyjnej (por. Robertson 2009; Antoszewski 1997; Saward 2010) i neutralności.

Wymienione tutaj instytucje i zasady nie miały wówczas szansy dowieść swojej skuteczności w zabezpieczaniu komunikacji międzykulturowej w ramach Konfederacji, gdyż komunikacja taka jeszcze praktycznie nie istniała. Owszem, społeczności odmienne kulturowo wchodziły w orbitę oddziaływań rodzącego się powoli państwa szwajcarskiego, ale państwo to pozostawało z gruntu niemieckie. Jak pisze szwajcarski autor: „Konfederacka zupa została przyprawiona szczyptą «włoskości», ale tylko niemieckojęzyczni Szwajcarzy mieli tu cokolwiek do powiedzenia. To samo zjawisko będziemy potem obserwować przy ekspansji konfederacji na obszary francuskojęzyczne – kraj stawał się [coraz bardziej] wielojęzyczny, ale państwo pozostawało niemieckie” (Büchi 2000, s. 45). Fryburg na przełomie XV i XVI w. był zdominowany językowo przez ludność niemieckojęzyczną, język francuski rugowano na siłę. Znaczące rody fryburskie zmienczały swoje nazwiska. W 1583 r. patrolowano Fryburg dniem i nocą, i karano tych, którzy się odważyli mówić lub śpiewać po francusku. Jeśli w ogóle można mówić o jakiejś wielokulturowości w XV-XVI wiecznej Szwajcarii, to przypomina ona model wielokulturowości państwa narodowego (Walzer 1999, s. 22–50).

Nową jakość w funkcjonowaniu Szwajcarii jako tworu wielokulturowego przyniosła ze sobą reformacja. Nie wchodząc w szczegółowy opis przebiegu tego religijnego i społecznego przełomu wypada stwierdzić, że w wyniku reformacji szwajcarskie społeczeństwo uległo na kolejne wieki podziałowi na zwolenników i przeciwników Huldrycha Zwinglego oraz Jana Kalwina, czyli czołowych reformatorów w tym kraju. Podział ten, nie mający zasadniczo charakteru geograficznego, a raczej socjologiczny, polegał na pozostaniu około połowy Szwajcarów przy Kościele katolickim, a utworzeniu przez pozostałą połowę wspólnot Kościoła

ewangelicko-reformowanego. Społeczności te, mniej więcej równe pod względem ilościowym, nie były już równe jeśli chodzi o ich status społeczny. Protestanci, zamieszkujący raczej duże ośrodki miejskie, byli w konsekwencji bardziej zamożni, lepiej wykształceni, i co za tym idzie – bardziej otwarci na zmianę. Natomiast katolicy, skupieni w kantonach wiejskich, byli stroną słabszą, uboższą, przywiązaną do tradycji. Na szczęście, poza kilkoma epizodami, Szwajcarzy nie przenieśli konfliktów religijnych na pola bitewne. Stan osiągnięty w latach trzydziestych XVI w., a więc podział społeczeństwa na część katolicką i reformowaną, przetrwał w zasadzie do czasów współczesnych. O zmianach w tym zakresie mowa będzie w dalszych partiach tekstu.

Nader interesująca jest natomiast, z punktu widzenia tytułowego problemu prowadzonej tutaj analizy, forma instytucjonalizacji wskazanej powyżej, co najmniej dwuwymiarowej szwajcarskiej wielokulturowości, tj. zróżnicowania językowego i wyznaniowego. Instytucjonalizacja ta dokonywała się po części powoli, spontanicznie, oddolnie, ale swoją ostateczną formę przyjęła w następstwie wydarzeń, jakie rozegrały się w Szwajcarii na przełomie XVIII i XIX w., a mianowicie interwencji wojsk francuskich (1798) i wywołanych przez tę interwencję następstw. Najważniejsze z nich to – nieudana wprawdzie, ale brzemienna w skutki – próba zmiany ustroju Szwajcarii z federalnego na republikański. Narzucona Szwajcarom konstytucja uznała dwa języki za urzędowe – niemiecki i francuski. Zaledwie kilka lat po francuskiej inwazji zrównano status dotychczasowych trzynastu kantonów oraz terenów sprzymierzonych bądź uzależnionych od Konfederacji. W 1803 r., i niedługo potem, bo w 1815 r., do pozycji równoprawnych członków Związku awansowało 9 kolejnych kantonów (Sankt Gallen, Gryzonia, Argowia, Turgowia, Tessyn, Vaud, Valais, Neuchatel i Genewa), zamykając ostatecznie ponad pięćsetletni proces rozwoju terytorialnego Szwajcarii¹. Przez równo pół wieku (1798–1848) w Szwajcarii dochodziło do wielokrotnych kryzysów politycznych, walk wewnętrznych, uchwalania kolejnych konstytucji, i do sporów o kształt nowoczesnego państwa szwajcarskiego. Ten trudny okres zakończył się w czerwcu 1848 r. przyjęciem ustawy zasadniczej, zaakceptowanej ostatecznie przez naród we wrześniu tegoż roku, po pomyślnym przebiegu referendum konstytucyjnego. Ustawa ta, nadając kształt podstawowym instytucjom politycznym Konfederacji, ustawodawczym – dwuizbowy parlament, wykonawczym – Rada Związkowa, i sądowniczym – Sąd Związkowy, odniosła się też do faktycznej wielojęzyczności państwa i ustanowiła trzy języki urzędowe: niemiecki, francuski i włoski. Retoromański musiał czekać na uznanie konstytucyjne jeszcze wiele lat. Zróżnicowanie religijne także pozyskało sankcję na poziomie konstytucji, jakkolwiek obejmowała ona tylko katolicyzm i protestantyzm.

Można zatem stwierdzić, że w połowie XIX w. zwieńczony został wielowiekowy proces formułowania zasad i instytucji, tworzących ramy do komunikacji

¹ W 1976 r. powstał jeszcze kolejny, 26. kanton Konfederacji Szwajcarskiej, ale w drodze wydzielenia go z terenu kantonu Bern.

międzykulturowej pomiędzy trzema największymi grupami językowymi i dwiema największymi grupami wyznaniowymi Szwajcarii w wymiarze wewnętrznym, *ad intra*. Wspólnym mianownikiem tych regulacji stało się równoprawne uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym państwa różnych grup społecznych, tworzących się na podstawie kultury (języka) lub religii.

Na koniec tej części rozważań wypada dodać, że jeszcze w początkach XIX w. Szwajcaria nie była krajem tak zamożnym, jak jest dzisiaj. Dopiero w 1890 roku odnotowano po raz pierwszy dodatnie saldo migracji. Wcześniej wielu Szwajcarów opuszczało swój kraj w poszukiwaniu pracy i chleba. Imigracja do Szwajcarii miała natomiast głównie charakter polityczny. Ta sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z rozwojem gospodarczym państwa, i w konsekwencji doprowadziła do przekształceń struktury narodowościowej społeczeństwa szwajcarskiego w tym sensie, że obok tradycyjnych grup narodowych – niemieckiej, francuskiej, włoskiej i retoromańskiej – pojawiła się rosnąca liczbowo i coraz bardziej zróżnicowana kulturowo grupa obcokrajowców. Jej udział w dzisiejszym (2014) społeczeństwie szwajcarskim wynosi już ok. 23%. Jak przebiega proces kontaktu tych dwóch społeczności i jak jest on instytucjonalizowany? – oto przedmiot analizy w kolejnej części artykułu.

Kształtowanie się wielokulturowej Szwajcarii *ad extra*

Fale napływu obcokrajowców do Szwajcarii miały bardzo zróżnicowany charakter i pojawiały się w różnych okresach czasu.

Pierwsza znacząca fala imigrantów pojawiła się po roku 1685 r., w następstwie odwołania edyktu nantejskiego przez francuskiego króla, Ludwika XIV. Tysiące francuskich protestantów opuściło swoją ojczyznę, kierując się do Anglii, Prus, Niderlandów i Szwajcarii. Genewa przyjęła 8 tysięcy uciekinierów, Lozanna – 17 tysięcy. W sumie w Szwajcarii znalazło schronienie ponad 50 tysięcy hugenotów, a była to zamożna elita przemysłowa ówczesnej Francji, która wywarła znaczący wpływ na rozwój takich gałęzi szwajcarskiej gospodarki jak bankowość, produkcja zegarków, przemysł tekstylny czy związana z nim hodowla jedwabników.

Kolejna liczna fala obcokrajowców przybyła do Szwajcarii po roku 1815, chroniąc się przed prześladowaniami ze strony przywróconych na trony europejskich monarchów. Nieco później, w okresie Wiosny Ludów, znów pojawiły się w Szwajcarii rzesze uciekinierów z różnych krajów europejskich. Odsetek obcokrajowców wzrósł wówczas do 3%.

Druga połowa XIX w. zaznaczyła się w Szwajcarii szybkim rozwojem gospodarczym, co spowodowało wzrost zapotrzebowania na siłę roboczą, którego nie były w stanie zaspokoić zasoby wewnętrzne. Obok wzmiankowanej wcześniej imigracji politycznej pojawia się zatem nowa jakość w szwajcarskim społeczeństwie – strumień imigracji ekonomicznej, który powoli, ale zdecydowanie wpłynął na zmianę oblicza społeczeństwa w tym kraju w kolejnych dekadach.

Z początku imigranci zarobkowi rekrutowali się z obszarów pogranicznych Francji, Niemiec, Austrii i – nieco później – także z Włoch. Warto zauważyć, że wszystkie te kraje były kulturowo zbliżone do Szwajcarii, językiem urzędowym był w nich któryś z języków używanych także w Konfederacji. Jak wspomniano powyżej, dopiero w 1890 r. saldo migracyjne Szwajcarii przyjęło wartość dodatnią.

Obecność coraz większej grupy obcokrajowców w Szwajcarii dość szybko stała się przedmiotem publicznej dyskusji. W debacie tej pojawiło się słowo-klucz: *Überfremdung* (nadmierna obecność obcych w społeczeństwie), które na długie lata stało się swoistym emblematem niechętnych postaw wobec napływu imigrantów. Chociaż odsetek obcokrajowców był w Szwajcarii jeszcze wciąż niewielki (1850 – 3%; 1870 – 5,7%), to osiedlali się oni głównie w dużych ośrodkach miejsko-przemysłowych, gdzie byli coraz bardziej widoczni. Reakcją rządu na pojawiające się w niektórych miejscach niepokoje społeczne było wydłużenie okresu pobytu wymaganego do naturalizacji imigrantów – z 2 do 4 (1917), a potem (1922) do 6 lat, oraz powołanie specjalnej federalnej formacji policyjnej, tzw. *Fremdepolizei* (policja ds. obcokrajowców), która miała zapobiegać wspomnianemu wyżej zagrożeniu ze strony „nadmiernej obecności obcych w społeczeństwie”.

Na przełomie XIX i XX w. ukształtowały się w szwajcarskim społeczeństwie główne nurty w dyskusji nad imigrantami: nurt liberalny, który wyrażał interesy przemysłowców poszukujących taniej siły roboczej do swoich fabryk i szercący wiarę w szybką asymilację obcokrajowców; nurt konserwatywny, mający na uwadze tradycyjne wartości społeczeństwa chłopskiego, sceptyczny wobec jakoby bezproblemowej asymilacji, oraz nurt nacjonalistyczno-ksenofobiczny, wrogi w stosunku do obcych, o ile ci nie poddadzą się całkowitej asymilacji ze społeczeństwem szwajcarskim, co – jak wiadomo – jest w skali masowej warunkiem niezwykle trudnym do spełnienia.

Rozpoczęta w 1924 r. dyskusja nad uregulowaniem kwestii związanych z imigracją, kiedy to rząd sformułował inicjatywę opracowania stosownej ustawy federalnej, doprowadziła do uchwalenia takiej ustawy w 1931 r. Przyjęto wtedy tzw. *Federalną Ustawę o Pobytcie i Osiedlaniu się Cudzoziemców*. Ten akt wyznaczył zasady polityki Szwajcarii w stosunku do obcokrajowców na ponad siedem dekad. Wspomniany akt prawny był w pewnym stopniu owocem kompromisu pomiędzy wspomnianymi wyżej odmiennymi nurtami społecznej dyskusji, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że nurt konserwatywny skuteczniej niż pozostałe doprowadził do uwzględniania swoich postulatów, nadając temu dokumentowi charakter raczej restryktywny niż liberalny.

Okres II wojny światowej stanowił poważne wyzwanie dla szwajcarskiej polityki imigracyjnej, a w szczególności azyłowej. Użyte wówczas hasło: *das Bott ist voll* (łódź jest pełna) służyło usprawiedliwieniu dla zamknięcia granic oraz deportacji wielu uciekinierów, którzy znaleźli się w Szwajcarii przed wybuchem wojny. Za tę niehumanitarną postawę przeproszał wiele lat później (1995) prezydent kraju.

W latach powojennych Szwajcaria doświadczała bardzo dynamicznego rozwoju gospodarczego. Dysponowała bowiem nienaruszoną infrastrukturą przemysłową z jednej, a ogromnym popytem ze zniszczonych wojną gospodarek europejskich z drugiej strony. Taka sytuacja w naturalny sposób doprowadziła do zapotrzebowania na obcą siłę roboczą. Chcąc je zaspokoić w sposób uporządkowany, władze Szwajcarii zdecydowały się na tzw. politykę otwartych drzwi, której podstawą miały być umowy zawierane z krajami stanowiącymi rezerwuar taniej siły roboczej. Pierwszą taką umowę podpisano z Włochami w 1948 roku. Miała ona charakter restryktywny. Starano się bowiem potraktować imigrantów jako elastyczny, tymczasowy bufor, który zaspokajałby potrzebę rąk do pracy, ale w okresie spadku zapotrzebowania dałby się łatwo usunąć z rynku pracy. W tym celu wprowadzono trzy kategorie pozwoleń na pracę (A – sezonowe, B – roczne i C – stałe), obwarowując możliwość stałego osiedlenia się w Szwajcarii stosunkowo ostrymi warunkami.

Praktyka życia społecznego wykazała wkrótce, że zarysowane powyżej intencje władz szwajcarskich nie były łatwe do urzeczywistnienia. Odsetek obcokrajowców rósł nieprzerwanie, zaś dodatkowe uwarunkowania prawne, takie jak możliwość łączenia rodzin, przedłużania pobytu itp. sprawiły, że tymczasowość pobytu imigrantów okazała się mrzonką. Już w 1964 roku w oficjalnym biuletynie rządowym znalazło się stwierdzenie o stałej obecności obcokrajowców. Wyrazem tej świadomości była też umowa z kolejnym państwem dostarczającym robotników – Hiszpanią (1961) oraz nowelizacja umowy z Włochami (1965). Ta ostatnia umowa wywołała zresztą gorące komentarze w mediach i widoczny niepokój w społeczeństwie. Wtedy też znany szwajcarski pisarz, dramaturg, architekt i wybitny intelektualista, Max Frisch, wypowiedział słynne zdanie: „Wołano o siłę roboczą, a przyjechali ludzie” (Dejung 1984, s. 165). Zdanie to bywa często przywoływane jako skrótowa diagnoza coraz bardziej widocznej obecności imigrantów także w innych społeczeństwach europejskich, takich jak Niemcy, Francja czy Holandia.

Rosnący nieprzerwanie odsetek obcokrajowców zaczął budzić niepokój w społeczeństwie szwajcarskim, zwłaszcza w środowiskach pravicowych. Do publicznej debaty wróciło pojęcie *Überfremdung* (czyli „zalewu przez obcych”) z przełomu wieków, pojawiły się także oddolne inicjatywy ustawodawcze, zmierzające do ograniczenia imigracji zarobkowej (1965, 1969 i później).

Warto zauważyć, że począwszy od lat 60. XX w. krąg imigrantów, przybywających do Szwajcarii, powiększał się nie tylko ilościowo, ale także różnicował wewnętrznie. O ile bowiem dotychczasowi *gastarbeiterzy* rekrutowali się niemal wyłącznie z krajów sąsiednich – Włoch, Francji i Niemiec, a więc z krajów, gdzie mówi się w którymś z języków narodowych i urzędowych Szwajcarii, to teraz coraz częściej przybywali imigranci z krajów bardziej odległych; zrazu jeszcze z krajów o tradycji chrześcijańskiej (Hiszpanii czy Portugalii), ale potem także z regionów muzułmańskich i innych, stanowiących dla rodzimej kultury szwajcarskiej prawdziwą egzotykę. To w istotny sposób wpłynęło na odbiór faktu imigracji przez społeczeństwo miejscowe.

Rząd nieustannie podejmował próby utrzymania kontroli nad napływem obcokrajowców. Wprowadzano kolejne wersje polityki imigracyjnej i przynależnych jej narzędzi: zasadę asymilacji i integracji, zasadę kwot imigracyjnych, Centralny Rejestr Obcokrajowców itp. Nigdy jednak polityka ta nie przynosiła oczekiwanych skutków. Z niewielkimi wyjątkami (spowodowanymi głównie ogólnoświatowym kryzysem naftowym na przełomie lat 70. i 80.) odsetek obcokrajowców w społeczeństwie szwajcarskim wzrastał. I rosła też świadomość, że Szwajcaria nie jest w stanie dowolnie sterować tym procesem. Tak więc ciągnące się od lat napięcie pomiędzy niechęcią do obcokrajowców a dążeniem do politycznego uregulowania kwestii związanych z imigracją nie miało szans na rychłe rozwiązanie. Przykładem takiego iluzorycznego dążenia może być wydane w 1968 r. przez szefa *Fremdepolizei* w Zurychu rozporządzenie, określające 21 kryteriów badania obcokrajowców pod kątem możliwości udzielenia im pozwolenia na naturalizację. Były to m.in.: „znajomość języka, posiadanie mieszkania na własność, dobre dochody, zdolność inwestycyjna, respektowanie prawa, nie wywieszanie wypranych ubrań w oknie, odstawianie odpadów we właściwym miejscu i czasie, nie wałęsanie się po dworcach, nie dopuszczanie się kradzieży jabłek” (D’Amato 1998, s. 213).

W 1970 r. powołano do życia Federalną Komisję ds. Obcokrajowców (*Eidgenössische Ausländerkommission*), czyli rządowy zespół ekspertów, który miał za zadanie znaleźć receptę na skuteczną integrację imigrantów ze społeczeństwem szwajcarskim. Zaproponowane przez ten zespół rozluźnienie procedur naturalizacyjnych w odniesieniu do młodych przybyszów zostało jednak odrzucone w referendum w 1983 r.

W 1985 r. rząd federalny zainicjował specjalny narodowy projekt badawczy pod nazwą „Kulturowa różnorodność i tożsamość narodowa”, zaś dziesięć lat później kolejny „Migracje i stosunki międzykulturowe”.

Należy dodać, że analizowana dotychczas imigracja ekonomiczna, chociaż liczebnie dominująca, nie wyczerpuje listy czynników wpływających na kulturowe zróżnicowanie społeczeństwa szwajcarskiego i wynikającą z niego potrzebę komunikacji międzykulturowej. Uwzględnić należy także zjawisko azylu politycznego, do którego Szwajcaria jako kraj neutralny jest na swój sposób zobligowana. Podobnie jak w przypadku imigracji ekonomicznej, do lat 80. XX w. wnioski o azyl nie stanowiły istotnego problemu społecznego. Ale w ostatnich dwóch dekadach XX w. sytuacja zmieniła się znacząco. O ile jeszcze w 1975 r. złożono w Szwajcarii 1324 wnioski o azyl, z czego ponad 90% załatwiono pozytywnie, to już w 1991 r. wniosków pojawiło się 41 629, ale załatwiono pozytywnie tylko 3% (Linder 1996, s. 69).

Wspomniana wyżej *Ustawa o Pobytku i Osiedlaniu się Cudzoziemców* z 1931 r. doczekała się następcy w postaci *Prawa o Cudzoziemcach* (*Auslaendergesetz*), przyjętego w 2005 r., a zatwierdzonego w referendum rok później, wraz z nowym prawem azylowym. Te w istocie dosyć restryktywne regulacje prawne spotkały się z krytyką wielu środowisk w Szwajcarii i poza nią, tym niemniej, jako przyjęte w referendum, obowiązują do dzisiaj.

Zakończenie

Wydaje się, że kończąc ten z natury rzeczy skrótowy przegląd instytucjonalnych uwarunkowań komunikacji międzykulturowej na przykładzie Szwajcarii, należy wskazać jeszcze dwa istotne posunięcia. Otóż w 2008 r. doszło do połączenia Federalnej Komisji ds. Obcokrajowców (*Eidgenössische Ausländerkommission*) i Federalnej Komisji ds. Uciekinierów (*Eidgenössische Flüchtlingskommission*) w Federalną Komisję ds. Migracji (*Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen*), co znamionuje rosnącą świadomość potrzeby kompleksowego podejścia do problemów migracji².

Z drugiej jednak strony nie sposób pominąć wydarzenia, jakie miało miejsce w listopadzie 2009 r., a mianowicie referendum w sprawie zakazu budowania minaretów (szerzej o tym: Porębski 2012). Wynik głosowania sprawił, że w konstytucji Konfederacji Szwajcarskiej umieszczono zapis, iż budowa minaretów jest w tym kraju zakazana.

Dwa przywołane powyżej wydarzenia są nader symptomatyczne, także dla tytułowego wątku prezentowanego tutaj opracowania. Pokazują one bowiem, iż:

1. Instytucjonalny kontekst komunikacji międzykulturowej w istotny sposób wpływa na przebieg kontaktu między grupami w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo. Budowanie struktur szwajcarskiej wielokulturowości zapoczątkowane jeszcze w XIV w., a zwieńczone powstaniem nowoczesnego państwa federalnego w połowie XIX w., państwa, które także i w późniejszych okresach potwierdzało otwartość na kulturowo zróżnicowaną tożsamość swoich mieszkańców, podnosząc do rangi języka urzędowego najpierw język włoski, a ostatnio także retoromański, było możliwe właśnie dzięki stworzeniu trwałych, ale zarazem elastycznych instytucji społecznych.
2. Proces instytucjonalnego regulowania komunikacji międzykulturowej nigdy nie może zostać uznany za ostatecznie zakończony, jako że życie jest zawsze bogatsze niż struktury. Nowe zjawiska, wykraczające swym zakresem poza granice państwa, regionu i kontynentu (np. globalizacja, globalne migracje, globalne konflikty, ochrona praw człowieka) wymagają mierzenia się na nowo z niespotykanymi wcześniej wyzwaniami, bez przesądzania ostatecznego rezultatu.

Bibliografia

- Antoszewski A. (1997). *Modele demokracji przedstawicielskiej*. W: A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Demokracje zachodnioeuropejskie. Analiza porównawcza*. Wrocław.
- Büchi M. (2000). *Röstigraben. Das Verhältnis zwischen deutscher und französischer Schweiz. Geschichte und Perspektiven*. NZZ Verlag, Zürich 2000.

² Nb. Komisja ta wydaje dwie ważne dla badań migracyjnych serie wydawnicze: *Terra Cognita* oraz *Materialien zur Migrationspolitik*.

- D'Amato Ch. (1998). *Vom Ausländer zum Bürger. Der Streit um die politische Integration von Einwanderern in Deutschland, Frankreich und der Schweiz*. LIT Verlag: Münster-Hamburg-London.
- Dejung Ch. (1984). *Schweizer Geschichte seit 1945*. Verlag Huber: Frauenfeld.
- Held D. (2010). *Modele demokracji*. Kraków.
- Linder W. (1996). *Demokracja szwajcarska. Rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie wielokulturowym*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Porębski A. (2012). *Zróżnicowanie religijne Szwajcarii. Problem muzułmanów*. W: *Polityka wielokulturowości a migracje*, M. Bieńkowska i A. Sadowski (red.). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Robertson D. (2009). *Słownik polityki*, Wydawnictwo *Sic!*. Warszawa.
- Saward M. (2008). *Demokracja*. Warszawa.
- Walzer M. (1999). *O tolerancji*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Institutional Conditions of Intercultural Communication (Based on Historical Analysis of Changes in Swiss Federal Institutions)

Abstract

Social communication is not only unrestrained, spontaneous, but also institutional. These aspects are interrelated, mutually conditioned. Analysis of any process must, therefore, take into account both of these aspects.

Today, Switzerland is rightly regarded as an example of the systematic approach to problems arising from long-term cultural contact. The Swiss have developed a number of interesting institutional models by which the risk of conflict is at times significantly reduced, though it has not been fully eliminated.

Key words: institutionalization, intercultural communication, Switzerland

Oleg Yarosh

Narodowa Akademia Nauk Ukrainy

Komunikacja a inkulturacja w wieloetnicznych sufickich wspólnotach Berlina

Streszczenie

W artykule analizowane są sposoby komunikacji i akulturacji muzułmanów konwertytów pochodzenia europejskiego w wieloetnicznych sufickich wspólnotach w społeczno-kulturowym kontekście europejskiego megapolis. Sufickie wspólnoty są tu rozpatrywane jako grupy społeczne utworzone przez przedstawicieli diaspor muzułmańskich oraz Europejczyków konwertytów, zgromadzone wokół autorytetu religijnego w osobie szejka oraz wspólnych wierzeń, wartości, norm, symboli i znaczeń, które są podzielane w różnym stopniu przez jej członków, będących w interakcji, w zależności od własnych społeczno-kulturalnych predyspozycji.

Słowa kluczowe: autorytet, inkulturacja, komunikacja, konwertyci, sufizm, wspólnoty hybrydowe

Sufizm na Zachodzie: zagadnienia wstępne

Niniejszy artykuł jest poświęcony zagadnieniom związanym z obecnym rozwojem wspólnot sufickich w Europie Zachodniej, przede wszystkim w Berlinie¹. Jednym z głównych czynników rozwoju owych wspólnot są konwertyci muzułmańscy pochodzenia europejskiego. Przy czym ich nowa tożsamość religijna oraz społeczno-kulturowa kształtuje się w trakcie inkulturacji, dokonywanej poprzez komunikację we wspólnotach sufickich o charakterze wieloetnicznym.

W trakcie pobytu naukowego w Berlińskiej Szkole Badań nad Muzułmańskimi Kulturami oraz Społeczeństwami² w październiku–grudniu 2014 roku przeprowadziłem badania terenowe w niektórych sufickich wspólnotach, mianowicie w Sufickim Centrum Rabbanija oraz Tarika Burhanijsa³. Owe badania były oparte

¹ W tym kontekście sufizm (tasawwuf) rozumiany jest jako zorganizowany muzułmański ruch religijny, opierający się na przyjęciu wewnętrznych reguł grupy oraz poddaniu się autorytetowi kierownika duchowego. Aby poprawnie badać sufizm trzeba uwzględnić: indywidualną inicjację, autorytet szejka jako duchowego przewodnika i mediatora, specjalne praktyki duchowne oraz suficką samoidentyfikację i usytuowanie w stosunku do innych grup muzułmańskich.

² <http://www.bgsmcs.fu-berlin.de/en/>

³ Wyrażam podziękowanie Berlińskiej Szkole Badań nad Muzułmańskimi Kulturami oraz Społeczeństwami (BGSMS) za przyznanie stypendium, które umożliwiło przeprowadzenie tego badania.

na indywidualnych wywiadach (swobodnych oraz kwestionariuszowych) z przełożonymi oraz zwykłymi członkami wspólnot sufickich, jak również na obserwacji uczestniczącej rytualnych zebrań w tychże wspólnotach.

Dziś sufizm jest jednym z kluczowych elementów życia religijnego muzułmanów w środowisku społeczno-kulturowym Europy Zachodniej. W tym kontekście analizujemy sufizm przede wszystkim w jego formach zbiorowych i instytucjonalizowanych, a nie jako jednostkowe przejawy mistycznej duchowości muzułmańskiej.

W poszczególnych krajach Europy Zachodniej procesy rozprzestrzeniania się sufizmu miały rozmaity przebieg ze względu na międzynarodowy status tego czy innego państwa i jego kontakty ze światem muzułmańskim. Oczywiście w kolonialnych imperiach, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, istniało więcej przesłanek do powstawania i rozprzestrzeniania się społeczności sufickich niż w innych krajach. Możemy jednak wyróżnić pewne „fale” wspólne dla większości krajów europejskich, chociaż pomiędzy nimi nie ma wyraźnych granic czasowych.

Niektórzy badacze wskazują na wspólnoty sufickie pochodzenia północnoafrykańskiego, które pojawiają się w miastach portowych Europy pod koniec XIX w. Jednakże w pierwszym etapie, od początku XX w. do lat 50., zainteresowanie sufizmem występuje głównie w dość wąskim środowisku ezoterycznym i „tradycjonalistycznym” – tu należy wymienić takich działaczy, jak Ivan Agueli, René Guenon, Michel Valsan. Trzeba również wspomnieć „misję” muzyka oraz „mistrza duchowego” Inayata Khana w Stanach Zjednoczonych i Europie (1910–1926), promującą uniwersalistyczne rozumienie sufizmu.

Po II wojnie światowej, w latach 50.–80., „tradycjonalistyczny” kierunek został rozwinięty przez Titusa Burckhardta, Frithjofa Schuona i Martina Lingsa. Następnie powstały czysto „zachodnie” wspólnoty, będące odgałęzieniami północnoafrykańskiej tariki (zakonu) Szazilijja-Darkavijja-Alavijja: Marjamijja (Frithjof Schuon), Murabitun (Ian Dallas czyli Abd al-Kadir as-Sufi). Linia wywodząca się od Inayat Khana rozwinęła się w Międzynarodowy Zakon Suficki. Ponadto istnieją grupy i mistrzowie związani z ruchem New Age, na przykład Irina Tweedie, Llewelyn Lee Vaughan i inne.

Właśnie w tym okresie pojawiają się pierwsze zorganizowane sufickie grupy w Niemczech, związane przede wszystkim z ruchem New Age, w którym sufizm był rozpatrywany głównie jako środek osobistej przemiany. W roku 1979 w Berlinie został otwarty Instytut Studiów Sufickich, zapoczątkowany przez Egipcjanina Muhammada Salaha Eida, Niemca Abdul Halisa Dornbracha oraz Austriaka Hussejna Abdul Fattaha (Stefana Makowskiego) (Klinkhammer 2009, s. 136–137).

Później to centrum, znane również jako Haus Schnede, zostało przeniesione do Zaltshausen w pobliżu miasta Lüneburg (Dolna Saksonia). Odbywały się tam warsztaty, wykłady i inne imprezy z udziałem znanych mistrzów sufickich, takich jak Muzzaffer Ozak, Reshad Field, szejk Nazim Kubrisi i innych.

Po tragicznej śmierci w roku 1981 Salaha Ida działalność centrum stopniowo zanikła. Stefan Makowski wrócił do Austrii, gdzie stworzył Instytut Studiów

Sufickich w Salzburgu. Z kolei Abdul Halis Dornbrah otworzył tekke (dom zgromadzeń) Mevlewijja we wsi Trebbus koło Berlina, który istnieje do dziś jako centrum spotkań sufich z Brandenburga i okolicy. W centrum tym w weekendy odbywają się rytualne zgromadzenia, również seminaria, warsztaty poświęcone sufizmowi oraz inne religijne i kulturalne wydarzenia. Haus Schnede z kolei zostało przejęte przez tarikę Burhanijja i obecnie jest wykorzystywane jako ogólnoeuropejskie centrum zgromadzeń jej zwolenników.

Migracja z krajów muzułmańskich do Europy w owym okresie również sprzyjała pojawieniu się w krajach europejskich wyznawców tradycyjnych tarik, ale proces ten jest sporadyczny i raczej słabo zbadany.

Trzecia „fala” przypada na lata 80. XX w. i charakteryzuje się „powrotem” do tradycji islamskiej. W tym okresie odbywa się instytucjonalizacja sufickich ośrodków w europejskiej diasporze muzułmańskiej oraz rozwijają się ponadnarodowe tariki, w szczególności Nakszbandijja-Hakkanijja, Burhanijja i inne.

Amerykańska badaczka Marcia Hermansen przedstawia następującą klasyfikację zachodnich ruchów sufickich (Hermansen 1997, s. 155–158; Hermansen 2013, s. 190–191):

- „macierzyste” (perrenials) – rozpatrujące sufizm jako uniwersalną mistyczną tradycję poza kontekstem islamu lub luźno z nim związaną,
- „hybrydowe” – posiadające większy związek z islamską tradycją, jednocześnie dostosowane do zachodniego społeczno-kulturowego kontekstu, mające wielu zwolenników wśród Europejczyków,
- „przeszczepione” – czyli utworzone głównie przez członków diasporę muzułmańskiej, odtwarzające wzorce tradycji społeczno-kulturowych i religijnych z krajów ich pochodzenia.

Marcia Hermansen podkreśla również w odniesieniu do amerykańskich wspólnot sufickich, że istnieje napięcie związane z tożsamością wśród różnych grup, ponieważ „niektórzy utrzymują, że mieszanie się z istniejącą kulturą jest duchowo lepsze i bardziej autentyczne niż przyjęcie odzieży lub zachowań, które mogą być »tradycyjnymi« w muzułmańskim kontekście” (Hermansen 2000, s. 160).

Z drugiej strony Ron Geaves twierdzi, że sufizm na Zachodzie „funkcjonował nie jako środek przekazywania mistycyzmu w islamie, który jest w stanie przekształcić się w uniwersalny mistycyzm, wielce ceniony przez zachodnich poszukiwaczy, ale jako mechanizm ustalenia granic, przede wszystkim dotyczących przekazywania tradycji kulturowych i religijnych” (Geaves 2009, s. 97). W ramach tych społeczności wiejskie zwyczaje i praktyki są powielane, kształtując „lustrzane odbicie” owych praktyk. Geaves odnosi do tego procesu reprodukcji społeczno-kulturalnej pojęcie „kulturowego rozszczepienia binarnego”. „Pojęcie „binarne rozszczepienie” jest zapożyczone z biologii i odnosi się do najbardziej podstawowych metod reprodukcyjnych, znanych w naturze, gdzie ameby po prostu dzielą swoje komórki i podzielone na dwie części tworzą własny duplikat” (Geaves 2009, s. 97). Według Geavesa tariki

funkcjonowały przede wszystkim jako środki powielania społeczno-kulturowych modeli właściwych dla miejscowości ich pochodzenia.

Nasze własne doświadczenia pozwalają stwierdzić, iż w sufickich wspólnotach na Zachodzie, zwłaszcza w tych, które można określić jako hybrydowe o charakterze wieloetnicznym, występują obydwie tendencje.

Należy pamiętać, iż sufizm na Zachodzie rozwija się w środowisku społeczno-kulturowym, któremu właściwa jest „specjalizacja dziedzin instytucjonalnych, pluralizm kultury masowej, rozwój rynku światopoglądów” (Luckmann 1999, s. 256), prezentuje więc przeciwległe holistyczne podejście do tych trendów.

Początkowej konwersji na islam/sufizm Europejczyków towarzyszy przejście od indywidualizmu religijnego (z którego całkowicie niekonieczne się rezygnuje), do wspólnie podzielanego zestawu norm i praktyk religijnych, który sam jest przedmiotem ciągłego ponownego rozpatrywania i negocjacji w społecznościach sufickich. Efekty tych negocjacji we wspólnotach zależą od różnych czynników, takich jak indywidualna postawa religijna członków, autorytet religijny i struktura instytucjonalna. Niektóre z nich przyjmują islamski „kanon ekskluzywny” (Luckmann, 1999 p. 257), podczas gdy inne zachowują pluralizm religijny.

Inkulturację rozumiemy więc z jednej strony jako proces przyswajania tradycyjnych muzułmańskich norm i obyczajów przez konwertytów we wspólnotach sufickich. Przy czym owe normy i obyczaje przyswajane są w ujęciu charakterystycznym dla regionu, z którego pochodzi ta lub inna społeczność. Na przykład w Centrum Sufickim Rabbanija mężczyźni, w tym konwertyci, zakładają bordowe fezy, inni też noszą tradycyjne osmańskie stroje. To się tłumaczy szacunkiem dla tradycji osmańskiego imperium, które jest traktowane w bardzo romantyczny sposób, jako złoty wiek w dziejach islamu.

Z drugiej strony owe tradycje są w pewnym stopniu adaptowane do społeczno-kulturowego otoczenia w przyjmującym kraju. Więc muridzi (adeptci) nie noszą owych strojów na stałe, zakładają je tylko wtedy, kiedy udają się na zebrania sufickie, lub przebierają się na miejscu.

Sufickie wspólnoty Berlina

Spółeczno-kulturowym tłem owych procesów są przede wszystkim wielkie miasta Europy Zachodniej. W naszym badaniu chodzi o Berlin. Po II wojnie światowej Berlin został podzielony na kilka stref okupacyjnych, co spowodowało powstanie dwóch odmiennych jednostek administracyjnych, mianowicie Berlina Wschodniego, należącego do NRD, oraz Berlina Zachodniego, mającego status obszaru specjalnego administrowanego przez aliantów. W owych sztucznie utworzonych jednostkach administracyjnych demograficzne oraz urbanizacyjne procesy przebiegały w nieco odmienny sposób.

W okresie powojennym RFN podpisała umowy rekrutacyjne z kilkoma państwami muzułmańskimi, mianowicie z Turcją (1961), Marokiem (1963), Tunezją

(1965), umożliwiające robotnikom z owych państw dostęp do kraju, aby mogli pracować dla rozwoju przemysłu w Niemczech Zachodnich, uzupełniając brak miejscowej siły roboczej. Jednak w roku 1973 Niemcy Zachodnie zawiesiły program wspierania migracji zarobkowej ze względu na wzrost bezrobocia spowodowany przez kryzys ropy naftowej. Oczekiwano, iż po tym okresie robotnicy migracyjni, zwłaszcza Turcy, wrócą do kraju, jednak ich przytłaczająca większość pozostała w RFN na stałe (Green 2006). Po 1973 roku rozwój diaspor muzułmańskich był związany głównie z migracją rodzinną, mianowicie z łączeniem rodzin.

Jednak ze względu na to, że Berlin Zachodni stanowił enklawę otoczoną przez NRD, nie był zbyt atrakcyjnym miejscem dla przedsiębiorstw z RFN i nie przyciągał wielkiej liczby gasterbeiterów, chociaż właśnie tu m.in. powstały pierwsze lokalne diaspory muzułmańskie, głównie tureckiego pochodzenia. Z drugiej strony we Wschodnim Berlinie migranci z muzułmańskich krajów byli prawie nieobecni, z wyjątkiem obywateli Algierii, która wtedy przyjaźniła się z obozem socjalistycznym.

Po zjednoczeniu Niemiec w 1989 roku napływ muzułmanów do odnowionej stolicy widocznie się zwiększył, głównie dzięki migracji wewnętrznej oraz uchodźcom z Afganistanu, Palestyny i byłej Jugosławii (Ohliger, Raiser 2005, s. 10). Z biegiem czasu Berlin stał się bardziej atrakcyjnym miejscem dla migrantów z krajów muzułmańskich ze względu na stosunkowo niski koszt wynajmu mieszkań, niewysokie czynsze oraz możliwości dla małego biznesu orientowanego na klientów muzułmanów (halal restauracje, sklepy). Jednak do tej pory migranci muzułmańscy mieszkają przeważnie w dzielnicach Zachodniego Berlina: Kreuzberg, Wedding oraz Neukölln.

Obecnie Berlin należy do europejskich miast z największą liczbą mieszkańców pochodzących z krajów muzułmańskich. Badacze podkreślają przy tym, że dokładną liczbę muzułmanów zamieszkających w Berlinie jest bardzo trudno ustalić ze względu na to, iż dotychczasowe badania demograficzne ustalają przede wszystkim procentową liczbę obcokrajowców, w tym pochodzących z krajów muzułmańskich, wśród mieszkańców tej czy innej miejscowości, bez uwzględnienia różnicy wyznaniowej (Müle 2010, s. 27, *passim*). Mianowicie wszyscy migranci pochodzący z muzułmańskiego państwa, na przykład Egiptu, są *a priori* uznawani za muzułmanów, chociaż wśród nich mogą pojawić się również chrześcijanie.

Niemniej jednak po zjednoczeniu Niemiec liczba muzułmanów lub migrantów z krajów muzułmańskich mieszkających w Berlinie znacznie wzrosła. Według Departamentu Statystyki Berlin-Brandenburg ich liczba w 2011 roku, kiedy to przeprowadzono ostatni spis ludności, wynosiła około 242 tysiące, czyli 7% ogólnej populacji (Statistisches Jahrbuch Berlin 2013, s. 163), z czego 70 tysięcy posiada obywatelstwo niemieckie. Większość z nich (73%) jest pochodzenia tureckiego.

Wiele wspólnot muzułmańskich w Berlinie ma kontakt z tarikami sufickimi. Badacz z Wolnego Uniwersytetu Berlina Nasima Selim wymienia około 20 różnych sufickich społeczności w Berlinie. Większość tych wspólnot ma korzenie tureckie – należy tu wymienić odgałęzienia Nakszbandijja-Halidijja „Mehmet Zahid Kotku”

oraz „Semerkand”, które można określić jako „przeszczepione”, ponieważ składają się prawie wyłącznie z przedstawicieli społeczności tureckich i kurdyjskich, jak również ośrodek tariki Kadirijja o charakterze „hybrydowym”, bo choć jest zdominowany przez przedstawicieli tureckiej diaspory, skupia dużą liczbę niemieckich zwolenników.

Jednym z najbardziej popularnych ruchów sufickich w Niemczech jest „Sulejmandzilar”, założony przez tureckiego religijnego mistrza Sulejmana Hilmi Tunahana (1888–1959). Reszta sufickich wspólnot w Berlinie to niewielkie grupy, które zazwyczaj składają się z 50–100 osób.

Wśród społeczności sufickich Berlina można wyróżnić bardziej i mniej publiczne. Na przykład „Sulejmandzilar” i „Semerkand” prowadzą zamknięte ceremonie, z kolei „Mehmet Zahid Kotku” pozwala wszystkim muzułmanom uczestniczyć w ceremonii zikra. W czasie odprawiania tego rytu mogą być obecni również inni.

Podczas pobytu naukowego w listopadzie–grudniu 2014 roku skupiłem się na badaniach nad „hybrydowymi” sufickimi społecznościami Berlina. Największymi „hybrydowymi” wspólnotami Berlina są Nakszbandijja-Hakkanijja (założona przez szejka Nazima Kibrisi, 1922–2014) i Burhanijja (założona przez szejka Muhammada Uthmana, 1902–1983). Gdy w Berlinie odbywają się festiwale z okazji muzułmańskich świąt, koncerty muzyki sufickiej (szejk Hassan Dyck z Osmanische Herberge, Eifel) lub inne imprezy, uczestniczą w nich przedstawiciele różnych grup sufickich. Poza tym owe wspólnoty prawie nie kontaktują się ze sobą. Nie stwierdziliśmy również żadnej konkurencji pomiędzy nimi.

W Berlinie do niedawna istniały dwa ośrodki związane z Nakszbandijja-Hakkanijja: derge („klasztor”) na Bundesplatz (szejk Ahmed Kreush) oraz Centrum Sufickie Rabbaniija (szejk Eşref Goekcimen) w Neukölln. Pierwsza wspólnota jest mniej publiczna i bardziej związana z centralną derge w Lefke (Północny Cypr). Szejk Nazim często gościł tu podczas jego podróży w Europie, również jego syn i obecny przywódca tariki szejk Mehmet Adil często tu bywa. Należy także wspomnieć o małej społeczności o charakterze „terapeutycznym” prowadzonej przez Hamdiego Alkonavi, który zajmuje się „uzdrawianiem duchowym”.

Owe wspólnoty można określić jako „hybrydowe”, gdyż wielu zwolenników jest niemieckiego pochodzenia. Grupa szejka Ahmeda jest bardziej tradycyjna, natomiast w Rabbaniija da się zauważyć znaczną ilość tych, którzy formalnie nie uważają się za muzułmanów. Wśród grupy Hamdi Alkonavi dominują niemuzułmanie.

Z kolei tarika Burhanijja pochodzi z Sudanu i jest odgałęzieniem Szazilijja-Disukijja. Dzięki Muhammad Salah Idu rozprzestrzeniła się w Niemczech. Po jego śmierci w 1981 roku 40 niemieckich zwolenników udało się do Chartumu do ówczesnego lidera szejka Muhammada Uthmana (Sidi Fahrudin). Jego syn i następca Sidi Ibrahim już spędzał sporo czasu w Europie, także jego syn i obecny przywódca tariki szejk Sidi Muhammad zamieszkał w Niemczech na stałe koło Hamburga i zawarł ślub z niemiecką uczennicą.

Większość tej wspólnoty stanowią zwolennicy niemieckiego pochodzenia, muzułmanie w pierwszym, drugim, a nawet trzecim pokoleniu, wielu z nich to krewni. Do niej również należy kilku Sudańczyków.

Wśród niemieckich wyznawców sufizmu dostrzegamy różne postawy wobec islamu. Dla niektórych nawrócenie na islam stanowi tylko formalny krok, który otwiera im dostęp do „duchowych skarbów” sufizmu, podczas gdy dla innych jest to początek nowego życia zgodnie z islamskimi przepisami. Są też tacy, którzy nie deklarują formalnej przynależności do islamu lub ukrywają ją w obawie przed odrzuceniem przez środowisko społeczne i rodzinę.

Najnowszym trendem, który można zaobserwować w sufickim środowisku w Berlinie, jest – według definicji Gritt Klinkhammer z Uniwersytetu w Bremie – „dążenie do autentyczności”, które polega na głębszym zanurzeniu Europejczyków w muzułmańskich praktykach religijnych i społecznych (Klinkhammer 2009, s. 142–143). Tę sytuację dobrze ilustruje przykład rozmowy z informatorem Y pochodzenia niemieckiego, muzułmaninem w drugim pokoleniu ze wspólnoty Burhanijja: „Z islamem i sufizmem to jest tak, jakby ktoś mówił: »Nie chcę żyć w Niemczech, natomiast chcę żyć w Berlinie«. Mówimy do niego wtedy: »Dobrze, zamieszkać w Berlinie«. A potem ten ktoś nagle zdaje sobie sprawę: »Do diabła, przecież mieszkam w Niemczech«⁴. Należy zauważyć, iż znajomość islamskich przepisów nie jest koniecznym warunkiem przystąpienia do tych wspólnot, bowiem islamskie normy, wartości, idee są komunikowane w trakcie interakcji pomiędzy konwertytami, etnicznymi muzułmanami oraz religijnym autorytetem w owych grupach.

Sposoby komunikacji w wieloetnicznych wspólnotach sufickich

We wspólnotach sufickich wewnętrzna komunikacja jest zorganizowana w sposób hierarchiczny w przeciwieństwie do symetrycznego, gdzie ma miejsce interakcja pomiędzy równymi stronami. Jej oznakami są: przeważanie kierunku „z góry na dół”, dystans pomiędzy mówiącym i odbiorcami, obecność autorytetu, apodyktyczny charakter treści przekazu. Głównym celem tego rodzaju komunikowania jest pouczanie, informowanie, doradzanie i kierowanie. Zarówno służy ona kontrolowaniu zachowania członków wspólnoty, jak i motywowaniu. Jednocześnie, jak zobaczymy dalej, owa komunikacja w poszczególnych wspólnotach może mieć charakter grupowy lub bardziej indywidualny.

Zacznijmy od omówienia problemu autorytetu. Autorytet religijny, w tym kontekście, oznacza prawo do określania zasad i granic tradycji religijnej, czyli kształtowania zbioru norm i wartości islamskich oraz dokonywania na ich podstawie oceny różnych aspektów życia religijnego, społeczno-kulturalnego, gospodarczego i politycznego społeczności muzułmańskich. Według wybitnego antropologa religii Talala Asada: „Praktyka jest uważana za muzułmańską, ponieważ jest autoryzowana przez dyskursywną tradycję islamu, która jest przekazywana muzułmanom

⁴ Wywiad w berlińskim ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja 27.11.2014.

przez alima, hatiba, sufickiego szejka bądź rodzica, który nie posiada formalnego wykształcenia” (Asad 1986, s. 15).

Odwołując się do Weberowskiego ujęcia autorytetu, można powiedzieć, iż szejk reprezentuje tak tradycyjny, jak i charyzmatyczny typ autorytetu. Z jednej strony jest kontynuatorem pewnej tradycji religijno-mistycznej, silsila, czyli „więzi duchowej”, na którą składają się wybitni szejkowie przeszłości. Z drugiej – autorytet szejka jest oparty na osobistej charyźmie, która przejawia się poprzez posiadanie nadprzyrodzonych zdolności, doświadczenie oraz wywoływanie stanów mistycznych, czynienie cudów. Jak zaznaczył Max Weber: „Charyzma była wszędzie niezwykłą [aufieralltagliche] mocą (mana, orenda), której obecność przejawiała się w czarach i czynach heroicznych [...]. Siła, jaką dysponował bohater, uchodziła wszak pierwotnie za cechę magiczną, podobnie jak siły «magiczne» w ściślejszym tego słowa znaczeniu: zaklęcie deszczu i chorób oraz nadzwyczajne umiejętności techniczne” (Kaczmarek 2010, s. 29).

Z kolei Alberto Melucci ujmuje charyzmatyczny autorytet jako „specyficzny rodzaj wymiany, w której dominuje, w stosunku do innych wymiarów, afektywne utożsamianie się z niezwykłymi cechami lidera oraz wzmocnienie indywidualnej i zbiorowej tożsamości wyznawców” (Melucci 1996, s. 7).

Według nauki sufich doskonały (kamil) szejk, czyli ten, który może prowadzić uczniów (muridów) ścieżką duchową, ma posiadać zarówno głęboką normatywną islamską wiedzę, jak i zdolności nadprzyrodzone. By osiągnąć doskonałość, uczniowie mają całkowicie poddać się szejkowi w sprawach duchowych oraz doczesnych. W tradycji sufickiej również podkreśla się, iż szejka i uczniów łączą więzy miłości. Jak zaświadczył jeden z informatorów w berlińskim ośrodku tariki Burhanijja: „Niektórzy wpięrow dołączają się do wspólnoty, i dopiero po kilku latach nawracają się na islam. Ci, którzy tak czynią, robią to z miłości do szejka”⁵.

Szejk zajmuje się nie tylko kwestiami związanymi z życiem religijnym oraz doświadczeniami duchowymi własnych uczniów – ci ostatni odwołują się do jego autorytetu w sprawach dotyczących życia codziennego: relacji małżeńskich, problemów zawodowych, kwestii finansowych oraz innych aspektów „życia doczesnego”. W zachodnim kontekście społeczno-kulturowym odnosi się to zarówno do jego uczniów z grona diaspor muzułmańskich, jak i konwertytów.

W muzułmańskich społeczeństwach autorytet szejka jest również podtrzymywany przez stosunki pokrewieństwa w obrębie tradycyjnych, wielopokoleniowych rodzin, do których należą jego uczniowie, oraz relacje patron–klient, odgrywające wielką rolę w życiu społecznym oraz gospodarczym krajów muzułmańskich.

Należy zaznaczyć, iż autorytet szejka (zwłaszcza jego aspekty społeczne) ulega zmianom w sufickich wspólnotach na Zachodzie, dostosowując się do miejscowego kontekstu społeczno-kulturowego. Chodzi zwłaszcza o społeczności hybrydowe. Jeżeli stosunki pokrewieństwa w dalszym ciągu odgrywają ważną rolę wewnątrz wspólnot sufickich na Zachodzie (Gabriele, Geaves 2013, s. 31–32), to znaczenie

⁵ Ibidem.

relacji patron–klient widocznie się zmniejsza, bowiem członkowie tych wspólnot, a w szczególności konwertyci, wchodzą w stosunki gospodarcze głównie z osobami spoza danej grupy.

Jak zaznacza Annabelle Böttcher, tarika Hakkaniija z powodu minimalnej infrastruktury instytucjonalnej jest tworzona i utrzymywana przez charyzmatyczne powołanie i religijny autorytet przywódcy sieci. To przywództwo opiera się na doktrynie sufickiego mistrza duchowego, mającego prowadzić duchowe szkolenie ucznia, który musi mu ufać i go słuchać (Böttcher 2006, s. 243). Uczniowie (muridzi) pociągnięci charyzmą szejka są złączeni z nim duchową więzią (rabita).

Szejk mianuje pełnomocników regionalnych (hulafa) i tworzy więzi społeczne wśród uczniów poprzez inicjowanie małżeństw i organizowanie podsieci (*sub-networks*) do celów rytualnych i społecznych. Annabelle Böttcher stwierdza, że stabilność i rozwój tej sieci zależy od charyzmatycznego powołania i konsolidacji religijnego autorytetu szejka. Obecnie, po śmierci szejka Nazima, naczelnym szejkiem tariki został jego starszy syn Mehmet Adil, mieszkający w Istambule.

W Centrum Sufickim Rabbaniija główną rolę odgrywała bezpośrednia komunikacja z szejkiem Eşrefem, lokalnym pełnomocnikiem tariki, chociaż wszystkie jego przemówienia publiczne są również filmowane i umieszczane na stronie wspólnoty⁶.

Sufickie Centrum Rabbaniija ma wyraźnie wieloetniczny charakter, bowiem tylko 20% należących do niego osób ma pochodzenie tureckie. Reszta członków to konwertyci, także ci, którzy formalnie nie zostali muzułmanami, przeważnie pochodzenia niemieckiego, oraz z innych krajów Europy (Włoch, Polski, Wielkiej Brytanii, Rosji). Spotykałem również osoby z innych krajów muzułmańskich (Kazachstanu, Iranu, Algierii).

Przestrzeń, w której odbywają się sufickie zebrania, jest zorganizowana w taki sposób, że szejk lub jego pełnomocnik przemawiają, siedząc w udekorowanym krześle, przed którym leży owcza skóra⁷, gdy reszta wspólnoty siedzi w półkolu na dywanach lub poduszkach, przy czym mężczyźni zajmują miejsce z przodu, kobiety zaś z tyłu. Owa postawa szejka jest materialnym wyrazem jego autorytetu w stosunku do wspólnoty.

Kluczowym środkiem komunikacji we wspólnocie Rabbaniija jest „sohbet”. W tarice Nakszabandijja, do której należy owa wspólnota, sohbet jest uznawany za jedną z podstawowych praktyk religijnych. Podania mówią, że jeden z założycieli tariki szach Bahauddin Nakszband (1318–1389) głosił, iż „Tarika trzyma się na sohbecie. Dobro zawsze jest z dzama’atem (zgromadzeniem)”. Sohbet można określić jako pouczające przemówienie szejka do zgromadzenia uczniów na tematy religijne, uważane przez niego za niezbędne dla dobra całej wspólnoty, w trakcie którego udziela on również ogólnych instrukcji duchowych.

⁶ http://sufi-zentrum-rabbaniyya.de/index_en.php

⁷ Owca skóra oznacza miejsce, gdzie zasiada szejk, zwłaszcza w irańskich oraz tureckich sufickich ośrodkach.

Jak zaznaczył jeden z pełnomocników szejka Eşrefa Metin Arikan: „Szejek mówi w uniesieniu, przekazuje wiedzę z żywej księgi, z żywego doświadczenia. [...] Sohbet jest skierowany do duchowej strony osoby, uczy, jak być dobrym człowiekiem. Sohbet idzie od serca szejka do serc uczniów”⁸.

W sufizmie, a szczególnie w tarice Nakszbandijja-Hakkanijja, osoba szejka jest traktowana jako „żywy Koran”, czyli ucieleśnienie koranicznych przepisów. Z kolei Tayfun Atay podkreśla, iż dla własnych uczniów szejek jest „podstawowym źródłem islamskiej wiedzy”. Nawet prosta obecność szejka traktowana jest jako symbol „najwyższej wiedzy”. Atay przytacza wypowiedź jednego ze swych informatorów z londyńskiej wspólnoty Nakszbandijja-Hakkanijja, który powiedział o szejku Nazimie Kibrisi: „Szejek Efendi jest dla nas Koranem. Nigdy nie czytałem Koranu i wątpię, czy będę czytał go w przyszłości. Lecz połowę Koranu znam na pamięć z jego rozmów” (Atay 2012, s. 246).

W nauce sufickiej ogólnie utrzymuje się, że szejek jest włączony w silną (więź duchową), dlatego opiera się nie tylko na własnej wiedzy i doświadczeniu, ale mówi w imieniu całej tradycji duchowej, której wcieleniem jest obecnie on sam. W związku z tym amerykański socjolog Bruce Lincoln zauważa: „Powiązania w przestrzeni i ciągłość w czasie zapewniają formalne i półformalne struktury ustanowione przez kierowników, ekspertów i funkcjonariuszy, upoważnionych do wypowiadania się i działania w imieniu nie tylko społeczeństwa, ale także tradycji i religii. Struktury te różnią się rozmiarem, kompetencjami, poziomem obowiązywania, statusem, finansowaniem, hierarchicznością, sposobem działania. Ale bez względu na to, jaką formę przybierają, należą do nich liderzy, odpowiedzialni za zachowanie, interpretację, kontrolę nad praktykami rytualnymi, upowszechnienie dyskursu określającego grupę, ustanowienie norm etycznych i ich realizację, opiekę nad społecznością, jej ochronę i rozwój” (Lincoln 2003, s. 7).

Sohbet jest zazwyczaj udzielany w piątki późnym wieczorem, po zakończeniu ceremonii zikru. W sobotę wieczorem jeden z pełnomocników szejka Eşrefa również wygłasza przemówienie do zgromadzenia, w którym omawia wątki z poprzedniego sohbetu, jednak nie jest ono traktowane jako właściwy sohbet. Jak zauważył pełnomocnik szejka Metin Arikan: „Nie jestem właściwie szejkiem, jak Tahir i inni, mam prawo do wypowiadania się, by przekazać to, czego nauczyłem się od szejka, nie zaś mówić w swoim imieniu. Nie będzie to sohbet, tylko rozmowa. Przekazywanie wiedzy od innych jest zawsze bezpieczniejsze. Wiem, że nie traktujecie mnie jako szejka, jesteśmy raczej przyjaciółmi”⁹.

Podczas właściwego sohbetu szejek również odpowiada na pytania stawiane przez uczniów. Pytania są zadawane na końcu, i nikt nie przerywa szejkowi w trakcie jego wypowiedzi. Jeżeli chodzi o przemówienia pełnomocników szejka, to tutaj

⁸ Wywiad z Metinem Arikanem, który przedstawił się jako „pomocnik oraz tłumacz” szejka Eşrefa, Centrum Sufickie Rabbaniija, Berlin, 01.11.2014.

⁹ Obserwacja uczestnicząca we wspólnocie Centrum Sufickie Rabbaniija, Berlin, 28.11.2014.

reguły zachowania są mniej restrykcyjne, osoby ze zgromadzenia przerywają im pytaniami oraz dyskutują z nimi.

Członkowie wspólnoty porozumiewają się w językach niemieckim i tureckim. Szejk Eşref zazwyczaj udziela sohbety w języku tureckim, zwracając się do tej części wspólnoty, która nie rozumie tureckiego, przez tłumacza. Przy tym szejk Eşref biegle mówi po niemiecku i czasami przechodzi z jednego języka na drugi. Jego pełnomocnicy, przede wszystkim Metin i Tahir, zwracają się do zgromadzenia po niemiecku. Z kolei inny pełnomocnik szejka Eşrefa, Kadir, prowadził spotkania poważnie z turekojęzycznymi członkami wspólnoty, w tym osobno z kobietami.

W trakcie badań terenowych brałem udział w kilku sohbetach w Centrum Sufickim Rabbaniija. Odwołuję się na przykład do sohbetu z szejkiem Eşrefem z 14 października 2014 roku. Należy zaznaczyć, iż sohbet odbywał się w obecności innego bardzo szanowanego szejka Jamaladdina Dirszla, jednakże ten ostatni nie ingerował w przebieg sohbetu, pozostając w roli zwykłego odbiorcy. Owa postawa podkreśla hierarchiczny charakter sohbetu jako środka komunikacji we wspólnocie.

Przed rozpoczęciem sohbetu ma miejsce krótka zikr. Pierwsza część odbywała się w sposób sformalizowany, podobny do kazań. Szejk znajdował się w pewnym odosobnieniu, przebywając niejako w mistycznym uniesieniu (hal), co z kolei podkreślało nadprzyrodzoną inspirację aktu komunikacji. Pod koniec przemówienia szejk zaczął zachowywać się w bardziej wyluzowany sposób, żartować, usuwając napięcie.

Głównym wątkiem owego sohbetu był tradycyjny suficki motyw walki z ego (nafsem). Jednocześnie szejk Eşref podkreślił znaczenie sohbetu, nazywając go środkiem, dzięki któremu „dusza może oddychać”. Zaznaczył także ważność posłuszeństwa wobec szejka i naśladowania go w praktykowaniu cnót.

Szejk przytoczył historię młodego człowieka z Kolonii, który powiedział, że czuje odrazę do posłuszeństwa czyimś rozkazom. Szejk odparł mu, że całe stworzenie jest podporządkowane rozkazom kogoś innego. Również człowiek podporządkowuje się zewnętrznym czynnikom, niezależnie od tego, czy są dobre, czy też złe, podoba mu się to, bądź nie. Jeżeli człowiek spełnia przykazania Pana, wszystkie drzwi są dla niego otwarte, podobnie jak dla wysłannika sułtana, ale jeżeli działa według rozkazów swojego ego, jest poddawany kpinom. Posłuszeństwo wobec szejka to także wielki zaszczyt. Jeżeli ktoś spożyje zepsute jedzenie, żołądek i ego zaprowadzą go do toalety, a nie będzie w stanie się oprzeć. Więc nafs produkuje tylko nieprzyjemny zapach. Jeżeli zaś człowiek przestrzega przykazań szejka, to znajdzie się w miejscu, gdzie będzie wolny od fizjologii, gdzie nie istnieją toalety, gdzie przebywają czyste duchy.

W trakcie przekazywania wiedzy o charakterze normatywnym i apodyktycznym szejk sięga po żarty, które niejako skracają dystans w komunikacji i ułatwiają przyswojenie przekazanych treści przez zgromadzenie. Zebrani reagowali śmiechem na ten i inne żarty, łagodząc napięcie w audytorium. Odwoływanie się do

zartów w trakcie komunikacji z uczniami jest ulubioną metodą dydaktyczną w sufickich wspólnotach.

Po zakończeniu pierwszej części sohbetu miałem okazję poznać osobiście szejka. Przed rozpoczęciem drugiej części znów odbył się krótki zikr. Potem szejk poprosił o zadawanie mu pytań, dodając, że jeżeli nie będzie mógł odpowiedzieć, to uczyni to szejk Jamaladdin. W ten sposób wyraził szacunek wobec innego szejka obecnego w zgromadzeniu.

Pytania stawiane przez uczestników bardzo się różniły. Niektórzy pytali o rzeczy bardziej praktyczne, na przykład, jak zmusić do nauki muzyki niedbałego ucznia, na co szejk starał się udzielić konkretnej odpowiedzi. Inni pytali o rzeczy bardziej oderwane, na przykład, jak odsłonić przed drugim człowiekiem swoje wewnętrzne piękno bez użycia słów, na co szejk odpowiadał, żeby nie zawracać sobie tym głowy.

Podczas rozmowy miała miejsce dyskusja z chłopakiem, który pytał, czy mamy dowody na istnienie Boga, czy też polegamy wyłącznie na wierze. Na to szejk odparł, że w naszym życiu codziennym bardzo mocno opieramy się na wierze, nie potrzebując dowodów. Również w religii musimy polegać na wierze do czasu, gdy istnienie Boga zostanie nam objawione.

Następnie szejk Eşref publicznie zwrócił się do mnie, wykorzystując tę okazję jako pretekst do krytyki wiedzy naukowej, mówiąc, że: „Problem ludzi współczesnych polega na tym, że za dużo myślą. I myślą przede wszystkim o tym, jak wyjaśnić wszystko bez Boga. Dlatego filozofowie tracą rozsądek jak Nietzsche”.

Metin Arikan w wywiadzie zaznaczył, iż szejk Eşref w trakcie sohbetu zazwyczaj rozpatruje pytania o wielkim znaczeniu dla całej wspólnoty¹⁰. Poniekąd sohbet obejmuje tematy podejmowane wcześniej w prywatnych rozmowach z uczniami. Informator zauważył również, że ze względu na obecność we wspólnocie zarówno muzułmanów, jak i niemuzułmanów szejk Eşref unika w sohbetach podejmowania czysto islamskich wątków i przedstawia te kwestie raczej w terminach ogólnie pojętej religijności i rozwoju duchowego. Wiedza islamska występuje tu, według określenia Metina, jako „źródło prawdy”.

Szejk Eşref prowadzi także indywidualne spotkania z uczniami. Większość z nich zwraca się z prośbą o poradę w kwestiach dotyczących życia codziennego. Klasy z nauką religii, recytacją Koranu, nauką modlitwy oraz innych przepisów rytualnych są organizowane według potrzeb wspólnoty. Większość konwertytów uczy się modlitwy i rytuałów, naśladując innych muzułmanów.

Pewną część konwertytów stanowią pary, niektórzy później biorą ślub. Zdarzają się również małżeństwa mieszane etnicznie, jednak szejk odradza je, kiedy ma miejsce duży dystans kulturalny pomiędzy narzeczonymi.

W przypadku Centum Sufickiego Rabbaniija mamy do czynienia z hierarchicznym sposobem opartym na bezpośredniej zbiorowej komunikacji szejka ze swoimi zwolennikami, przy czym komunikacja ta ma charakter rytualny. Skuteczność

¹⁰ Wywiad z Metinem Arianem, Centrum Sufickie Rabbaniija, Berlin, 01.11.2014.

owego modelu w znacznej mierze zależy od tego, na ile szejk jest autorytetem uznanym przez całą wspólnotę.

Przejdźmy teraz do omówienia modelu komunikacji w innej wieloetnicznej sufickiej wspólnocie Berlina, mianowicie w ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja. Obecny naczelny szejk tariki Muhammad Ibrahim mieszka w Niemczech na stałe, więc jego niemieccy adepci mają ułatwiony dostęp do niego i mogą bezpośrednio sięgnąć po jego opinię w celu rozwiązywania własnych problemów. Szejk Muhammad Ibrahim zazwyczaj nie odpowiada na listy wysyłane pocztą elektroniczną, szczególnie od niemieckich uczniów. Niemniej jednak uczniowie mogą go odwiedzić osobiście. Szejk spędza całe godziny na rozmowach z uczniami¹¹.

Informator E wskazał, że po śmierci szejka Muhammada Uthmana w 1983 roku w tarice miały miejsce sprzeczki co do jego następcy, wywołało to pewne wewnętrzne rozłamy, dlatego obecnie wyłącznie Muhammad Ibrahim uważa się za szejka, do innych przełożonych w tarice ów tytuł stosuje się w sensie przenośnym. Dlatego sieciowa struktura tariki Burhanijja jest bardziej sformalizowana w porównaniu do Nakszbandijja-Hakkaniijja.

Ogólna struktura przewodnictwa w tarice Burhanijja wygląda w sposób następujący. Naczelny szejk uznawany jest za jedyny autorytet duchowy w pełnym znaczeniu tego słowa. Mianuje lokalnych przedstawicieli-mentorów (murszyd), które występują jako pośrednicy pomiędzy szejkiem a jego lokalnymi zwolennikami. Miejscowe ośrodki mają komitety mentorskie utworzone w sposób hierarchiczny: mentor naczelny jest mentorem starszych uczniów, ci zaś są mentorami dla nowicjuszy. Każdy członek wspólnoty powierza swoje potrzeby i problemy własnemu mentorowi, a ten stara się je rozstrzygnąć. W razie potrzeby ten mentor może zasięgnąć opinii starszego mentora, który z kolei może skierować je do lokalnego murszyda ten zaś, jeżeli nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, zwraca się bezpośrednio do szejka.

Tarika Burhanijja w Niemczech składa się prawie wyłącznie z konwertytów oraz muzułmanów niemieckiego pochodzenia w drugim i trzecim pokoleniu. We wspólnotach są nieliczni Sudańczycy, którzy cieszą się szacunkiem innych członków. Bardzo ważną rolę we wspólnotach odgrywają więzy pokrewieństwa. Na przykład w ośrodku Burhanijja w Berlinie znaczna część niemieckich muzułmanów to krewni lokalnego murszyda Abdullaha. W ostatnim czasie wspólnota rozwija się głównie dzięki małżeństwom i nowym pokoleniom, nie zaś przez przystąpienie nowych członków.

Ogólnie przyjętym środkiem komunikacji w środowisku Burhanijja w Niemczech jest język niemiecki. Szejk Muhammad Ibrahim kształcił się w Niemczech, dlatego swobodnie posługuje się tym językiem, co z pewnością ułatwia komunikację. Założyciel tariki szejk Muhammad Uthman mówił wyłącznie po arabsku, a jego następca szejk Ibrahim posługiwał się angielskim, co powodowało pewne trudności w komunikacji z Europejczykami. Uczniowie opowiadają taką historię: „Pewnego

¹¹ Wywiad z E w berlińskim ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja 04.12.2014.

razu szejka kazał uczniom robić rytualną ablucję w pewien określony sposób. Oni odebrali to jako rozkaz czynienia ablucji lodowatą wodą, co oczywiście było nieprawdą¹². Dzisiaj muridzi uczą się arabskiego, w tym bezpośrednio w krajach arabskich. Niemniej jednak narzekają na to, że nie znają tego języka w stopniu umożliwiającym czytanie dzieł szejka Muhammada Uthmana, które nie są przetłumaczone.

Obecnie w berlińskim ośrodku Burhanijja nie ma zajęć z islamu oraz recytacji Koranu. Kilku lat temu w Berlinie przebywał nauczyciel z Egiptu Afuad, absolwent al-Azharu, który spędził około trzydziestu lat razem z szejkiem Muhammadom Uthmanem, oraz wuj obecnego szejka Hussejn, którzy prowadzili wykłady z islamu dla członków wspólnoty.

W trakcie wywiadu Y potwierdził nasze przypuszczenie, iż początkowo większość niemieckich członków wspólnoty interesuje się przeżyciami mistycznymi, jednak po pewnym czasie prawie wszyscy nawracają się na islam¹³.

Obecnie podstawowym źródłem wiedzy o islamie we wspólnocie jest skrypt z wykładów szejka Hussejna w postaci trzech wydrukowanych zeszytów, składających się z 250–300 stron każdy. Dany skrypt jest przeznaczony do użytku wewnętrznego. Omawiane są w nim różne kwestie związane z islamską doktryną oraz teologią mistyczną, prawem, dotyczące modlitwy oraz praktyk duchowych, kodeksu (adab) zachowania we wspólnocie i innych.

W sobotę wieczorem w ośrodku Burhanijja odbywają się „spotkania rodzinne” członków wspólnoty, w czasie których członkowie razem przygotowują posiłek, omawiają problemy życia wspólnoty, czytają i rozważają lekcje szejka Hussejna oraz przemówienia obecnego duchownego lidera szejka Muhammada Ibrahima.

A więc we wspólnocie Burhanijja dominującym sposobem komunikacji jest komunikacja hierarchiczna przez pośrednictwo mediatorów, którymi są lokalni mentorzy, przy czym główny nacisk kładzie się na komunikację osobistą. Niemniej jednak każdy z członków posiada możliwość bezpośredniego dostępu do naczelnego szejka, co z kolei wraz z indywidualnym charakterem komunikacji skraca dystans, czyniąc kontakt bardziej skutecznym.

Wnioski: efekty sposobów komunikacji w omawianych wspólnotach sufickich

W trakcie pobytu naukowego w Berlinie i badań terenowych nastąpiło bardzo ważne wydarzenie, które wywarło wielki wpływ zarówno na naszą roboczą hipotezę, jak i na przebieg, i wyniki badań.

Pod koniec listopada 2014 roku naczelną szejka tariki Nakszbandijja-Hakkaniija Mehmet Adil nakazał zamknąć Centrum Sufickie Rabbaniija w Berlinie. Od tamtego czasu owa wspólnota nie istnieje jako wieloetniczna całość, bowiem uczniowie tureckiego pochodzenia otrzymali zakaz odwiedzania spotkań pozostałej grupy adeptów pochodzenia niemieckiego. Dla nich miało być utworzone tradycyjne tureckie

¹² Ibidem.

¹³ Wywiad z Y w berlińskim ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja, 20.11.2014.

derge, którym ma się opiekować młodszy syn szejka Nazima oraz brat obecnego duchownego przywódcy Bahautdin. Powodem tego było niezadowolenie tureckiej części wspólnoty z powodu nieprzebrzegania islamskich przepisów podczas zebrań, szczególnie rozdzielania kobiet i mężczyzn, noszenia hijabu i innych. Wcześniej szejek Eşref odmówił wprowadzenia owych przepisów we wspólnocie, motywując swoją decyzję tym, że głównym celem Centrum jest zaangażowanie Europejczyków, natomiast podobny rygoryzm może ich zniechęcić.

Szejek Eşref przeniósł się do kompleksu „Sufilend” nad Jeziorem Bodeńskim, gdzie mieszka jego brat Ayberg, i obecnie opiekuje się wspólnotą „Mevlana” w Kolonii. W Berlinie pozostała grupa zwolenników, zgromadzonych pod przewodnictwem jednego z jego pełnomocników.

Dlaczego tak się stało i dlaczego owa wspólnota hybrydowa okazała się nie trwała? Naszym zdaniem złożyło się na to kilka powodów. Obecność tureckiej diaspory była zbyt widoczna, więc ta część wspólnoty mogła promować własne interesy oraz bronić własnej wizji sufizmu, opartej na tradycjach właściwych krajowi jej pochodzenia. Zapewne wielokulturowe dążenia szejka Eşrefa oraz tolerowanie niemuzułmanów we wspólnocie nie znalazły zrozumienia wśród jej tureckiej części. Jednocześnie szejek Mehmet zajmuje bardziej rygorystyczne stanowisko w stosunku do kanonu islamskiego niż jego ojciec i jest bardziej zainteresowany rozwojem tariki w krajach muzułmańskich, zwłaszcza w Turcji, regionach nad Wołgą w Rosji oraz wśród diaspory tureckiej, niż zaangażowaniem do niej Europejczyków.

Z drugiej strony sposób komunikacji przyjęty we wspólnocie, o sposobie grupowym i charakterze rytualnym, wymagał całkowitego zaufania do szejka oraz jego akceptacji przez całą wspólnotę jako autorytetu per se oraz pełnomocnika naczelnego lidera, od którego uzyskuje legitymizację. Jednak nie był on postrzegany w ten sposób ani przez zwolenników innych ośrodków Nakszbandijja-Hakkanijja w Niemczech, ani przez pewną część członków tureckiego pochodzenia we własnej wspólnocie. Odwołując się do określenia Annabelle Böttcher, można powiedzieć iż jego autorytet nie został w dostatecznym stopniu skonsolidowany. Dlatego wzajemna inkulturacja w tej wspólnocie nie była całkowicie skuteczna, bowiem adepci zarówno niemieckiego, jak i tureckiego pochodzenia starali się przede wszystkim uchronić swoją tożsamość kulturową.

Z kolei w tarice Burhanijja religijny autorytet jest bardziej skonsolidowany a ogólna struktura przewodnictwa jest bardziej sformalizowana. Temu służy również sposób komunikacji przyjęty w Burchanijja, kiedy szejek działa za pośrednictwem lokalnych mentorów, którzy komunikują się z uczniami w sposób indywidualny i których poniekąd łączą również więzi pokrewieństwa. Dlatego nowicjusze w tej wspólnocie częściej nawracają się na islam i przyjmują wywodzące się z niego normy społeczne i kulturowe.

Bibliografia

- Asad T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown.
- Atay T. (2012). *A Muslim Mystic Community in Britain*, Books on Demand.
- Böttcher A. (2006). *Religious Authority in Transnational Sufi Networks: Shaikh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani al-Naqshband*. W: G. Krämer, S. Schmidtke (red.), *Speaking for Islam: religious authorities in Muslim societies*, Leiden: Brill, s. 241–269.
- Gabriele T., Geaves R. (2013). *Expressions of Spirituality in Islam: Unity and Diversity*. W: R. Geaves, T. Gabriele (red.), *Sufism in Britain*. London: Bloomsbury Academic, s. 19–35.
- Geaves A. (2009). *A case of cultural binary fission or transglobal Sufism? The transmigration of Sufism to Britain*. W: M. Dressler, R. Geaves, G. Klinkhammer (red.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon: Routledge, s. 97–113.
- Green S. (2006). *The politics of exclusion: Institutions and Immigration Policy in contemporary Germany*. Manchester: Manchester University Press.
- Hermansen M. (1997). *In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials*. W: P.B. Clarke (red.), *New Trend and Developments in the World of Islam*. London: Luzac, s. 155–178.
- Hermansen M. (2000). *Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements*. *The Muslim World* 90(1–2), s. 158–197.
- Hermansen M. (2013). *American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere*. W: D. Bryliov (red.), *Islam v multikulturnom mire: Musulmanskie dvizenia i mehanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informacionnom prostranstve*. Kazan: Izdatelstvo KFU, s. 189–209.
- Kaczmarek K. (2010). *Guru – uczniowie – wspólnota*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Klinkhammer G. (2009). *The emergence of transethnic Sufism in Germany. From mysticism to authenticity*. W: M. Dressler, R. Geaves, G. Klinkhammer (red.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon: Routledge, s. 130–148.
- Lincoln B. (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luckmann T. (1999). *The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions*. *Social Compass* 46(3), s. 251–258.
- Melucci A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müle N. (red.) (2010). *Muslims in Berlin. At Home in Europe Project*. Open Society Institute, Q.E.D. Publishing.
- Ohliger R., Raiser U. (2005). *Integration und Migration in Berlin. Zahlen-Daten-Fakten*. Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Statistisches Jahrbuch Berlin 2013* (2013). Berlin: Kulturbuch-Verlag GmbH.

Communication and Inculturation of Multi-Ethnic Sufi Communities in Berlin

Abstract

The present paper focuses on the models of communication and mechanisms of acculturation of Muslims converts of European origin in the multiethnic Sufi communities in socio-cultural context of the European megapolis. Sufi communities are considered here as social groups formed by representatives of the Muslim diasporas and Europeans-converts, assembled around religious authority in the person of Sheikh and on the ground of common beliefs, values, norms, symbols and meanings that are shared by their members in the process of interaction in varying degrees, depending on their own socio-cultural predispositions.

Key words: authority, inculturation, communication, converts, Sufism, hybrid community

Władimir Fadieiev

Narodowej Akademii Nauk Ukrainy

Tożsamość i schizmogeneza. O społeczno-kulturowych uwarunkowaniach kryzysu ukraińskiego

Streszczenie

Dzisiejszy ukraiński kryzys jest skutkiem przypisywania znaczeń politycznych istniejącym różnicom społecznym i kulturowym. Przez długi czas czołowe partie polityczne Ukrainy wykorzystywały je jako narzędzie mobilizacji politycznej. W ten sposób konstruowanie regionalnych tożsamości i polityzacja różnic kulturowych stały się podstawą podziałów politycznych, co przyczyniło się później do nasilenia politycznej konfrontacji. W artykule problem ten jest rozpatrywany z punktu widzenia (meta)komunikacji dotyczącej różnic kulturowych, która tworzy warunki do pogłębienia dyferencjacji kulturowej (schizmogeneza) oraz powstania swoistej „tożsamości politycznej”.

Słowa kluczowe: tożsamość, schizmogeneza, różnice kulturowe, regionalizm, konflikt

1

Badanie przyczyn i uwarunkowań obecnego kryzysu ukraińskiego to bardzo trudne zadanie. Ze względu na niezakończony charakter tego kryzysu nie da się przedstawić przedmiotu badania całościowo, można jednak wskazać kilka problemów o charakterze koncepcyjnym, które związane są z niejasnością kategorii analitycznych oraz sposobami stosowania ich w życiu społecznym.

Wykraczając poza stosunkowo precyzyjne zasady stosowania w środowisku naukowym, w szerszym kontekście społecznym wczorajsze kategorie analizy socjologicznej ulegają znacznym zmianom. Uzyskują wiele dodatkowych konotacji i reinterpretacji oraz tracą swoją pierwotną ścisłość. Przykładem tego typu przekształceń może być zmiana znaczeniowa, takich kategorii jak „kultura”, „społeczeństwo”, „naród” itd., wskutek ich przesunięcia z dyskursu naukowego do publicznego¹. Nie mniej symptomatyczny wydaje się los kategorii „tożsamość”, rozpowszechnionej w ukraińskim dyskursie publicznym mniej więcej od połowy lat 90. XX w.², dzisiaj

¹ Na różnice pomiędzy kategoriami analizy i praktyki zwracało uwagę wielu badaczy: C. Geertz („*experience-near*” i „*experience-distant*” concepts: pojęcia *bliskie-doświadczeniu* oraz *dalekie-od-doświadczenia*) (Geertz 1983, s. 57), L. Wacquant („*folk and analytical notions*” – pojęcia ludowe i analityczne) (Wacquant 1997, p. 222), Roger Brubaker, Frederick Cooper (*categories of practice and categories of analysis* – kategorie praktyki i kategorie analizy) (Brubaker, Cooper 2004, s. 31) i in.

² Znaczącym wydarzeniem w tym zakresie było ukazanie się w 1994 roku ukraińskiego tłumaczenia książki *Tożsamość narodowa* Anthony’ego Smitha (Сміт 1994 [1991]), która

natomiast używanej niemal obowiązkowo przy omawianiu kwestii społecznych i politycznych.

Roger Brubaker i Frederick Cooper przeprowadzili krytyczną analizę rozpowszechnionych sposobów stosowania kategorii „tożsamość” (Brubaker, Cooper 2004, s. 28–63). Doszli między innymi do wniosku, że niektóre takie sposoby mogą wskazywać na tożsamość jako podstawową cechę indywidualnej jaźni (aspekt psychologiczny), na „tożsamość” członków grupy, podczas gdy inne, przeciwnie wskazują na procesualność, wielowymiarowość i niestabilność tożsamości jako tworu społecznego (Brubaker, Cooper 2004, s. 33–36)³. Można zarazem przypuścić, że przedstawiciele niektórych grup społecznych i politycznych skłonni są używać tej kategorii w specyficznym dla siebie sensie. I tak, zwolennicy polityki tożsamości kładą akcent na współmierności i substancjonalnym charakterze tożsamości, podkreślając konieczność jej zachowania i rozwoju. Z kolei przedstawiciele analizy społecznej, rozpatrujący dane zjawisko w dłuższej perspektywie społeczno-historycznej, a więc w większej odległości od obecnej praktyki społeczno-politycznej, podkreślać będą procesualne i zmienne właściwości tożsamości. W tej perspektywie procesualny i zmienny charakter tożsamości rzeczywiście ujawnia się w pełnym zakresie.

Jednakże w dyskursie publicznym i w znacznej części sondaży socjologicznych brak rozróżnienia pomiędzy różnymi formami i stopniami przynależności do tej czy innej grupy społecznej. Często albo respondenci proszeni są o ułożenie hierarchii lojalności wobec poszczególnych obiektów identyfikacji, albo też badacze sami konstruują tę hierarchię, opierając się na wynikach sondaży i własnych o niej

znalazła się wśród pozycji najczęściej cytowanych w badaniach poświęconych budowaniu tożsamości narodowej oraz etniczności.

³ Brubaker i Cooper rozróżniają kilka form identyfikacji. Pierwsze rozróżnienie dotyczy *relacyjnych* i *kategorialnych* form identyfikacji, czyli identyfikacji siebie ze względu na miejsce w sieci relacji (towarzyskich, rodzinnych, zawodowych itp.) lub ze względu na przynależność do pewnej kategorii osób (narodowość, język, płeć itd.). Jednakże należy zawsze brać pod uwagę, kto dokładnie identyfikuje i kategoryzuje – czy są to produkty samoidentyfikacji, czy też identyfikacji i kategoryzacji poczynionej przez innych. Częste rozbieżności pomiędzy tymi formami wskazują na istnienie jakiegoś „napięcia” między formami wewnętrznej i zewnętrznej identyfikacji oraz kategoryzacji. Zarazem bardzo ważną rolę w tym procesie odgrywa państwo dysponujące znacznie rozbudowanym zinstytucjonalizowanym systemem kategoryzacji populacji. Innym ważnym rozróżnieniem jest rozróżnienie pomiędzy *samorozumieniem* i *lokalizacją społeczną*. Samorozumienie oznacza przede wszystkim sytuacyjną predyspozycję do określonych zachowań, jest o wiele bardziej emocjonalnie zabarwione i zakorzenione w procesach psychologicznych. Lokalizacja społeczna przeciwnie, jest bardziej określona i zakłada reprezentację swojego miejsca w stosunkach społecznych, będąc w tym zbieżna z identyfikacją, ale nie tracąc związku również z samorozumieniem. Trzecie rozróżnienie wynika z konieczności uszczegółowienia stopni spójności grupy, do której odnosi siebie jednostka, ponieważ różnice te znacząco wpływają na rodzaj interakcji społecznej. Dlatego autorzy sugerują stosowanie terminów *wspólnotowość* (*commonality*), *powiązanie* (*connectedness*) i *grupowość* (*groupness*), gdzie *wspólnotowość* oznacza obecność pewnej wspólnej właściwości, *powiązanie* – istnienie relacji z innymi ludźmi, zaś *grupowość* – silne poczucie współodniesienia do określonej grupy ludzi, nawet jeśli więzi relacyjne między jej członkami nie są wyraźne. Poczucie jedności narodowej i silne doświadczenie przynależności do narodu stanowi przykład grupowości (Brubaker, Cooper 2004, s. 41–48).

wyobrażeniach. Na przykład, rozważając swoją przynależność do „regionu”, „płci”, „obywatelstwa”, „zawodu”, „kohorty wiekowej” itd., respondent ma do czynienia z bardzo różnorodnymi formami interakcji społecznej, które mogą nie wykluczać się, lecz uzupełniać czy też, mimo zbieżności w nazwach, odsyłać do bardzo odmiennych doświadczeń jednostek⁴.

Równie znaczące okazują się problemy związane ze stosowaniem takiej popularnej kategorii jak „kultura” oraz jej pochodnej – „tożsamości kulturowej”. Na dzisiejszej Ukrainie kultura jawi się jednocześnie jako centralna kategoria dyscyplin społecznych, element antytotITARNEGO i narodotwórczego projektu inteligencji ukraińskiej oraz sfera polityki państwowej⁵. W dyskursie publicznym zachowała się dominacja klasycznego pojmowania kultury, zgodnie z którym „każda kultura jest unikalną jednością, historycznie rozwijającą się i zintegrowaną całością. [...] Różnorodne sfery integrowane są poprzez zespół wartości i norm, nabywając w ten sposób kształt powiązanej, organicznej całości” (Виммер 2002 [1996], s. 194). Zakłada się homogeniczność kultury, co pozwala na ujmowanie jej na kształt czegoś w rodzaju podmiotu procesu historycznego, ducha narodu, odtwarzając w ten sposób typowe przekonania światopoglądu romantycznego pierwszej połowy XIX w. Podział sił politycznych ze względu na to, jaką wagę przywiązuje się do zachowania i rozwoju tradycyjnej kultury ukraińskiej, stał się niemal wszechobecny we współczesnym życiu społecznym Ukrainy, zaś wierność kulturze i językowi ukraińskiemu jest kwestią wyboru politycznego.

Ważną okolicznością, która uwarunkowała tok dyskusji o przyszłości Ukrainy, jest wpływ koncepcji „zderzenia cywilizacji” Samuela Huntingtona (Huntington 1993), popularnej na całej przestrzeni postradzieckiej⁶. Według Huntingtona Ukraina geograficznie znalazła się na linii rozłamu, pomiędzy cywilizacjami zachod-

⁴ Na przykład, bardzo różnorodna okazuje się hierarchia obiektów identyfikacji mieszkańców Lwowa i Doniecka, którą analizuje badanie „Lwów–Donieck: tożsamości społeczne we współczesnej Ukrainie (1994–2004)” (Chernysh, Malanchuk 2007, s. 75), gdzie respondenci byli proszeni o odniesienie się do tożsamości obywatelskiej, religijnej, płciowej, wiekowej, regionalnej, zawodowej, lokalnej i innych (Brubaker, Cooper 2004, s. 41–48).

⁵ Samo stosowanie kategorii „kultura”, która stała się kluczową na przestrzeni byłego ZSRR po upadku marksizmu, wiąże się z pewnymi trudnościami. Mieszanie znaczeń analitycznych i praktycznych ujawnia się tutaj nawet w większym stopniu niż w przypadku tożsamości, ponieważ kultura jako kategoria dyskursu publicznego i naukowego ma dłuższą tradycję stosowania. Znaczenie tego terminu ulegało istotnym zmianom w ciągu ostatnich wieków, co znajduje odzwierciedlenie w sposobach jego stosowania – współistnienie w tej samej przestrzeni publicznej odmiennych, charakterystycznych dla różnych okresów historycznych i podejść naukowych koncepcji i interpretacji kultury często wywołuje zamieszanie i nieporozumienia.

⁶ Twierdzenie, że w przyszłości głównym źródłem konfliktów na świecie nie będą różnice ekonomiczne i ideologiczne, lecz kulturowe, stało się dodatkowym uzasadnieniem łączenia kwestii kulturowych i politycznych w dyskusjach na temat rozwoju Ukrainy, mimo że zgodność co do koncepcji Huntingtona nie była powszechna. Koncepcja zderzenia cywilizacji stała się czynnikiem powrotu do zainteresowania podejściem cywilizacyjnym i znalazła wyraz w powtórnym wydaniu klasyków tego podejścia (Nikołaj Danilewski, Oswald Spengler, Arnold Toynbee) oraz szerokiej dystrybucji tego modelu wyjaśniającego.

nią i prawosławno-słowiańską, czyli w strefie potencjalnego konfliktu społeczno-politycznego (Huntington 1993). Podobny podział cywilizacyjny unaturalnił istniejące różnice regionalne oraz wskrzesił tezę o Ukrainie jako kraju sytuującym się na granicy zachodniej i wschodniej przestrzeni społeczno-kulturowej⁷. Mimo oczywistego upraszczającego charakteru tej wizji oraz zastrzeżeń co do jej uzasadnienia teoretycznego⁸, istotnie wpłynęła ona na strukturyzację pola politycznego Ukrainy. Uczynienie z kultury, również w jej silnym, cywilizacyjnym rozumieniu, głównej zasady podziałów społeczno-politycznych jest skutkiem specyficznego procesu komunikacyjnego. W związku z tym interesująca wydaje się koncepcja kultury Johnatana Friedmana, a dokładniej jego ujęcie kultury jako nowoczesnego produktu esencjalizacji różnic (Friedman 1994, s. 207). U podstaw, nazwijmy to tak, „wykrycia” kultury leżą porównywalne praktyki społeczne oraz odnalezienie różnic między nimi. Jeśli wykryte różnice można przypisać do różnych grup populacji, stają się możliwe rozgraniczenia kulturowe. Przy czym często następuje przemiana różnicy w esencję, tekst, paradygmat, kod, strukturę, zaś sam proces, którego te ostatnie są konsekwencją, schodzi na dalszy plan. Jak wyraził się Friedman, „kultura – to nowoczesne narzędzie zastosowane do kontekstu globalnego, w obrębie którego się zrodziła – prowadzi do esencjalizacji świata, do kształtowania konfiguracji różnych kultur, etnicznych grup lub ras w zależności od okresu historycznego oraz profesjonalnej przynależności podmiotów tożsamości” (Friedman 1994, s. 207).

Granice między kulturami są zawsze problematyczne, zależą od procesu wykrywania różnic, rywalizacji i konfrontacji grup społecznych. Choć związek kultur z praktyką jest zasadniczy, kultura nie jest ucieleśnieniem żadnego modelu. Nie daje się sprowadzić do kodu lub paradygmatu, choć jest konceptualizowana w ten sposób w celu ustanowienia granic społecznych. „Kultura jako antropologiczna tekstualizacja inności zasadnie nie obejmuje tego, jak rodzi się i utrzymuje specyfika inności. Polega wyłącznie na transformacji identyfikacji specyfiki w specyfikację identyczności, ostatecznie zaś w tworzenie identyczności jako zjawiska. Płynący z niej pożytek wynika z jej właściwości klasyfikacyjnych, te jednak są nader podejrzane. Natomiast jej słabość bierze się stąd, że prawie nic nie mówi o tym, co zostało sklasyfikowane, pozostając czymś w rodzaju metakomunikacji na temat różnicy jako takiej” (Friedman 1994, s. 208). Esencjalizacja i substancjalizacja kultury tworzy obraz świata jako archipelagu kultur-wysp. Zamieniają różnice w fundamentalne właściwości grup społecznych, kiedy to, co odróżnia grupy, niespodziewanie staje się dla nich czymś najważniejszym – dziedzictwem historycznym i kulturowym tym, czego należy bronić za wszelką cenę, reprodukując i utrzymując granice społeczno-kulturowe. Klasycznym przykładem tego procesu jest rozgraniczenie pomiędzy

⁷ O idei Ukrainy jako położonej między Wschodem i Zachodem w historiografii ukraińskiej oraz wpływie tej idei na współczesną humanistykę ukraińską por.: Yakovenko 2000.

⁸ Wyjaśnienie konfliktów społecznych z pozycji kulturalistycznej ma w istocie charakter redukcjonistyczny, podobny do redukcjonizmu gospodarczego. Nie tyle pozwala zrozumieć przyczyny konfliktów, ile prowadzi do ich nasilenia (Sen 2008).

różnymi grupami etnicznymi, które ma miejsce nawet w tych przypadkach, kiedy praktyczne ku temu podstawy kulturowe wydają się niewystarczające. Granice etniczne zależą nie od różnic kulturowych na poziomie formy, tylko od szczególnych relacji między grupami (Blom 1969, s. 85).

W ten sposób analiza relacji różnych grup społecznych zakłada wykrycie roli czynników społeczno-politycznych oraz „siłowych” – stosunków konkurencji, rywalizacji oraz konfrontacji, w tym otwartego konfliktu. W tej perspektywie (między) kulturowa komunikacja może być rozpatrywana jako nieustający proces ustanowienia i rewizji granic społecznych, któremu towarzyszy społeczne zamykanie się, wykluczenie oraz włączenie przedstawicieli rozmaitych grup społecznych. Sama natomiast kultura, jawi się jako „otwarty i zmienny proces negocjacji znaczeń, który w razie dojścia do kompromisu prowadzi do zamknięcia się grup społecznych” (Виммер 1996, s. 199). Jeśli chodzi o kompromis kulturowy, wykrycie wspólnych znaczeń jest momentem zasadniczym, bowiem pozwala komunikującym się podmiotom na określenie zbieżności i rozbieżności własnych długofalowych celów. W nowoczesnych społeczeństwach znalezienie takiego kompromisu umożliwiającą rozwinięte formy komunikacji publicznej oraz reprezentacja w sferze publicznej różnych wersji upragnionej przyszłości, których ten kompromis właśnie dotyczy.

Rzeczywiście, w społeczeństwie tak złożonym jak nowoczesne kształtowanie ogólnych wyobrażeń, o świecie i społeczeństwie, u milionów ludzi bez udziału środków komunikacji – które obejmują wielkie terytoria, nawiązują i utrzymują związek pomiędzy nieznanymi ludźmi – jest mało prawdopodobne. Produkowanie przez przedstawicieli elit politycznych i kulturowych oraz środowiska eksperckie sądów o świecie społecznym, ich szerokie rozpowszechnienie poprzez media, reakcja publiczności na rezonansowe wydarzenia i procesy, którą rejestrują sondaże opinii publicznej, to wszystko składa się na złożoną interakcję angażującą liczne instytucje państwowe (urzędy edukacyjne i kulturowe, organy władzy) oraz obywatelskie, które stają się pośrednikami w komunikacji społecznej, przekierunkowując uwagę na określone problemy społeczne.

Samo zadawanie pytań nieznanym osobom opiera się na kilku założeniach, między innymi przekonaniu, że respondent zastanawiał się nad tymi tematami wcześniej, uważa je za priorytetowe i rozumie je w sposób zbliżony do reszty badanych⁹. Dodatkowym źródłem niepewności jest to, że „respondent nie zadowolą

⁹ Pierre Bourdieu wskazuje na szereg postulatów bezkrytycznie przyjmowanych w sondażach, ale zarazem te sondaże umożliwiające. Po pierwsze, sondaż zakłada, że każdy człowiek ma swoje zdanie oraz jest w stanie je wyrazić. Po drugie, zakłada się, że wszystkie opinie mają taką samą wartość. Po trzecie, postuluje się, że istnieje konsensus w społeczeństwie odnośnie do problemów objętych sondażem, a więc pytanie sondażowe jest warte zadania. Postulaty te powodują zniekształcenia, które przedostają się do sondaży bez względu na ścisłe przestrzeganie wszystkich wymogów metodologicznych w trakcie gromadzenia i przetwarzania danych (Bourdieu 1979 [1972], s. 124). Przedstawiciele socjologii krytycznej rozpatrują kształtowanie opinii społecznej w kontekście walki o dominację symboliczną i o możliwość narzucenia pewnej wizji procesów społecznych. Oczywiście taki kierunek argumentacji sam może być postrzegany jako wyraz roszczeń do posiadania prawomocnej wizji oraz jako

się odpowiedzią na pytanie, którego znaczenie zadane jest już przez socjologa, jego odpowiedź jest ściśle związana z sensem, który on sam pytaniu nadaje lub który odrzuca, uczestnicząc w ten sposób w obiektywnym definiowaniu tego sensu. Ma on jednak tylko częściową kontrolę nad swoją odpowiedzią, ponieważ odpowiedź ta dubluje się przy obróbce, a dokładniej podczas procedury kodowania, która przewodzi interpretację kodu i odpowiedzi w celu ich klasyfikacji” (Мерлье 2001 [1989], s. 215). Tak więc sam wynik sondażu okazuje się owocem licznych interakcji między różnymi i być może niewspółmiernymi wizjami rzeczywistości społecznej.

Ogólnie rzecz biorąc, stosunek pomiędzy komunikacją masową a opinią społeczną można traktować jako proces czynnej, zapośredniczonej, poprzez sondaże, interakcji – swego rodzaju „czołenkowej” komunikacji, kiedy tematyzacja oraz rozpowszechnienie kanałami komunikacyjnymi określonych wyobrażeń o świecie społecznym wywiera wpływ na dalsze odpowiedzi w badaniach opinii publicznej, wywołując, po publikacji ich wyników w czołowych mediach, swoisty *efekt werdyktu*¹⁰, który utrwała jako prawomocną stwierdzoną różnicę opinii, wpływa i nawet warunkuje na nowym etapie interakcji dalszą tematyzację problemów społecznych. Stanowienie wspólnej tożsamości kulturowej w znacznym stopniu zależne jest od tego, czy uczestnicy danej interakcji są zdolni do osiągnięcia kompromisu oraz trwałej równowagi sił. W razie zmiany lub niemożliwości osiągnięcia takiej równowagi kompromis ulega rozpadowi, ponieważ zmieniają się szanse realizacji poszczególnych interesów i odpowiednio ujawniają różnice celów długofalowych oraz priorytetowych wartości (Виммер 1996, s. 209). Konsekwencją jest nieraz powstanie nowych subkultur lub kontrkultur, zaś podczas dalszej „eskalacji różnic” – wyodrębnienie i oddzielenie grup społecznych, czyli rewizja poprzednich wyników procesu zamknięcia społecznego czy, by użyć terminu Gregory’ego Batesona, *schizmogeneza*.

Ogólnie procesy schizmogenetyczne zdeterminowane są przez dwa rodzaje stosunków między grupami: 1) stosunki *symetryczne*, kiedy przedstawiciele grup mają podobne aspiracje i wzory zachowań, ale różnią się pod względem ukierunkowania tych wzorów (klany, miejscowości zamieszkania, narody w Europie itd.); 2) *komplementarne*, gdy istnieją różnice zarówno pod względem zachowań, jak i aspiracji (warstwy społeczne, klasy, kategorie wiekowe itd.) (Bateson 1987 [1972], s. 77). Dyferencjacja symetryczna¹¹ ma miejsce w tych przypadkach, kiedy jednostki

manifestacja stronniczości polityczno-społecznej. Niemniej jednak mocną stroną tego podejścia jest odsłonięcie ukrytych mechanizmów przyczyniających się do utrzymania naiwnej wiary w *naturalny charakter* porządku społecznego.

¹⁰ Efekt werdyktu zapewniany jest poprzez odwołanie się do autorytetu naukowego oraz obiektywności socjologicznych praktyk sondażu. Jednocześnie stosowanie praktyki sondażu, szczególnie w czasie politycznych debat telewizyjnych i talk show, stało się, by powtórzyć za P. Champagne, *przewrotem symbolicznym*, który pozwala „poszerzyć na politykę i inne dziedziny władzę «oklaskometru», którego potrzebuje cała struktura pola społeczno-medialnego i który odtąd pozwala decydować i określać, co jest »słuszne«, bez uciekania się do tradycyjnych procedur politycznych” (Champagne 1997 [1990], s. 188).

¹¹ Dla niniejszej analizy najbardziej interesujące są właśnie relacje symetryczne, gdyż bardziej odpowiadają charakterowi badanego procesu.

należące do różnych grup wykazują się w odniesieniu do członków swojej własnej grupy wzorami zachowań, które różnią się od wzorów pojawiających się w odniesieniu do członków innej grupy: „Członkowie grupy A w stosunkach między sobą postępują się wzorami zachowania A, B, C, ale stosują wzory X, Y, Z wobec grupy B. W analogiczny sposób grupa B przyjmuje dla siebie wzory A, B, C, ale stosuje X, Y, Z w interakcjach z inną grupą. W ten sposób ustanawia się taki stan rzeczy, w którym zachowanie X, Y, Z jest standardową odpowiedzią na X, Y, Z. Ten stan zawiera elementy, które mogą doprowadzić do postępującej dyferencjacji lub schizmogenezы wzdłuż tych samych linii. Jeśli na przykład wzory X, Y, Z zawierają przechwalanie się, to jest prawdopodobne, że odpowiedzią na przechwalanie się także będzie przechwalanie się, że każda grupa będzie pobudzać inną do nadmiernego akcentowania tego wzorca, i jeżeli ten proces nie zostanie powstrzymany, może prowadzić tylko do coraz ostrzejszej rywalizacji, a ostatecznie do wrogości i upadku całego systemu” (Bateson 1987 [1972], s. 77–78). Warto zauważyć, że jednym z przykładów narastającej schizmogenezы symetrycznej są, według Batesona, stosunki między narodami europejskimi w przededniu II wojny światowej (Bateson 1987 [1972], s. 79–80). Jednak istnieją możliwości powstrzymania symetrycznej schizmogenezы, między innymi przy użyciu czynników, które mogą zjednoczyć skonfliktowane grupy na podstawie lojalności lub konfrontacji z kimś lub czymś z zewnątrz, choć w tym przypadku prawdopodobne jest ustanowienie się nowych relacji schizmogenetycznych – tym razem między połączonymi grupami i grupą zewnętrzną (Bateson 1987 [1972], s. 81). Mimo pewnych uproszczeń pokazany w tym modelu dynamiczny proces wydaje się bardzo przydatny w analizie uwarunkowań i przebiegu obecnego kryzysu ukraińskiego.

3

Trudno dziś o badacza, który nie wskazywałby na różnorodność ukraińskiego krajobrazu społeczno-kulturowego¹². Jedną z najbardziej produktywnych reprezentacji ukraińskiego krajobrazu społeczno-kulturowego wydaje się opis autorstwa Władimira Kagańskiego (Каганский 2001, s. 343–360). Według niego dla ogólnego zarysu krajobrazu ukraińskiego właściwa jest strefowość koncentryczna, choć strefy rozchodzą się nie z centrum kraju, tylko spoza, z zewnątrz. To jest swoista *strefowość egzogeniczna*. „Centra działających sił leżą poza krajem oraz na jego obrzeżach:

¹² Krajobraz społeczno-kulturowy w tym badaniu pojmowany jest jako nieco zmodyfikowana wersja pojęcia „krajobraz kulturowy” (Каганский 2001). Zgodnie z definicją, „wszelka ziemska przestrzeń, środowisko życiowe wystarczająco dużej (samozachowawczej) grupy ludzi jest krajobrazem kulturowym, jeśli jest to przestrzeń jednocześnie integralna i zróżnicowana, zaś grupa opanowała tę przestrzeń w sposób użytkowy, semantyczny oraz symboliczny” (Каганский 2001, p. 24). Rozszerzenie tego, co „kulturowe”, na to, co „społeczno-kulturowe”, jest podyktowane przede wszystkim większym naciskiem kładzionym na aspekty społeczne i polityczne oswojenia przestrzeni życiowej, choć już w samej definicji autor wyraźnie określił wymiar społeczny tego oswojenia.

strefy ich działania z zewnątrz wkraczają do wewnątrz terytorium, słabnąc tam i zanikając. Tak się ujawnia działanie zewnętrznych jąder kulturowo-politycznych oraz pozastrefowych ognisk na obrzeżach. Austria, Bosfor, Węgry, Bizancjum, Grecja, Krym, Litwa, Polska, Rzym, Rosja – Moskwa, Sankt Petersburg i Związek Radziecki – Turcja, Kaganat Chazarski, Szwecja są źródłami fal, które pozostawiły głębokie ślady w tym krajobrazie” (Каранский 2001, s. 345). W wyniku tych historycznych wpływów w kraju powstały poszczególne, posiadające własną nazwę i własną świadomość regiony¹³, a także terytoria amorficzne, o wpływ na które rywalizują rozmaite centra regionalne. W kraju ma miejsce policentryzm, polegający na tym, że główne ośrodki regionalne, konkurujące o władzę w stolicy, znajdują się na peryferiach geograficznych (Charków, Donieck, Odessa, Lwów, Użhorod), zaś geograficzne centrum jest peryferią polityczną.

Na krajobrazie społeczno-kulturowym wszystkich regionów, choć w różnym stopniu, pozostawił piętno okres przynależności do ZSRR. Poza tym w składzie ZSRR regiony Ukrainy odgrywały odmienne role w życiu gospodarczym państwa. Ośrodki i strefy przemysłowe Wschodu i Południa były tworzone i rozwijane jako część wspólnej dla Związku Radzieckiego przestrzeni gospodarczej, a nie jako części Ukrainy. Różnice te odbiły się zarówno na samoświadomości mieszkańców regionów, jak i na sposobach rozwoju i oswojenia przestrzeni. Dlatego kluczowy dla Ukrainy nadal pozostaje problem dopasowania regionów oraz uporządkowanie ogólnego krajobrazu społeczno-kulturowego, co zakłada koordynację polityki zagranicznej, regionalnej i kulturowej w trakcie każdego działania mającego wpływ na interesy mieszkańców wszystkich regionów.

Jednak, jak już wspomiano, nie tyle obecność różnic społeczno-kulturowych, ile stosunek do nich i ich tematyzacja publiczna jest przyczyną powstania granic społecznych i uruchomienia procesów schizmogenetycznych. Faktem, który miał wpływ na uruchomienie schizmogenezy na Ukrainie, stała się praktyczna i normatywna niemożliwość realizacji typowego dla krajów Europy Wschodniej projektu budowania narodu. Typowa dla regionu, by powtórzyć za Michaelem Mannem, *organiczna* wersja narodu (Mann 2005, s. 61–68) zakładała tworzenie stosunkowo jednorodnego środowiska etnicznego i społeczno-kulturowego, jak odbywało się to w krajach Europy Środkowej między wojnami światowymi wskutek zabiegów, które są dzisiaj raczej nie do przyjęcia. Ponadto upadek ustroju socjalistycznego doprowadził do dalszego osłabienia wpływu państwa na życie publiczne i rzeczywistej niemożności prowadzenia aktywnej polityki kulturalnej (Фадеев 2009). To stworzyło lukę pomiędzy oczekiwaniami znacznej części ukraińskich elit politycznych oraz kulturowymi i rzeczywistymi zmianami w kraju po 1991 roku, co stało się przyczyną oskarżeń pod adresem władz o niezdolność i/lub niechęć do wdrożenia „normalnego” projektu narodowego.

¹³ Niemniej jednak samoświadomość regionalna ma różny stopień natężenia. Na przykład mieszkańcy Donbasu, Krymu i Galicji mają bardziej zaawansowaną samoświadomość niż mieszkańcy Polesia, Podola czy Słobożańszczyzny.

Różnica historycznych losów regionów ukraińskich, a także wyznawanych przez nie wartości miała zasadniczy wpływ na kształtowanie pola politycznego na Ukrainie oraz tematykę debat społeczno-politycznych, wywołując konfrontację wokół debaty o tożsamości narodowej i przewyciężenia dziedzictwa radzieckiego. Różnice międzyregionalne w tym przypadku nabywały wyraźnego wydźwięku politycznego i były interpretowane pod względem zgodności z ukraińskimi i radzieckimi formami społeczno-kulturowymi, co znajdowało wyraz w licznych publikacjach całego okresu poradzieckiego¹⁴. Koniecznym, aczkolwiek niewystarczającym warunkiem późniejszej schizmogenezy stała się tematyizacja Ukrainy jako państwa składającego się z dwóch różnych krajów (Riabczuk 2003 [2000]). W dalszym ciągu przeciwstawienie regionów północno-zachodniego i południowo-wschodniego symbolicznie ujmowano jako opozycję dwóch ośrodków regionalnych – Lwowa i Doniecka¹⁵.

Podział wyborczy wzdłuż hipotetycznej osi „Wschód–Zachód” zaznaczył konfrontację między regionami, których mieszkańcy mają różne stanowiska odnośnie języka państwowego, polityki zagranicznej oraz stosunku do przeszłości historycznej. Mieszkańcy Zachodu w większości opowiadali się za euroatlantyczną polityką zagraniczną (przystąpienie Ukrainy do NATO i UE), zachowaniem języka ukraińskiego jako jedyne języka państwowego, uznaniem Wielkiego Głodu z lat 1932–1933 za ludobójstwo narodu ukraińskiego, zaś żołnierzy Ukraińskiej Powstańczej Armii – za stronę wojującą w II wojnie światowej o niepodległość Ukrainy, natomiast mieszkańcy Wschodu przeciwnie, opowiadali się przeważnie za kursem na zbliżenie z Rosją, uznaniem języka rosyjskiego jako drugiego państwowego lub oficjalnego, zaś żołnierzy UPA oskarżali o współpracę z niemieckimi okupantami. Partie polityczne tworzyły swoje programy wyborcze w zgodności z tymi różnicami, realizując strategię podstawowych regionów i konkurując między sobą o niezdecydowanych wyborców z regionów centralnych. Symptomatyczne, że pomimo tak znaczących różnic w poglądach na procesy polityczne sama tożsamość polityczna dla mieszkańców Wschodu i Zachodu Ukrainy nie była czymś istotnym (Chernysh, Malanchuk 2007, s. 87). Dlatego z wielkim prawdopodobieństwem można zasugerować, że siły polityczne, budując własne strategie wyborcze, wykorzystywały różnice regionalne selektywnie. Polityka tożsamości, w szczególności tożsamości regionalnej, stała się głównym narzędziem pomagającym przeciągnąć wyborców na swoją stronę.

Ważnym czynnikiem, który wpłynął na rozwinięcie polityki tożsamości i narastanie procesów schizmogenicznych, był fakt, że dojście do władzy jednej z konkurencyjnych partii prowadziło do radykalnych zmian w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Po uzyskaniu poparcia wyborców w regionie podstawowym nowy

¹⁴ Szczegółowa analiza dyskusji na temat tożsamości narodowej i kulturowej na Ukrainie na przełomie XX i XXI w. podjęta została przez polską badaczkę Olgę Hnatiuk (Hnatiuk 2003; ukr. tłumaczenie: Hnatiuk 2005).

¹⁵ Znaczącym projektem badawczym stał się „Lwów–Donieck: tożsamość społeczna współczesnej Ukrainy”, którego autorzy jednak odnotowali niebezpieczeństwo płynące z wykorzystania tego przeciwstawienia w walce politycznej (Черниш, Маланчук 2007, s. 90).

zespół rządowy prowadził politykę zgodnie ze swoimi przedwyborczymi obietnicami, przeciwstawiając sobie mieszkańców różnych regionów i tym samym uruchamiając schizmogenezę symetryczną. Po raz pierwszy takie przeciwstawienie ujawniło się w 1994 roku podczas drugiej tury wyborów prezydenckich. Nawet wtedy między mieszkańcami regionów nie dawało się wykryć istotnych różnic ideologicznych, z wyjątkiem stosunku do członkostwa we Wspólnocie Niepodległych Państw (WNP), Rosji i statusu języka rosyjskiego (Хмелько 2006). Po krótkiej przerwie ten podział ponownie się utrwalił w 2002 roku podczas wyborów parlamentarnych (Фадеев 2005, s. 531) i znalazł pełny wyraz w czasie pomarańczowej rewolucji 2004 roku.

Cechą charakterystyczną polityki państwowej po zwycięstwie Wiktora Juszczenki stało się celowe prowadzenie polityki tożsamości. Czołowymi tematami polityki tożsamości były problemy pamięci historycznej¹⁶ i polityki językowej. W 2006 roku stworzono Ukraiński Instytut Pamięci Narodowej (UINP) jako centralny organ władzy wykonawczej w dziedzinie przywrócenia i zachowania pamięci narodowej Ukrainy. Głównym celem tej instytucji, jak się wyraził jej pierwszy dyrektor I. Yuhnovsky, jest „wdrażanie działań mających na celu konsolidację i rozwój państwowotwórczego patriotyzmu narodu ukraińskiego” (Yukhnovsky 2007). Już samo ukierunkowanie działalności UINP nie wydaje się bez zarzutu z normatywnego punktu widzenia, ponieważ zakłada indoktrynację ideologiczną obywateli Ukrainy przez organ władzy publicznej. Ponadto realizacja takich działań nie mogła nie przyczynić się do dalszej eskalacji różnic, ponieważ promowana przez UINP wersja historii Ukrainy nie była na Ukrainie podzielana przez wszystkich. Ten, według G. Kasyanova, „nacjonalizowany” kanon historyczny opierał się na esencjalistycznej i teologicznej idei procesu historycznego, zrodził jej wersje etnocentryczne (Kasjanow 2011, s. 47–48). Podnoszone wątki – Wielkiego Głodu 1932–1933, roli OUN-UPA w czasie II wojny światowej – przyczyniły się do wiktyimizacji narodu i upolitycznienia różnic społeczno-kulturowych. Przyjęciu ustawy „O Wielkim Głodzie 1932–33 roku na Ukrainie” (2006) towarzyszyła ostra kontrowersja polityczna w parlamencie, również tym razem dzieląca siły polityczne według kryterium regionalnego. Interpretacja Wielkiego Głodu jako ludobójstwa narodu ukraińskiego forsowana była przez siły polityczne, których „bazowe” regiony w większości mieściły się na Zachodniej Ukrainie (Nasza Ukraina, Blok Julii Tymoszenko, Partia Socjalistyczna), zaś przeciwnicy tej wersji (Partia Komunistyczna, Partia Regionów) zorientowane były na wschód. Równie symptomatyczna była konfrontacja wokół uznania żołnierzy OUN-UPA za walczących o niepodległość Ukrainy. Według socjologicznej Grupy „Rejting” w 2012 roku za takim uznaniem opowiedziało się 24% respondentów, przeciw zaś – 57%. Wśród popierających tę ideę znalazło się 90% zwolenników partii „Swoboda” oraz około połowa głosujących za Naszą Ukrainę,

¹⁶ Reinterpretacja historii ukraińskiej w ramach kanonu narodowego odbywała się zresztą od pierwszych lat niepodległości. Za rządów Juszczenki zaczęła się raczej eskalacja tego procesu.

Blok Tymoszenko, Front Zmian oraz Udar. Przeciwnie, zwolennicy Partii Regionów, Silnej Ukrainy, Partii Ludowej nie popierają tego pomysłu – odpowiednio 83%, 63% i 67% (Grupa „Rejting” 2012)¹⁷.

Wymownym świadectwem wpływu strategii wyborczych ukraińskich partii na opinię publiczną jest również zmiana nastawienia do członkostwa Ukrainy w NATO. Dynamika tych zmian pozwala zasugerować, że na opinię respondentów istotnie wpłynął stosunek do tych kwestii sił politycznych. W szczególności, według sondaży Centrum im. Razumkova z czerwca 2002 roku 29,8% mieszkańców Wschodu i 27,9% mieszkańców Południa opowiadało się za przystąpieniem Ukrainy do NATO, ale po wydarzeniach pomarańczowej rewolucji i upadku Janukowycza w wyborach prezydenckich z grudnia 2004 roku poparcie spadło do odpowiednio 8,1 i 11,3%. Ogólnie zaś w grudniu 2008 roku poparcie to sięgało 6,6%. W tym samym czasie poparcie dla członkostwa w NATO w Centrum i na Zachodzie zmieniało się nie tak istotnie (odpowiednio 28,6–21,3% i 45,4–39,7%) (Centrum im. Razumkova 2008). Przyczyną tej różnicy było prawdopodobnie dalsze wykorzystywanie tematu członkostwa w NATO w kampanii wyborczej partii ukraińskich.

Stosunek do członkostwa w UE i zacieśnienia więzów z Rosją zmieniał się nieco inaczej. Przed kryzysem integracja europejska była prawdopodobnie jedynym tematem, odnośnie do którego różnice w opiniach mieszkańców różnych regionów nie były tak radykalne, choć znaczące różnice regionalne miały miejsce również tutaj: w 2011 roku poparcie integracji europejskiej na Zachodzie oraz w Centrum sięgało odpowiednio 75,7 i 48,1% (przeciwko – 17,8 i 25,2%), zaś na Południu, Wschodzie i Donbasie – 34,7; 35,6 i 25% (przeciwko – 40,4; 44 i 49,3%) (Fundacja „Demokratyczne Inicjatywy” 2014). Partia Regionów, która ma swoją bazę wyborczą w regionach południowo-wschodnich, a przede wszystkim w Donbasie, w swoim programie wyborczym podczas wyborów parlamentarnych 2012 roku zawarła uzyskanie członkostwa stowarzyszonego w Unii Europejskiej (Partia Regionów 2012), co, jak się okazało, tylko napędzało nieuzasadnione oczekiwania części Ukraińców.

Jednak największy wpływ na wdrażanie polityki tożsamości miał tak zwany problem językowy. Dla elit regionalnych przeważnie rosyjskojęzycznej wschodniej i południowej Ukrainy, której populacja w znacznym stopniu składa się z etnicznych Rosjan¹⁸, problem językowy stał się sposobem wzmocnienia swoich wpływów

¹⁷ Ustawa „O statusie prawnym i czczeniu pamięci walczących o niepodległość Ukrainy w XX w.”, która uznawała żołnierzy OUN-UPA, została przyjęta dopiero w kwietniu 2015 roku, co stało się możliwe także z powodu ograniczenia liczby przedstawicieli Wschodu w składzie Rady Najwyższej, ponieważ wybory parlamentarne jesienią 2014 roku nie odbywały się na Krymie oraz niekontrolowanych przez Ukrainę terytoriach Donbasu. Samo przyjęcie tej ustawy może być kolejnym dowodem stosowania strategii wyborczych, które wprawiły w ruch procesy schizmogenezy.

¹⁸ Według krajowego spisu ludności z 2001 roku największa liczba populacji rosyjskiej była na Krymie (58,3%), w obwodzie donieckim (38,2%), ługańskim (39%) oraz charkowskim (25,6%), a także zaporoskim (24,7%), najniższa zaś w tarnopolskim (1,2%), iwano-frankowskim (1,8%), wołyńskim (2,4%) i kilku innych zachodnich obwodach (Держкомстат України 2001).

w walce o władzę. Po klęsce pomarańczowej rewolucji w 2004 roku strategią wyborczą regionalnych elit Południa i Wschodu była walka o uznanie języka rosyjskiego jako drugiego państwowego, co znalazło wyraz w programach Partii Regionów podczas wszystkich kolejnych wyborów. Według badania „Polityka językowa i językowa sytuacja na Ukrainie (2006–2008)” 51% Rosjan i 53% mieszkańców Zachodu preferowało politykę językową Partii Regionów, podczas gdy 54% osób ukraińskojęzycznych i 68% mieszkańców Zachodu było jej przeciwnych (Kulik 2008, s. 48). Fakt ten przyczynił się do dalszej polaryzacji regionalnej na Ukrainie.

Wydarzenia podczas Euromajdanu, na Krymie i w Donbasie doprowadziły do wzrostu różnic wewnątrz samego Wschodu Ukrainy, co znalazło wyraz w odniesieniu do wielu kwestii, co do których nie było wcześniej żadnych zasadniczych różnic. W szczególności dotyczy to pytania o politykę zagraniczną Ukrainy: od maja 2013 do maja 2014 roku wśród mieszkańców Wschodu zmniejszyła się liczba tych, którzy optowali za bliższą więzią z Rosją – z 40,9% do 29,5%, podczas gdy ich liczba w Donbasie zwiększyła się z 61,8 do 67,8%. Jednakże nadal zachowują się, jeśli nie pogłębiają, różnice między Południem i Wschodem (bez Donbasu) z jednej strony, a Centrum i Zachodem z drugiej: na Południu i Wschodzie wzrosła liczba tych, którzy sprzeciwiają się integracji zarówno z UE, jak i Unią Celną – od 13,8 do 28,4% na Południu i od 12,6 do 32,2% na Wschodzie. W Centrum i na Zachodzie przeciwnie, znacznie wzrosła liczba zwolenników integracji europejskiej – odpowiednio od 48,8 do 64% i od 72,2 do 87,7% (Fundacja „Demokratyczne Inicjatywy” 2014).

* * *

Wydarzenia na Ukrainie są wynikiem długiego procesu schizmogenetycznego sprowokowanego przez wykorzystywanie różnic społeczno-kulturowych w walce politycznej. Kształtowanie ukraińskiego pola politycznego w ostatnich dziesięcioleciach odbywało się poprzez selektywną tematyzację specyfiki społeczno-kulturowej różnych wspólnot regionalnych, w celu dalszej mobilizacji politycznej, podczas rywalizacji wyborczej głównych sił politycznych. Biorąc pod uwagę fakt, że programy społeczne i ekonomiczne tych ostatnich różniły się w stopniu nieistotnym, czasami bardzo ostrą konfrontacją oparta była na przeciwstawianiu sobie kwestii, które raczej nie są najważniejsze dla obywateli (stosunek do przeszłości historycznej, problem językowy, polityka zagraniczna itd.). Kampanie polityczne, debaty publiczne, głośne wypowiedzi ekspertów i przedstawicieli elity kulturalnej, tematykujące obecne różnice, ukształtowały wizerunek Ukrainy jako kraju, w którym współistnieją przeciwstawne tożsamości regionalne, i wprawiły w ruch proces schizmogenetyczny, przyczyniając się do społecznego zamknięcia społeczności regionalnych, o czym świadczy eskalacja nastrojów separatystycznych i przejście kryzysu ukraińskiego w fazę konfliktu zbrojnego w Donbasie. Jednak czy to zamknięcie społeczne jest ostateczne i nieodwracalne? Biorąc pod uwagę charakter konfrontacji na wschodzie, kompromis między różnymi społecznościami regionalnymi wydaje się

trudnym i bardzo długim procesem. Trwające zamykanie społeczne Donbasu sprzyja utrwaleniu regionalnej wersji ukraińskiej tożsamości jako tożsamości niezależnej. Jest oczywiste, że przezwyciężenie tego społecznego zamknięcia i rozwiązanie tego konfliktu zakłada nie tylko zaprzestanie zbrojnej konfrontacji, ale zaangażowanie środków komunikacji międzykulturowej w celu stworzenia „trzeciej kultury”¹⁹ – kompromisowej, pośredniej formy więzi symbolicznych i praktycznych między podzielonymi niegdyś społecznościami.

Тłumaczyła z języka rosyjskiego Maria Rogińska

Bibliografia

- Bateson G. (1987 [1972]). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. London: Jason Aronson Inc.
- Blom J.-P. (1998 [1969]). *Ethnic and Cultural Differentiation*. W: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press, s. 74–85.
- Bourdieu P. (1979 [1972]). *Public Opinion Does Not Exist*. W: *Communication and Class Struggle I*, s. 124–130.
- Brubaker R., Cooper F. (2004). *Beyond „Identity”*. W: R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press, s. 28–63.
- Friedman J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publications.
- Geertz C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays*. W: *Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books Classics.
- Huntington S.P. (1993). *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs 72(3), <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>.
- Hnatiuk O. (2003). *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Riabczuk M. (2004 [2000]). *Dwie Ukrainy*. Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej.
- Sen A. (2008) *Violence, Identity and Poverty*. Journal of Peace Research 45(1), s. 5–15.
- Wacquant L. (1997). *For an Analytic of Racial Domination*. Political Power and Social Theory 11, s. 221–234.
- Yakovenko N. (2000). *Early Modern Ukraine Between East and West: projectories of an Idea*. W: M. Kimitaka (red.), *Regions: A prism to View the Slavic-Eurasian World. Towards a Discipline of „Regionology”*, Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, s. 50–69.
- Виммер А. (2002 [1996]). *Культура: переосмысление основного понятия социальной антропологии*. W: *Современная немецкая социология: 1990-е годы*. Санкт-Петербург: Социологическое общество им. М.М. Ковалевского, s. 193–219.
- Група «Рейтинг» (2012). *Динаміка ідеологічних маркерів*. Звіт, http://www.rating-group.com.ua/upload/files/RG_national_markers_022012.pdf (dostęp 13.04.2015).
- Держкомстат України (2001). *Всеукраїнський перепис населення*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/> (dostęp 15.04.2015).

¹⁹ „Trzecia kultura”, czyli kultura porozumienia, to termin używany w teorii transformacji konfliktu do opisu środowiska interakcji i pojednania walczących stron (Le Baron 2007, s. 259) (Le Baron 2007, s. 259).

- Каганский В. (2001) *Украина: география и судьба страны*. W: В. Каганский *Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство*, Москва: Новое литературное обозрение, s. 343–360.
- Касьянов Г. (2011). „Национализация” истории в Украине. *Краткий экскурс*. W: Касьянов Г., Миллер А. *Россия — Украина: как пишется история*. Москва: РГГУ, s. 39–74.
- Кулик В. (2008). *Мовна політика та суспільні настанови щодо неї після Померанчової революції*. W: *Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації*. Київ: Києво-Могилянська академія, s. 11–54.
- Ле Барон М. (2007). *Трансформация межкультурных конфликтов в наше сложное время*. W: *Этнополитический конфликт: пути трансформации: настольная книга Бергховского центра*. Москва: Наука, s. 249–265.
- Мерлье Д. (2001[1989]). *Статистическое конструирование*. W: Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. (2001). *Начала практической социологии*, Москва: Алетейя, s. 145–224.
- Партия регионов (2012). *Предвыборная программа*, http://partyofregions.ua/program_ru/index.html (dostęp 15.04.2015).
- Сміт Е. (1994 [1991]). *Національна ідентичність*. Київ: Основи.
- Фадеев В. (2005). *Регіональний вимір суспільно-політичних процесів в Україні*. W: *Український соціум*, Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, s. 527–541.
- Фадеев В. (2009). *Соціокультурний тренд України за часів постсоціалістичного транзиту*. W: Фадеев В. *Соціокультурні тренди та українські перспективи*, Київ: Стіλος, s. 104–131.
- Фонд „Демократичні ініціативи” (2014). *Ставлення громадян до зовнішньополітичного вектору України: регіональний розріз*, <http://dif.org.ua/ua/publications/press-relizy/stavlennja-gromadjan-do-zovnishnopolitichnogo-vektoru-ukraini-regionalnii-rozriz.htm> (dostęp 15.04.2015).
- Хмелько В. (2006). *Через що політикам вдається розколювати Україну*. Дзеркало тижня. Україна 24(23) червня.
- Центр ім.Разумкова (2008). *Опитування: Якби наступної неділі відбувався референдум щодо вступу України до НАТО, як би Ви проголосували? (динаміка, регіональний розподіл, 2002–2008)*, http://razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=116 (dostęp 13.04.2015).
- Черниш Н., Маланчук О. (2007). *Динаміка ідентичностей мешканців Львова і Донецька: компаративний аналіз*. W: *Україна модерна. Спеціальний випуск. Львів-Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні*, Київ–Львів: Критика.
- Шампань П. (1997 [1990]). *Делать мнение: новая политическая игра*. Москва: Socio-Logos.
- Юхновський І. (2007). *Про ідеологію і політику Українського інституту національної пам'яті*. W: *Дзеркало тижня. Україна* 40.

Identity and Schismogenesis: On the Socio-Cultural Background of Ukrainian Crisis

Abstract

Current Ukrainian crisis is the result of giving political values to the existing social and cultural differences. For a long time the leading political parties in Ukraine have used these differences as a tool of political mobilization. Thus the construction of regional identities and the politicization of cultural differences became the basis for the political differentiation that subsequently led to the escalation of political confrontation. The article examines this problem from the viewpoint of (meta)communication about cultural differences, which creates conditions for the intensification of cultural differentiation (schismogenesis) and the emergence of "identity politics".

Key words: identity, schismogenesis, cultural differences, regionalism, conflict

Dorota Dziewanowska

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Aspekt kulturoznawczy w kształceniu językowym studentów rusycystyki (w świetle rosyjskiej literatury glottodydaktycznej oraz praktyki nauczania rosyjskiej etykiety językowej)**Streszczenie**

W artykule autorka na podstawie pracy rosyjskich glottodydaktyków i kulturologów omawia główne aspekty przygotowania studentów filologii rosyjskiej do adekwatnego udziału w komunikacji międzykulturowej. Wskazuje na konieczność nie tylko kształtowania mechanizmów aktu komunikacyjnego, ale również tzw. Interkulturowej kompetencji komunikacyjnej. Zakłada ona znajomość faktów i norm kulturowych rządzących komunikacją w danym języku. Wprowadzenie wiedzy kulturoznawczej do nauki języka obcego pozwala realizować cele wychowawcze i kształtować osobowość studenta. W końcowej części artykułu autorka przedstawia swoje doświadczenia w kształtowaniu kompetencji międzykulturowej w zakresie etykiety językowej u studentów filologii rosyjskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

Słowa kluczowe: kompetencja międzykulturowa, etykieta językowa, komunikacja niewerbalna, kultura, cele wychowawcze, kształtowanie osobowości.

Kulturopoznawczy potencjał języków obcych

Narastający na przełomie XX i XXI w. boom technologiczny, a także dokonujące się przemiany społeczno-polityczne i gospodarcze, otworzyły nowe możliwości bezpośredniego udziału jednostki w rzeczywistości kulturowej innych jednostek lub społeczności narodowych, tj. innych światów kultury. Poznawanie języka obcego służy nie tylko opanowaniu nowego kodu językowego, niezbędnego do wyrażania myśli, ale także daje możliwość poznawania życia, obyczajów, tradycji i osiągnięć kultury narodu, języka którego się uczymy. Język jest najważniejszym elementem kultury i w nim kultura znajduje swoje odzwierciedlenie (Wiereszczagin, Kostomarow 1990, s. 4). Oznacza to, że język nie funkcjonuje poza kulturą, która determinuje nasz obraz świata. Można powiedzieć, że poznawanie innych języków to poznawanie innych kultur. Warto jednak zauważyć, że zderzenie odmiennych kultur często prowadzi do powstawania zjawiska szoku kulturowego, który nierzadko staje się przyczyną nieporozumień, a nawet ostrych konfliktów. Postawy krytyczne wobec innych społeczności przyczyniają się do umacniania takich negatywnych postaw, jak etnocentryzm, uprzedzenia, dyskryminacja, rasizm itp. Brak akceptacji

określonych zachowań i mentalności przedstawicieli innych narodów jest spowodowany tym, iż obce kultury postrzegamy i oceniamy przez pryzmat kultury rodzimej. Poznawanie i rozumienie innych kultur zgodnie z właściwymi dla nich kategoriami i wartościami stanowi podstawowy warunek skutecznego porozumiewania się interlokutorów, będących reprezentantami różnych narodów lub środowisk kulturowych. Adekwatna interkulturowa komunikacja nie jest możliwa bez zrozumienia, jak postrzegają, hierarchizują, klasyfikują i oceniają świat rodzimi użytkownicy danego języka (Gudkow 2003, s. 97).

Zagadnienia dotyczące przygotowania uczących się języka obcego do adekwatnego udziału w międzykulturowej komunikacji są szeroko omawiane w rosyjskiej literaturze przedmiotu. W latach 70. ubiegłego stulecia kwestia kompetencji odnoszącej się do wymiaru kulturowego była rozpatrywana z punktu widzenia lingworealioznawstwa, traktującego język jako zjawisko socjologiczne. Na zależność języka i kultury wskazywali w swoich pracach wybitni badacze rosyjscy Jewgienij Wierieszczagin i Witalij Kostomarow. Postrzegali oni język jako integralną część kultury, która znajduje w nim swe odzwierciedlenie. Zdaniem tych autorów, „język wchodzi w pojęcie kultury narodowej, gdyż warunki naturalne, usytuowanie geograficzne [...] rozwój historyczny, ustrój społeczny, tendencje intelektualne i artystyczne [...] – wszystkie właściwości życia społeczeństwa i jego kraju znajdują odbicie w języku narodu, w związku z czym język jest źródłem informacji realioznawczych” (Wierieszczagin, Kostomarow 1977, s. 15). Zatem dla lingworealioznawczej metodyki nauczania języków obcych podstawowym celem staje się nauczanie języka „jako wykładnika znaczeń i środka komunikacji przy jednoczesnym zapoznawaniu uczniów z kulturą kraju w takiej formie, w jakiej znajduje ona odzwierciedlenie w języku” (Wierieszczagin, Kostomarow 1977, s. 16). Zgodnie z koncepcją Wierieszczagina i Kostomarowa, rozwijanie kompetencji odnoszącej się do wymiaru kulturowego wiąże się z koniecznością kształtowania u uczniów umiejętności adekwatnego doboru środków językowych i ich poprawnego stosowania w aktach mownych, polegającego na uwzględnianiu korelacji elementów języka z odzwierciedlonym w nich duchowym i materialnym dorobkiem kulturowym naturalnych użytkowników tego języka. Można zatem stwierdzić, że z punktu widzenia lingworealioznawstwa rozwijanie kompetencji międzykulturowej realizuje się w drodze przechodzenia od faktów języka do faktów kultury.

Nowe spojrzenie na nauczanie języków obcych i przyswajanie faktów kultury zaprezentował w swoim wystąpieniu na IX Międzynarodowym Kongresie MAPRIAŁ w Bratysławie w 2000 roku rosyjski glottodydaktyk germanista Jefim Passow. Wyznaczony przez niego kierunek rozwijania kompetencji międzykulturowej zamyka się w formule: „kultura poprzez język, język poprzez kulturę” (Passow 2000, s. 18). W myśl tego założenia poznawanie i przyswajanie faktów kultury powinno następować w procesie opanowywania języka obcego jako środka komunikacji, tj. w procesie komunikowania się w tym języku.

Postawienie wymogu kształtowania wyżej wymienionych kompetencji wiąże się z koniecznością wzbogacenia procesu nauczania języka obcego o elementy poza-językowej rzeczywistości, charakterystycznej dla kraju lub obszaru danego języka. Należą do nich:

- tradycje, obyczaje, obrzędy,
- kultura życia codziennego (ściśle powiązana z tradycjami),
- elementy werbalnej i niewerbalnej komunikacji w codziennych sytuacjach życiowych, z uwzględnieniem sytuacji nieoficjalnych i oficjalnych,
- cechy mentalności narodowej,
- realia odzwierciedlające rzeczywistość materialną,
- wiedza krajoznawcza obejmująca historię i geografie danego kraju oraz wiadomości o jego instytucjach politycznych, gospodarczych i kulturalnych, wiedza z zakresu literatury, sztuki, malarstwa, architektury (Tier-Minasowa 2004, s. 34–35).

Poszerzanie kontekstu kulturowego nie może sprowadzać się wyłącznie do przyswajania przez uczniów gotowych wiadomości. W procesie nauczania języków obcych należy łączyć wprowadzanie określonych kręgów tematycznych z konkretnymi sytuacjami komunikacyjnymi odzwierciedlającymi rzeczywistość innej kultury.

Wychowanie interkulturowe

W rosyjskiej literaturze glottodydaktycznej, obok funkcji kształcącej przypisywanej kompetencji międzykulturowej, wskazuje się na jej wymiar wychowawczy, bowiem nauka języka obcego poprzez wprowadzanie wiedzy kulturoznawczej pozwala wносить istotne wartości w wykształcenie ogólne ucznia, wpływając na kształtowanie się jego osobowości i postawy humanistycznej. Na związek między językiem, kulturą i kształtowaniem osobowości jednostki wskazują wspomniani wyżej Jewgienij Wierieszczagin i Witalij Kostomarow (Wierieszczagin, Kostomarow 1990, s. 25). Możliwość kształtowania osobowości ucznia poprzez naukę języka obcego wymaga określenia celów wychowawczych. W ujęciu współczesnej glottodydaktyki wychowanie interkulturowe zaliczane jest do ważniejszych celów edukacji językowej. Umożliwia ono kształtowanie postawy akceptacji innych kultur. Warto uświadamiać uczniom/studentom, że poznanie obyczajów innego narodu nie zakłada pełnego utożsamiania się z obcą kulturą i przymusu przejmowania charakterystycznych dla niej zachowań. Trzeba jednak je znać, rozumieć i szanować. Dotyczy to szczególnie tych zachowań, które mogą urażać uczucia patriotyczne i religijne przedstawicieli innej kultury. Wychowanie uczniów/studentów w poszanowaniu odrębności obyczajowej i kulturowej innych narodów nabiera szczególnego znaczenia w świetle wyraźnie narastającej atmosfery agresji sprzyjającej umacnianiu się uprzedzeń i negatywnych stereotypów. Kształtowanie postawy otwartości i tolerancji wobec innych kultur powinno przygotować uczniów/studentów do zrewidowania istniejących stereotypów i uprzedzeń. Warto podkreślić, że wiedza kulturoznawcza

przekazywana uczniom/studentom pozwala również zrelatywizować kulturę własną, co prowadzi do przełamywania postaw zachowawczych i ksenofobicznych.

Anatolij Szczukin stwierdza, że we współczesnej literaturze glottodydaktycznej za wiodącą zasadę, a zarazem główny cel kształcenia językowego, powszechnie uznaje się cel strategiczny (globalny), którego realizacja wymaga kształtowania w procesie nauczania języka obcego, tzw. „drugiej językowej osobowości”, tj. osiągnięcia takiego poziomu władania językiem, jakim potrafi wykazać się rodzimy użytkownik języka, który za pomocą środków językowych odzwierciedla realną rzeczywistość (realny obraz świata) i osiąga konkretne cele w tym świecie (Szczukin 2003, s. 109; Moskowkin, Szczukin 2010, s. 88).

Termin „druga językowa osobowość” jako pojęcie naukowe wprowadził Jurij Karaułow (1987). Termin ten nawiązuje do pojęcia „językowa osobowość” zastosowanego po raz pierwszy w latach 30. minionego stulecia przez wybitego rosyjskiego krytyka literatury rosyjskiej i językoznawcy Wiktora Winogradowa. Pod pojęciem „językowa osobowość” kryje się native speaker, natomiast pod pojęciem „druga językowa osobowość” należy rozumieć osobę władającą językiem nie będącym dla niej językiem ojczystym. Rozwijanie „drugiej językowej osobowości” jest procesem złożonym, podobnie jak i sama struktura tego zjawiska. Anatolij Szczukin w strukturze „drugiej językowej osobowości” wyróżnia trzy poziomy:

- 1) Werbalno-semantyczny.
- 2) Kognitywny.
- 3) Pragmatyczny (Szczukin 2003, s. 110).

Poziom pierwszy zakłada poznanie systemu językowego przyswajanego języka obcego oraz wykazanie się umiejętnością posługiwania się nim w różnorodnych sytuacjach komunikacyjnych. Na tym etapie uczeń/student powinien wykazać się opanowaniem kompetencji społecznej, dzięki której wyraża on chęć wchodzenia w interakcje z innymi osobami, a przede wszystkim kompetencją dyskursu językowego, dzięki której umie on nawiązać rozmowę, podtrzymać ją i zakończyć.

Na poziomie drugim uczący się powinien poznać pojęcia, idee, wyobrażenia, tworzące obraz świata rodzimych użytkowników języka. Poznanie tego obrazu świata pozwala mu zrozumieć nową dla niego sytuację socjolingwistyczną i uczyć się różnicować swoje wypowiedzi odpowiednio do danej sytuacji społecznej.

Na poziomie pragmatycznym powinno następować sukcesywne przygotowywanie uczących się języka obcego do realizowania własnych celów (zarówno językowych, jak i życiowych) do podejmowania motywów działania, zgodnie ze swymi zainteresowaniami, a także do dokonywania indywidualnych ocen sytuacji komunikacyjnej oraz zachowań interlokutorów w procesie realnej komunikacji językowej (Szczukin 2003, s. 110).

Można zatem stwierdzić, że rozwijanie „drugiej językowej osobowości” należy rozpatrywać nie tylko jako cel, ale także jako rezultat nauczania języka obcego.

Rozwijanie „drugiej językowej osobowości” ściśle łączy się z procesem poznawczym, procesem kształtowania nawyków i umiejętności językowych, a także

procesem rozwijania osobowości jednostki. Te trzy składniki umożliwiają uczącym się języka obcego:

1) Zrozumieć i przyswoić obraz świata rodzimych użytkowników języka obcego (proces poznawczy).

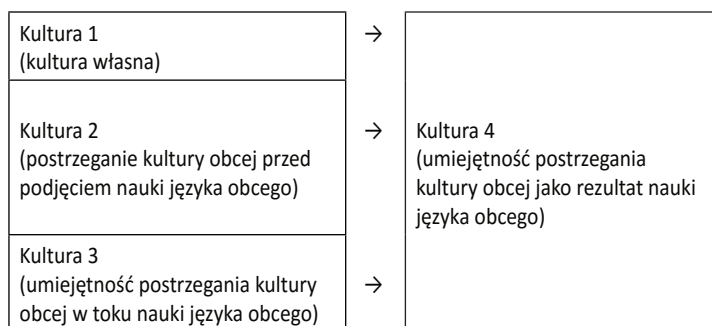
2) Stosować różne style języka w autentycznych sytuacjach komunikacji międzykulturowej (proces kształtowania nawyków i umiejętności językowych).

3) Poszerzać indywidualny obraz świata poprzez akceptację obcego obrazu świata charakterystycznego dla przedstawicieli kultury obcej (proces rozwoju jednostki) (Galskowa, Giez 2009, s.70).

Zdaniem Natalii Galskowej i Nadieždy Giez, wymienione wyżej podstawowe ogniwa procesu kształtowania się drugiej językowej osobowości są ze sobą ściśle powiązane. Niemniej, jak podkreślają wymienione autorki, za najważniejsze ogniwo należy uznać proces rozwoju jednostki, bowiem jest on skierowany na rozwój takich mechanizmów, które pełnią istotną rolę w procesie poznawczym, wychowawczym i uczenia się (Galskowa, Giez 2009, s. 70). Druga językowa osobowość przejawia się w takich cechach jednostki, jak kreatywność, samodzielność oraz otwartość na kontakty z innymi ludźmi, chęć poznania innych kultur. W procesie nauczania języka obcego należy przygotować uczniów na uczestnictwo w dialogu kultur. Zadaniem nauczyciela jest rozwijać w uczniach chęć zrozumienia odmienności obcej kultury, przestrzegania zasady tolerancji i szacunku wobec przedstawicieli innych narodów (a w szczególności narodu, którego języka się uczymy). Poznanie i zrozumienie obcej kultury powinno prowadzić do zrewidowania dotychczasowych poglądów na temat kultury własnej oraz istniejących w kraju stereotypów dotyczących innych narodów. Tak więc, w procesie nauczania/uczenia się języka obcego następuje socjalizacja jednostki i kształtowanie jej drugiej językowej osobowości (Galskowa, Giez 2009, s. 71).

Nieco szersze spojrzenie na zagadnienie socjalizacji jednostki w procesie poznawania języka obcego prezentuje Anatolij Szczukin, którego zdaniem, uczeń, przystępując do nauki języka obcego, dysponuje kulturą własną (kultura 1), a także wyobrażeniami dotyczącymi kultury obcej (kultura 2). W ujęciu Szczukina nauczanie i wychowanie interkulturowe powinno polegać na celowym, zaplanowanym działaniu nauczyciela, zmierzającym w kierunku dokonywania zmian rozwojowych uczących się w sferze poznawczej (kultura 3). Działania takie powinny doprowadzić do przebudowania osobowości ucznia, jego systemu przekonań, egzemplifikacją czego winna być zmiana dotychczasowych poglądów na kulturę obcą (kultura 4) (Szczukin 2003 s. 140).

Zaproponowany przez Anatolija Szczukina model rozwijania osobowości uczącego się w procesie poznawania języka obcego ilustruje podany niżej schemat (opracowanie i tłumaczenie własne autorki niniejszego artykułu na podstawie publikacji Anatolija Szczukina) (Szczukin 2003, s. 141).

Tab. 1. Model socjalizacji jednostki w procesie poznawania języka obcego

Zgodnie z koncepcją Anatolija Szczukina, kompetencja międzykulturowa posiada wieloaspektowy charakter. Kompetencję tę tworzy wiedza o kulturze własnej i kulturze naturalnych użytkowników nauczanego języka obcego, a także umiejętność adekwatnego interpretowania tej wiedzy oraz wykorzystywania jej w konkretnej sytuacji komunikacyjnej.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że znajomość systemu danego języka nie zapewnia opanowania go jako środka komunikacji. Udział w dialogu kultur wymaga znajomości faktów i norm kulturowych rządzących komunikacją w danym języku. Normy te w sposób wyrazisty znajdują swe odzwierciedlenie w etykietce językowej, cechującej się bogactwem frazeologizmów i leksyki bezekwiwalentnej, w których znajduje wyraz specyfika kultury i mentalności naturalnych użytkowników danego języka. Zagadnienia stereotypów rosyjskiej etykiety językowej zostały opracowane i szczegółowo opisane w pracach Natalii Formanowskiej, a także w pracach innych autorów (Formanowska 1984, 2008, 2009, 2010; Goldin 1983, 2009; Ippolitowa i in. 2008).

W rosyjskiej literaturze przedmiotu istnieje szereg definicji pojęcia „etykieta językowa”. Należy jednak stwierdzić, że wiele z tych definicji jest nieostrych, nie do końca określonych. Najbardziej precyzyjną definicję tego, co kryje się pod pojęciem „etykieta językowa” sformułowała Natalia Formanowska. Jej zdaniem, „etykieta językowa – to przede wszystkim etykieta, tj. zasady dobrego zachowania w kontaktach z innymi ludźmi znajdujące odzwierciedlenie w mowie” (Formanowska 2009:11). Z tego stwierdzenia wynika, że etykieta językowa to przede wszystkim normy etyczne i obowiązujące w danej kulturze stereotypowe zachowania w różnych sytuacjach komunikacyjnych (werbalnych i niewerbalnych).

Komunikacja niewerbalna

Komunikacja niewerbalna posiada dwoistą naturę, ponieważ łączy w sobie znaki uniwersalne, zrozumiałe dla wszystkich narodowości oraz znaki specyficzne, przyjęte tylko w ściśle określonej wspólnotie. Braki w zakresie znajomości środków niewerbalnych charakterystycznych dla obcej wspólnoty

językowo-terytorialno-kulturowej ujawniają się wyraźnie podczas bezpośrednich kontaktów z jej przedstawicielami. Okazuje się wówczas, że osoby uzdolnione językowo i nie mające żadnych problemów z nauką języka obcego nie rozumieją niektórych przekazywanych im informacji, mimo iż znają wszystkie środki językowe. Jest to spowodowane tym, że osoby dobrze władające językiem obcym, lecz nie dysponujące wiedzą pozajęzykową, często nie rozumieją sposobu postrzegania świata przez reprezentantów obcych kultur. Istotne nieporozumienia w komunikacji międzykulturowej wynikają najczęściej z nieznamomości niektórych gestów. Na przykład, Rosjanie podczas rozmowy nierzadko dotykają ręki lub ramienia swojego współrozmówcy. Ich gesty są zamaszyste i emocjonalne. Takie zachowanie wynika z charakteru Rosjan, którzy podczas rozmowy nie kryją swojego nastawienia emocjonalnego. Rosjanie wykonują wiele gestów, nie używając słów, przy czym gesty te są zrozumiałe, bowiem doskonale ilustrują kontekst wypowiedzi. W rosyjskojęzycznej kulturze wskazujący palec podniesiony do góry oznacza, że rozmowa dotyczy władzy, zwierzchnika; skrzyżowanie palców obu rąk w kształcie kraty – to symbol więzienia; trzymanie się za gardło – symbol niewoli; wykonanie dłońmi gestu symbolizującego wahające się szale wagi (jedna dłoń w górze, druga w dole) oznacza, że wszystko było na granicy; nieoczekiwane oklaski w trakcie wystąpienia są sygnałem dla mówiącego, by zakończył wypowiedź (Prochorow, Sternin 2006, s. 163).

Badania kulturologiczne prowadzone przez Josifa Prochorowa i Jurija Sternina wykazują, że głęboko zakorzenione w tradycji danego narodu gesty rzadko ulegają modyfikacji. Niemniej, w rosyjskiej komunikacji niewerbalnej można dostrzec pewne wpływy zachodnioeuropejskie. Na przykład, znak V wykonany przy pomocy palca wskazującego i środkowego oznacza „zwycięstwo” (Prochorow, Sternin 2006, s. 164). Badacze ci, dowodzą także, że w procesie międzykulturowej komunikacji bardzo ważną rolę odgrywa mimika, dzięki której mówiący otrzymuje informację zwrotną dotyczącą reakcji współrozmówcy na swoją wypowiedź. W świetle badań tych naukowców, za pośrednictwem mimiki człowiek może przekazać wiele znaczeń (Prochorow, Sternin 2006, s. 144–147). W Rosji szczególne znaczenie ma uśmiech. W oficjalnych sytuacjach Rosjanie zachowują powściągliwość, ponieważ zminimalizowana mimika jest w ich pojęciu objawem dobrego wychowania. Na przykład, w czasie wystąpień publicznych, Rosjanie nigdy nie okazują emocji, w tym wypadku zminimalizowana mimika sygnalizuje, że dana osoba jest godna pełnić funkcje publiczne lub reprezentować daną grupę społeczną. Polaków bardzo szokuje to, że w sytuacji oficjalnej Rosjanie przy powitaniu i pożegnaniu nie uśmiechają się do współrozmówcy (współrozmówców). Zgodnie z mentalnością Rosjan, uśmiech może mieć miejsce wyłącznie w przypadku nieoficjalnych kontaktów z osobami bliskimi lub zaprzyjaźnionymi (Prochorow, Sternin 2006, s. 146–148).

Omawiając stereotypowe zachowania charakteryzujące poszczególne narody, nie można nie wspomnieć o tym, że w Europie (szczególnie dotyczy to Niemców) nawet najmniejsze spóźnienie jest odbierane jako przejaw nieodpowiedzialności i braku szacunku. Natomiast Rosjanie, zapraszając kogoś w gości, z góry zakładają,

że zaproszone osoby przyjdą z pewnym opóźnieniem. W tradycji rosyjskiej 10- lub 15-minutowe spóźnienie jest oznaką życzliwości i wyrozumiałości dla gospodarzy domu, którzy mogli jeszcze nie przygotować się na przyjęcie gości.

W świetle powyższych rozważań, należy stwierdzić, że w bezpośredniej, naturalnej komunikacji między ludźmi, wypowiedzi słowne nie występują samodzielnie, towarzyszą im bowiem (bądź też zastępują je częściowo) środki niewerbalne, tj. zachowania kinetyczne, które pomagają zrozumieć i odpowiednio zinterpretować ustną wypowiedź. Pełnowartościowe uczestnictwo w komunikacji mownej określonej wspólnoty językowej, terytorialnej i kulturowej zależy zatem od umiejętności posługiwania się zarówno systemem danego języka, jak i zespołem przyjętych przez tę wspólnotę środków niewerbalnych. Często typowe zachowania przedstawicieli wspólnot językowo-kulturowych wzbudzają wśród innych narodów zdziwienie, zdumienie lub śmiech. Obcokrajowiec przebywający w naturalnym środowisku komunikacyjnym nierzadko odczuwa dyskomfort, ponieważ znajduje się w konflikto-wej sytuacji i z tego powodu rodzi się w nim uczucie protestu i agresji, które jest wywołane szokiem kulturowym (Prochorow, Sternin 2006, s. 11). Kultura danej społeczności ujawnia się w zachowaniach jej przedstawicieli, jest formą komunikacji i aby ją rozumieć, należy ją obserwować, poznawać, a także akceptować jej odmienność. Oznacza to, że pełny komfort komunikacji międzykulturowej w dużej mierze zależy również od umiejętności poprawnego interpretowania informacji wizualnej.

Z doświadczeń nauczania etykiety językowej na studiach rusycystycznych

Z normami rosyjskiej etykiety językowej studenci rusycystyki Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie zapoznają się już na pierwszym roku studiów, na zajęciach z praktycznej nauki języka, na których każdy z wprowadzanych kręgów tematycznych i związane z nimi sytuacje komunikacyjne pozwalają na sukcesywne pogłębianie znajomości norm kultury językowej Rosjan.

Przygotowując zadania komunikacyjne oparte na przeczytanych tekstach lub obejrzanych filmach, związanych z danym tematem leksykalnym, staram się rozwijać u studentów ich zdolności mediatorskie. Problematyka tekstów przerabianych na zajęciach ze studentami trzeciego roku studiów licencjackich daje możliwość angażowania studentów do udziału w różnorodnych ćwiczeniach komunikacyjnych: dyskusjach, sporach, wywiadach itp. Sporo emocji wywołują u studentów dialogi sytuacyjne, prowadzone w parach lub grupach (3–4 osoby). Aranżowane sytuacje komunikacyjne sprzyjają tworzeniu na zajęciach atmosfery autentyczności. Przygotowując dialogi sytuacyjne studenci wcielają się w różne role. Zauważyłam jednak, że studenci każdą rozmowę rozpoczynali stosując najbardziej powszechne i stylistycznie neutralne powitanie: *Здравствуй (те)!*. Nawet w zaaranżowanych sytuacjach nieoficjalnych, kiedy rozmowa toczy się między rówieśnikami studenci stosowali najbardziej neutralne powitanie, mimo, iż w rosyjskim języku młodzieżowym

dopuszczalne są wyrażenia: *Привет!*, *Приветик!*, *Салют!*, a także zapożyczenia *Чאו!* i *Хелло!*. Należy przyznać, że w języku rosyjskim *Здравствуй(те)!* jest najbardziej standardowym powitaniem, stosowanym w każdej sytuacji, niezależnie od pory dnia i w odniesieniu do każdego partnera rozmowy. Ta zrytualizowana formuła pozwala stworzyć przyjemną atmosferę i ułatwia wzajemny kontakt, ponieważ w języku rosyjskim etymologicznie wyraz ten oznacza życzenie zdrowia. W języku rosyjskim są i inne pozdrowienia, stosowane przy powitaniu *Доброе утро!*; *Добрый день!*; *Добрый вечер!*. Zawierają one słowo „добрый” i dlatego pozdrowienia te oznaczają życzenie komuś powodzenia. W odróżnieniu od bardziej pojemnej formuły jaką jest *Здравствуй(те)!*, użycie pozdrowień *Доброе утро!*; *Добрый день!*; *Добрый вечер!* jest ograniczone porą dnia. Mniej oficjalne powitanie *Привет!* można także usłyszeć w mowie pracowników radia i telewizji, którzy w ten sposób demonstrują partnerstwo i familiarność w stosunku do odbiorców. W języku rosyjskim istnieje wiele sposobów powitania i pożegnania. To bogactwo językowe wynika z różnorodności sytuacji komunikacyjnych (sytuacje oficjalne, nieoficjalne, przyjacielskie, wrogie). Różni bywają także i rozmówcy ze względu na wiek, czy status społeczny.

Stawiając przed sobą zadanie przygotowania studentów do poprawnego posługiwania się mową potoczną z użyciem różnorodnych formuł rosyjskiej etykiety językowej, uznałam za celowe sporządzenie dla studentów spisu zawierającego zestaw formuł obowiązujących w najbardziej typowych sytuacjach komunikacyjnych. Warto wspomnieć, że większość z nich studenci poznali w poprzednich latach nauki. Jednak samo powtórzenie formuł nie przyniosło pozytywnych rezultatów, bowiem w nowych sytuacjach komunikacyjnych studenci mieli trudności z poprawnym doborem odpowiednich replik niezbędnych, na przykład, dla poprawnego rozpoczęcia i zakończenia rozmowy. Wymierne korzyści przyniosło zastosowanie procedur dydaktycznych polegających na analizie i komentowaniu zasad użycia poszczególnych formuł w mowie.

Etykieta językowa pozwala regulować stosunki z interlokutorem w sytuacjach: równy – starszy – młodszy. Gdy współrozmówcy nie różnią się statusem społecznym lub wiekiem, to taka sytuacja jest symetryczna, jeśli natomiast różni ich status społeczny lub wiek, to mamy do czynienia z sytuacją asymetryczną. Z moich obserwacji wynika, że największą trudność sprawia studentom przestrzeganie norm rosyjskiej etykiety językowej w sytuacjach symetrycznych. W rosyjskiej etykietce językowej powitania *Приветствую вас!*, „Witam Pana/Panią” *Разрешите (Позвольте) вас приветствовать!*, „Proszę mi pozwolić powitać Pana/Panią” używane są z formą „WY” (Pan/Pani) i znajdują zastosowanie w sytuacjach oficjalnych. W sytuacjach nieoficjalnych można je usłyszeć w mowie ludzi starszego pokolenia. Dla starszego pokolenia charakterystyczny jest także zwrot *Моё почтение* ‘Moje uszanowanie’. W sytuacji symetrycznej, w ustach studentów, te oficjalne zwroty nabierają ironicznego znaczenia. Jednakże jeśli celem rozmówców nie jest stworzenie żartobliwej atmosfery, wówczas wyrażenia: *Proszę mi pozwolić powitać cię Aniu!* lub *Moje uszanowanie, Kasiu!* należy uznać za naruszenie normy etykiety językowej.

Nierzadko zdarzały się sytuacje, w których studenci zastępowali formy zaproszenia formami, stosowanymi w replikach zwyczajowo kończących rozmowę. Na przykład, formuła uprzejmego zakończenia rozmowy *Заходите к нам!* „Proszę nas odwiedzać” była błędnie stosowana przez studentów w replikach otwierających rozmowę, jako forma zaproszenia. Z kolei grzeczne zaproszenie *Добро пожаловать!* ‘Witamy’ studenci stosowali przy pożegnaniu, natomiast pożegnanie *В добрый час!* (zwrot używany stereotypowo przy pożegnaniu przed podróżą) błędnie stosowali w sytuacji nieoczekiwanego spotkania, np.: „Кого я вижу! В добрый час, Катя”. Przytoczę jeszcze kilka innych przykładów naruszających symetryczne sytuacje komunikacyjne. Wyrażenia *Грех жаловаться* ‘Grzechem byłoby uskarżać się’ i *Живу помаленьку* ‘Żyję pomalutku’ w ustach ludzi młodych brzmią co najmniej dziwacznie, ponieważ zgodnie z rosyjską etykietą językową są wyłącznie stosowane przez osoby leciwe.

Sporo problemów nastrocza studentom poprawna reakcja na pytanie: *Как дела? ‘Co u ciebie?’*. W kulturze rosyjskiej, podobnie jak i w wielu krajach europejskich, na pytania o zdrowie lub o to co słyhać, co nowego, przyjęto odpowiadać krótko, stosując określone formuły grzecznościowe typu: „Dziękuję dobrze”, „Wszystko w porządku”. Dłuższe odpowiedzi, zawierające szczegóły dotyczące stanu zdrowia lub spraw życia osobistego (wszelkich nieszczęść lub sukcesów) poczytuje się za nietakt. Obserwowana u naszych studentów tendencja do rozszerzania odpowiedzi na tego typu pytania świadczy o braku umiejętności odróżniania formuł grzecznościowych (będących replikami stymulującymi rozmowę) od pytań mających na celu uzyskanie konkretnej informacji, jakie może zadawać lekarz lub inne osoby troszczące się o stan zdrowia chorego. Warto dodać, że pytania „Jak zdrowie?”, „Jak samopoczucie?”, „Co nowego?”, „Co słyhać?” zgodnie z regułą znajdują zastosowanie w sytuacjach symetrycznych. W sytuacjach asymetrycznych mogą je wypowiadać jedynie osoby o wyższym statusie społecznym lub starsze wiekiem w stosunku do współrozmówcy.

Najbardziej wyrazistym przejawem naruszenia norm etykiety językowej jest stosowanie przez naszych studentów replik, które stylistycznie kontrastują ze sobą. Taki dysonans najczęściej pojawia się przy użyciu przez naszych studentów słowa *Здорóво!* ‘Cześć!’, ‘Czołem!’. ‘Serwus!’. Potoczne wyrażenie *Здорóво!* (oraz jego wariant *Здорóв!*) ‘Cześć!’, ‘Czołem!’, ‘Serwus!’, zgodnie z normą rosyjskiej etykiety językowej, ma znaczenie familiarne i rzadko jest stosowane w środowiskach inteligentnych. W wyjątkowych sytuacjach można je jedynie usłyszeć w żargonie studenckim, głównie w mowie studentów dla podkreślenia zawadiackiej, męskiej postawy. Należy dodać, że norma językowa całkowicie wyklucza stosowanie tego żargonizmu przez kobiety.

Przytoczone wyżej przykłady błędów popełnianych przez naszych studentów, świadczą o trudnościach związanych z posługiwaniem się wzorcowymi, gotowymi formułami zarówno w asymetrycznych, jak i symetrycznych sytuacjach komunikacyjnych. Postawienie studentom wymogu samodzielnego korygowania

popelnionego błędu oraz wyjaśnienia jego istoty okazało się skutecznym środkiem zapobiegawczym pozwalającym uniknąć szeregu nieprawidłowości w toku rozmowy mającej miejsce w konkretnej sytuacji, która zakłada użycie ściśle określonych formuł.

W pracy nad doskonaleniem prawidłowych nawyków w zakresie przestrzegania norm rosyjskiej etykiety językowej przez studentów rusycystyki za najbardziej skuteczne można uznać następujące procedury:

1) Prezentacja synonimicznych formuł, zgrupowanych tematycznie (powitanie, pożegnanie, prośba itp.), opatrzonych komentarzem informującym o ich odcieniach stylistycznych.

2) Opis sytuacji komunikacyjnej, w której znajduje zastosowanie określona formuła.

3) Prezentacja dialogów odzwierciedlających opisywane sytuacje komunikacyjne.

4) Wykonanie ćwiczeń utrwalających.

Celem podjętych przeze mnie zabiegów dydaktycznych było ukształtowanie umiejętności adekwatnego stosowania formuł etykiety językowej z uwzględnieniem: 1) sytuacji symetrycznych i niesymetrycznych, 2) sytuacji oficjalnych i nieoficjalnych, 3) stylu rozmowy.

Etykieta językowa realizuje się zarówno w formie werbalnej, jak i niewerbalnej. Uważam, że zapoznanie studentów z zasadami stosowania języka somatycznego, na przykład przy powitaniu, jest nie mniej ważne niż poznanie zachowań czysto językowych. Należy zauważyć, że studenci wykazywali ogromne zainteresowanie najdrobniejszymi szczegółami dotyczącymi różnych niewerbalnych zachowań Rosjan w różnych sytuacjach komunikacyjnych. Stosowane przeze mnie procedury dydaktyczne zmierzające do poszerzania wiedzy studentów na temat komunikacji niewerbalnej wymagają szerszego omówienia. W niniejszym artykule zaznaczam jedynie, że pomocne w pracy ze studentami okazały się opracowania Josifa Prochorowa i Jurija Sternina (Prochorow, Sternin 2006), a także opracowania Natalii Formanowskiej (Formanowska 1984, 2008, 2009, 2010).

Wnioski

Podsumowując należy stwierdzić, że w rosyjskiej literaturze glottodydaktycznej problematyka kulturoznawstwa jako istotnego składnika kształcenia językowego jest szczegółowo analizowana zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. Ma to istotne znaczenie dla metodyki nauczania języka rosyjskiego na studiach rusycystycznych. Uwzględnienie na zajęciach z praktycznej nauki języka rosyjskiego elementów wiedzy kulturoznawczej pozwala nie tylko zapoznać studentów z realiami kulturowymi i obyczajowymi Rosjan, ale również pozwala przygotować studentów do skutecznej komunikacji międzykulturowej, polegającej na takim prowadzeniu rozmowy, która nie będzie urażać uczuć i godności osobistej rozmówców reprezentujących obcą kulturę.

Bibliografia

- Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. (1990). *Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. Методическое руководство*. Москва: Изд-во „Русский язык”.
- Гальскова Н.Д., Гез Н.И. (2009). *Теория обучения иностранным языкам. Лингводидактика и методик*. Москва: Издательский центр „Академия”.
- Гольдин В.Е. (1983). *Речь и этикет*, Москва: Изд-во „Просвещение”.
- Гольдин В.Е. (2009). *Этикет и речь*, Москва: Изд-во „Либроком”.
- Гудков Д. Б. (2003). *Теория и практика межкультурной коммуникации*. Москва: Изд-во „Гнозис”.
- Ипполитова Н.А., Князева О.Ю., Савова М.Р. (2008). *Русский язык и культура речи, под ред. Н.А. Ипполитовой*, Москва: Изд-во „Проспект”.
- Караулов Ю.Н. (1987). *Русский язык и языковая личность*. Москва: Изд-во „Наука”.
- Московкин Л.И., Шукин А.Н. (2010). *Хрестоматия по методике преподавания русского языка как иностранного*. Москва: Изд-во „Русский язык”.
- Пассов Е.И. (2000). *Коммуникативное иноязычное образование как развитие индивидуальности в диалоге культур (Доклад на IX Международном конгрессе МАПРЯЛ в Братиславе)*. (В:) *Русский язык в центре Европы*. том 2. Банска Быстрица: Ассоциация русистов Словакии, с. 17–27.
- Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. (2006). *Русские: коммуникативное поведение*, Москва: Изд-во „Флинта”: „Наука”.
- Тер-Минасова С.Г. (2004). *Язык и межкультурная коммуникация*, Москва: Изд-во МГУ.
- Формановская Н.И. (2010). *Культура общения и речевого поведения*, Москва: Изд-во „ИКАР”.
- Формановская Н.И. (2008). *Русский речевой этикет: Лингвистический и методический аспекты*, Москва: Издательство ЛКИ.
- Формановская Н.И. (2009). *Речевой этикет в русском общении. Теория и практика*, Москва: Издательство ВК.
- Формановская Н.И. (1984). *Употребление русского речевого этикета*, Москва: Изд-во „Русский язык”.
- Шукин А.Н. (2003). *Методика преподавания русского языка как иностранного*, Москва: Изд-во „Высшая школа”.
- Wiereszczagin J., Kostomarov W. (1977). *Lingworealioznawstwo a nauczanie języka rosyjskiego cudzoziemców*. W: *Elementy realioznawcze i literackie nauczania języka rosyjskiego*, S. Siatkowskiego (red.). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

The Cultural Science Aspect in the Language Education of Russian Philology Students (in the Light of Russian Glottodidactic Literature and in Practical Teaching of Russian Language Etiquette)

Abstract

The author of the article, on the basis of works of Russian glottodidactic specialists and cultural scientists, discusses the main aspects of preparing Russian philology students for adequate participating in intercultural communication. She points out the necessity of forming not only the mechanisms of communicative act but also the so-called intercultural communicative competence. This competence assumes the knowledge of cultural facts and norms regulating communication in a given language. Introducing cultural knowledge into foreign language teaching makes it possible to accomplish educational aims and forming students' personality. In the final part of the article, the author presents her experience in forming the intercultural science competence in the sphere of language etiquette in students of the Pedagogical University in Cracow.

Key words: intercultural communicative competence, language etiquette, culture, tradition, educational aims, forming personality

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 194–206

ISSN 2081–6642

Andrzej Nikitorowicz

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Suwałkach

Przemiany tożsamości na przykładzie Ukraińców Podlasia

Streszczenie

W artykule autor stara się pokazać proces komplikowania się struktur narodowych oraz ewolucji tożsamości narodowej na obszarze pogranicza w warunkach postępujących przemian politycznych, społecznych i kulturowych jakie dotknęły te tereny na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Podmiotem tych przemian jest ludność dzisiaj określająca się jako mniejszość ukraińska w województwie podlaskim lub, jak mówią sami o sobie, „Ukraińcy Podlasia”. W przeciągu ostatnich dziesięcioleci ta ludność podlegała ogromnym i zmiennym przemianom świadomościowo-tożsamościowym, które najczęściej wynikały i łączyły się ze zmianami w sferze geopolitycznej regionu. Warto jest prześledzić szlak jaki przeszła ewolucja tożsamości narodowej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim i jednocześnie stwierdzić, że ów proces jeszcze się nie zakończył. Artykuł został napisany na podstawie badań własnych, jak i badań naukowych prowadzonych w przeszłości przez historyków i językoznawców dotyczących terenów dzisiejszego województwa podlaskiego.

Dynamiczny byt narodowy jakim jest mniejszość ukraińska w województwie podlaskim bardzo dobrze ukazuje w jaki sposób, pod wpływem jakich czynników, wydarzeń i w jakim kierunku może zmieniać się obraz narodowościowy danego regionu oraz tożsamość etniczną i narodową danej grupy.

Słowa kluczowe: mniejszość narodowa, mniejszość etniczna, odradzanie świadomości narodowej, tożsamość narodowa

Wstęp

Celem mojego artykułu jest ukazanie procesów komplikowania się struktur narodowych oraz ewolucji tożsamości narodowej na obszarze pogranicza w warunkach przemian politycznych, społecznych i kulturowych jakie dotykały te tereny na przestrzeni stu lat. Chciałbym w związku z tym odnieść się w artykule zarówno do badań historyków, jak i badań własnych, które przeprowadziłem wśród mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim w 2011 oraz 2015 roku. Dynamiczny byt narodowy, którym jest mniejszość ukraińska w województwie podlaskim bardzo dobrze ukazuje, w jaki sposób i pod wpływem jakich czynników, wydarzeń może zmieniać się zarówno obraz narodowościowy danego regionu oraz tożsamość etniczną, narodową danej grupy. Chciałbym zwrócić uwagę jak wielki wpływ na

procesy narodowe i tożsamościowe ma zarówno sytuacja polityczno-społeczna w kraju zamieszkiwania mniejszości, jak i sytuacja geopolityczna w regionie.

Tożsamość narodową i etniczną w dzisiejszych czasach rozumiem jako zmienną, płynną i często wielowarstwową. W sposób oczywisty opartą o kulturę i pochodzenie, ale z drugiej strony zależną od autorefleksji i świadomości jednostki. W niniejszym artykule, jak i swojej książce *Ukraińcy Podlasia. Dylematy tożsamościowe* (Nikitorowicz 2014) koncepcję przemian tożsamości narodowej opieram na pracach Antoniny Kłoskowskiej (1996), Andrzeja Sadowskiego (1995) i Zygmunta Baumana. Opisując w artykule zanikanie i odtwarzanie, rewitalizację ukraińskiej tożsamości na terenach dzisiejszego województwa podlaskiego zwracam szczególną uwagę na zmienność tożsamości jako jej cechę charakterystyczną w obecnych czasach oraz powiązanie z indywidualnymi i świadomymi decyzjami poszczególnych osób.

Pierwsza część artykułu dotyczy historycznych korzeni „Ukraińców Podlasia”, natomiast druga związana jest z badaniami jakie przeprowadziłem w 2011 roku, chcąc poznać proces odtwarzania tej mniejszości w regionie oraz badaniami z 2015 roku, gdy postawiłem pytanie dotyczące wpływu sytuacji na Ukrainie na tożsamości nowopowstałej i ciągle kształtującej się mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim. W badaniach wykorzystałem kilka technik badawczych, co w efekcie przyczyniło się do wyczerpującej eksploracji tematu badań. W niniejszej pracy podstawową metodą badawczą był wywiad pogłębiony. Zastosowano w nim jedynie pytania otwarte, na które badani odpowiadali w pogłębionej formie, co pozwoliło na swobodną, nieograniczoną niczym wypowiedź, poza treścią pytania, a używane odpowiedzi są autentyczną relacją dotyczącą własnego świata badanych opowiedzianego ich językiem. Podczas badań zastosowano również obserwację uczestniczącą oraz szeroko rozumianą analizę treści zastanych. Analiza literatury, czasopism, sprawozdań z wydarzeń kulturalnych wydawanych przez mniejszość ukraińską w województwie podlaskim. Badaniem w postaci wywiadu zostało objętych pięćdziesięciu czterech – zróżnicowanych pod względem wieku, wykształcenia i zamieszkania – mieszkańców województwa podlaskiego deklarujących etniczne pochodzenie ukraińskie. Pierwsze badanie przeprowadzone zostało w wielu miejscowościach województwa podlaskiego w okresie od 1 maja 2011 roku do 31 czerwca 2012 roku, natomiast drugie odbyło się w sierpniu i wrześniu 2015 roku.

Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim – perspektywa historyczna

Historycy w swych badaniach dowodzą, że ziemie dzisiejszego województwa podlaskiego, wchodzącego w skład historycznego Podlasia, były zasiedlane już w wiekach XI–XII, zarówno przez ludność rzymskokatolicką z Mazowsza, jak i ludność prawosławną z Rusi (dzisiejsza Ukraina). Jako najstarszy gród ruski na tych ziemiach podaje się Drohiczyn (XI wiek) oraz Brześć, Mielnik, Siemiatycze, Bielsk czy Suraż. Kolejne fale osadnictwa Rusinów pochodziły głównie z Wołynia. Procesy

osadnicze z różnym natężeniem trwały do końca XVIII w. (Gloger 1903; Hawryluk 1993, 1999; Wiśniewski 1977; Makarski 1996; Barwiński 2011). Już w XV w. widoczne stały się różnice i granice między regionami zasiedlanymi przez ludność o odmiennej religii i języku. „Cały zachód, stanowiący niegdyś część Mazowsza, zasiedliła ludność polska, przeważnie drobnoszlachecka. Część południowo-wschodnią zasiedliła we wsiach chłopskich i miastach ludność ruska nadbużańska, pochodzenia północno-ukraińskiego. Część północno-wschodnią objęła w swe posiadanie białoruska ludność znad Niemna i znad Rosi z dużą domieszką litewską i zapewne, także z potomkami uchodźców jaćwieskich” (Wiśniewski 1977). Bardzo szybko wykształciły się więc granice obszarów etnicznych na Podlasiu, które z biegiem lat ulegały jedynie niewielkim zmianom.

Pierwsze oficjalne szacunki dotyczące liczebności ludności ruskiej na obszarach dzisiejszego województwa podlaskiego zostały opracowane przez Prusaków i opisane w spisie i statystykach z 1800 roku. Według tamtych danych na tych terenach zamieszkiwało około 40 tys. Rusinów (Hawryluk 1999). Jeszcze większą liczbę ludności o tym pochodzeniu etnicznym wskazuje pierwszy rosyjski spis powszechny na tych ziemiach z 1897 r., w którym pytano badanych zarówno o język ojczysty, jak i o wyznanie. W ówczesnym obwodzie białostockim oficjalnie mieszkało 60335 Rusinów (99,8% w powiecie bielskim) wobec jedynie 5909 osób uznanych za Białorusinów (Wakar 1917).

Całkowite odwrócenie tych wyników w świetle badań i spisów ludności następuje w okresie międzywojennym. Analiza danych pochodzących ze spisu z 1921 r., jak i 1931 r. sugerują praktyczny zanik tożsamości ukraińskiej na terenie dzisiejszego województwa podlaskiego. Zwraca uwagę natomiast pojawiająca się ogromna liczba osób deklarujących używanie języka białoruskiego lub przynależność właśnie do tej grupy narodowościowej. W 1931 roku było to aż 57817 osób w powiecie bielskim. Ani wcześniejsze ruchy osadnicze, ani żadne poprzednie spisy ludności nie wykazywały tak dużej liczebności tej grupy, sugeruje to, że „[...] między Narwią i Bugiem, w bardzo krótkim czasie nastąpiło całkowite odwrócenie ukraińsko-białoruskiej struktury narodowościowej i praktycznie „likwidacja” kilkudziesięcioletniego etosu ukraińskiego, który do początku XX w. powszechnie występował na tym obszarze” (Barwiński 2011, s. 127).

W tamtym czasie miejscowa ludność wiejska miała bardzo słabo rozwinięte poczucie tożsamości narodowej czy nawet etnicznej. Istniejące różnice postrzegano głównie na zasadach przynależności religijnej, co odróżniało miejscową ludność pochodzenia ukraińskiego od Ukraińców z Galicji czy Wołynia. J. Wiśniewski (1977) w ten sposób próbuje tłumaczyć ten fenomen: „Miejscowi określali ludność ruską w powiecie bielskim jeszcze w początkach XX w. jako Rusinów lub Ukraińców. Bardzo możliwe, że osiedlenie się wśród nich autentycznych Białorusinów, działalność urzędników i popów białoruskiego pochodzenia spowodowała, że zaczęto ich uważać za Białorusinów”. Faktem jest, że wbrew oficjalnym wynikom spisów wielu polskich badaczy kwestionuje i podważa możliwość, że w owym okresie doszło

do tak gwałtownych zmian struktury etniczno-narodowościowej na tym obszarze. Zarówno Alfons Krysiński (1928) jak i Jerzy Tomaszewski (1985) podkreślają, że ludność prawosławna żyjąca między Narwią a Bugiem ma niewątpliwie pochodzenie ukraińskie. Leon Wasilewski (1927) podkreśla, że „[...] powiat Bielski wykazuje 30,5% Białorusinów będących w rzeczywistości Ukraińcami językowo”.

Okres powojenny, w przypadku prawosławnej społeczności dzisiejszego województwa podlaskiego, wiąże się z promowaniem, także przez ówczesną władzę, stereotypu „prawosławny – Białorusin” oraz uznaniem gwary ukraińskiej za gwarę białoruską.

Współcześnie obszar województwa podlaskiego jest pograniczem, gdzie od wielu wieków współistniały i przenikały się różne języki, kultury i religie. Mamy tu do czynienia z językami i narodowościami: polską, białoruską, ukraińską, rosyjską czy litewską. Duża część mieszkańców uległa asymilacji przez kulturę dominującą, jednak ciągle bardzo wielu jest świadomych swojej odrębności i stara się pielęgnować, nie dopuścić do zaniku miejscowych dialektów i gwar. To zróżnicowanie w ciągu wielu wieków, zmian granic i zwierzchności państwowej nad tymi terenami uległo jeszcze większym komplikacjom świadomościowo-narodowościowym. Bardzo trafnie zauważa to M. Koter (1995), który pisze, że „[...] na pograniczu białorusko-ukraińskim (także w granicach Polski) podobieństwo kulturowe pomiędzy tymi dwoma prawosławnymi narodami jest tak silne, że ich formalne rozgraniczenie staje się niemożliwe. W rejonie Bielska Podlaskiego i Hajnówki zdarza się, że na skutek różnych sytuacji życiowych oraz poddania się odmiennej propagandzie politycznej, w obrębie tej samej rodziny ojciec jest „tutejszy”, jeden syn uważa się za Białorusina, drugi za Ukraińca, a wyemancypowana córka deklaruje się jako Polka”.

Naukowymi dowodami na pochodzenie etniczne dużej części mieszkańców województwa podlaskiego są badania prowadzone w drugiej połowie XX w. nad językiem i dialektami miejscowej ludności. „Województwo białostockie nie jest jednolite pod względem językowym. Na znacznej jego części występują gwary wschodniosłowiańskie: na północy białoruskie, na południu ukraińskie, a pomiędzy nimi przejściowe białorusko-ukraińskie. W pasie zachodnim niemal wyłącznie są gwary polskie, dalej na wschód ludność jest przeważnie dwujęzyczna, w wielu wsiach gwara polska współistnieje z gwarą białoruską lub ukraińską. Wzajemny stosunek dwóch współistniejących gwar układa się bardzo różnie” (Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny 1980). Warto jednak od razu zaznaczyć, że naukowo stwierdzone, praktycznie powszechne występowanie gwar ukraińskich na południowym obszarze województwa podlaskiego nie przekłada się bezpośrednio na szerokie występowanie świadomości czy tożsamości ukraińskiej między Bugiem a Narwią. Mimo coraz większej świadomości pochodzenia języka, duża część ludności pozostaje przy dotychczasowych kategoryzacjach, a ich zmiany są bardzo powolne. Proces rewitalizacji tej grupy mniejszościowej w województwie podlaskim nie został jeszcze zakończony, a możliwości jego ostatecznego przebiegu ciągle są sprawą otwartą choć obecnie coraz bardziej klarowną.

Liczba świadomych przedstawicieli mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim przekroczyła w 2011 roku 2200 osób i jest to jedyna mniejszość narodowa w województwie podlaskim, która zanotowała wzrost w latach 2002–2011 (http://www.stat.gov.pl/bialystok/69_1078_PLK_HTML.htm). Na terenie województwa podlaskiego działają dwa stowarzyszenia ludności ukraińskiej: Związek Ukraińców Podlasia oraz Związek Ukraińskiej Młodzieży Niezależnej. Pierwsze z nich działało początkowo w ramach ogólnopolskiej organizacji mniejszości ukraińskiej – Związku Ukraińców w Polsce, i było oddziałem organizacji. Jednak bardzo szybko, bo już 22 marca 1992 roku nastąpiło oderwanie i usamodzielnienie się organizacji – powstał Związek Ukraińców Podlasia. Separacja nastąpiła pod wpływem sprzeczności i kształtowania odmiennych celów i działań organizacji na tle lingwistyki, etnografii oraz wyznania (Misiejuk 2004).

Cyklicznie organizowanych jest wiele imprez kulturalnych łączących miejscowy folklor i tradycję z ogólnie pojmowaną kulturą mniejszościową i ukraińską. Największą jest Festiwal Kultury Ukraińskiej na Podlasiu – „Podlaska Jesień” odbywający się nie tylko w Bielsku Podlaskim, ale również m.in. w Białymstoku, Siemiatyczach czy Czeremsze. Równie popularną i znaną w regionie imprezą kulturalno-folkową organizowaną przez ZUP jest „Na Iwana, na Kupała” organizowaną nad zalewem w Dubiczach Cerkiewnych. Impreza ma już kilkunastoletnią tradycję, pierwszy raz odbyła się w 1996 roku nad Narwią, nad zalewem Bachmaty w Dubiczach Cerkiewnych odbywa się od 1998 roku.

Bardzo ważną częścią realizacji celów, stawianych w statucie organizacji, jest wydawanie przez ZUP periodyku „Nad Buhom i Narwoju”. Publikowane w nim artykuły dotyczą życia kulturalnego, religijnego i politycznego miejscowej ludności pochodzenia ukraińskiego. W piśmie przedstawiane są zarówno wątki historyczne, jak i aktualne wydarzenia dotyczące ludności ukraińskojęzycznej w Województwie Podlaskim.

Związek Ukraińców Podlasia od początków swojej działalności dążył do uruchomienia ukraińskojęzycznego programu telewizyjnego, który relacjonowałby istotne fakty i wydarzenia z życia miejscowej ludności, przedstawiał punkt widzenia oraz pomagał w szerzeniu świadomości i tożsamości wśród mieszkańców województwa podlaskiego, posługujących się gwarą języka ukraińskiego. Program miał być nadawany w języku mniejszości z jednoczesnym tłumaczeniem na język polski w postaci napisów (Ryżyk, Kuprianowicz, „Nad Buhom i Narwoju” 1992, nr 3: 31). Program zaczął się ukazywać od 1995 roku, jeszcze w ramach Warszawskiego Ośrodka Telewizji. Po powstaniu Białostockiego Ośrodka Telewizji program o nazwie „Ukraiński Przegląd” ukazuje się w ramach bloku tematycznego dotyczącego wszystkich mniejszości województwa o nazwie „Sami o sobie”. Program relacjonuje wydarzenia kulturalne społeczności, bieżącą działalność ZUP, prezentowane są felietony dotyczące miejscowej tradycji, religii, folkloru.

Przedstawiciele mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim prowadzą od 1991 roku w Radiu Białystok program „Ukraińska Dumka”, który emitowany jest

trzy razy w tygodniu. Od 2009 roku w regionalnym radiu Orthodoxya emitowana jest raz w tygodniu audycja w języku ukraińskim przygotowywana przez i prowadzona przez osoby związane z mniejszością ukraińską w województwie podlaskim.

Warto zaznaczyć, że ostatnie lata przyniosły mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim spore sukcesy na gruncie narodowej edukacji. W Bielsku Podlaskim i Białymstoku w szkołach podstawowych i średnich powstały klasy umożliwiające naukę języka ukraińskiego i poznawanie tej kultury. W Bielsku Podlaskim otwarto przedszkole z nauką języka ukraińskiego, gdzie dodatkowo realizowany jest projekt „Do źródeł”. Polega on na tym, że dzieci na nietypowych zajęciach poznają ukraińskie kolędy, język, zwyczaje i obrzędy rocznego cyklu kalendarzowego. W projekcie bierze udział 114 dzieci, czyli ponad połowa uczęszczająca do Przedszkola nr 9 w Bielsku Podlaskim.

Pod patronatem ZUP działa kilka amatorskich zespołów artystycznych, w których uczestniczą dzieci i młodzież ze szkół oraz przedszkola, gdzie uczą się języka ukraińskiego. Zespoły te zajmują się głównie pielęgnacją i propagowaniem miejscowego folkloru i związanymi z nim piosenkami czy obrzędami. Warto wymienić zespoły: „Rodyna” z Dubiażyna, młodzieżowy „Ranok” z Bielska Podlaskiego, „Strumok” z Dubicz Cerkiewnych, „Hiłoczkę” z Czeremchy, „Tyrse” z Kleszczel.

W ostatnich latach, przedstawiciele i działacze ZUP rozpoczęli działalność nie tylko kulturowo-instytucjonalną, ale również polityczną. Ta aktywność znalazła odzwierciedlenie w życiu politycznym regionu. Przedstawiciele Związku Ukraińców Podlasia osiągnęli sukcesy w wyborach samorządowych, zasiadając w radach miast i gmin, oraz pełniąc różne funkcje samorządowe – wójta, zastępcy burmistrza, przewodniczącego rady miasta w miejscowościach położonych głównie w południowej części województwa podlaskiego.

Rewitalizacja tożsamości etniczno-narodowej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim – w świetle badań własnych

Współcześni Ukraińcy zamieszkujący województwo podlaskie spotkali się z odmiennymi problemami kształtowania i rewitalizacji własnej tożsamości w stosunku do pozostałych grup mniejszości ukraińskiej z innych regionów. Po pierwsze nie dotknęła ich akcja „Wisła”, co w bardzo znaczącym stopniu ułatwiło kontynuowanie i pielęgnowanie tradycji opartych o własną kulturę i miejscową gwarę. Nie zostało im odebrane poczucie bycia ludnością „tutejszą”. W odróżnieniu od przedstawicieli mniejszości ukraińskiej z innych regionów kraju, Ukraińcy na Podlasiu związani są tylko z prawosławiem, co również może stanowić o ich specyficznej i nieco odmiennej strukturze tożsamości. Jednocześnie zostali zmuszeni do podjęcia wyzwania dotyczącego przebudowy utrwalonego stereotypu, iż każdy prawosławny mieszkaniec województwa podlaskiego jest Białorusinem. W przeciwieństwie do swoich pobratymców z innych regionów kraju, Ukraińcy na Podlasiu nie są osamotnieni w „inności”, co zrodziło odmienne problemy tożsamościowe nie tylko związane z asymilacją

polskości. „Dotąd mówiliśmy: Białorusini, ale to nie od dawna. Teraz coraz częściej mówi się: Ukraińcy. Dwa bratnie narody. Ale kto jest kto? Moi ruscy pradziadowie nie zaprzęтали sobie tym głowy. Ich sens życia zawierał się w pracy własnych rąk. Nad nimi zawsze było to samo słońce, ten sam widok ich otaczał, rok regulowany świętami religijnymi był uporządkowany. Byli wśród swoich” (Sajewicz 2001).

Tożsamość traktowana jako jedna z „najbardziej uniwersalnych ludzkich potrzeb, potrzeb przynależności lub bycia akceptowanym, potrzeb bezpieczeństwa” (Baumann 1993, s. 8). Tożsamość ukraińska zaczęła kształtować się dosyć późno wśród mieszkańców południowo-wschodniej części województwa podlaskiego. Dopiero w latach 80. i 90. XX w., ze względu na demokratyzację życia społecznego oraz opisu dialektów i gwar ukraińskich na Podlasiu, rozpoczęło się na tych terenach dość intensywne poszukiwanie i budowanie etnosu ukraińskiego. „Poszukiwanie tożsamości jest najbardziej intensywne wówczas, gdy nie jest ona „dana” jako dar krwi i ziemi, lecz gdy jest płynna, plastyczna [...]” (Baumann 1993, s. 9). Bardzo dobrze to poszukiwanie opisują słowa jednego z przedstawicieli badanej grupy: „Oczywiście, że nie od zawsze czułem się Ukraińcem. Moja ukraińskość pojawiła się od zaprzeczenia białoruskości, dlatego że ja jestem tym pierwszym pokoleniem studiującym na przełomie lat 70. i 80., które że tak powiem dostało argumenty żeby powiedzieć, że nas ordynarnie oszukują, wmawiają nam ciemnotę, bo my tacy nie jesteśmy. Poszedłem na studia, poznałem ludzi podobnych do mnie, zaczęliśmy rozmawiać, czytać, a no i jak miałem te 18 czy 20 lat to pojawił się „Atlas gwar wschodnio-słowiańskich Białostoczczyzny. Do tej pory gdzieś oficjalnie, słyszałem tylko, że my rozmawiamy po białorusku. Wziąłem ten atlas, czytam i co tu się okazuje? Żaden to jest białoruski, tylko ukraiński. A wcześniej była taka sytuacja, że byliśmy odcięci od szkoły, od literatury – kompletna izolacja. Ktoś tam chciał nas przekreślić jak w jakiejś maszynie. To się nie udało – na szczęście. To się właśnie zaczęło od zaprzeczenia białoruskości, bo to nie była nasza tożsamość. To się zaczęło od odkrywania korzeni. Ta tożsamość zaczęła się w drodze poszukiwań” (W2). Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim budując swój status narodowy, etniczność (tożsamość, świadomość) napotyka więc na istotne problemy. Z jednej strony mamy do czynienia z problemem „oderwania się od białoruskości”, a z drugiej z bardzo niejasnym etnosem ukraińskim.

W związku z tą szczególną sytuacją tożsamość Ukraińców w województwie podlaskim koncentruje się wokół kilku podstawowych zagadnień, które przedstawię na podstawie badań własnych, które przeprowadziłem w 2011 r. Badanie polegało na przeprowadzeniu 54 wywiadów pogłębionych z przedstawicielami grupy.

Według przedstawicieli mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim każdy ma jakiś naród, ale nie każdy trafnie go sobie uświadamia. Wśród badanych dominują poglądy związane z naturalistycznym (lub obiektywistycznym) rozumieniem narodu i przynależności narodowej. „I urodzenie i osobisty wybór jest ważne, to znaczy, że z jednej strony to, czy jesteśmy członkiem takiego czy innego narodu musi być w jakiś sposób zdeterminowane, musi być uzasadnione. Nie może być ni

z gruszki, ni z pietruszki. Oczywiście najlepiej, że ten wybór nasz jest oparty na genecie genetycznej. Z czegoś tam pochodzimy i się wywodzimy. Rzecz jasna że wybieramy w końcu sobie przynależność narodową, bo będąc członkiem jednego narodu na przykład zmieniają się nazwy: chociażby w naszym przypadku. Pięćdziesiąt czy sto lat temu byliśmy Rusinami, a dziś już takiej narodowości nie ma i co tu mówić o wyborze? Zresztą taka kategoria przestała istnieć. Dzisiaj musimy się nazywać inaczej, bo dzisiaj jest inna sytuacja i to wszystko inaczej wygląda. Jak chcemy działać i istnieć odrębnie to i inaczej się nazywamy” (W25). Podejście zgodne z którym osobisty wybór musi być poparty cechami obiektywnymi oraz pochodzeniem jest z jednej strony związane z historycznymi zawirowaniami jakim poddana była ta grupa, a z drugiej strony rozległym etnosem ukraińskim do którego działacze Związku Ukraińców Podlasia ciągle się odwołują. W świadomości respondentów pojawia się więc nowa kategoria przynależności narodowej, przynależności potencjalnej lub nieuświadomionej. Jest to zrozumiałe w warunkach bardzo częstych, autentycznych kłopotów respondentów z określeniem swojej przynależności narodowej. Przekonania społeczne o funkcjonowaniu ukrytej lub nieuświadomianej przynależności narodowej są ewidentnym wskaźnikiem, iż procesy narodotwórcze na badanym obszarze nie zostały ugruntowane, a tym bardziej jakoś zakończone. „Jest to na pewno z jednej strony ludność ukraińskojęzyczna, ale bez wykrystalizowanej świadomości narodowej albo nawet ze świadomością białoruską. Ale za tą świadomością białoruską nie idą wartości, tradycje, język i literatura. To taka ludność o świadomości etnicznej, bardziej prawosławnej czy ruskiej, która posługuje się gwarami ukraińskimi, związana jest z kulturą ukraińską, ale świadomości ukraińskiej nie ma. Więc nie będą nazywała ludzi, którzy nie czują się Ukraińcami, Ukraińcami. Tych nieświadomych to co najwyżej ludność właśnie ukraińskojęzyczna, a tą drugą grupę, która zbudowała na bazie atrybutów swoją tożsamość ukraińską, to są po prostu Ukraińcy na Podlasiu czy Ukraińcy prawosławni” (W23).

Sami zainteresowani określali i postrzegali siebie, jeszcze w 2011 roku, jako „Ukraińców Podlasia”, grupę spójną i wyraźną, opierającą się o takie wyróżniki jak: język w postaci archaicznej gwary, autochtoniczność, miejscowa kultura ludowa i zwyczaje oraz wyznanie prawosławne. Współczesna tożsamość etniczno-narodowa badanej grupy opiera się również w znacznej mierze na oderwaniu i przeciwstawieniu własnej grupy narodowościowej Białorusinom oraz na silnym przywiązaniu do małej ojczyzny, czyli terenów między rzekami Bug i Narew. W związku z tym w województwie podlaskim widoczny jest swoisty konflikt pomiędzy mniejszością białoruską i ukraińską. Obie odwołują się do tej samej ludności, substratu, a zaszłości historyczne sprawiają, że miejscowa ludność często stoi przed ciężkim wyborem czy określić się jako Ukrainiec, Białorusin, Polak, a może po prostu „tutejszy”. „Moja świadomość bycia Ukraińcem zaczęła się może nie tyle od zaprzeczenia białoruskości, co bardziej poszukiwania, choć zaprzeczanie też było. Ja kończyłem liceum, teraz chyba też tak się nazywa, z białoruskim językiem nauczania. Przez cztery lata się tego uczyłem, później też była matura, ale jakoś nigdy nie przyjmowałem tego

jak czegoś swojego i oczywistego. W momencie studiów czy pod koniec liceum pojawiły się pewne pytania powstałe w konfrontacji z pojawiającymi się informacjami. Wtedy pojawiło się „Nad Buhom i Narwoju”, wtedy zaczęto wydawać, programy w radiu i telewizji dotyczące tematyki Ukraińców na Podlasiu. I w konfrontacji z tymi informacjami, tak jak mówię, te poszukiwania poszły w stronę ukraińskości. Dalej były studia i tutaj dalej się z wieloma ludźmi rozmawiało, poznawało, wyjeżdżało. I już na studiach ta tożsamość została skryształizowana” (W17). W związku z powyższymi podstawowymi składnikami tożsamości ukraińskiej w regionie, a jednocześnie cechami umożliwiającymi budowanie granic oddzielających mniejszość Ukraińską i Białoruską stały się język jako gwara, pochodzenie oraz teren zamieszkiwania. „Oczywiście kwestie językowe. Ludność ukraińska mówi po ukraińsku, gwara, a białoruska po białorusku. Są nieco inne zwyczaje. Na terenach etniczno-białoruskich występują pewne zwyczaje, które nie występują na terenie ukraińskim i na odwrót. Inna była też migracja tej ludności. Według badań naukowców, historyków, ludność ukraińska przybyła z południa głównie z Wołynia czy z Ziemi Brzeskiej, a ludność białoruska z północno-wschodniej części, z nad Niemna. Z tym, że oczywiście ogromna grupa ludzi świadoma narodowo wszczęła czyn, która uważa się za Białorusinów, pochodzi z terenów etnicznie ukraińskich i stąd tutaj wychodzi duże zamieszanie. Często jest tak, że osoby, które etnicznie pochodzą z terenów ukraińskich, uważają się za Ukraińców lub częściej za Białorusinów i tutaj jest paradoks w tej sytuacji na Podlasiu” (W4).

Przedstawiciele mniejszości Ukraińskiej w województwie podlaskim w 2011 roku charakteryzowali się również bardzo małym stopniem powiązania z Ukrainą jako ojczyzną. Rzadko, jeżeli w ogóle, wymieniane były kulturowe aspekty powiązań, natomiast większość badanych deklarowała brak kontaktów i wspólnych interesów z samą Ukrainą, jak i jej obywatelami. Badani podkreślali też silną potrzebę autonomii „Ukraińców Podlasia” w stosunku do pozostałej części Ukraińców w Polsce oraz przywiązanie do religii prawosławnej. „Oczywiście, powinniśmy utożsamiać się tak naprawdę z jedną grupą narodową – ukraińską. Mamy wspólne pochodzenie, podstawy, aby tak sądzić. Natomiast na dzisiaj jesteśmy jednak taką grupą, która się różni od Ukraińców z innych regionów Polski. Chociażby poprzez tę ostatnią historię, poprzez te zawieruchy, które dotknęły tę ludność na południe od Bugu. Ludność ta, która jest na północ od Bugu, nie doświadczyła w historii najnowszej tego typu zdarzeń, choć dotknęło nas coś innego – ta właśnie tutaj białorusutenizacja. Być może ona bardziej wpływa na zanik, czy też jest większym zagrożeniem dla tej grupy naszej niż to, co stało się na Podlasiu południowym tam na południu. Chociaż od razu zaznaczę, że nie można tego tak jednoznacznie i dokładnie powiedzieć, nie ma całościowego porównania, tam działy się rzeczy drastyczne dla tej ludności. Jeszcze trzeba powiedzieć o religii czyli wyznaniu prawosławne u nas, no i gwara a nie język literacki. I ja myślę że My jesteśmy bardziej związani z tym, tutaj regionem, naszym czyli między Bugiem a Narwią a nie państwem Ukrainą” (W9).

Badania z 2011 roku potwierdziły hipotezę o autentycznym narastaniu podmiotowości zbiorowości ukraińskiej w województwie podlaskim, a same procesy narodotwórcze przynajmniej na etapie początkowym obejmowały przede wszystkim konsolidację wewnętrzną zbiorowości oraz tworzenie instytucji. W obecnej sytuacji geopolitycznej i obliczu wojny na Ukrainie zasadnym wydało mi się przeprowadzenie kolejnych badań, które dałyby materiał porównawczy oraz odpowiedziałyby na kilka pytań dotyczących wpływu obecnej sytuacji na rozwój tożsamości narodowej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim. Założyłem, że kierunki zmiany mogą podążać w trzech kierunkach: 1) utrzymanie dystansu i autonomii wobec wydarzeń na Ukrainie; 2) włączanie się w nurt wydarzeń, wzrost nastrojów nacjonalistycznych oraz narastanie tożsamości Ukraińskiej; 3) ucieczka poprzez dalsze zbliżenie i integracja z większością polską. Badanie polegało na przeprowadzeniu 17 wywiadów pogłębionych z przedstawicielami mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim.

Nastąpił „zwrot” „Ukraińców Podlasia” w kierunku samej Ukrainy. Widoczna jest zmiana podejścia respondentów i wysoki wzrost zainteresowania sytuacją na Ukrainie. W zasadzie wszyscy badani śledzili wydarzenia na Ukrainie, mieli dostęp do ukraińskich mediów oraz interesowali się informacjami płynącymi z tamtejszych portali internetowych. Wyrażali nie tylko chęć i deklaracje pomocy, ale i działań, których przykładem jest przyjęcie podczas wakacji dzieci z rejonów zagrożonych walkami. Respondenci mieli jasne, klarowne przemyślenia i uwagi na temat sytuacji na Ukrainie, a sama Ukraina była w znacznie większym stopniu niż w poprzednim badaniu postrzegana, jako „ojczyzna ideologiczna”.

Respondenci w niewielkim stopniu podkreślali potrzebę utrzymania znacznej autonomii wobec Związku Ukraińców w Polsce. Zaznaczył się wyraźny podział na dwie grupy. Jedni uważają, że pozostawanie w autonomii jako Związek Ukraińców Podlasia jest korzystne, drudzy skłaniają się w kierunku większej współpracy i integracji ze ZUwP. Wszyscy badani jednoznacznie opowiadali się za wizją Ukrainy europejskiej i prozachodniej. „Ja wiem tak zakulisowo, że całym powodem utworzenia Związku Ukraińców Podlasia było to, że większość Ukraińców w Polsce to są ludzie wyznania unickiego. Tutaj natomiast na Podlasiu to są, my jesteśmy prawosławni. I tutaj był ten główny rozdział. Ale teraz ja i nie tylko ja uważam, że w interesie ruchu jest nam potrzebna jedna, wspólna reprezentacja i działanie. Jak się widzi co się dzieje na szczeblach krajowych, się rozmawia i mówi o Związku Ukraińców to nikt nie pamięta i nie wie że istnieje Związek Ukraińców Podlasia. Także dla mnie to jest bardzo niekorzystna sprawa, nikt o nas nie pamięta i się nas po prostu pomija. I ja uważam, że tak jak i niektóre towarzystwa Łemków są częścią Związku Ukraińców w Polsce tak i my powinniśmy być tylko, że z jakąś małą autonomią regionalną. Wtedy i więcej możemy, w jedności siła i ten podział jest taki sztuczny bo kulturowo i tak z nimi współpracujemy, i się cały czas wymieniamy, przyjeżdżamy do siebie i razem robimy wydarzenia kulturalne” (W3).

Religia prawosławna dla badanych nie jest już tak ważnym elementem w ramach budowania własnej tożsamości narodowej. Dzisiaj jest to powód do podziałów

społeczności lokalnej, a wynikające z przynależności religijnej konotacje – jedną z barier rozprzestrzeniania się tożsamości ukraińskiej w województwie podlaskim. Badani zaznaczali widoczne podziały w miejscowej ludności prawosławnej, która jest etnosem do którego działacze ruchu się odwołują i z którego pochodzą jego wszyscy przedstawiciele. Podziały te korespondują z widocznym dzisiaj podziałem ruskiego świata na Ukrainie (Riabczuk 2005). Sugerowano negatywny stosunek duchownych prawosławnych oraz ich poparcie dla Rosji. „Świadomość jest mocno kształtowana przez media, a wiadomo, że tutaj u nas jak ktoś ma w sobie kulturę i korzenie ukraińskie to jest prawosławny. Cerkiew natomiast twardo stoi po stronie moskiewskiej i nie kryje tego. Jeżeli ktoś słucha duchownych i dodatkowo w naszym rejonie poogląda telewizję to niestety ale na pewno będzie się odwracał od naszej sprawy od bycia Ukraińcem. I ja to wręcz czuję, że wśród prawosławnych gro tych ludzi którzy z nami sympatyzowali czy nawet mogliby poczuć się, tą świadomością i już nawet niektórzy się po części czuli bo i rozmawiali „po swojemu” i przychodzili, czytali to teraz się odwraca. Ja w tym towarzystwie prawosławnym to czuję niestety i widzę” (W9) oraz „Sytuacja zagrożenia/wojny na Ukrainie nie ma aż tak wielkiego wpływu na kształtowanie się świadomości ukraińskiej w województwie podlaskim. Wydaje się jednak, że ma widoczny wpływ na polaryzowanie się bardziej skrajnych postaw wśród ludności prawosławnej regionu – z jednej strony unaocznienie się postaw prorosyjskich i antyukraińskich, z drugiej – większej solidarności i poparcia dla narodu ukraińskiego” (W1).

Respondenci deklarowali, że nie zauważają intensyfikacji postaw skrajnych, nacjonalistycznych. Zarówno wśród przedstawicieli grupy własnej, jak i grupy większościowej wobec Ukraińców Podlasia. W wywiadach widoczne były jednak dosyć silne postawy antyrosyjskiej wśród świadomych Ukraińców w województwie podlaskim oraz poparcie dla polityki prowadzonej przez Petra Poroszenkę.

Badanie wskazało również na problem stopniowego zanikania gwary ukraińskiej w województwie podlaskim, która była czynnikiem inicjującym odradzanie się tej zbiorowości w województwie oraz czynnikiem odróżniającym ją zarówno od mniejszości Białoruskiej w regionie, jak i pozostałych Ukraińców w Polsce, posługujących się głównie ukraińskim językiem literackim. Podkreślano, że mieszkająca w regionie młodzież ukraińska ucząca się w przedszkolu i szkołach języka literackiego, nie poznaje w zasadzie gwary i nią nie mówi. „Jak ja się zapytałam kiedyś ojca w jakim języku my mówimy, jaki jest nasz język ojczysty to On mi odpowiedział po „Hałtacku” i tak się mówiło albo, że po swojemu albo po Hałtacku. I później ktoś to nazwał, że to nie „Hałtacki” tylko ukraiński. A dzisiaj dzieci nie mają tego dylematu one się uczą w szkole literackiego ukraińskiego i wiedzą od razu co i jak i kim są. Niestety ta gwara zanika, ja jeszcze z mężem mówię gwarą i między sobą bardzo często i nawet do dzieci. Ale z nimi to częściej po Polsku, zresztą jak już coś to ja do nich gwarą a oni Ukraińskim odpowiadają. Świadomość młodych jest fajna, dobra, oni się nie wstydzą ale oni uważają się po prostu za Ukraińców i Polaków a nie że

my jeszcze miejscowi. Ja mam trójkę dzieci i jest tak że oni świadomość mają ale gwarą nie rozmawiają i ona niestety pewnie zostanie w muzeum, skansenie. Dzieci w Orli i okolicach nie rozmawiają już w ogóle w gwarze, dzieci co najwyżej uczą się literackiego w szkole” (W8).

Zakończenie

Podsumowując wyniki najnowszych badań należy stwierdzić, że obecna sytuacja na Ukrainie w sposób widoczny wpłynęła na przyspieszenie oraz ukierunkowanie przemian tożsamościowych wśród mniejszości ukraińskiej, mieszkającej w województwie podlaskim. Widoczny jest częściowy rozpad dotychczasowej tożsamości i niektórych jej elementów składowych, takich jak odwołania do religii prawosławnej, miejscowej gwary czy potrzeby autonomii wobec Związku Ukraińców w Polsce. „Ukraińcy Podlasia” oraz ludność do której ta grupa się odwołuje, i która stanowi jej naturalny etnos, ulega dzisiaj podziałowi i rozpadowi, który z jednej strony cechuje się postawami nacjonalistycznymi oraz silnym zbliżeniem do Ukrainy, z drugiej strony postawą ucieczki w polskość lub białoruskość, której bliżej dzisiaj do świata prawosławnego. W związku z tymi podziałami rysuje się również, w oczach respondentów, widoczny rozbrat pomiędzy narodem, a religią oraz upadek mitu jednego ruskiego świata. Ważne jest również to, że „Ukraińcy Podlasia” reprezentują tylko proeuropejską, demokratyczną i zwróconą ku zachodowi wizję Ukrainy.

Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim jest grupą bardzo interesującą z punktu widzenia badacza spraw narodowościowych oraz tożsamościowych. W przeciągu ostatnich dziesięcioleci ludność ta podlegała ogromnym i znamienym przemianom świadomościowo-tożsamościowym, które najczęściej wynikały i łączyły się ze zmianami w sferze geopolitycznej regionu. Ciekawym jest prześledzić szlak jaki przeszła ewolucja tożsamości narodowej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim i jednocześnie stwierdzić, że ów proces jeszcze się nie zakończył. Niewątpliwie ruch odrodzenia ukraińskiej tożsamości w województwie, zapewnił sobie trwałe miejsce na mapie narodowościowej regionu, a sama grupa poprzez swoje działania oraz zwiększającą się liczbę świadomych członków jest widoczna. Jednak należy jednocześnie stwierdzić, że tożsamość narodowa grupy ciągle się kształtuje i ulega przemianom zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych, jak i wewnętrznych.

Bibliografia

- Barwiński M. (2011). *Ukraińcy na Podlasiu – geneza, kontrowersje, współczesność*. Acta Universitatis Lodzensis Folia Geographica Socio-Oeconomica 11.
- Bauman Z. (1996). *Socjologia*, tłum. J. Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka.
- Gloger Z. (1903). *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*. Kraków.
- Hawryluk J. (1999). *Kraje ruskie Bielsk, Mielnik, Drohiczyn. Rusini – Ukraińcy na Podlasiu – fakty i kontrowersje*. Kraków.

- Koter M. (1995). *Ludność pogranicza – próba klasyfikacji genetycznej*. Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica 20.
- Kłoskowska A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krysiński A. (1928). *Liczba i rozmieszczenie Białorusinów w Polsce*. Sprawy Narodowościowe.
- Makarski W. (1996). *Pogranicze polsko-ruskie do połowy XIV w.* Studium językowo-etniczne. Lublin.
- Misiejuk D. (2004). *Tożsamość ukraińska w Polsce: odtwarzanie czy tworzenie? Uwagi o kreacji tożsamości mniejszościowej*. Z. Jasiński, T. Lewowicki (red.), *Kultura mniejszości narodowych I grup etnicznych w Europie*. Opole.
- Nikitorowicz A. (2014). *Ukraińcy podlasia. Dylematy Tożsamościowe*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Sadowski A. (1995). *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana.
- Sadowski A. (2006). *Kapitał społeczny mieszkańców miasta*. Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.
- Sadowski Andrzej (2007). *Naród kulturowy jako kategorie badawcze socjologii narodu*. W: A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*. Poznań: Instytut Zachodni
- Sajewicz M. (2008). *Zagadnienie przynależności etniczno-językowej prawosławnych mieszkańców powiatu hajnowskiego na Białostocczyźnie*. W: M. Stepaniuk (red.), *Gwary Północnego Podlasia*. Bielsk Podlaski.
- Tomaszewski J. (1985). *Rzeczpospolita wielu narodów*. Warszawa: Czytelnik.
- Wakar W. (1917). *Rozwój terytorialny narodowości polskiej, część II*. Statystyka narodowościowa Królestwa Polskiego. Warszawa.
- Wasilewski L. (1927). *Istotna liczba Ukraińców w Polsce*. Sprawy Narodowościowe 5–6.
- Wiśniewski J. (1977). *Osadnictwo wschodniostowiańskie Białostocczyzny – geneza, rozwój oraz różnicowanie i przemiany etniczne*. Acta Baltico-Slavica 4.

Identity Changes on the Example of the Podlasie Ukrainians

Abstract

In the article the author attempts to present the process of national structures complication and national identity evolution on the borderlands area in the conditions of the ongoing political, social and cultural changes that these areas have experienced in the past several dozen years. The subject of these changes is the population nowadays calling itself the Ukrainian minority in the Podlasie voivodeship, or as they call themselves, the „Podlasie Ukrainians”. In the past decades this population has undergone great and critical consciousness and identity changes which were most often the result of, and connected to, the changes in the geopolitical sphere of the region. It is interesting to track the evolution of the Ukrainian national identity in the Podlasie voivodeship and at the same time discover that this process is not over yet. This article is based on both the two turns of own research and the scientific research conducted in the past by historians and linguists on the lands of today's Podlasie voivodeship.

The dynamic national being of the Ukrainian minority in the Podlasie voivodeship very clearly presents how, under what factors, events and in which direction can both the national picture of the given region and the ethnic and national identity of a given group change.

Key words: national minority, ethnic minority, national awareness rebirth, national identity

Andrzej Drózdź

Biblioteka Jagiellońska

Czytelnictwo przedmiotem manipulacji w czasach stalinizmu w Związku Sowieckim i Polsce

Streszczenie

Stalinizm zniszczył system czytelnictwa w Związku Radzieckim. W Polsce straty kulturowe były stosunkowo mniejsze z powodu kryzysu wydawniczego w latach 1951–1953, które zmusiły komunistów do odstąpienia od części planów indoktrynacji.

Słowa kluczowe: stalinizm, czytelnictwo, propaganda, cenzura, rewolucja kulturalna, polityka wydawnicza

I.

W państwach strzegących zasady wolności druku harmonijna realizacja zadań polityki oświatowej i kulturalnej służy rozwojowi czytelnictwa i zapewnia liczne korzyści społeczne. W systemie książki wolność druku jest cenniejszą wartością niż łatwy dostęp do publikacji wydawanych w dużych nakładach. W porewolucyjnej Rosji i powojennej Polsce pod rządami komunistów, warunkiem skuteczności przewrotów ideologicznych, służących ideologicznemu uformowaniu „nowego człowieka”, była transformacja szeroko pojętego systemu czytelnictwa, nad czym czuwać miały podporządkowane partii instytucje cenzury, wydawnictwa, biblioteki, szkoły, stowarzyszenia twórcze. Ze względów metodologicznych skomplikowane i rozległe tematycznie zagadnienia czytelnictwa są niewdzięcznym przedmiotem badań i niekiedy bywają niedoceniane (Mazur 2009), mimo że ich znaczenie wydaje się być zasadnicze dla zrozumienia przemian politycznych i kulturowych. W niniejszej pracy podjęta została próba w y c i n k o ukazania zagadnień czytelnictwa w powojennej Polsce na tle wybranych aspektów systemu czytelnictwa sowieckiego, podawanego za wzór do naśladowania w czasach stalinizmu. W przekonaniu ideologów marksistowskich polityka wydawnicza powinna udowodnić bezwarunkową słuszność zasady dialektycznego przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe. Realizacja tego dogmatu stała się również ideologicznym wyznacznikiem świadomości politycznej i dyscypliny członków partii, toteż pod ich nadzorem niszczone wcześniej wydane publikacje, jeśli zachodziła obawa, że są niezgodne

z markszystowsko-leninowskim systemem wartości, a w to miejsce wprowadzano w dużych nakładach literaturę postępową, głównie publikacje czołowych przywódców komunistycznych oraz ich pochlebców.

W Związku Sowieckim, aby osiągnąć cel „wyprodukowania” (*wyrabotka*) „nowego człowieka” (Łunaczarski 1928), likwidowano wrogów bądź skazywano ich na niewolniczą pracę. Między likwidowanymi ludźmi i książkami zachodziło paradoksalne podobieństwo (Blium 2000, s. 94). Działacz bolszewicki, Aleksandr Bogdanow, w liście do Anatolija Łunaczarskiego z 19 listopada (2 grudnia) 1917 roku krytycznie skomentował rewolucję październikową, nazywając ją przewrotem wojskowym, po którym mógł się pojawić jedynie „komunizm wojenny” z „logiką koszarową” (wspólne posiłki, mundury, wyposażenie, oceniany dostęp do informacji, dyscyplina wojskowa) i z „maksymalizmem” celów militarnych, ale w takiej postaci, jak stwierdził, byłoby mu daleko do spełnienia ideałów socjalizmu, któremu służy „logika fabryki” (Bogdanov 1990, s. 353). Spod retoryki propagandowej pierwszego w świecie państwa robotniczo-chłopskiego wyłaniała się przez wszystkie późniejsze lata – z krótką przerwą dla Nowej Gospodarczej Polityki – nieodłączna „logika koszarowa”, wymagająca totalnej dyscypliny, poświęceń, gotowości do wojny z wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

W stosunku do zróżnicowanego poziomu czytelnictwa w Polsce „przedwrzesniowej”, publiczność czytelnicza w Związku Sowieckim była znacznie bardziej ujednolicona w 1939 roku z racji bezprecedensowo szybkiego przejścia z fazy alfabetyzmu, w którym tkwiła większość obywateli w pierwszym dziesięcioleciu po rewolucji, do stanu powszechnej alfabetyzacji i kontrolowanego czytelnictwa literatury zalecanej, osiągniętego w końcu lat trzydziestych. W Polsce powojennej nie było uwarunkowań, służących logice i dyscyplinie komunizmu wojennego. W ustanowionym w Jałcie porządku geopolitycznym przypisana została Polsce rola kraju satelickiego, co obligowało jej komunistycznych przywódców do kopiowania „radzieckiej hybrydy leninowsko-stalinowskiej” Toruń (Nowak 2013, s. 39), ale – poza wyjątkami – zwalniało ich z eksponowania nadmiernej gorliwości. Transformacje systemowe uległy przyspieszeniu dopiero po Kongresie Zjednoczeniowym PPR i PPS, podobnie znaczącego w następstwie co zdobycie przez Stalina pełnej władzy w marcu 1925 roku. W obszarze tematycznym tego artykułu znajdują się paradoksy czytelnictwa ograniczonego działaniami cenzury oraz wykorzystywanego jako agitacyjne i propagandowe narzędzie przymusu w Związku Sowieckim¹ oraz w czasach stalinizmu w Polsce, kończących się w październiku 1956 roku. Aby właściwie ocenić rodzime zagadnienia czytelnictwa trzeba pamiętać o ich uwarunkowaniach politycznych, dlatego tak ważnym punktem odniesienia są badania porównawcze,

¹ ZSRS powstał formalnie 30 XII 1922 roku. W niniejszym artykule odwołano się do faktów, mających miejsce przed tą datą ze względu na ich znaczenie fundamentalne. Granicą górną sygnalizowanych zjawisk czytelnictwa w ZSRS jest rok 1940. Na terenach zajętych w 1939 roku przez Sowieców część polskiej inteligencji o poglądach lewicowych podjęła się współpracy z okupantem. Po wojnie działacze ci wykorzystali zdobytą wiedzę i umiejętności w zaplanowanym przewrocie ideologicznym, wzorowanym na sowieckich metodach rządzenia.

obejmujące także politykę wydawniczą, cenzurę i propagandę czytelnictwa w ZSRS, dostarczające wzorów do naśladowania.

Kwestia wolności druku a sowiecki program walki z analfabetyzmem

Punktem wyjścia do formowania kultury czytelnictwa jest przełamanie progu analfabetyzmu. Wysoki poziom analfabetyzmu przy wzrastającym niezadowoleniu społecznym z całą pewnością ułatwił bolszewikom zdobycie władzy w 1917 roku. W dziejach Europy wielkie rewolucje społeczne wybuchały w okresach dziejowych, „gdy wskaźnik alfabetyzacji osiągał lub przekroczył poziom 50%” danej populacji, czego dowodzą bratobójcze walki wewnętrzne w Anglii (lata 1642–1651) i we Francji od zburzenia Bastylji do upadku powstania wandejskiego (Martin 1996, s. 418). W Rosji bolszewickiej ten niebezpieczny poziom pojawił się i utrzymywał w pierwszym ćwierćwieczu XX w. W 1897 roku zaledwie 21,1% ludności Rosji deklarowało umiejętność czytania i pisania, w tym 43,3% mieszkańców miast oraz 17,4% mieszkańców wsi. Około 1900 roku wśród poddanych cara Mikołaja II było pięciokrotnie więcej analfabetów niż we Francji, Anglii i w Cesarstwie Niemieckim, gdzie szacowano ich na poziomie poniżej 10% (Martin 1996, s. 369). Niezależnie od innych czynników wywołujących rewolucje społeczne, może zastanawiać paradoksalna zbieżność tych trzech przypadków, mających już dzisiaj znaczenie historyczne. Analfabetyzm wśród Rosjan nie ograniczał się do warstw upośledzonych kulturowo. W 1897 roku wśród przedstawicieli szlachty, biurokracji państwowej i duchowieństwa analfabeci stanowili 28% (Martin 1996, s. 418). Analfabetyzm powodował zacofanie kulturowe i sprzyjał mentalnemu niewolnictwu, ale Rosja posiadała własne standardy, na których przez stulecia budowany był system carskiego samodzierżawia i autorytet Cerkwi prawosławnej.

Rosja carska pod względem edukacji była państwem olbrzymich dysproporcji. W guberniach położonych w zachodnich rejonach imperium poziom alfabetyzacji był relatywnie wysoki. W pozostałych guberniach analfabetyzm był zjawiskiem powszechnie występującym dużo wyższy niż w części rdzennie rosyjskiej, a zwłaszcza w azjatyckiej, gdzie dodatkowym czynnikiem utrudniającym dostęp do książek było duże zróżnicowanie etniczne. Wir wydarzeń politycznych z początku XX w. spowodował, że poddani cara często we własnym zakresie uczyli się czytać i pisać. W Petersburgu w 1910 roku deklarowało umiejętność czytania i pisania 76,6% mieszkańców, a w Moskwie 70% w 1912 roku (Kenez 1985, s. 172). W innych miastach i na olbrzymich obszarach wiejskich analfabetyzm był stanem normalnym. Dość szybkie podniesienie się wskaźnika alfabetyzacji nastąpiło w okresie pierwszej wojny światowej i w 1917 roku, ale odpowiedzią bolszewików na powszechny głód sprawdzonych wiadomości politycznych była powszechna cenzura, często skutkująca celową dezinformacją na łamach komunistycznych gazet. Zaledwie trzy dni po rewolucji październikowej ogłoszony został dekret „O prasie”, zapowiadający karanie winnych rozpowszechniania „wrogich informacji”, w tym także krytycznych

ocen na temat tegoż dekretu. 6 listopada 1917 r. Wojskowy Komitet Rewolucyjny zapowiedział, że nie dopuści do przywrócenia wolności prasy politycznej, a dzień później Rada Komisarzy Ludowych ogłosiła dekret „O wprowadzeniu monopolu na reklamy”, pozbawiwszy tym samym dziennikarzy opozycyjnych ważnego źródła dochodów. Zapowiedziana przez bolszewików walka z analfabetyzmem miała zatem służyć głównie politycznym celom ich partii.

Na wezwanie Związku Pisarzy Rosyjskich znani autorzy przybyli 26 listopada 1917 roku na miting w obronie wolności prasy. Na pierwszej stronie wydanej przez nich „Gazety – protestu” znalazły się między innymi artykuł polemiczny pt. *Słowa nie można zabić* – Wiery Zasulicz, znanej pisarki, a zarazem przywódczyni mieniszewików, list Włodzimierza Korolenki z Połtawy, potępiający cenzurę bolszewicką, i opowiadanie Dmitrija Mereżkowskiego pt. *Chory chłopiec*, zakończonego zdaniem: „Wodowstręt – u psów, strach przed [wolnym] słowem – u tyranów” (Struve 1967, s. 222). Równy miesiąc później powstała Ogólnorosyjska Nadzwyczajna Komisja do Walki z Kонтrewolucją i Sabotażem (WuCzeKa). Biorący udział w proteście w niedługim czasie spotkali się z represjami bądź zostali przymuszeni do emigracji. Niedługo później rozpędzono stare kadry uniwersyteckie i zlikwidowano szereg kierunków uniwersyteckich, głównie humanistycznych, jako bezużytecznych w systemie dyktatury proletariatu. Ludowy Komisarjat Oświaty (Narkompros) skasował dawne programy nauczania i zarzucił system stawiania ocen oraz wydawania świadectw. 28 stycznia 1918 roku bolszewicy wprowadzili dekret „O Trybunale rewolucyjnym prasy” wprowadzający odpowiedzialność zbiorową i przypadek mienia w przypadku rozpowszechniania tekstów o wymowie antyrewolucyjnej. Dziesięć miesięcy później Ludowy Komisarjat Oświaty ogłosił z kolei dekret „O zasadach rekwirowania bibliotek, księgarń i ogólnie książek”, dotyczący początkowo bibliotek cerkiewnych i społecznych, rozszerzony w miesiąc później także na biblioteki prywatne, liczące więcej niż 500 książek.

W tych warunkach ogłoszona dekretem z 26 grudnia 1919 roku walka z analfabetyzmem traciła etyczne uzasadnienie. Lenin w rozmowie z artystą awangardowym, Jurijem Annienkowem, przyznał otwarcie: „Naszą walkę w sprawie zlikwidowania analfabetyzmu nie należy interpretować jako dążenie do narodzin nowej inteligencji. Eliminacja analfabetyzmu powinna służyć każdemu wieśniakowi, aby każdy pracownik mógł sam, bez pomocy innych, przeczytać nasze rozkazy, dekrety, odezwy. Cel bardzo praktyczny. To wszystko” (Annienkov 1961, s. 140).

W 1920 roku na obszarach Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (RFSRR) i Ukraińskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (UFSRR) poziom alfabetyzacji wśród osób powyżej 8 roku życia szacowany był średnio na 42% wśród mężczyzn i do 25% wśród kobiet (Martin 1996, s. 417). Jeszcze większe dysproporcje utrzymywały się między mieszkańcami miast i wsi. Najpilniejszym zadaniem dla władz sowieckich była likwidacja analfabetyzmu wśród żołnierzy – zwłaszcza po tragicznym w skutkach powstaniu 17 tys. marynarzy w Kronsztadzie. 28 lutego 1921 roku Lew Trocki i A. Łunaczarski wspólnie

wydali polecenie dowódcom wszystkich jednostek Armii Czerwonej, by analfabetyzm w wojsku został zlikwidowany w ciągu dwóch miesięcy, do 1 maja. W rzeczywistości jeszcze dwa lata później szacowany był na poziomie ok. 7% (Kenez 1985, s. 148). Podejmowane rezolucje pozostawały na papierze, gdyż państwo sowieckie znalazło się w głębokim kryzysie gospodarczym. Podczas X Zjazdu RKP(b), w marcu 1921 roku, podjęto uchwałę, że do roku 1927, z okazji dziesiątej rocznicy rewolucji, nie będzie już analfabetów wśród ludności Federacji Rosyjskiej w wieku od 18 do 35 lat. Także i jej nie udało się zrealizować. W 1926 roku 51% obywateli Związku Sowieckiego deklaroowało umiejętność czytania i pisanie (Lorimer 1946, s. 198), z czego wśród ludności miast – 76%, a wśród chłopstwa jedynie 45%, co wynikało z ograniczonych motywacji kulturowych i utrwalanych przez cerkiew prawosławną negatywnych nawyków błędnie rozumianej skromności (Martin 1996, s. 148). Zdaniem Petera Kenza „utopijne cele leninowskiej alfabetyzacji” nie zostały osiągnięte w zamierzonym terminie z powodu braku odpowiednich funduszy na ten cel i błędnej strategii, zakładającej kształcenie w pierwszym rządzie osób dorosłych (Kenez 1985, s. 160). Trzeba w tym miejscu zauważyć, że owa strategia ujawniała polityczne uzasadnienie walki z analfabetyzmem. Niezależnie od rzeczywistych władze sowieckie osiągnęły sukces organizacyjny, gdyż w latach 1920-1928 zmobilizowały do uczestniczenia w kursach 8.161 tys. osób, co miało duże znaczenie w wymiarze propagandowym (Kenez 1985, s. 157), a ogólny poziom alfabetyzacji podniósł się z 26,3% w 1897 roku przez 56,6% w 1926 roku do 89,1% w 1939 roku. Aby osiągnąć taki stan w innych krajach trzeba było stu lat i więcej (Lorimer 1946, Martin 1996, s. 419).

Czytelnictwo poddane reżimowi cenzury

Znaczącym problemem bolszewickich władz oświatowych był niekontrolowany dostęp do publikacji sprzed 1918 roku, które należało jak najszybciej poddać ideologicznej ocenie. Nie mniej skomplikowanym problemem był stosunek do publikacji prywatnych wydawnictw, uruchomionych w następstwie Nowej Polityki Ekonomicznej, i z powodzeniem konkurujących z utworzonym w marcu 1919 roku państwowym wydawnictwem Gosizdat. Nie jest prawdą, że „po kilku miesiącach ich funkcjonowania Lenin postanowił definitywnie je zlikwidować” (Mandiel 2014, s. 181, 207). W lutym 1921 roku zarejestrowanych było 143 wydawnictw prywatnych i spółdzielczych, ale po wprowadzeniu w życie dekretu nr 683 „O prywatnych wydawnictwach” (12 grudnia 1921 r.), „ich liczba powiększyła się do ponad pięćciuset” (Mandiel 2011, s. 181, 207). Dekret gwarantował wydawcom, drukarzom i księgarzom swobodę działalności gospodarczej, pod warunkiem, że na każdą publikację uzyskają zgodę władz oświatowych (pkt 10). Lenin akceptował te zmiany, mimo że nie były akceptowane przez większość bolszewików. W końcu maja 1923 roku odniósł się do kwestii rewolucji kulturalnej w artykule *O spółdzielczości* („Prawda”, n. 115 i 116), stwierdziwszy, że „przewrót polityczny i socjalny

wyprzedził ów przewrót kulturalny”, oczekiwany zwłaszcza przez masy chłopstwa; Związek Sowiecki na drodze do socjalizmu napotyka przeszkody „natury zarówno czysto kulturalnej (ponieważ jesteśmy analfabetami), jak i materialnej (ponieważ, by być kulturalnymi, potrzebny jest pewien rozwój materialnych środków produkcji), a zatem wymagany jest rozwój gospodarczy i polityka NEP (Lenin 1989, s. 369).

Wyartykułowana w dekrete z 12 grudnia 1921 r. konieczność uzyskania aprobaty była jedną z przyczyn powołania Głównego Urzędu do Spraw Literatury i Wydawnictw (Gławlit) w dniu 6 czerwca 1922 roku (Blium 1993, s. 179). Wcześniej działania cenzury nie posiadały charakteru proceduralnego. W 1920 roku powstały pierwsze *specchrany* (ros. спецхран) czyli specjalne depozyty, w których umieszczano pojedyncze egzemplarze publikacji przeznaczonych na przemiał. W początkowym okresie Gławlit nie odznaczał się zbytnią aktywnością, co sprzyjało działalności literackiej i wydawniczej. Pisarze mieli możliwość publikowania w wielu funkcjonujących czasopismach, prowadzili publiczne dyskusje i organizowali koncerty literackie, zwane nocami poetów. Brali w nich udział m.in. Anna Achmatowa, Jewgienij Zamiatin, Aleksander Tołstoj, Michaił Zoszczenko, Ewgienij Zamyatin, Wsiewołod Roźdiestwienski, a Fiodor Sołogub sprzedawał tomiki wierszy własnoręcznie kopiowane. W 1923 roku aż 42,5% publikacji z zakresu literatury pięknej i badań literackich ukazało się w prywatnych wydawnictwach (Blium 1993, s. 179). Sytuacja wydawnictw pogorszyła się jednak już w połowie 1924 roku, gdy Ludowy Komisariat Oświaty ogłosił obszerną „Instrukcję” w sprawie usuwania książek zagrażających władzy sowieckiej, opracowaną przez Nadieżdę Krupską i Pawła Lebiediewa-Poljanskiego, szefa Gławlitu w latach 1922–1931 (Krupskaja, Liebiediev-Poljanskij 1924). Wśród tytułów, które należało usunąć z księgarń i bibliotek znalazły się dzieła filozofów antycznych i nowożytnych, liczne tytuły literatury politycznej, religijnej, moralizatorskiej, historycznej, ale najwięcej pozycji obejmowały tytuły z „burżuazyjnej” literatury pięknej. Zakazane zostały powieści Lwa Tołstoja, zawierające wątki religijne (np. *Wniebowstąpienie*) i analizujące skutki moralnego nihilizmu *Biesy* Fiodora Dostojewskiego. Podobny los spotkał pisma współczesnych myślicieli rosyjskich, na czele z Władimirem Sołowjowem – emigrantów lub banitów karnie wydalonych ze Związku Sowieckiego. Kolejną grupę stanowiły publikacje mienszewików, anarchistów i teoretyków rewolucji, z którymi Lenin polemizował, np. z Karlem Kautzkim czy Georgijem Plechanowem. Krupska zabroniła czytać pisma Platona, Emanuela Kanta i Kartezjusza ze względu na reprezentowany w nich idealizm, to znów dzieła Herberta Spencera, Artura Schopenhauera, Williama Jamesa, Hipolita Taine’a, Maurycego, Maeterlincka, Fryderyka Nietzschego z racji treści nihilistycznych, odbijających stan ideowy rzekomo gnijącej burżuazji zachodniej. Uważała, że zagraniczne publikacje burżuazyjnych pisarzy nie są godne, by stać na półkach sowieckich bibliotek obok dzieł Marksa, Engelsa i Lenina. Duża część zarządzeń dotyczyła literatury dla dzieci i młodzieży. Niepokój wzbudzały również książki oparte na motywach fantastycznych. Usunięte zostały między innymi bajki Iwana Kryłowa, literatura przygodowa, w tym również powieści Karola

May'a o Dzikim Zachodzie, powieści Juliusza Verne'a, gdyż Nadieżda Krupska uważała, że fantastyka wywiera negatywny wpływ na świadomość niedojrzałą i fałszuje materialistyczny obraz świata.

W akcjach oczyszczania księgarń z literatury niechcianej uczestniczyło również „Centrum Książki” (Knigocjentr), agencja rządowa, kontrolująca handel książkami. W wydanym przez nią spisie kontrolnym publikacji przeznaczonych na makulaturę znalazło się w latach 1922–1929 ponad 2 tys. książek. W ciągu następnych dwóch lat „Centrum Książki” wydało kolejnych 114 okólników, nakazujących przekazanie na makulaturę kolejne 3 tys. tytułów, znalazły się wśród nich m.in. utopijna powieść Aleksandra W. Czajanowa, wiersze Maryny Cwietajewej, monografia Nikołaja Bucharina *Lenin jako marksista* (1925) i liczne publikacje bolszewików oskarżanych o trockizm (Blium 2000, s. 96).

W roku 1925 Gławlit posiadał już 96 oddziałów w całym Związku Sowieckim i funkcjonował jak dobrze zorganizowane przedsiębiorstwo, jednak prowadził wewnętrznie sprzeczną politykę, gdyż równocześnie epatował w statystykach wzrostem produkcji wydawniczej, adekwatnie do haseł Nowej Polityki Gospodarczej, a zarazem podejmował szybkie decyzje w celu wycofywania tytułów zagrażających władzy. Usuwał z bibliotek książki szkodliwe i nie dopuszczał do druku tekstów wzbudzających zastrzeżenia w powodów ideologicznych. Przeczulenie jego inspektorów, doszukujących się wszędzie politycznych zagrożeń, prowadziło niekiedy do sytuacji komicznych. W styczniu 1927 roku Gławlit wstrzymał publikację Borysa Smirnowa książeczki dla dzieci pt *Biełočka*, mimo że dwie komisje programowe Ludowego Komisariatu Oświaty wydały na to zgodę (Smirnov 1927). Ingerencja cenzury była spowodowana tym, że w owej książeczce „potępione zostały sprzeczności klasowe na korzyść burżuazji” (*klasovye protivoriečija v polzu burżuazii*). Anatolij Lunaczarski, zmuszony do udzielenia wyjaśnień, napisał, że „w książce pt *Wiewiórka* (wydanie Mirimanova) mówi się o tym, że wiejskie dzieci złapały wiewiórkę i sprzedały ją dziewczynce, spędzającej w ich wsi wakacje. Wiewiórka została wypuszczona z klatki na wolność. Fabułę tej książki można zapożyczyć z biografii Lenina. Pamiętający dzieciństwo Lenina opowiadają, że kiedyś kupił ptaszki, wsadził je do klatki, a po jakimś czasie puścił je na wolność. Trudno zrozumieć czego dotyczy klasowy lub antyklasowy element” (Blium 2009, s. 113).

Usuwanie książek w Związku Sowieckim postępowało równoległe z usuwaniem ludzi uważanych za „wrogi element”. Bolszewicy identyfikowali swe cele społeczne poprzez wyraziste określenie wrogów. Bez wroga tracili swą tożsamość. Pierwsza czystka, do której zachęcił umierający już Lenin, spowodowała w połowie lat dwudziestych usunięcie z RKP(b) ok. 30% członków partii – w znacznej części lewicowych komunistów buntujących się wobec liberalnych założeń NEP. Bohater powieści Fiodora Gładkowa pt *Cement* (1925), usunięty z RKP(b) mimo czystości ideologicznej swych poglądów komunistycznych zamiast się oburzyć wobec krzywdzącego wyroku, mówi „Partia i praca dla partii” (Gładkow 1953, s. 331), tak jakby miał powiedzieć „Pan mój i Bóg mój”. Późniejsze czystki przebiegały pod dyktando

Stalina. Najważniejsza z nich umożliwiła mu pozbyć się w 1929 roku zwolenników Trockiego, architektów NEP oraz wymusić poparcie dla programu kolektywizacji rolnictwa. Do roku 1933 w pięciu kolejnych czystkach usunięto łącznie ok. milion członków i kandydatów do partii bolszewickiej (Jarosławski 1934, s. 655). Czystki w partii były uzasadnieniem dla podobnych czystek w wydawnictwach, szkołach i w instytutach naukowych.

Książka narzędziem lub celem Wielkiego Terroru

W roku 1927 KC WKP(b) skrytykował liberalne założenia NEP. Władze partyjne zażądały likwidacji prywatnych wydawnictw. 28 grudnia 1928 roku KC WKP(b) przyjął rezolucję „O obsłudze książkowej czytelnika masowego”, wzywając wydawców do masowej popularyzacji książek politycznie postępowych, przystosowanych do potrzeb robotników i chłopów – książek poruszających tematykę walki klasowej, kolektywizacji rolnictwa, odbudowy i rozwoju gospodarki ZSRS, a piętnujących burżuazyjne kołtuństwo, dekadencję itp. (Mandiel 2014, s. 181).

1 lipca 1929 r. Stalin opublikował w „Prawdzie” swój artykuł programowy pt. *Rok wielkich zmian*, zapowiadający przyspieszenie w realizacji zadań pierwszej pięcioletki (1928–1932), w czym pomocna miała być kolektywizacja rolnictwa. Tego też roku po raz ostatni na dużej próbie ludności chłopskiej przeprowadzono badania na temat zainteresowań czytelniczych. Ponieważ odpowiedzi respondentów były niezgodne z oczekiwaniami, zrezygnowano na długie lata z socjologicznych badań w tym zakresie. W to miejsce przyjęto zasadę dostosowywania zainteresowań czytelniczych do ogólnie przekazywanych zaleceń. Ze względu na opór chłopów, wzbarniających się przed kolektywizacją, władze zarządziły zwiększenie produkcji wydawniczej książek o tematyce, służącej unowocześnieniu rolnictwa, wstępowaniu do kołchozów i walce z kułakami. W pierwszym planie pięcioletnim pojawiło się blisko czterokrotnie więcej tytułów z zakresu rolnictwa, a ich łączny nakład niemal ośmiokrotnie przewyższył sumę wcześniejszych nakładów. Paradoksalnie, zwiększona ilość

Tab. 1. Związek Sowiecki. Produkcja książek o tematyce rolnej w latach 1918–1940

Lata	Ilość książek w tys.	Nakłady w mln egz.
1918–1922	3,0	19,1
1923–1927	9,9	69,8
1928–1932	37,0	548,7
1933–1937	29,1	289,4
1938–1940	12,2	91,5

Źródło: Piechat 1957, s. 56

książek na temat rolnictwa pojawiła się na półkach w czasie, gdy produkcja rolna sięgnęła dna i ludzie umierali z głodu. Ta rekordowo wysoka ilość literatury rolnej nie wynikała z popytu, zwłaszcza że analfabetyzm pierwotny i wtórny dotyczył głównie ludności wiejskiej, ale z błędnych kalkulacji, zakładających, że intensywnie

prowadzona propaganda przyniesie adekwatnie lepsze zrozumienie społeczne i wyższe wyniki produkcyjne. Biblioteki wiejskie, stanowiące 1 października 1934 roku 42,5% wszystkich bibliotek, nie posiadały dostatecznego zaplecza, by przyjąć taką ilość publikacji. W niewiele lepszych warunkach funkcjonowały biblioteki kołchozowe (2,5% całości), a w miastach literatura rolnicza nie znajdowała zainteresowania (Masjaikina 2011, s. 95).

Dogmatyczna wiara w skuteczność oddziaływania propagandowego nakażywała poddać rygorom centralizmu ogół pisarzy, zwłaszcza że w znacznej części uchylali się w latach dwudziestych od wypełniania zadań służących interesom partii. W trudnej sytuacji społecznej i gospodarczej, skutkującej Wielkim Głodem na Ukrainie, władzom stalinowskim w dość krótkim czasie udało się narzucić literatom program i strukturę organizacyjną, aby w jednym „froncie” służyli masowemu czytelnictwu, zgodnie z oczekiwaniami partii oraz środowisk robotniczo-chłopskich. Słowo „walka” odmieniane było w tym czasie w najróżniejszych kontekstach z: trockizmem, kułakami, sabotażystami i wrogami klasowymi, imperialistami, wpływami myśli burżuazyjnej w nauce i literaturze, z formalizmem w sztuce, biurokracją utrudniającą realizację planów gospodarczych pierwszej pięciolatki. Nieprzypadkowo w lipcu 1930 roku z inspiracji Stalina i pod nadzorem KC Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików) powstało Literackie Stowarzyszenie Armii Czerwonej i Floty (LOKAF), skupiające 120 pisarzy zawodowych i ponad 2500 żołnierzy, krytyczne wobec innych stowarzyszeń literackich. W swym programie deklarowali odpowiedzialność polityczną i zdyscyplinowanie ideologiczne. Uprawiali „literaturę walki”, przypominając o zasługach Armii Czerwonej i agitując na rzecz obronności i komunistycznego wychowania. Brakowało wśród nich pisarzy szczególnie utalentowanych, ale dla władz partyjnych ważniejsza była ich polityczna przydatność. Po dwóch latach, gdy LOKAF narzucił pisarzom sowieckim swój pakiet zasad estetycznych i oczekiwań, KC WKP(b) zarządził jego rozwiązanie, aby w to miejsce mógł powstać reprezentujący podobne idee Związek Literatów Sowietkich, łączący wszystkie środowiska pisarzy. Oczekiwania Stalina wobec pisarzy nie kończyły się na zmianach organizacyjnych. W jego otoczeniu, przy udziale Maksyma Gorkiego, zrodziła się idea realizmu socjalistycznego, zatwierdzona uchwałą KC WKP(b). Od tej pory kwestie twórczości literackiej i czytelnictwa, podniesione do rangi zadania politycznego, traktowane być miały na równi z czynami produkcyjnymi, a pomijanie reguł socrealizmu oceniano jako szczególny rodzaj sabotażu.

26 października 1932 r., podczas spotkania z pisarzami, Józef Stalin miał im powiedzieć „Jesteście inżynierami dusz ludzkich”. Odczuwalny lęk przed władzą powodował, że słowa te brzmiały szyderczo, zwłaszcza kilka lat później, gdy środowiska twórcze zostały sparaliżowane licznymi aresztowaniami. „Narzuconie socrealizmu oznaczało pogrzebanie szans na powstanie prawdziwie wielkich dzieł” (Kenez 2008, s. 149). Z obawy przed zarzutami o sianie defetyzmu pisarze pomijali tematy trudne. „Wszelka wzmianka o głodzie, nawet w dotkniętych nim wioskach, była zagrożona karą pięciu lat obozu pracy, natomiast obarczanie winą władz podlegało

karze śmierci” (Conquest 2002, s. 140). Socrealizm w literaturze był zatem rodzajem panegiryzmu, gdyż każda konkluzja musiała się kończyć pochwałą władzy. W takim systemie korzystanie z bibliotek publicznych było świadectwem dyscypliny i akceptacji ustanowionego porządku. Czytelnictwo stało się rodzajem musztry. Czyelnicy mieli założone dzienniki wypożyczeń, w których bibliotekarze wpisywali swoje uwagi na podstawie prowadzonych z nimi rozmów o książkach. W bibliotekach tworzono czerwone kąciki z dziełami ojców komunizmu, organizowano akcje promujące autorów powieści socrealistycznych, zaadresowane do pionierów, komсомolców, robotników i kołchoźników. Bibliotekarze śledzili zarządzenia Gławlitu i systematycznie oczyszczali biblioteki z literatury szkodliwej. Wypożyczaniu książek politycznie zalecanych sprzyjał system składania zamówień bez możliwości zaznajomienia się z innymi książkami, stojącymi na półkach bibliotecznych. Braki odpowiednio dostosowanej literatury aktualnej bibliotekarze uzupełniali wybranymi przemówieniami Stalina i przewodniczącego Rady Najwyższej, Michaiła Kalinina przewodniczącego Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego. Strach przed prześladowaniami, odpowiednia pedagogika i działania propagandowe w czasach Wielkiego Terroru ukształtowały mentalnie pokolenie „ludzi sowieckich” (Drózd 2014, s. 199–214).

W połowie 1935 roku, po aresztowaniu Lwa Kamieniewa i wykryciu spisku bibliotekarzy kremlofskich, na czele Gławlitu stanął Siergiej Ingułow (1893–1938), wcześniej polityczny dowódca Armii Czerwonej. Z jego inicjatywy rozszerzono działania cenzury z tekstów szkodzących władzy sowieckiej na wszystkie teksty pisane przez wrogów tej władzy, co powodowało masowe niszczenie książek o tematyce obojętnej wobec spraw politycznych. Między lutym a październikiem 1936 roku z polecenia Gławlitu i w obecności NKWD bibliotekarze dokonali w Moskwie przeglądu 5.100 tys. książek z 2660 bibliotek ulokowanych w 84 dzielnicach. Przejęto wówczas 36 647 książek, z czego 10 283 egzemplarzy autorów należących do „szajki trockistowsko-zinowjewowskiej”. Wśród nich znalazło się 402 książki samego Trockiego (Bljum 2000, s. 104). Wydawane co miesiąc biuletyny Gławlitu liczyły po 100–200 pozycji. W 1938 roku, czyli w szczytowym okresie terroru, Gławlit zażądał usunięcia 4966 publikacji 1606 autorów represjonowanych lub cytujących publikacje zakazane, co spowodowało, że tylko w tym roku przeznaczono na makulaturę 10 375 706 egzemplarzy książek oraz 220 tys. plakatów (Bljum 2000, s. 97). Także Ingułow nie ustrzegł się przed aresztowaniem. W 1938 roku został rozstrzelany. Tego roku represjom poddanych zostało 1606 autorów oraz wycofano 4966 tytułów książek w nakładzie 10 375 706 egzemplarzy (Bljum 2000, s. 97).

4 września 1939 roku, ze względu na zmianę polityki ZSRR wobec III Rzeszy, Gławlit przekazał swym oddziałom okólnik nr 901, w którym nakazał zrewidować krytyczne opinie o Hitlerze, wyrażane po jego dojściu do władzy w 1933 roku. W styczniu 1940 roku księgarze i bibliotekarze dostali polecenie usunięcia publikacji, zawierających nieaktualne treści w świetle nowego porządku politycznego w Europie. Już następnego roku, po napaści Hitlera na Związek Sowiecki, cenzura

polityczna zażądała częściowego ich przywrócenia, co również zostało wykonane, gdyż „ludzie sowieccy” przestali się czemukolwiek dziwić, zakładając, że Stalin zawsze podejmuje właściwe decyzje.

II.

Po inwazji sowieckiej na Polskę część lewicowej inteligencji poszła na ścisłą współpracę z władzami sowieckimi. W lipcu 1944 roku tzw. rząd lubelski w Manieście PKWN zapowiedział walkę z niesprawiedliwością społeczną i upośledzeniem kulturowym. Wydzwięk polityczny tego hasła nie był na tyle silny, by mógł stanowić wystarczające oparcie dla przewrotu ideologicznego według tego samego scenariusza, jakim posłużyli się bolszewicy w 1917 roku. Budowanie komunizmu wojskowego nie wchodziło w rachubę. Polacy nie akceptowali radykalnych haseł z racji odmiennych czynników kształtujących tradycję i kulturę narodową. W przeprowadzeniu przewrotu ideologicznego przeszkadzały odmienne stosunki własności, wysoka pozycja Kościoła, duże zintegrowanie społeczne, jako pochodna funkcjonowania państwa podziemnego w latach okupacji. Do 1947 roku toczona była z opozycją nierówna walka polityczna, militarna i propagandowa, których celem miała być „polska droga do socjalizmu”. W sferze propagandy główne zadanie przypadło Wydziałowi Prasy i Wydawnictw KC PPR, kierowanemu przez Stefana Staszewskiego (właś. Gustaw Szusterman), członka Komunistycznej Partii Polski oraz Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Podczas długiego pobytu w ZSRR – a był również więźniem łagru – poznał sowieckie metody zarządzania ludźmi i wykorzystywania technik informacyjno-propagandowych. Staszewski dobrał do utworzonego przez siebie Wydziału ludzi ze sprawdzonymi życiorysami, którzy podobnie jak on poznali z bliska system sowiecki². Stanisław Kondek stwierdził, że „zakres kompetencji etatowych i nieetatowych tego wydziału [...] obejmował właściwie wszystko, co wiązało się z burzeniem starego i konstruowaniem nowego sposobu obiegu książek” (Kondek 1999, s. 18).

Sowiecki model czytelnictwa w Polsce

Podobnie jak w Związku Sowieckim, tak i w Polsce Ludowej jednym z haseł propagandowych była walka z analfabetyzmem. Spowodowane postanowieniami Wielkiej Trójki przesunięcie granic zmieniło stan ilościowy mniejszości etnicznych i poskutkowało zmniejszeniem poziomu analfabetyzmu, przed wojną przypisywanego głównie ludności białoruskiej i ukraińskiej. Upadek oświaty w latach okupacji i straty w substancji materialnej bibliotek przyczyniły się do upadku kultury czytelnictwa i powiększenia się analfabetyzmu wśród ludności polskiej,

² Podwładnymi Staszewskiego zostali Roman Werfl, redaktor „Czerwonego Sztandaru” i „Nowych Widnokręgów”, Ozjasz Szechter, Jerzy Baumritter, Adam Bromberg, oraz Jakub Rapaport, znany pod pseudonimem Wiktor Kubara (Kondek 1999, s. 19)

ale swym rozmiarem analfabetyzm w Polsce był bez porównania niższy od analfabetyzmu w Rosji bolszewickiej. Zdobycie zaufania analfabetów nie stanowiło zatem strategicznego celu nowej władzy. W Polsce poziom analfabetyzmu nie budził tylu emocji co w Rosji sowieckiej. Akcją zwalczania analfabetyzmu na podstawie Zarządzenie Ministra Oświaty z 6 listopada 1948 roku objęto w sumie 1 023 397 osób, ale już w trzy lata później ogłoszono jej zakończenie (Wroczyński 1965, s. 127). Przyświecający tej akcji pozytywny cel oświatowy przysłonił inne działania, towarzyszące przewrotowi ideologicznemu, gdyż w analfabetach widziano podporę akcji, a zwłaszcza kleru (Jarosz 1992, s. 314).

Przed przystąpieniem do odbudowy szkolnictwa należało w krótkim czasie określić wielkość strat spowodowanych wojną i aktualny poziom alfabetyzacji społeczeństwa. Zajęły się tym wojewódzkie kuratoria oświaty, a szczegółowymi analizami kierowane przez Anielę Mikucką Biuro Badania Czytelnictwa przy Spółdzielni Wydawniczej „Czytelnik” oraz Państwowy Instytut Książki (PIK), nawiązujące do praktykowanych przed wojną metod i koncepcji pedagogicznych Heleny Radlińskiej (Korczyńska-Derkacz 2011, s. 138). Deklarowane przez marksistów zbliżenie z naukami społecznymi zachęciło Antoninę Kłoskowską do zainteresowania się czytelnictwem w perspektywie socjologicznej „badania procesów masowego komunikowania” (Kłoskowska 1949, s. 66), ale w możliwym dla siebie zakresie wskazała również na korzyści płynące z wykorzystania koncepcji Harolda D. Lasswella, twórcy komunikologii, postrzegającego „czytelnictwo jako postać symbolicznej interakcji” (Kłoskowska 1949, s. 72). Autorytarna władza, nazywająca się „ludową”, nie potrzebowała teorii burżuazyjnych, bo i bez nich radziła sobie z „nadzorowaniem społeczeństwa” poprzez aparat przymusu, cenzurę i odpowiednią politykę informacyjno-propagandową (McQuail 2007, s. 111). Podobnie jak w Związku Sowieckim porzucono badanie czytelnictwa, kierując się zasadą, że wyniki nie będą odzwierciedlać zachodzących przemian ustrojowych. Czytelnicze audytorium w Polsce miało swoje konserwatywne nawyki i deklarowało głębokie przywiązanie, zwłaszcza do takich autorów jak Sienkiewicz, Mickiewicz, Prus, Orzeszkowa, Żeromski, Kraszewski i Rodziewiczówna, do których z kolei komunistyczni działacze oświatowi odnosili się z dużą rezerwą³. Postanowiono zatem przecze-kać „okres przej-

³ A. Mikucka stwierdziła na podstawie 5648 odpowiedzi nadesłanych z 18 szkół z terenów Warszawy, Łodzi, Krakowa i Katowic, że ulubionym autorem młodzieży był Henryk Sienkiewicz, którego *Trylogia*, *Krzyżacy*, *Quo vadis* zajęły pierwsze trzy miejsca, a *W pustyni i w puszczy* piąte w rankingu najchętniej czytanych powieści. Drugim autorem najpopularniejszym był Bolesław Prus, autor *Lalki*, *Placówki*, *Anielki* i *Faraona* (kolejno 8, 9, 10 i 11 miejsce). Trzecie miejsce zajął Adam Mickiewicz (*Pan Tadeusz*), czwarte Maria Rodziewiczówna (*De-wajtis* i *Lato leśnych ludzi*), a następne Stefan Żeromski, Józef Kraszewski, Eliza Orzeszkowa, Kornel Makuszyński, Władysław Reymont i Juliusz Słowacki. W dalszej kolejności wymienieni zostali: Jack London, Karol May, Waclaw Gąsiorowski, Zofia Kossak Szczucka, Lidia Czar-ska, Walery Przyborowski, Juliusz Verne, James Oliver Curwood, Janusz Meissner, Rudyard Kipling, a w trzeciej dziesiątce Edmund de Amicis, Karol Dickens, Władysław Umiński, Aleksander Dumas, Daniel Defoe, Stanisław Wyspiański, Irena Zarzycka, Maria Julia Zaleska i Zane Grey, autor 80 książek o tematyce Dzikiego Zachodu (Korczyńska-Derkacz, s. 138–139).

ściowy”, aż zmienią się upodobania czytelnicze pod wpływem popieranej literatury socrealistycznej.

Krótki okres dyskusji badawczych wokół czytelnictwa dobiegł końca po równie krótkim okresie pozornie wielopartyjnego systemu władzy. Kongres Zjednoczeniowy PPR z PPS był ostatecznym zamknięciem okresu przejściowego. Dla odwrócenia uwagi od negatywnych zmian ustrojowych propagandziści komunistyczni nagłaśniali sukcesy socjalistycznego szkolnictwa, zapewniającego bezpłatny dostęp do oświaty, tudzież zaplanowane wybudowanie w krótkim czasie 1600 publicznych bibliotek gminnych i 20 000 punktów bibliotecznych.

Początkowo w sprawach oświaty kierowano się głównie pragmatyzmem zawodowym, ale z czasem wprowadzono uwarunkowania ideologiczne. Władze KC PZPR zaakceptowały w 1949 roku sowiecki model bibliotekarstwa, opartego na jednoznacznych w sensie ideologicznym, zaplanowanych działaniach agitacyjnych. Zofia Makowiecka, referując osiągnięcia oświaty w Związku Sowieckim, powołując się na książkę P. A. Rubcowej pt. *Čto čitajut dieti?* (1928) i stwierdziła między innymi, że poczytność klasyków literatury bywa blisko dziesięć razy wyższa przy udziale szkoły niż poza jej oddziaływaniem (22,2% do 2,9%), co rzutuje na potencjalne możliwości wychowywania przez książkę (Makowiecka 1949, s. 51). W tym czasie wielu lewicowych działaczy wierzyło, że dużymi inwestycjami wydawniczymi o charakterze ideologicznym będzie można przyspieszyć realizację zadań socjalistycznej oświaty. Władze partyjne powierzyły zatem szkolnictwu misję formowania ideologicznego dzieci i młodzieży, czemu służyć miały programy edukacji nasycone przekładami z literatury sowieckiej. Rozpoczęta w 1947 roku „bitwa o handel” przyniosła w styczniu 1950 roku upaństwowienie księgarń prywatnych i uspołecznionych oraz powstanie w ich miejsce Państwowego Przedsiębiorstwa Dom Książki. Pozwoliło to wyeliminować z kręgu czytelnictwa tysiące tytułów literatury zakazanej z powodów politycznych. W to miejsce, z inspiracji S. Staszewskiego i jego współpracowników, powstał w 1949 roku sześcioletni plan wydawniczy, przewidujący m.in. wprowadzenie do obiegu dużej ilości literatury sowieckiej.

Wanda Michalska, kierująca biblioteką KC w broszurze pt. *Z doświadczeń pracy z czytelnikiem w bibliotekach radzieckich* przekonywała, że „biblioteki obowiązane są systematycznie zaznajamiać ludność z bieżącymi wydarzeniami politycznymi, popularyzować bohaterskie czyny jednostek w społeczeństwie radzieckim, wyjaśniać uchwały partii i rządu, propagować dzieła klasyków marksizmu – leninizmu, przedstawiać wzory nowych ludzi epoki stalinowskiej, utrwalone w najlepszych utworach literatury radzieckiej, pomagać ludności w opanowaniu wiadomości z różnych gałęzi nauki i techniki” (Michalska 1950, s. 3). Równocześnie, oświatowi działacze społeczni o poglądach lewicowych, m.in. Czesław Kozioł (1950, s. 193–206) i Kazimierz Wojciechowski (1955, s. 183–195), wystąpili z krytyką bibliotekarzy nieprzystosowanych do powojennej rzeczywistości. Podczas Konferencji Pracowników Naukowych Archiwów i Bibliotek w 1950 roku Czesław Kozioł zaatakował reprezentantów „starego świata”, których błędne „nawyki myślenia” dają się

rozpoznać ankiecie Państwowego Instytutu Książki na temat zainteresowań czytelnicznych (Korczyńska-Derkacz 2011, s. 141). Propagowanie czytelnictwa socjalistycznego stało się jednym z zadań rewolucji kulturalnej, mającej podnieść poziom kulturalny całego społeczeństwa, ograniczyć wpływy – lub doprowadzić do zniszczenia – kultury burżuazyjnej, zlikwidować różnice klasowe między mieszkańcami miast i wsi, a także ujednoczyć dostęp do kultury w oparciu o przesłanki ideologii marksistowskiej. Jan Muszkowski w zakończeniu drugiego wydania *Życia książki* z melancholią stwierdził w komentarzu do tego typu ideologicznych wystąpień, że „daleka i trudna prowadzi tutaj droga od postawienia zagadnień do ich rozwiązania” (Muszkowski 1951, s. 400). Jego niepokój był w pełni uzasadniony. Naukowe metody badania czytelnictwa zostały zaniechane, a ich miejsce zajęła praktyka bibliotekarska, przeważnie podporządkowana działaniom agitacyjnym, i niekontrolowane epatowanie czytelników nieprawdziwymi informacjami (Mazur 2009). Propagandziści partyjni podawali dane statystyczne, niewiele się przejmując, czy są one prawdziwe. Od końca lat czterdziestych badania socjologiczne rynku zostały zawieszono i przestał się ukazywać Rocznik Statystyczny. Choć obowiązywał system kartkowy na wyroby mięsne i inne towary powszechnego użytku, w „Notatniku Agitatora” można było wyczytać, że „każdego dnia rozprowadza się u nas 5 milionów egzemplarzy gazet codziennych. Rokrocznie sprzedaje się u nas 100 milionów książek – na każdego mieszkańca przypadają 4 książki” (Notatnik Agitatora 1954, s. 3).

Od prohibitów do produkcyjniaków

1 października 1951 roku Centralny Zarząd Bibliotek, podlegający Ministerstwu Kultury i Sztuki, opublikował *Wykaz książek podlegających natychmiastowemu wycofaniu*. Podzielony na trzy działy, wyszczególniał 3044 tytuły, wśród których aż 562 stanowiły utwory literatury dla dzieci. Ponieważ na liście komunistycznych „prohibitów” znalazło się wiele pozycji, dotyczących całej twórczości, np. Karola May’a, Józefa Piłsudskiego czy Ferdynanda A. Ossendowskiego, faktyczna liczba tytułów książek wycofanych z bibliotek i księgarń była dużo wyższa. Tylko w niewielkim zakresie możemy stwierdzić, ile książek przeznaczono na przemiał w czasach stalinizmu w Polsce (Dróżdź 2012, s. 59–78). W zakresie czytelnictwa strategia przewrotu ideologicznego wzorowana była na doświadczeniach sowieckich. Równocześnie z usuwaniem książek niechcianych wprowadzano do obiegu czytelniczego dużą ilość literatury ideologicznej, propagandowej, spełniającej oczekiwania polityczne władz partyjnych. Stanisław A. Kondek obliczył, że w latach 1945–1951 partyjno-państwowe instytucje wydawnicze opublikowały 23 tytuły pism Engelsa, Lenina i Stalina w łącznym nakładzie 21 209 200 egzemplarzy, 10 tytułów pism Lenina w liczbie 7 477 400 egzemplarzy i 11 tytułów autorstwa Stalina w liczbie 6 782 500 egzemplarzy. Szczególne miejsce w tym repertuarze zajmowała „święta księga bolszewizmu” – *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*.

Krótki kurs, którą wydawano po polsku zarówno w Moskwie (w 1939, 1940, 1941, 1945 i 1951), jak i w Warszawie, począwszy od 1948 roku. Jej ósma edycja ukazała się w roku 1955 (Kondek 1999, s. 137). Do połowy XX w. książka *Krótki kurs* wydana została w 43 mln egzemplarzy, 300 edycjach i 67 językach, gdyż ambicją władz komunistycznych było zaopatrzyć w tę książkę każdą rodzinę w Związku Sowieckim i w państwach mu podległych.

Trudno stwierdzić czy polityka oświatowa PZPR odnosiła sukcesy wśród ludności wiejskiej i w innych środowiskach zaniedbanych kulturowo, skoro prawdziwych danych statystycznych nie podawano do wiadomości, uważając że są tajemnicą państwową. Dzisiaj wiadomo, że Związek Samopomocy Chłopskiej posiadał 1008 świetlice, ale według oficjalnych danych z czerwca 1953 roku miało ich być 7634, a zatem siedem razy więcej (Jarosz 1992, s. 310, 313). Wątpliwości budzą również prezentowane zestawienia liczbowe kolejnych Konkursów Czytelników Wiejskich, organizowanych przez Związek Samopomocy Wiejskiej przy wsparciu organizacji partyjnych i młodzieżowych. W pierwszym konkursie, zakończonym w 1951 roku, wzięło udział ok. 25 tys., a w drugim 60 tys. uczestników, jakkolwiek nadzorujące go władze partyjne zdawały sobie sprawę, że proponowane lektury nie wzbudzają zainteresowania czytelników ze względu na ich tendencyjne treści, służące sowietyzacji społeczeństwa. Stanisław A. Kondek ustalił, że 90% zaplanowanych tytułów przez Centralną Komisję Wydawniczą na rok 1950 stanowiła literatura państwo-partyjna, o łącznym nakładzie 960 mln arkuszy wydawniczych i 121 mln egzemplarzy książek (Kondek 1999, s. 38). Nasylenie propagandą sowiecką przystrojoną w fałszywy patriotyzm było tak wielkie, że wywoływało reakcje odwrotne do zamierzonych.

Hasła realizmu socjalistycznego, przyjęte w styczniu 1949 roku, podczas Zjazdu Związku Literatów Polskich w Szczecinie, stały się impulsem dla grupy pisarzy do nadsładowania sowieckich produkcyjniaków. Sukcesy ich publikacji były jednakże sterowane. Powszechnie praktykowano sprzedaż wiązaną, czyli przymuszanie klientów, by zaopatrywali się w gazety czy książki przy okazji innych zakupów. Pisarzy socrealistycznych nawet partyjni działacze nie nazywali „inżynierami dusz”. Podczas zebrań i wieczornic czytano uczestnikom fragmenty książek, które później wpisywano do poszczególnych kart biblioteczných jako egzemplarze przeczytane indywidualnie. „Fatalne wyniki Centrali Obrotu Księgarskiego „Dom Książki” ze sprzedaży książek w 1951 roku spowodowały, że władze partyjne zaleciły Ministerstwu Finansów uczynić Centralny Zarząd Bibliotek dysponentem jednorazowej dotacji w kwocie 39 928 200 zł na wykupienie nadmiernych zapasów wydawniczych w ramach „Akcji Specjalnej Bibliotekom” („SP.Bibl”) i przekazanie ich bibliotekom samorządowym” (Dróżdż 1913, s. 151). Niewielki zespół pracowników CZB rozsyłał między majem a listopadem 1952 roku do bibliotek publicznych przeszło 13 mln książek w ponad 900 tys. paczek z książkami, których treść nie wzbudzała większego zainteresowania czytelników. W trakcie tej bezprecedensowej akcji, CZB błędnie rozdysponował 6 mln zł, co spowodowało, że minister Włodzimierz Sokorski, odpowiedzialny za

resort kultury i sztuki, w lutym 1953 roku powołał specjalną komisję śledczą w celu znalezienia winnych. Pofne wyniki dochodzenia wskazywały na indolencję wielu urzędników Departamentu Planowania w podległym mu Ministerstwie, jak również w Centralnym Zarządzie Wydawnictw, w Centrali „Domu Książki”, a także na brak przezorności inspektorów Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Ostatecznie główną winę przypisano CZB, a właściwie jego szefowej, W. Michalskiej (Dróżdź 2014, s. 139–167). W tym samym czasie umarł Stalin. Ujawniony skandal spowodował przyspieszenie rekonstrukcji planów wydawniczych, aby publikowane książki bardziej odpowiadały rzeczywistym oczekiwaniom czytelników.

Propagandowe sukcesy konkursów czytelniczych

Uruchomiono proces ograniczania repertuaru i nakładów literatury politycznej, który nie był początkowo widoczny. Dla przykładu, w trzeciej edycji konkursu wzięło udział 175 tys. czytelników, a w czwartej w 1954 roku 612 687 uczestników, spośród których 477 945 osób (70%) złożyło uzasadnienia wyboru przeczytanych książek. Uczestnikom zaproponowano do przeczytania książki i broszury w trzech działach tematycznych: 141 tytułów z zakresu literatury pięknej, 71 tytułów literatury społeczno-politycznej i 82 tytuły literatury rolniczej⁴. Tylko 16% przypadło na umownie dobraną „klasycę literatury polskiej”, 43% na polską literaturę współczesną – mało popularną, ale na literaturę rosyjską oraz literaturę krajów demokracji ludowej aż 31%. Do pozostałych 10% zaliczono „inne” utwory o problematyce postępowej. W trzeciej grupie aż 70% zgłoszonych tytułów stanowiła literatura sowiecka. Wyniki konkursu miały dowodzić skuteczności realizowanych na wsi działań propagandowych, gdyż większość wytypowanych tekstów dotyczyło haseł socrealizmu i umacniania przyjaźni ze Związkiem Sowieckim. Trzeba dodać, że w 1949 roku władze szkolne podjęły decyzję o wprowadzeniu do szkół podstawowych obowiązkowej nauki języka rosyjskiego, co spowodowało dodatkowe zainteresowanie kulturą i literaturą rosyjską (Jarosz 1998, s. 127). Założenia ideowe i wyniki konkursu były mocno zmanipulowane. Już sama nazwa Konkursu Czytelników Wiejskich była nadużyciem propagandowym, gdyż stosunek indywidualnych uczestników, pochodzących ze wsi, do ogólnej liczby uczestników, był bardzo niski, rzędu 3-4%. Po drugie, konkurs był zaplanowany z myślą o wykazanie wyższości czytelnictwa w grupach zorganizowanych nad czytelnictwem indywidualnym, ale po jego zamknięciu okazało się, że uczestników ze zgłoszeń indywidualnych było znacznie więcej (54%) niż z grupowych. Również nie sprawdziły się oczekiwania, że dominować będą tytuły pochodzące z centralnego zakupu. Wysokie nakłady książek wysyłanych do bibliotek publicznych z tzw. centralnego rozdzielnika nie gwarantowały adekwatnego zainteresowania czytelników. Zajmująca pierwsze miejsce wśród przekładów z literatury rosyjskiej książka Galiny Nikołajewej pt. *Żniwa*, rozesłana do bibliotek w ilości

⁴ Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], Ministerstwo Kultury i Sztuki, Centralny Zarząd Bibliotek [dalej: MKiSz CZB], Konkurs Czytelników Wiejskich. IV etap. Podsumowanie. 1955. Sygn. 39, k. 1–53.

33 tys. egzemplarzy „z centralnego zakupu”, znalazła się w rankingu popularności dopiero na 29 miejscu, a Bohdana Hamera *Śladami czołgów* (40 tys. egzemplarzy z centralnego zakupu) zajęła 69 miejsce.

Repertuar czytelniczy dobranych lektur służył wzmocnieniu przewrotu ideologicznego, ale organizatorom konkursu brakowało konsekwencji i narzędzi przymusu, którymi posługiwali się bibliotekarze sowieccy, będący często na usługach NKWD. Autorzy podsumowania wyników IV Konkursu przyznali, że czytelnicy mieli możliwość zgłoszenia ponad 900 dodatkowych tytułów literatury pięknej, 270 popularnonaukowej i 185 literatury rolniczej, kierując się osobistymi upodobaniami – naturalnie był to tylko chwyt propagandowy. W tej grupie książek „spontanicznie” zgłoszonych tylko 11 tytułów literatury pięknej zdobyło więcej niż 1000 głosów. Wśród nich znalazły się na pierwszych miejscach: *Placówka* Bolesława Prusa – 3500 wypowiedzi pozytywnych, *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza – 4000, *Janko Muzykant* Henryka Sienkiewicza – 4500, *Stara baśń* Ignacego Kraszewskiego – 2965, *Krzyżacy* Henryka Sienkiewicza 3050 wypowiedzi⁵. Miano najpoczytniejszych książek z literatury pięknej, uzyskały tytuły zaproponowane do konkursu, na które oddano ponad 50 tys. wypowiedzi! Propagandową książkę Bobińskiej o Stalinie wybrało 16,4 tys. czytelników podczas gdy amatorów lektury *Pana Tadeusza* znalazło się czterokrotnie mniej. Ku zadowoleniu władz partyjnych organizatorzy konkursu mogli stwierdzić z satysfakcją, że „literatura poza konkursowa odegrała stosunkowo znikomą rolę” wśród odnotowanych 477 tys. wypowiedzi czytelników, a tym samym efekty IV etapu konkursu czytelniczego podważały i przekreślały wyniki badań czytelnictwa, uzyskane kilka lat wcześniej przez Anielę Mikucką i zespół 80 osób zatrudnionych w Biurze Badania Czytelnictwa przy Spółdzielni Wydawniczo-Oświatowej „Czytelnik”. Na szczęście były to tylko nieporadne próby fałszowania rzeczywistości.

Uczestnicy konkursu zostali poddani licznym manipulacjom propagandowym. Według zapewnień organizatorów mieli rzekomo przeczytać 450 tys. egzemplarzy książek autorów sowieckich, w większości napisanych w okresie powojennym. Trzeba dodać, że wśród książek polskich autorów znalazło się również wiele takich, które znakomicie spełniały oczekiwania sowieckiej propagandy – krytykujące ustrój i politykę Polski przedwojennej, utwory wychwalające ideały rewolucji bolszewickiej i zbeletryzowane biografie działaczy komunistycznych. W 1954 roku hucznie obchodzono dziesięciolecie powstania Polski Ludowej czemu towarzyszyło składanie hołdów wdzięczności przywódcom Związku Sowieckiego. Dla władz oświatowych była to okazja by dodatkowo agitować na rzecz zapisywania się dzieci i młodzieży do Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej⁶. W podobnie sztuczny sposób organizowano uczestników konkursu także w latach 1955 i w 1956, ale z ra-

⁵ Jw., k. 26–27.

⁶ AAN, MO 603, Okólnik nr 26 z 31 sierpnia 1954 r. (GM 1-2377/54 r.) w sprawie X-lecia Polski Ludowej. Wytyczne dla szkół i placówek oświatowo-wychowawczych; zob. również „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty”, nr 12 z 25 września 1954 r., poz. 101, s. 57.

cji malejącego zainteresowania społecznego nie podano ich wyników do publicznej wiadomości (Jarosz 1998, s. 320).

Tony zmarnowanego papieru

W Polsce Ludowej podjęte próby skopiowania sowieckich założeń polityki czytelniczej w wersji stalinowskiej nie przyniosły oczekiwanych skutków. Władze komunistyczne już po trzech latach intensywnej indoktrynacji literaturą ideologiczną (1949–1951) zmuszone zostały do wprowadzenia głębokiej korekty w polityce wydawniczej. Produkcja literatury społeczno-politycznej zmniejszyła się z 657 mln egzemplarzy (1951) przez 716 mln (1952 r.) do 382 mln egzemplarzy w roku 1953 (Bromberg 1958, s. 45). Były to olbrzymie ilości książek, jeśli pomyślimy, że według spisu z 1946 roku ludność Polski zmniejszyła się do 23,9 mln. Realizacja Planu 6-letniego wymagała ostrożnego wydawania pieniędzy, a część władz partyjnych zrozumiała, że marksistowska doktryna przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe niekoniecznie musi przynieść skutki korzystne w zakresie czytelnictwa. Wycofywanie się z przyjętych założeń można zatem uważać za pewien przejaw przekalkulowania własnych możliwości. Praktykowana propaganda socjalistycznego czytelnictwa była koniecznym, ale – na tle wzorów sowieckich – nie nadużywanym atrybutem władz komunistycznych. Przyczyniała się do takiego stanu także wyższa kultura czytelnicza Polaków, dystansujących się wobec narzuconej ideologii.

W totalitarnym systemie książki autor tracił prawo do wyrażania własnych poglądów. Bibliotekarze i inni „ludzie książki” stali się zniewolonymi wykonawcami poleceń władzy. Czytelników starano się dopuszczać tylko do tych publikacji, na które było przyzwolenie cenzury. Wydawnictwa zalewały rynek książki literaturą propagandową, ale mimo wysiłków władzy proces akulturacji przez książkę nie osiągnął w Polsce rezultatów porównywalnych ze stanem systemu książki w Związku Sowieckim. Przedstawione tu rezultaty badań mają charakter wycinkowy. W artykule zabrakło miejsca dla szczegółowych zagadnień czytelnictwa w grupach zawodowych, wiekowych, tematycznych.

Bibliografia

- Annienkow J. (1961). *Vospominania o Lieninie*. Novyj Žurnal 65, Niu Jork,
- Birjukow B.W. (2000). *Riepriessirovannaja kniga. Istoki javlienija*. Sankt Petersburg, Školnaja Bibliotieka, t. 2, s. 182, <http://www.rulit.net/books/repressirovannaya-kniga-istoki-yavleniya-read-58023-1.html>, (dostęp 26.10.2015).
- Blium A. (1993). *Častnyje i koopieratyvnyje izdatielstva dvadcatych godov pod kontroljem Głavlita (po archivnym dokumentam 1922–1929 gg)*. Moskwa, Kniga: Isljedovanija i materiały.
- Blium A. (2000). *Sovietskaia cenzura w epochu totalnogo tierrora 1929–1953*. S. Pietierburg: Gumanitarnoie Agienstvo „Akademičeskij Projekt”.

- Blium A. (2009). *Ot nieolita do Głavlita, St Petersburg, Izdatielstvo im. Novikova*, http://mreadz.com/new/index.php?id=26534&pages=29&_utl_t=fb (dostęp 22.02.2015).
- Bogdanov A., (1990). *Pismo Lunačarskomu*. W: L. Abałkin, A. Bogdanov (red.). *Voprosy socjalizma: Raboty raznych liet*. Moskwa: Politizdat, http://teatr-lib.ru/Library/Bogdanov/socialism/#_te0010001 (dostęp 17.10.2015).
- Bromberg A. (1958). *Książki i wydawcy. Ruch wydawniczy w Polsce ludowej w latach 1944–1957*. Warszawa: PIW.
- Conquest R. (2002). *Uwagi o spustoszonym stuleciu*, tłum. T. Bieroń. Poznań: Wyd. Zysk.
- Dobrienko J. (1997). *Formovka sovietskogo citatielja. Socialnyje i estietičieskije priedposyłki*. Moskwa: Gumanitarnoie Agienstvo Akademičeskij Projekt.
- Dróżdź A. (2012). *Selekcje książek w powojennym Krakowie w latach 1945–1956*. Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia 10(125), s. 59–78.
- Dróżdź A. (2013). *Działalność Centralnego Zarządu Bibliotek (1951–1957)*. W: G. Czapnik, Z. Gruszka, J. Ladorucki (red.), *Oblicza współczesnej bibliologii*. Konteksty i transgresje. Łódź–Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, s. 139–166.
- Dróżdź A. (2014). *Książka w perspektywie utopijnych zadań pedagogiki sowieckiej z lat 1917–1939*, Kwartalnik „ETHOS” (3)107. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gładkow F. (1953). *Cement*, tłum J. Brodzki. Warszawa: Iskry.
- Jarosławski J. E. (1934). *Čistka partii*. W: O. Ju. Šmidt (red.), *Bolšaja Sovietskaja Encikłopedia*. Moskwa, t. 61.
- Jarosz D. (1992). *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*. Warszawa: DIG.
- Jarosz D. (1998). *Główne kierunki działalności państwa w zakresie stalinizacji wychowania dzieci w Polsce w latach 1948–1956*. Mazowieckie Studia Humanistyczne 4(2), s. 103–140.
- Kenez P. (1985). *The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization 1917–1929*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenez P. (2008). *Odkłamanana historia Związku Radzieckiego*, tłum. A. Górską. Warszawa: Bellona.
- Kłoskowska A. (1949). *Socjologiczna problematyka czytelnictwa*. Bibliotekarz 3–4. Warszawa: Wyd. SBP.
- Kondek S. A. (1999). *Papierowa rewolucja. Oficjalny obieg książek w Polsce w latach 1948–1955*. Warszawa 1999.
- Korczyńska-Derkacz M. (2011). *Państwowy Instytut Książki (1946–1949) i jego rola w rozwoju bibliologii, bibliotekarstwa i kultury książki w Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kozioł Cz. (1950). *Badania czytelnictwa. Stan i potrzeby*. Przegląd Biblioteczny 18(3/4). Warszawa: Wydawnictwo SBP.
- Krupskaja N., Liebidiev-Poljanskij P. (red) (1924). *Instrukcija po peresmotru kniżnowo sostawa bibliotek*. Krasnyj Bibliotekar 1(4).
- Lenin W. (1989). *O spółdzielczości*, „Dzieła Wszystkie” Książka i Wiedza Warszawa, t. 45 s. 362–369.
- Lorimer F. (1946). *The Population of the Soviet Union: History and Prospects*. Genewa: League of Nations.

- Łunaczarski A. (2008). *Vospitanie novovo czelowieka*. Leningrad 1928, <http://lunacharsky.newgod.su/lib/o-vospitanii-i-obrazovanii/vospitanie-novogo-cheloveka> (dostęp 17.10.2015).
- Makowiecka Z. (1949). *Czytelnictwo dzieci w świetle ankiety P.I.K.* Bibliotekarz 16(3–4).
- Mandel B. (2014). *Knižnoie dieło i istoria knigi*. Moskwa: Diriekt Miedija.
- Martin J.H. (1996). *Histoire et pouvoirs de l'ecrit*. Paris: Albin Michel.
- Masjaikina E.A. (2011). *Matieriały wskiesozuznoj bibliotiečnoj pieriepisi 1934 r. kak istočnik izučienija diejatielnosti sielskich bibliotiek*, w: *Viestnik Tomskogo Gosudarstviejnogo Uniuersitieta, Kulturołogia – Iskustvoviedienije* N.4, [27-02-2015], <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/kult/04/image/04-087.pdf> (dostęp 26.10.2015).
- Mazur M. (2009). *O człowieku tendencyjnym. Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL. 1944–1956*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe UMCS.
- McQuail D. (2007). *Teoria komunikowania masowego*, przekł. M. Bucholc, A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo PWN, s. 111.
- Michalska W. (1950). *Z doświadczeń pracy z czytelnikiem w bibliotekach radzieckich* [oprac. IX rozdziału pracy W.N. Denisjewa *Rabota massowoj biblioteki* Moskwa 1949]. Warszawa: Związek Bibliotekarzy i Archiwistów Polskich.
- Muszkowski J (1951). *Życie książki*. Kraków: Wiedza, Zawód, Kultura.
- Notatnik Agitatora (1954). *Dni Oświaty, Książki i Prasy*. Warszawa, Wydział Propagandy i Agitacji KC PZPR 9(4).
- Nowak P. (2013). *Cenzura w PRL jako nieefektywna kopia radzieckiej hybrydy leninowsko-stalinowskiej. Nowe spojrzenie na główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk*, w: Gzella J. (red.), *Nie należy dopuszczać do publikacji. Cenzura w PRL*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Piečat' SSSR za sorok liet. 1917–1957. Statističeskije matieriały* (1957). Moskwa, Vsiesozuznaja Knižnaja Pałata.
- Sadowska J. (2013). *Twórczość Józefa Ignacego Kraszewskiego w zainteresowaniach czytelników i wydawców w latach 1944–2010* Bibliotekarz Podlaski 12(1).
- Smirnov B. (1927). *Biełocłka*, Moskwa, Izdatielstvo Mirimanova. <http://arch.rgdb.ru/xmlui/handle/123456789/31379#page/0/mode/2up> (dostęp 22.02.2015).
- Struve G., (1967), *Dnievnik čitatielia*. W: A. Nikitin-Pierienski (red), *Mosty. Sbornik statiej k-50 lietju russoj rievolucii*. München: COPE.
- Wojciechowski K. (1955). *Uwagi krytyczne o zagadnieniach czytelnictwa*. Pamiętnik Literacki 42(1).
- Wroczyński R. (1965). *Praca oświatowa: rozwój, systemy, problematyka*. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Reading Manipulated under Stalinism in the Soviet Union and Poland

Abstract

Stalinism destroyed the book system in the Soviet Union. In Poland, the cultural losses were relatively smaller due to the publishing crisis in the years 1951-1953, which forced the communists to withdraw from their parts of the indoctrination plans.

Key words: Stalinism, reading, propaganda, censorship, cultural revolution, publishing policy.

Małgorzata Krywult-Albańska

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Globalne nierówności w ujęciu wielowymiarowym**Therborn Göran, *Nierówność, która zabija.****Jak globalny wzrost nierówności niszczy życie milionów i jak z tym walczyć,*
tłum. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 227

Nierówności społeczne analizowane bywają w opracowaniach naukowych i publicystycznych głównie z wykorzystaniem różnorodnych wskaźników ekonomicznych. Poziom dochodu w odniesieniu do średniej lub mediany zarobków w obrębie poszczególnych krajów oraz PKB na mieszkańca w porównaniach międzynarodowych to niejednokrotnie podstawowe miary, które wykorzystywane są do wyciągania wniosków o społecznej hierarchii jednostek i państw. Wydana niedawno i szeroko omówiona książka Thomasa Pickettiego (2015) *Kapitał w XXI w.* to przykład przenikliwej analizy koncentrującej się właśnie na ekonomicznym wymiarze nierówności.

Znaczenie bogactwa (mierzonego dochodem lub wielkością posiadanych zasobów finansowych) jako dobra stratyfikującego społeczeństwa ludzkie jest bez wątpienia nie do przecenienia. Jednak ograniczanie się wyłącznie do tego aspektu nierówności znacznie zubaża ich obraz, jak przekonuje w wydanej niedawno w Polsce książce *Nierówność, która zabija. Jak globalny wzrost nierówności niszczy życie milionów i jak z tym walczyć* Göran Therborn socjolog z Cambridge University. Przykładowo fakt, że współczynniki zgonów są w większości państw z reguły wyższe wśród osób o niższym poziomie edukacji sygnalizuje, że szanse życiowe ludzi kształtują się już we wczesnym okresie ich życia (s. 13). Osoby słabo wykształcone i ubogie nie tylko wcześniej umierają, ale także wcześniej (o ile w ogóle) zapadają na powszechnie występujące choroby przewlekłe (s. 14–15). Wpływ tych czynników jest niejednokrotnie silniejszy niż wpływ dochodów i majątku.

Zróznicowanie prawdopodobieństwa zgonu widoczne jest także w porównaniach międzynarodowych. Autor przytacza w tym kontekście statystyki UNICEF, zgodnie z którymi w roku 2010 różnica pod względem przeciętnego dalszego trwania życia między mieszkańcami krajów zamożnych i najmniej rozwiniętych wynosiła 27 lat, a różnica między pierwszym a ostatnim krajem w tej statystyce (Japonią

i Sierra Leone) – 46 lat (szacunki ONZ dla lat 2005–2010 dla krajów tzw. wysoko rozwiniętych i o najniższym poziomie rozwoju wskazują na różnicę ok. 19 lat; ONZ 2013). Innym wskaźnikiem globalnych nierówności jest zjawisko karłowacenia dzieci (*stunting*) – ograniczenie wzrostu organizmu na skutek niedożywienia, które w roku 2013 dotknęło 161 mln dzieci poniżej piątego roku życia. Około połowa z nich mieszkała w Azji, a jedna trzecia w Afryce (UNICEF, WHO, The World Bank 2012)¹.

W kontekście przytoczonych wyżej przykładów tytuł książki rozumieć należy dosłownie – nierówność zabija, tudzież upośledza funkcjonowanie ludzkich organizmów, zwiększając prawdopodobieństwo zachorowania na niektóre choroby lub prowadząc do karłowacenia. Ma jednak negatywne skutki także w innych sferach, prowadząc między innymi do rozrywania więzi społecznych i degeneracji życia politycznego (s. 27–41). Na społeczne skutki nierówności (ekonomicznych) zwracali zresztą uwagę w wydanej niedawno w Polsce książce *Duch równości* również Richard G. Wilkinson i Kate E. Pickett (2011), wysuwając hipotezę – w oparciu o analizę różnorodnych danych statystycznych – że odbijają się one negatywnie na funkcjonowaniu całego społeczeństwa, nie tylko osób z najniższych szczebli drabiny społecznej². Społeczeństwa, w których nierówności są większe, cechuje przykładowo niższy poziom zaufania, większa częstotliwość występowania nastoletnich cięż oraz wyższe wskaźniki zabójstw i liczby więźniów przypadających na 100 tys. mieszkańców.

Göran Therborn przywołuje szereg danych, zarówno statystyk gromadzonych przez międzynarodowe instytucje badawcze, jak i pochodzących z badań prowadzonych w poszczególnych krajach, które pozwalają uzyskać ogólny obraz nierówności zarówno w skali globalnej, jak i w obrębie poszczególnych krajów (przy czym te ostatnie bywają większe, niż te pierwsze). Na wstępie, w punkcie wyjścia prowadzonych rozważań, postawiona zostaje podstawowa teza, dotycząca nierówności, która jest rozwijana na dalszych stronach książki: „Nierówność to naruszenie ludzkiej godności; to zablokowanie przyrodzonej każdemu człowiekowi zdolności do rozwoju. [...] nie mierzy się więc tylko zawartością portfela. Jest to pewien porządek społeczno-kulturowy, który większości z nas ogranicza możliwość prowadzenia w pełni ludzkiego życia, wpływa negatywnie na nasze zdrowie i szacunek do siebie oraz na nasze zasoby pozwalające uczestniczyć i działać w świecie” (s. 1).

Therborn przyjmuje zatem wielowymiarowe podejście do nierówności, analizując ich przejawy i konsekwencje na różnych płaszczyznach. Wychodząc z założenia, że nierówności oznaczają zablokowanie zdolności w pełni ludzkiego

¹ Warto jednocześnie zwrócić uwagę na fakt (o którym autor nie wspomina), że o ile występowanie karłowacenia w skali globalnej zmniejsza się, powiększa się jednocześnie zasięg zjawiska przeciwnego – otyłości, zwłaszcza w krajach Afryki Południowej oraz Azji Południowo-Wschodniej. Jest to w dużej mierze rezultat ekspansji międzynarodowych sieci typu *fast food* (zob. np. Bréville 2012).

² Tezy autorów weryfikują w odniesieniu do krajów Unii Europejskiej m.in. T. Szlendak i A. Karwacki (2010).

funkcjonowania i odpowiadając zarazem na pytanie postawione przez Amartyę Sena: co to znaczy – być człowiekiem? Czego potrzeba, by funkcjonować w pełni jako człowiek? – autor wyróżnia podstawowe wymiary ludzkiego życia (s. 59). Zwraca uwagę na fakt, że ludzie są 1) *organizmami*, ciałami i umysłami, które odczuwają ból, cierpienie i umierają; 2) *osobami* obdarzonymi jaźnią, żyjącymi w kontekstach społecznych nasyconych znaczeniami i emocjami; 3) *istotami działającymi*, zdolnymi dążyć do określonych celów. Na tej podstawie wyróżnia trzy rodzaje nierówności (s. 60):

1. *Nierówność życiowa (vital inequality)* – oznacza „społecznie skonstruowane nierówne szanse życiowe ludzkich organizmów”. Przejawia się w zróżnicowanych wartościach wskaźników umieralności, oczekiwanego dalszego trwania życia, przewidywanego stanu zdrowia (przewidywanej liczby lat życia bez poważnych chorób), wskaźnikach stanu zdrowia dzieci, takich jak waga przy urodzeniu i rozwój ciała do pewnego wieku. W tym wymiarze nierówności mieszczą się też badania głodu i niedożywienia.
2. *Nierówność egzystencjalna (existential inequality)* – „nierówna dystrybucja podmiotowości, a więc autonomii, godności, wolności oraz prawa do szacunku i samorozwoju”.
3. *Nierówność zasobów (resource inequality)* – polega na tym, że „jednostki dysponują nierównymi zasobami umożliwiającymi działanie”. Chodzi tutaj nie tylko o dochód, na którym koncentruje się większość dyskusji na temat nierówności. Jego znaczenie jest bardzo duże, jednak – jak zauważa Therborn – wielu ludzi nawet nie dożywa momentu, w którym może zacząć uzyskiwać jakikolwiek dochód, a „życie wielu innych już wcześniej zostaje upośledzone przez różne formy upokorzenia i degradacji”. Do ważnych zasobów należą zatem nie tylko dochód czy majątek, ale także inne formy kapitału: relacje społeczne i znajomości (a więc kapitał społeczny, choć sam autor uważa, że należy unikać tego terminu, ponieważ najczęściej traktuje się go jako zmienną pośredniczącą, wyjaśniającą inne aspekty nierówności, rzadziej natomiast jako przejaw nierówności samej w sobie), kultura i edukacja oraz władza. Dostęp do większości tych zasobów umożliwiają jednostce rodzice, ich majątek, wiedza i wsparcie. Same w sobie wpływają na szanse życiowe i mobilność społeczną, a także umożliwiają dostęp do zasobów środowiskowych, takich jak woda, usługi ochrony zdrowia itp.

Wyróżnione trzy wymiary nierówności są ze sobą powiązane i wpływają na siebie nawzajem, żadnego jednak nie da się sprowadzić do pozostałych. Każdy z nich cechuje jednocześnie własna dynamika, co sprawia, że na przykład postępy w niwelowaniu jednego typu nierówności nie zawsze idą w parze z podobnymi zmianami innych jej typów.

Do wytwarzania oraz społecznego podtrzymywania nierówności prowadzą rozwiązania i procesy systemowe, a także działania dystrybucyjne, zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe (np. systemowe wspieranie rozwoju lub jego opóźnianie, alokacja lub redystrybucja dóbr, s. 66). Therborn wyróżnia cztery, wzajemnie wzmacniające się

mechanizmy (procesy społeczne o skutkach dystrybucyjnych) powstawania nierówności, które działają zarówno na poziomie szkolnej klasy, jak i regionów w gospodarce światowej: na dwóch przeciwległych biegunach znajdują się dystansowanie (wyprzedzanie innych, pokonywanie w rywalizacji) i wyzysk, pomiędzy nimi wykluczenie oraz stygmatyzacja. Analizując wyróżnione mechanizmy, autor omawia jednocześnie mechanizmy przeciwstawne – powstawania równości: niwelowanie dystansu (np. pozytywna dyskryminacja – *affirmative action*), redystrybucję i rehabilitację, integrację i dehierarchizację (s. 74–80). Pokazuje również, w jakich momentach historycznych dochodziło do niwelowania nierówności oraz jakie procesy i strategie polityczne do tego prowadziły. Choć wiązały się one z reguły z rewolucjami, wojnami lub ostrymi kryzysami ekonomicznymi, bywały również rezultatem reform wprowadzanych pod naciskiem ruchów społecznych (s. 177–184).

Wychodząc z założenia, że „perspektywa historyczna pomaga nam zrozumieć, gdzie się znajdujemy i co możemy osiągnąć” (s. 83), socjolog z Cambridge poświęca osobną część książki analizie nierówności z perspektywy historycznej i globalnej, oraz wyjaśnieniu przemian, którym podlegały nierówności w epoce nowoczesnej na całym świecie i w poszczególnych krajach. Swoje refleksje umiejscawia w kontekście trzech „klasycznych” już dzisiaj narracji. Pierwsza wywodzi się od Alexisa de Tocqueville’a. Zgodnie z tą narracją nierówności nieustannie się zmniejszają, a nowoczesność to epoka dążenia do równości. Druga wiązana jest z nazwiskiem Karola Marksa i głosi, iż nowoczesność prowadzi do polaryzacji społeczeństwa – nieliczni się bogacą, a reszta żyje w coraz głębszym ubóstwie. Według trzeciej, której autorem jest Simon Kuznets (1955), w epoce nowoczesności nierówności najpierw rosną, a potem maleją.

Jak komentuje Therborn, zarówno pierwszy, jak i drugi z wymienionych myślicieli mieli pod pewnymi względami rację opisując procesy historyczne zachodzące w XIX i na początku XX w., natomiast obecnie szeroką akceptacją cieszy się hipoteza Kuzneta. W różnych okresach nierówności wzrastały lub zmniejszały się, ich historia nie ma zatem charakteru linearnego. Jednak mniej więcej od lat 80. XX w. w krajach będących głównymi ośrodkami kapitalizmu zauważalna jest tendencja do wzrostu nierówności (s. 92): dotyczy to w szczególności nierówności życiowych oraz nierówności zasobów (zwłaszcza ekonomicznych). Jeśli chodzi o nierówności egzystencjalne, to chociaż ich znoszenie okazało się trwałym procesem, pojawiły się nowe ich formy na skutek tendencji społecznych, takich jak odpływ miejsc pracy za granicę w ramach dezindustrializacji krajów zamożnych, imigracja osób ubogich do krajów Północy i marginalizacja części osób na rynku pracy. Natomiast w tym samym okresie nierówności globalne (między poszczególnymi krajami), które wcześniej rosły przez niemal dwa stulecia, zaczęły maleć (s. 168).

Osobny rozdział książki poświęcony jest właśnie współczesnym wzorom nierówności i ich dynamice, zarówno w skali globalnej, jak i wewnątrz wybranych krajów. Ilustrując nierówności dochodowe autor przedstawia zestawienie państw, od cechujących się największymi nierównościami do umiarkowanych (s. 130–131).

Posługuje się tutaj najczęściej wykorzystywanymi w tym kontekście wskaźnikami: współczynnikiem Giniego (wyrażonym w procentach i zawartym w przedziale od 1 do 100, przy czym im wyższa jego wartość, tym większe są nierówności dochodowe w danym kraju) oraz wskaźnikiem zróżnicowania kwintylogowego (wyrażającego proporcję dochodów 20% najzamożniejszych mieszkańców kraju do dochodów 20% najuboższych). Polska znajduje się w tym zestawieniu bliżej dolnego jego krańca, w grupie krajów o średnich nierównościach: współczynnik Giniego przyjmuje tu wartość 31, a wskaźnik zróżnicowania kwintylogowego 5,0 (zob. też GUS 2014), znacznie niżej od otwierającej ranking Republiki Południowej Afryki (odpowiednio 66 i 25) i stosunkowo niewiele wyżej niż zamykająca go Słowenia (24 i 3,5). Z drugiej jednak strony, przytaczane w innym miejscu książki, holenderskie badania opierające się na danych z roku 1990 wskazują, że Polskę, obok kilku innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej, cechują największe w Europie nierówności pod względem długości życia i umieralności (s. 14). W zestawieniu z grupą osób z wykształceniem wyższym umierały każdego roku dodatkowo 2192 osoby na 100 tys. z wykształceniem podstawowym (badano osoby w wieku 30–74 lata). Dla porównania w Szwecji wskaźnik ten wyniósł 625 dodatkowych zgonów na 100 tys.

Szczególną uwagę jeśli chodzi o wzrost nierówności dochodowych w krajach zamożnych poświęca Therborn zmianom dotyczącym bezpośrednio najzamożniejszych i najuboższych mieszkańców tych krajów i ich powiązaniu z globalnymi przemianami współczesnego kapitalizmu (s. 145). Zdaniem autora nierówności wewnątrz społeczeństw są zwiększane przez czynniki działające na oba ich bieguny: na górny – ekspansja i koncentracja kapitału, na dolny – „działania polityczne (i polityczne zmienne) zmierzające do trzymania ubogich w ryzach i zmiękczenia ich do tego stopnia, aby godzili się na wszystko” (s. 149) (np. powszechne naruszanie praw pracowniczych).

Ważną zaletą książki Therborna jest jej zaangażowany charakter i zarazem mocne osadzenie w danych empirycznych. Te ostatnie nie służą przy tym udowodnieniu z góry przyjętych tez, ale są podstawą do wyciągania wniosków, które ukazują omawianą problematykę w całej jej złożoności i wieloaspektowości, przy jednoczesnym braku zgody na przejawy społecznej niesprawiedliwości. Konstruktywnym wyrazem owego braku zgody jest propozycja rozwiązań, które mogą pomóc przezwyciężyć nierówności lub przynajmniej ograniczyć ich zakres. Za bardzo ważny czynnik sprzyjający równości uznaje Therborn między innymi nurt, który pojawił się w krajach zamożnych, który określa on mianem solidarystycznego indywidualizmu. Jest to postawa typu „chcę wybierać własny styl życia, ale chciał(a)bym, żeby inni też mieli taką możliwość” (s. 186-187), którą przyjmują współczesne ruchy konsumenckie z krajów Północy, potępiające wyzyskiwanie pracowników w krajach Południa, oraz większość ruchów ekologicznych. Napędzała ona również głośne w ostatnich latach masowe ruchy protestu. Wśród sił umożliwiających reformy równościowe, których znaczenie wydaje się wzrastać, wymienia autor m.in. „instytucje zawodowo zajmujące się upowszechnianiem humanizmu”, takie jak niektóre agendy Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO), czy Światowa Organizacja Zdrowia (WHO).

Innym atutem publikacji (odróżniającym ją jednocześnie od wcześniejszych książek autora o tej tematyce – np. Therborn 2006) jest wspomniane wcześniej wielowymiarowe ujęcie nierówności i ich analiza w perspektywie globalnej. Ten ostatni aspekt ma ogromne znaczenie biorąc pod uwagę intensywność współczesnych powiązań międzynarodowych, fakt, że przykładowo kupując w Polsce odzież mniej lub bardziej znanych marek przyczyniamy się mimowolnie do wyzysku, jakiego doświadczają szyjące ją kobiety w fabrykach w Bangladeszu. Wydaje się, że żaden „światły obywatel” (według terminologii Schütza 1985) nie może pozostać wobec tych faktów obojętny.

Z drugiej strony rozmachowi publikacji można też zapewne przypisać pewne pojawiające się w książce uproszczenia. Przykładem jest powtórzone w kilku miejscach stwierdzenie, że „wprowadzenie kapitalizmu w krajach byłego Związku Radzieckiego [...] w ciągu 10 lat doprowadziło do ok. 4 mln dodatkowych zgonów” (s. 10–11, 196). Nie negując faktu wzrostu umieralności po upadku komunizmu warto zauważyć, że już znacznie wcześniej, mniej więcej od lat 60., obserwowano rozbieżne trendy w zakresie umieralności między krajami Europy Wschodniej oraz (kapitalistycznej) Europy Zachodniej, na niekorzyść tej pierwszej części kontynentu. Przyczyną był głęboki regres zdrowotny w populacji dorosłych mężczyzn prowadzący do krótszego przeciętnego dalszego trwania życia (zob. np. Okólski 2004, s. 102–121). Obarczanie kapitalizmu winą za wzrost liczby zgonów wydaje się w tym kontekście nadmiernym uproszczeniem, biorąc pod uwagę wcześniej występujące tendencje w tym zakresie.

Kończąc omawianie opracowania Therborna warto w kilku akapitach rozwinąć jeden z pojawiających się w nim wątków. Jak wynika z wcześniejszych uwag, ukazując podstawowe procesy i mechanizmy powstawania nierówności i równości autor sięga nie tylko po narzędzia, jakie oferuje w tej dziedzinie jego macierzysta dyscyplina socjologia (którą uważa zresztą za niewystarczającą pod tym względem), ale również do innych dyscyplin naukowych. Znaczenie perspektywy socjologicznej wydaje się jednak trudne do przecenienia zwłaszcza, że sam autor wśród trzech głównych instytucji sprzyjających współczesnym nierównościom wymienia między innymi rodzinę (obok kapitalizmu i narodu; s. 193), wielokrotnie podkreślając jej znaczenie w determinowaniu przyszłych szans życiowych dzieci. Istnieje wiele opracowań dotyczących tej problematyki, warto jednak przywołać w tym kontekście stosunkowo mało znane w Polsce badania etnograficzne przeprowadzone przez Annette Lareau (2011) w połowie lat 90. w Stanach Zjednoczonych wśród rodzin z różnych klas społecznych. Książka Lareau *Unequal Childhoods* to jedna z fundamentalnych pozycji socjologicznych dających wgląd w mechanizmy powstawania nierówności społecznych³. Jej krótkie omówienie wydaje się istotne także dlatego,

³ W niniejszym omówieniu posługuję się drugim wydaniem książki, z roku 2011, która uzupełniona została o wyniki badań przeprowadzonych około 10 lat po pierwszym badaniu, z tymi samymi respondentami.

że – wykorzystując badania jakościowe – doskonale uzupełnia ona wymowę przytaczanych przez Therborna liczb.

Opierając się na wywiadach pogłębionych oraz obserwacji uczestniczącej prowadzonej w domach badanych, a także w szkołach i innych instytucjach autorka dowodzi, że klasowe różnice w zasobach kulturowych znajdują odzwierciedlenie w przyjmowanych przez rodziców różnych stylach wychowawczych, które z kolei wywierają zróżnicowany wpływ na szanse życiowe ich dzieci. Przeciwwstawia w tym kontekście styl, który określa mianem „skoordynowanego doskonalenia” (*concerted cultivation*), charakteryzujący rodziców z klas średnich, praktykowanemu przez rodziny robotnicze oraz ubogie podejściu, które określa jako „wspieranie samoczynnego rozwoju” (*accomplishment of natural growth*). Ten pierwszy styl charakteryzuje aktywny udział rodziców w ocenie i rozwijaniu talentów i umiejętności dziecka (uczestniczy ono w tym celu w wielu zajęciach pozaszkolnych), prowadzenie częstych rozmów, w trakcie których może ono kwestionować zdanie rodziców i negocjować ich decyzje. W podejściu tym rodzice posługują się także częściej perswazją, zamiast wydawać arbitralne polecenia, częściej także interweniują w relacje dziecka z różnymi instytucjami, takimi jak szkoła. Podejście polegające na wspieraniu samoczynnego rozwoju charakteryzuje natomiast znacznie mniejsza kontrola nad czasem wolnym dzieci, które spędzają go częściej z rówieśnikami, zwłaszcza z innymi członkami rodziny. Granica między dorosłymi a dziećmi jest wyraźnie wytyczona, co znajduje odzwierciedlenie w sposobie komunikacji: rodzice mówią dzieciom, co mają robić, nie przywiązując dużej wagi do przekonywania ich do swoich decyzji, poznania ich uczuć i opinii.

W kontekście powstawania nierówności społecznych istotny jest fakt, że kluczowe społeczne instytucje, takie jak szkoła, promują ten pierwszy styl wychowawczy. Podejście przyjmowane w rodzinach ubogich pozostaje z nim natomiast w konflikcie, rodząc poczucie bezsilności i frustracji. W rezultacie praktyk wychowawczych rodziców (nacisk na argumentowanie i negocjowanie) u dzieci z klas średnich wykształca się świadomość własnych praw (*sense of entitlement*). Zyskują one większą swobodę z kontaktach z przedstawicielami różnych instytucji (nauczycielami, lekarzami itp.), wchodzą z interakcje z dorosłymi, aby zyskać ich uwagę, podzielić się informacjami i dostosować reguły i procedury do swoich potrzeb. Postępując w ten sposób dzieci z klas średnich powiększają swój kapitał kulturowy na przyszłość (w sensie, jaki nadał temu terminowi P. Bourdieu). Dzieci z rodzin ubogich charakteryzuje natomiast poczucie skrępowania i ograniczonych możliwości w kontaktach z przedstawicielami instytucji takich jak szkoła (*sense of constraint*); są one w mniejszym stopniu skłonne do dostosowywania interakcji z nimi do własnych preferencji.

Niewidoczne na pierwszy rzut oka korzyści, jakie daje styl wychowawczy klas średnich, przekładają się na większe szanse życiowe dzieci pochodzących z tych klas (działa tutaj mechanizm dystansowania, o którym pisze Therborn, s. 66–67). Jak dowodzi zatem Lareau, nierówności nie są – jak się często utrzymuje – rezultatem

(wyłącznie) indywidualnych cech i osiągnięć. Szanse życiowe jednostek kształtują się od najwcześniejszego etapu życia pod wpływem czynników znajdujących się poza ich kontrolą, na skutek przyjscia na świat w rodzinie należącej do określonej klasy społecznej. Wydaje się, że świadomość tego faktu, jak również świadomość ograniczających ludzki rozwój, czy wręcz śmiertelnych konsekwencji nierówności – o których pisze Therborn – powinna towarzyszyć wszelkim wysiłkom i inicjatywom zmierzającym do ich ograniczenia.

Bibliografia

- Bréville B. (wrzesień 2012). *Otyłość – globalne zło i problem społeczny. Le Monde diplomatique*, s. 32–35.
- GUS (2014). *Dochody i warunki życia ludności Polski (raport z badania EU-SILC 2013)*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Lareau A. (2011). *Unequal Childhoods. Class, Race, and Family Life*. Berkeley: University of California Press.
- Okólski M. (2004). *Demografia zmiany społecznej*. Warszawa: Scholar.
- ONZ. (2013). *World Population Prospects: The 2012 Revision*. New York: United Nations.
- Picketty T. (2015). *Kapitał w XXI w.*, tłum. P. Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Schütz A. (1985). *Światły obywatel. Esej o społecznym zróżnicowaniu wiedzy*, tłum. D. Lachowska, *Literatura na Świecie* 2, s. 269–284.
- Szlendak T., Karwacki A. (2010). *Koncepcja poziomicy – cudowne lekarstwo czy utopijna terapia?* *Studia Socjologiczne* 1(196), s. 35–67.
- Therborn G. (red.) (2006). *Inequalities of the World*. London: Verso.
- UNICEF, WHO, The World Bank (2012). *Levels & Trends in Child Malnutrition. UNICEF-WHO-The World Bank Joint Child Malnutrition Estimates*, www.who.int (dostęp 20.05.2015).
- Wilkinson R., Pickett K. (2011). *Duch równości: Tam, gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. P. Listwan, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 235

ISSN 2081-6642

SPRAWOZDANIA/REPORTS

Dorota Czakon

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Sprawozdanie z konferencji „Komunikacja międzykulturowa”

W dniach 17–18 listopada 2014 roku na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie odbyła się konferencja krajowa zatytułowana „Komunikacja międzykulturowa”. Konferencja zorganizowana została przez Katedrę Metodologii Badań Społecznych i Katedrę Socjologii Religii z Instytutu Filozofii i Socjologii.

Tematyka konferencji była odpowiedzią na ciągle wzrastającą w dzisiejszych czasach rolę porozumiewania się pomiędzy członkami różnych kultur. Zglobalizowany XXI wiek dostarcza nam po temu okazji *na każdym kroku*.

Komunikacja międzykulturowa może być i jest przedmiotem badań różnych dziedzin wiedzy, co znalazło odbicie w prezentowanych wystąpieniach. W konferencji uczestniczyli przedstawiciele różnych nauk społecznych z wielu ośrodków naukowych w Polsce, zainteresowani badaniami nad komunikacją. Prezentowane wystąpienia dotyczyły zróżnicowanych problemów zarówno teoretycznych, jak i praktycznych.

Wystąpienia podzielono na VIII bloków tematycznych: zagadnienia ogólne, migranci a komunikacja międzykulturowa, polityczne i ekonomiczne aspekty komunikacji międzykulturowej, komunikacja międzykulturowa a wychowanie przedszkolne, kompetencja interkulturowa, mediacje międzykulturowe oraz tożsamość kulturowa, historia a komunikacja międzykulturowa, sztuka a komunikacja międzykulturowa i międzykulturowe różnorodności.

W konferencji wzięło udział 25 prelegentów z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Łódzkiego, Warmińsko-Mazurskiego, Śląskiego, Wiedeńskiego, Szczecińskiego, Warszawskiego, Collegium Civitas, Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie, Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Autorzy/Authors

Marek Butrym PhD is a lecturer in the Department of the Sociology at the University of Warmia and Masuria in Olsztyn. He specializes in the sociology of political voting, sociology of migration and sociology of exclusion. Correspondence can be sent to mbutrym@poczta.onet.pl

Dorota Czakon, PhD in Humanities, Sociology specialization (University of Silesia, Poland), a lecturer at The University of Economics and Humanities. Her scientific interests focus on social problems, migration, multiculturalism and conflicts. Correspondence can be sent to: dorota.czakon@gmail.com

Andrzej Drózdź has made doctorate in bibliology at the Jagiellonian University on the work about Italian libraries in the eighteenth century. He obtained his habilitation at the University of Wrocław with the theory and history books based on research into the social utopias. His specializing is anthropology of books. He practices intercultural studies and conducts research on reading in political systems.

Dorota Dziejawska holds a post-doctoral degree and is an extraordinary professor of Pedagogical University in Cracow. She specializes in glottodidactics, methodology of teaching Russian (teaching articulation, intonation, accentuation and grammar) at schools and at Russian studies. She is an author of many articles published in Polish and Russian, handbooks for school and university students and two monographs. Recently she has been engaged in issues of cultural science in teaching Russian.

Władimir Fadieiev is a candidate of philosophic sciences, head of Department of the NAS H. S. Skovoroda Institute of Philosophy (Kyiv, Ukraine). His interests are in the areas of philosophy, social theory, ethnicity.

Elizabeth Goode is a PhD candidate and University Medallist in the School of Design, Communication and IT at the University of Newcastle, Australia. Her doctoral thesis investigates the cultural identities of adults who were adopted to Australia from overseas countries. She is particularly interested in the impact of online communication on cultural identity construction, and the use of narrative and auto-ethnography in research. Elizabeth is also an active researcher in the area of online education and widening participation in higher education.

Sylwia Jaskuła is a doctor of pedagogy. Author of many articles about information culture and space, transformations in education, developmental evaluation, information and knowledge society, intercultural and information competences, intercultural cooperation. Animator of comparative research on cultural and educational aspects of the modern "conceptual" society. She is a leading expert in the field of the evaluation strategies and training programme in education for social transformation, communication and innovation.

Izabela Korbiel is a PhD candidate in communication science at the Vienna University and member of the „Media Governance and Industries Research Group”. Her research focuses

on communication during crisis, media governance and media ethics. Her doctoral thesis is about the media coverage of suicide in times of crisis. She is conducting interviews with media professionals and members of NGOs from South European countries affected by the crisis like Greece, Spain and Bulgaria.

Leszek Korporowicz, works at The Institute of Intercultural Studies in Jagiellonian University in Krakow, is a doctor in cultural sociology specializing in the issues of intercultural communication, cultural heritage and identity, cultural rights, theory of culture, intercultural evaluation. At the moment his work focuses on intercultural space, sociology of communication, hybrid reality, cultural personality development and democratic evaluation. He is an animator of the Jagiellonian Cultural Studies, author many articles in a field of cultural sociology and social methodology of evaluation studies.

Małgorzata Krywult-Albańska, assistant professor at the Institute of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University of Cracow. Scholarly interests include population studies, environmental studies, methods of social research.

María Paula Malinowski Rubio, assistant professor of the Department of Philosophy & Sociology, Pedagogical University of Cracow. Psychologist and sociologist (Master degree in psychology awarded by Universidad de Barcelona, doctorate and habilitation in sociology awarded by the Jagiellonian University), specializes primarily in migrations, intercultural relations, intercultural communication and methodology of social research, has a keen interest in organizational culture and sociology of religion.

Andrzej Nikitorowicz is a doctor in sociology also working as the researcher in projects carried out as part of operational programmes of the European Union. Senior lecturer in PWSZ in Suwałki. Specializing in the issues of ethnicity, nationalism, multiculturalism, sociology of the borderland and changes of the identity. Author of many scientific papers and monograph concerning reconstructing and the revitalization of national and ethnic groups, the nationalism and national stereotypes.

Tomasz Paklepa, is a lecturer in sociology in Insitute Sociology at the Maria Curie – Skłodowska Unversity of Lublin. He specializes in methods of social research. His academic interests focus on issues of social problems and aspiration of polish youth, social exclusion, social effects of modern technology. He received his Ph.D. in sociology from Maria Curie – Skłodowska University of Lublin.

Andrzej Porębski, born 1958 in Krakow, Poland, is a doctor of sociology, assistant professor in Institute of Multicultural Studies, Jagiellonian University in Krakow, specializing in the issues of ethnicity, nationalism, multiculturalism (especially in Switzerland), ethnic minorities in Western Europe and methodology of social sciences.

Piotr Stawiński, associate professor, Department of Philosophy & Sociology, Pedagogical University of Cracow. He specializes in sociology of religion and comparative religion. Scientific achievements include 6 books, among others: *Ahmadiyya. Islam Reformed*, Czestochowa 1994 (in Polish); *Demonism and Witchcraft in Social Life of American Puritans During the Colonial Period*, Czestochowa 1997 (in Polish); *Sects Schism and Heresies in Russia. Dictionary*, Krakow 2000 (in Polish); *God's Experiment. The Puritans in the Seventeenth-Century America*, Lublin 2012 (in Polish). Contact: Bielany@autograf.pl

Aleksandra Winiarska holds a PhD in sociology and a degree in cross-cultural relations. She works at the Institute of Applied Social Sciences, University of Warsaw. Her research interests include communication and conflict resolution, cross-cultural contact and issues of immigrant integration. She is a mediator at the Center for Dispute and Conflict Resolution, at the Faculty of Law and Administration, University of Warsaw.

[238]

Oleg Yarosh is a PhD in philosophical anthropology and head of the Oriental Philosophy Department at the Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine. His research interests include Anthropology of Religion, Islamic Studies and Comparative Philosophy. At the present he is on the problem of how religious authority is performed among the Muslim converts in Sufi communities in the West. He has published a significant number of articles and book chapters in Ukraine, Poland, Russia, and Czech Republic.