STUDIA KULTUROWE

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty

STUDIA KULTUROWE

redakcja Leszek Korporowicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk i Łukasz Burkiewicz

dotychczas ukazały się:

PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik

POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wołek

ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz

GEOPOLITYKA, redakcja Jacek Kloczkowski

PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

WIELOKULTUROWOŚĆ, redakcja Bogdan Szlachta

GLOBALIZACJA I WSPÓŁZALEŻNOŚĆ, redakcja Alicja Malewska i Mateusz Filary-Szczepanik

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

STUDIA KULTUROWE

REDAKCJA

Leszek Korporowicz
Agnieszka Knap-Stefaniuk
Łukasz Burkiewicz

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2022

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2022

Publikacja finansowana w ramach zadania zleconego
ze środków Ministra Edukacji i Nauki
UMOWA Nr MEiN/2021/DPI/178

Ministerstwo
Edukacji i Nauki

Recenzenci
dr hab. Agnieszka Kaczmarek, prof. UAM
dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN

Redakcja i korekta
Magdalena Pawłowicz
Projekt okładki
Studio Photo Design – Lesław Sławiński
Typografia i łamanie
Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-550-1 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7614-561-7 (wersja elektroniczna)

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl

Druk i oprawa: HORN PRINT S.J. • Poznań

Spis treści

Słowo wstępu 7

Wprowadzenie 9

LESZEK KORPOROWICZ, ŁUKASZ BURKIEWICZ
Studia kulturowe: propozycja rozumienia i problematyzacji pojęcia 13

PIOTR MAZURKIEWICZ
Kościół katolicki a kultura 31

KRZYSZTOF WIELECKI
Podmiotowość kulturowa 53

JANUSZ SMOŁUCHA
Znaczenie i rola historii w studiach kulturowych i kulturoznawczych 77

LESZEK KORPOROWICZ
Kompetencje komunikacyjne, kulturowe i dialog międzykulturowy 93

RAFAŁ WIŚNIEWSKI
Komunikacja i kompetencje międzykulturowe 111

ADAM ŻALIŃSKI
Akulturacja 129

WANDA BAJOR
Humanizm jako podstawa krakowskiej teorii *ius gentium* 147

ELŻBIETA WIĄCEK
Wojny kulturowe 167

MACIEJ PLETNIA
Pamięć kulturowa: propozycja rozumienia i problematyzacji pojęcia 191

GRZEGORZ NIEĆ
Kultura pisma i książki 209

ANNA MATUCHNIAK-MYSTKOWSKA
Sztuka w kulturze 229

BARBARA WEŻGOWIEC
Kulturowa teoria literatury 253

BOGUSŁAWA BODZIOCH-BRYŁA
E-literatura. Nowy nurt w studiach kulturowych 275

PAWEŁ F. NOWAKOWSKI
Pseudohistorie jako wyzwanie we współczesnych studiach kulturowych 297

KONRAD CHMIELECKI
Zwrot piktorialny, ikoniczny i wizualny we współczesnej humanistyce oraz nauce o kulturze 315

SYLWIA JASKUŁA
Rzeczywistość hybrydalna 335

ŁUKASZ BURKIEWICZ
Kultura i gospodarka oraz współczesna gospodarka doznań 353

AGNIESZKA KNAP-STEFANIUK
Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo 369

DARIUSZ WADOWSKI
Studia i badania ewaluacyjne 387

Wykaz Autorów 409

Słowo wstępu

W roku 2019 wśród członków zespołu z „Ignacjańskiego Forum Społecznego" zrodziła się myśl kontynuowania niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zaprezentowało w obszernych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgromadzony do początków XXI wieku.

Nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy dotyczącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorującego różne wzorce postępowania. Poszczególne tomy, podobnie jak pierwsze cztery wydane już w dwóch wersjach językowych (po polsku i angielsku), dostępne również w wersji elektronicznej, traktują o polach badawczych, które obejmują zagadnienia uznawane za szczególnie ważne w naukach humanistycznych i społecznych, związane tak z pojmowaniem człowieka i jego otoczenia społecznego, jak i spraw politycznych i publicznych czy stosunków międzynarodowych. Ich analiza uwzględniająca różne podejścia badawcze pozwala pełniej zaprezentować problemy znajdowane zasadniczo w ramach jednej z dyscyplin i znakomicie poszerzyć horyzont poszukiwań podejmowanych przez wykonawców projektu. Każdy z nich szuka „klucza interpretacyjnego", przy użyciu którego prezentuje najistotniejsze zagadnienia kojarzone z głównymi kategoriami – kontrowersyjnymi niekiedy lub budzącymi dyskusje

wśród naukowców – wykorzystywanymi w poszczególnych polach badawczych decydujących o tytułach nadawanych poszczególnym tomom nowego a wielotomowego *Słownika społecznego*. „Klucz interpretacyjny" nie byłby istotny, gdyby hasła ogłaszane w poszczególnych tomach traktowane były „zdawkowo", na podobieństwo haseł encyklopedycznych; staje się on istotny, jeśli opracowania mają formę rozbudowanych esejów liczących około dwudziestu stronic znormalizowanego maszynopisu; esejów zbudowanych wedle jednolitego schematu, prezentujące rozważania o istocie analizowanej kategorii, o jej dziejach, o głównych treściach z nią związanych, i – wreszcie – o zagadnieniach, które wiążą się z nią w praktyce. Całość opracowana jest na bazie refleksji teoretycznej, wzmacnianej namysłem nad praktyczną stroną, prezentowaną w dwudziestu hasłach przygotowywanych przez polskich uczonych reprezentujących nie tylko różne ośrodki i różne dyscypliny naukowe, ale także różne „wrażliwości badawcze". Do „klucza interpretacyjnego" włączyliśmy także katolicką naukę społeczną, bowiem nie sposób pominąć dwudziestowiekowej spuścizny i bogactwa chrześcijaństwa.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanego tomu zadowoli Czytelników, dając Im nie tylko okazję zapoznania się z naukowymi ujęciami ważnych problemów, z którymi zmaga się współczesny człowiek i zmagają się współczesne państwa oraz społeczeństwa, ale także wgląd w trudne niekiedy zagadnienia współczesności dokonywany z perspektywy katolickiej. Mamy też nadzieję, że docenią Oni trud polskich uczonych podejmujących oryginalny namysł nad nimi, nie ograniczających się do prezentowania cudzych jedynie przemyśleń, bo świadomych wagi dorobku intelektualnego rodzimej nauki.

Redaktorzy serii
Wit Pasierbek i Bogdan Szlachta

Wprowadzenie

Studia kulturowe to z pewnością jeden z bardziej nieokreślonych obszarów dociekań naukowych, przez co ich charakter jest mniej rygorystyczny, szczególnie pod względem metodologicznym. W istocie jest to więc nie tyle ściśle zdefiniowana dyscyplina, ile formacja dyskursywna, która dość często kontestuje szeroko pojmowane tradycje pozytywistyczne, animując w równym stopniu rodzaj wyobraźni, wrażliwości, a nawet empatii kulturowej, która pokonuje granice dyskursu i staje się formą praktyk kulturowych. Nie oznacza to, że studia te nie stosują się do żadnych konwencji badawczych. Wręcz przeciwnie. Ich konceptualnym, posiadającym swoją tożsamość rodowodem o dużej różnorodności problemowej są brytyjskie studia kulturowe (*British Cultural Studies*) uprawiane na uniwersytecie w Birmingham od początku lat 60. XX wieku. Studia te stały się na tyle rozpoznawalne, że niemal zwyczajowo utożsamiono je oraz towarzyszącą im wizję kultury z tą właśnie szkołą. Warto jednak zauważyć, że refleksja nad kulturą oraz tworzącym ją i uwarunkowanym przez nią człowiekiem jest jedną z najstarszych na świecie, choć świadomość tej prostej prawdy nie zawsze wydaje się oczywista. Uformowane już w analitycznie dojrzałej postaci teksty, dzieła artystyczne, a nawet instytucje analizujące wyodrębniony świat kultury, stały się trwałym elementem horyzontu intelektualnego cywilizacji starożytnych, kontynuując swoje oddziaływanie aż do czasów współczesnych. Nie ma więc powodu, aby zakresy badawcze studiów kulturowych zamknąć w tradycji budowanej dopiero od okresu szkoły brytyjskiej oraz powstałych z jej inspiracji kierunków realizowanych w wielu innych uniwersytetach

świata. Podobnie osie problemowe, pytania i metodologie, wypracowane w obrębie tych szkół, nie muszą ograniczać się do powielania tych samych obiektów badawczych. Odejście od dominującej dla tego typu studiów perspektywy, jaką jest postrzeganie kultury w kontekście stosunków władzy i artefaktu struktury społecznej, staje się koniecznością eliminującą redukcje poznawcze w rozumieniu aksjologicznych i osobowych potencjałów człowieka.

Jednym z motywów powstania niniejszego tomu jest więc ukazanie nie tyle pełnego pola zrealizowanych lub możliwych do realizacji dokonań, jakie wiążą się z szerokim rozumieniem studiów kulturowych, ile zwrócenie uwagi na niedoceniane, a aktywne w humanistycznej refleksji o kulturze, podmiotowe, transgresyjne i twórcze atrybuty obecności człowieka w tej sferze jego życia. Podjęte w tomie hasła z pewnością nie wyczerpują problematyki ciągle rozwijających się studiów kulturowych, które łączą obecnie klasyczne pytania o godność, wolność i naturę ludzkiego człowieczeństwa z wyzwaniami współczesnego środowiska jego egzystencji w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Z pewnością największe dziś znaczenie może mieć zaawansowany i ciągle zmieniający się charakter społeczeństwa informacyjnego, rzeczywistości wirtualnej i hybrydalnej, wszelakie formy transhumanizmu, a także dekonstrukcja ludzkiej tożsamości, dziedzictwa i duchowości przejawiająca się w cynicznym stosunku do religii, narodu oraz społecznej odpowiedzialności jednostki zamienionej na standardy zachowań konsumenckich.

Zaproszeni do tomu Autorzy przedstawiają problemy, nie ignorując personalistycznej wizji człowieka i kultury, a także nie zapominając o chrześcijańskim dziedzictwie Europy czy o moralnych wyzwaniach czasów pieniądza i kultu optymalizacji. I co ważne, Autorzy nie stronią od przedstawienia ważnego często wkładu, jaki do refleksji o kulturze wnieśli uczeni polscy. Polską refleksję nad ogólnymi prawami kultury datować można bowiem już na późne średniowiecze. I mimo różnic w konwencjach pojęciowych odnaleźć w tej myśli możemy zagadnienia niezwykle żywotne, idee nadal aktualne i nurtujące ludzi współczesnych, wpływające wprost na tworzone przez nich organizacje, ich mentalność, polaryzacje postaw i turbulencje świata wartości. Wielką nadzieją tomu jest zaproszenie do postrzegania kultury i studiów kulturowych nie jako ubocznego rezultatu twardej rzeczywistości

ekonomicznej, makrostrukturalnej i technicznej, ale jako czynnik o charakterze równie sprawczym, czasami wręcz warunkującym zaistnienie tych pierwszych, i tworzący ważne dla porządku społecznego zasoby. Dlatego studia kulturowe stanowić powinny rodzaj „sumienia", a nie występku przeciwko dynamizmom rozwoju tych zasobów, odnajdując w kondycji kulturowej ich podmiotu wszystko, co ją wzmacnia, pomnaża i otwiera na przyszłość.

Redaktorzy tomu
Leszek Korporowicz
Agnieszka Knap-Stefaniuk
Łukasz Burkiewicz

Leszek Korporowicz
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-5890-5991
Łukasz Burkiewicz
Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-9115-0837
https://doi.org/10.35765/slowniki.268

Studia kulturowe: propozycja rozumienia i problematyzacji pojęcia

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Studia kulturowe jako część współczesnych nauk społecznych i humanistycznych stanowią formację dyskursywną o odmiennej skali zinstytucjonalizowania, koncentrując się na różnorodnych funkcjach kultury symbolicznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Rodowód pojęcia kojarzony jest zazwyczaj z powstaniem na Uniwersytecie w Birmingham ośrodka o nazwie Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) założonego w 1964 roku przez Richarda Hoggarta. Centrum zainicjowało brytyjską szkołą studiów kulturowych (*British Cultural Studies*). Ośrodek wydawał znaczące w swoim obszarze analiz czasopisma, jak „Working Papers in Cultural Studies" czy „Cultural Studies from Birmingham". W latach 70. i 80. XX wieku studia kulturowe powstawały na uniwersytetach w wielu innych krajach. W Polsce rozwijały się w różnych formach, choć główny wysiłek zogniskowano w obszarze badań kulturoznawczych.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Zakres problematyki oraz konceptualizacji badawczej wypracowywanej na gruncie studiów kulturowych charakteryzuje się ogromną różnorodnością. Z jednej strony tworzy je dorobek takich badaczy, jak Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall i Edward Palmer Thompson, uważanych za twórców brytyjskich studiów kulturowych, czy też dorobek pokolenia ich następców, m.in. Paula Willisa, Dicka Heddige'a, Angeli McRobbie, Iaina Chambersa i Paula Gilroya. Z drugiej zaś strony istnieją liczne osiągnięcia badawcze wypracowane poza środowiskiem brytyjskich studiów kulturowych. Analiza zjawisk szybko rozwijających się społeczeństw przemysłowych

po 1945 roku, jego społecznych podziałów i konsekwencji w sferze stylu życia postawiły nowe wyzwania przed badaczami kultury. W wielu analizach studia kulturowe występowały przeciw tzw. redukcjonizmowi kulturowemu, jednakże koncentracja uwagi uczonych na zależności kultury i władzy powodowała popadanie w uproszczenia, ponieważ najczęściej zaniedbywano w tym kontekście relację, jak istnieje między kulturą a samym człowiekiem. Eliminowano poniekąd zainteresowanie podmiotowymi atrybutami osoby ludzkiej, a przez to również odmiennymi modelami studiów kulturowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: W niniejszym haśle odstąpiono od sprawozdawczej formy przedstawienia studiów kulturowych, która podatna jest na pokusę opisu całej ich różnorodności. W zamian dokonano próby rewitalizacji refleksji nad problematyką relacji między osobą a kulturą w kontekście celu studiów kulturowych. Najbardziej interesujące w tym kontekście były źródła tych zależności oraz rezultaty określonego typu interakcji.

Słowa kluczowe: studia kulturowe, kulturoznawstwo, nauki o kulturze, kultura, interdyscyplinarność

Definicja pojęcia

Studia kulturowe nigdy nie były jednolite. Złożyły się na tę dyscyplinę różne inicjatywy badawcze, nurty intelektualne oraz projekty wydawnicze, których do wspólnego mianownika nigdy nie sprowadzała żadna wspólna miara, wyraziście określony zakres czy dająca się bezproblemowo wyznaczyć metodologia i metodyka (Korporowicz, 2018). Wobec zasadniczej różnorodności form interpretacji tych wszystkich nurtów w niniejszym haśle przyjęto określoną logikę wywodu, który koncentruje się wokół czterech zasadniczych paradygmatów.

Po pierwsze, proponowana analiza studiów kulturowych będzie odbiegała od formy sprawozdawczej. Z jednej bowiem strony dynamika rozwoju tego typu studiów daleka jest od zakończenia, z drugiej zaś – nie istnieje dopełniony i skończony kanon interpretacji studiów zarówno już istniejących, jak i również tych, które mogą dopiero formować swoje własne zaplecze metodologiczne. Autorzy hasła usiłują zarysować ogólny kształt różnych kierunków towarzyszących powstawaniu współczesnych badań nad kulturą, nie pretendując jednakże do pełnego ich opisu.

Po drugie, warto w tym miejscu zaproponować alternatywę dla dominującego dziś w dyskursie akademickim funkcjonalnego rozumienia kultury, skupionego wokół jej aspektów przedmiotowych. Dla odmiany warto byłoby odkryć i docenić jej walory podmiotowe. Należy przy tym dążyć do otwierania, a nie do zamykania wyobraźni humanistycznej osób i instytucji skupionych wokół badania kultury w najrozmaitszych jej przejawach i kontekstach.

Po trzecie, zaproponowana propozycja studiów kulturowych w żadnej mierze ani nie wyczerpuje tematu, ani do tego nie aspiruje. Jej intencją jest jedynie wpisanie się w typową dla tego typu studiów różnorodność, dzięki ktorej temat można podejmować z wielu perspektyw. Jednocześnie autorzy chcieliby zachęcić innych do podejmowania podobnych inicjatyw i tematów badawczych.

Po czwarte, i najważniejsze, zarówno proponowany wybór haseł, jak i sama koncepcja tomu kontestuje modelowanie podejścia do problemu studiów kulturowych jedynie na obraz tzw. brytyjskiej szkoły z Birmingham. Co więcej, niniejsza propozycja nie podąża śladem współczesnych studiów kulturoznawczych, których tożsamość jest niejednoznaczna

właściwie do dziś (Szlachta, 2018). Dość powiedzieć, że klasyczne zainteresowanie problematyką na linii kultura–władza przenosi na relację kultura–człowiek. Nawiązuje tym samym do tradycji myśli społecznej i humanistycznej mającej swój rodowód już w okresie tzw. humanizmu krakowskiego zogniskowanego wokół dawnej Akademii Krakowskiej oraz jego kontynuacji, które jak dotąd pozostają mało wykorzystane mimo potencjału badawczego, jaki drzemie w tej tematyce.

Wartością niniejszego tomu nie będzie więc wyliczenie i wyjaśnienie wszystkich obecnych w obszarze studiów kulturowych haseł oraz istniejących między nimi różnić znaczeniowych. Prezentowane kategorie nie będą ani nowe, ani unikatowe. Zaproponowane do oglądu i analizy problemy, jak również powiązane z nimi pojęcia, stanowić będą symboliczną i podmiotową wykładnię rzeczywistości kulturowej dokonaną poprzez konceptualizację jej fundamentów i wytworów oraz przypisywanych im znaczeń i wartości. Ich źródłem jest osoba ludzka, przez którą rozumieć należy w tym kontekście nieredukowalny podmiot kultury, wchodzący w relacje z innymi osobami, powołujący do życia wspólnoty, społeczeństwa oraz ich struktury. Dla pełnego zrozumienia przedstawianego obrazu istotne będzie także pochylenie się nad personalistyczną i chrześcijańską wizją człowieka[1]. Studia kulturowe określone więc będą jako rezultat całokształtu aktywności formacji dyskursywnej o różnym stopniu formalizacji, których celem jest analiza, uwrażliwienie, ale i odkrycie różnorodnych funkcji i sposobów istnienia kultury symbolicznej.

Analiza historyczna pojęcia

Szybko rozwijające się społeczeństwo przemysłowe po 1945 roku przyniosło nowe spojrzenie na kulturę w różnych jej kontekstach (Barker, 2003). W 1964 roku powstał na Uniwersytecie w Birmingham ośrodek o nazwie Centre for Contemporary Cultural Studies (Ośrodek Współczesnych Badań nad Kulturą, CCCS) założony przez jej pierwszego

1 Takie ujęcie problemu nawiązuje w dużej mierze do prowadzonych od kilkunastu lat Jagiellońskich Studiów Kulturowych (JSK) animowanych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (Korporowicz, 2016).

dyrektora Richarda Hoggarta. Od tego czasu rodowód pojęcia studia kulturowe (*cultural studies*) jest bardzo często kojarzony właśnie z tym miastem i ośrodkiem. Centrum, które zainicjowało właściwy sobie rodzaj badań, zwany także brytyjską szkołą studiów kulturowych (*British Cultural Studies*), przekształciło się następnie w odrębny wydział o nazwie Department of Cultural Studies (Wydział Nauk o Kulturze). Ośrodek wydawał znaczące w swoim obszarze analiz czasopisma, takie jak „Working Papers in Cultural Studies" czy „Cultural Studies from Birmingham". Zakończył działalność w roku 2002. Następnie jego pracownicy, którzy nie pozostali w Birmingham, przenieśli swoją aktywność do innych uniwersytetów brytyjskich[2]. W latach 70. i 80. ubiegłego stulecia studia kulturowe znacząco poszerzyły obszary badań, lokalizując się na uniwersytetach w wielu innych krajach, szczególnie w USA i Australii, ale także w Europie Środkowej i Wschodniej (Turner, 2002). Niestety w wielu koncepcjach koncentrowano się na zagadnieniach, które redukowały problematykę kultury do funkcjonalnej sfery struktury społecznej, w której pomijano sprawcze i podmiotowe jej potencjały (Korporowicz, 2016).

W Polsce studia kulturowe znalazły bardzo zróżnicowane zastosowanie na gruncie kulturoznawstwa, dyscypliny, która nazwę zapożyczyła z niemieckiego *Kulturwissenschaft*, pojęcia wprowadzonego przez dziewiętnastowiecznego prekursora badań nad kulturą Gustawa Friedricha Klemma (Rokicki, 2008)[3]. Podkreślić jednak należy, że studia kulturowe nie można sprowadzać do kulturoznawstwa, głównie ze względu na tradycyjne i bardzo bogate zainteresowanie różnorodnymi formami kultury symbolicznej na gruncie antropologii kulturowej, socjologii, psychologii, etnologii, filozofii czy historii kultury. Przykładem może być socjologia kulturalistyczna Antoniny Kłoskowskiej, która wypracowała wiele obecnych do dzisiaj i często używanych w obrębie wszystkich tych nauk kategorii i koncepcji systematyzujących rozumienie społecznych ram kultury oraz typologię jej wartości. Do studiów najcenniejszych,

2 Miejsce Centre for Contemporary Cultural Studies zajęła powołana w 2002 r. placówka badawcza Centre for Study of Ethnicity and Culture.

3 Badania nad polskim kulturoznawstwem były prowadzone między innymi w ramach grantu badawczego „Kulturoznawstwo polskie. Historia i dziedzictwo dyscypliny" realizowanego w latach 2014–2018 na Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Projekt został sfinansowany w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Fereński, Gomóła, Wójcicka & Zdrodowska, 2018).

przeciwstawiających się redukcjonizmowi socjologicznemu, należą te, które poświęcone są wartościom autotelicznym, problematyce kanonu kulturowemu, różnicy tożsamości i identyfikacji kulturowych oraz tzw. syntagmie kultury narodowej (Kłoskowska, 2012). Do przełamujących redukcjonizmy modnych paradygmatów należy z kolei koncepcja uzupełnienia analiz semiotycznych, z punktu widzenia antropologii symbolicznej. Uwzględnienie wymiaru aksjologicznego dopełnia nie tylko rozumienie, ale i praktyki badawcze kompetencji kulturowych i międzykulturowych. Bez tego typu kategorii współczesne studia kulturowe nie byłyby w stanie skutecznie sprostać wyzwaniom społeczeństw wielokulturowych, nie mogłyby też zrozumieć znaczenia środowisk kulturotwórczych. Problemem byłoby ponadto dostrzeżenie autotelicznej wartości tożsamości kulturowych, szczególnie religijnych i narodowych, oraz przemian współczesnych przestrzeni kulturowych w warunkach rzeczywistości wirtualnej i hybrydalnej. Ta ostatnia relatywizuje bowiem bariery granic fizycznych i funkcjonalne znaczenie miejsca, ale nie odbiera i nie eliminuje egzystencjalnych wymiarów kultury symbolicznej w światach poszerzonych, w tym takich jej potencjałów, jak osobowe doświadczenie rozwoju, wspólnoty i tożsamości we wszystkich możliwych jej wymiarach.

Podobnym wkładem wykazały się socjolingwistyczne i w znacznej mierze interdyscyplinarne studia Jerzego Smolicza, który zaproponował ważne dla studiów kulturowych pojęcie wartości rdzennych (Smolicz, 1999). Choć ich natura, funkcje i zawartość ulegają współcześnie poważnej dekonstrukcji i reorganizacji, ich badanie umożliwia wielowariantowe spojrzenie na budowę różnego typu modeli relacji międzykulturowych, począwszy od separacji, spotkania w obszarach ich peryferii, do narastających synergii, integracji, a nawet swoistej poliwalencji w obszarach przenikania. W analizach tego typu zjawisk studia kulturowe stoją przed możliwością korzystania z metod nauk pedagogicznych, etnograficznych, z wielu refleksji z zakresu filozofii kultury i osobowości, a także psychiatrii i psychopatologii. Zjawiska polaryzacji aksjologicznych będą w niniejszym tomie opisywane przy analizie wojen kulturowych, akulturacji czy kompetencji komunikacyjnych.

Polscy kulturoznawcy bardzo często wskazują na zbieżność ich dyscypliny z brytyjskimi studiami kulturowymi (Moraczewski, 2018). Pomimo że polskie kulturoznawstwo jest młodą dyscypliną, uznaną za

odrębną dopiero w 2005 roku (Szlachta, 2018)[4], pierwsze środowiska kulturoznawcze w Polsce zaczęły powstawać już pod koniec lat 60. ubiegłego stulecia. To wówczas Stefania Skwarczyńska na Kongresie Kultury Polskiej (1966) promowała ideę nowego kierunku studiów określanego jako kulturoznawstwo na Uniwersytecie Łódzkim. Jednak pierwsze studia kulturoznawcze powstały nie w Łodzi, ale we Wrocławiu w 1972 roku, gdzie wokół osoby Stanisława Pietraszki, założyciela tamtejszego kulturoznawstwa, narodziła się pierwsza szkoła kulturoznawcza. Drugim ośrodkiem, patrząc na problem chronologicznie (1976), jest Poznań, gdzie wokół Jerzego Kmity zaczęło skupiać się miejscowe środowisko kulturoznawców. Pod koniec lat 70. XX wieku kulturoznawstwo było już wykładane we Wrocławiu, Łodzi, Poznaniu i Katowicach. Następne lata przyniosły powstanie kolejnych krajowych ośrodków naukowych uprawiających studia kulturowe w formie kulturoznawstwa, jak środowisko warszawskie, białostockie, krakowskie, a także kolejne, których z uwagi na ograniczenia wydawnicze nie mogliśmy wymienić i opisać w należyty sposób. W większości przypadków polskie szkoły kulturoznawcze, podobnie zresztą jak brytyjskie z Birmingham, zogniskowały się na badaniu kultury współczesnej, ponowoczesnej, powstałej czy tworzonej w ostatnim półwieczu, przy czym bardzo często kierowały się one własnymi odniesieniami czy celami określanymi przez klimat naukowy swoich uczelni[5].

Wymieniając i podkreślając znaczenie wspomnianych ośrodków, jak i tendencji w polskich badaniach nad kulturą, nie można pominąć bardzo długiej, bo sięgającej późnego średniowiecza, historii badań społecznych i humanistycznych. Dostarcza ona bowiem doskonałych przykładów rozumienia i badania kultury (choć nie zawsze używając tego terminu), zwłaszcza w kontekście antropologicznym, teologicznym i aksjologicznym, wiążąc pytanie o kulturę z fundamentalnym dla niej atrybutem człowieka i człowieczeństwa. Polskie studia kulturowe posiadają wartą wykorzystania bogatą tradycję myśli poświęconej kulturze, płynącą z dorobku polskiej myśli humanistycznej rozwijanej na przestrzeni

4 Uchwała Centralnej Komisji do spraw Stopni i Tytułów z dnia 24 października 2005 r. w sprawie określenia dziedzin nauki dziedzin sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych (M.P. Nr 79, poz. 1120).

5 O konieczności uzupełnienia badań kultury współczesnej badaniami historycznymi pisał Bogdan Szlachta (2018).

kilkuset lat. Myśl ta ma charakter dopełniający względem redukcyjnych tendencji z obszaru tradycji zachodniej. Poważne źródła polskiej tradycji badawczej znajdujemy z kolei już w żywym dziedzictwie jednego z pierwszych ośrodków personalizmu społecznego, określanego też szkołą pragmatyzmu krakowskiego lub współcześnie – humanizmu krakowskiego. Wątki humanistyczne i personalistyczne stanowią wartościową podstawę zwłaszcza tych studiów kulturowych, które nie chcą stać się jedynie opisem „miękkich" konsekwencji procesów globalizacji i makrostrukturalnych przeobrażeń zachowań konsumenckich w warunkach wolnego rynku. Inspiracje te pochodzą z całego uniwersum myśli i historii intelektualnej Krakowa z początku XV wieku, ulokowanej przede wszystkim w Akademii Krakowskiej. Szczególną jej reprezentację znajdujemy w koncepcjach Pawła Włodkowica oraz szerokiego grona współpracujących z nim uczonych (Płotka, 2017). Propagowane wówczas idee, które absorbowały rozwinięte już koncepcje humanizmu włoskiego, ale które skutecznie promowane były przez uczonych krakowskich w wielu uniwersytetach europejskich, poszukiwały rozwiązywania centralnych problemów relacji pomiędzy ludźmi, wspólnotami i państwami. Istotą tych poszukiwań było odwołanie się do autotelicznych wartości i doświadczeń kulturowych, których nie można zagubić w procesie tworzenia ładu społecznego, moralnego i międzyludzkiego. Ten aksjologiczny kierunek badań i rozumienia problemu człowieczeństwa i kultury, jaki dzisiaj podejmujemy na gruncie studiów kulturowych, zasługuje na rewitalizację i zainteresowanie ze względu na bliskie powiązanie ze współczesnymi koncepcjami praw człowieka. Wynikają z nich aksjomaty, ale i dylematy praw kulturowych, norm interakcji w świecie pluralizmu kultur i wartości, a także starania o zachowanie atrybutu godności ludzkiej we współczesnych modelach nauk społecznych i humanistycznych.

Problemowe ujęcie pojęcia

Szybko zmieniający się świat, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, oraz rozwijające się społeczeństwo przemysłowe, determinujące nowe społeczne podziały i konsekwencje w sferze przyjętego wówczas stylu życia – implikowały również nowe wyzwania badawcze. W tym miejscu

warto na chwilę powrócić do *British Cultural Studies*, które stały się punktem odniesienia dla wielu innych badań kulturowych. Badacze brytyjscy, którzy skupili się w ośrodku Birmingham, w latach 50. XX wieku obserwowali ekspansję kultury masowej oraz jej polityczne, aksjologiczne i mentalne konsekwencje, które szybko stawały się elementem nowych stosunków władzy. W tym kontekście przedmiotem analiz dokonywanych choćby przez Richarda Hoggarta i Raymonda Williamsa (ale również przez kolejnych badaczy, np. Edwarda Palmera Thompsona i Stuarta Halla) stała się początkowo kultura robotnicza miast i wsi brytyjskich. Pokolenie ich uczniów poszerzało stopniowo zakres poszukiwań badawczych, pozostając jednocześnie pod ich silnym wpływem. Paul Willis badał kulturę młodzieżową brytyjskiej klasy robotniczej, Dick Heddige zajmował się kulturą popularną i subkulturami, Angela McRobbie z perspektywy feministycznej poruszała problematykę ruchów kobiecych, płci i seksualności, skupiając się również na genderowej kulturze młodzieżowej, Iain Chambers podjął temat kultur metropolitalnych i postkolonialnych, a Paul Gilroy stworzył krytyczne studia nad rasą oraz studia afroamerykańskie (Storey, 2003). W ich badaniach można lokalizować różnego typu inspiracje, np. strukturalizmem Rolanda Barthesa, teorią hegemonii kulturowej Antonio Gramasciego czy marksizmu strukturalnego Louisa Althussera (Williams, 1958; Baldwin, Longhurst, Mccracken, Ogborn & Smith, 2007; Dziamski, 2016). Nawiązania te korespondowały z interdyscyplinarnymi próbami odwołania do strukturalnych, a później poststrukturalnych zainteresowań semiotyką, konstruowaniem językowego obrazu świata i jego symbolicznych reprezentacji, rolą audytoriów medialnych i hegemonicznych praktyk władzy. Przedstawiciele brytyjskich studiów kulturowych – jak i później pokolenie ich uczniów – wychodzili z założenia, że kultura jest specyficznym polem walki, a poszczególne grupy dążą do narzucenia innym własnego obrazu świata jako naturalnego, właściwego i niepodlegającego dyskusji. Zaznaczyć wszak należy, że nie zawsze kultura przedstawiana była jako swoiste narzędzie stosunków władzy. W wielu analizach studia kulturowe otwarcie występowały przeciwko tzw. redukcjonizmowi kulturowemu, podkreślając specyficzne i aktywne cechy rzeczywistości kulturowej, które nie dają się sprowadzić do czynników ekonomicznych i politycznych. Koncentracja na zależności kultury i władzy ma mimo wszystko charakter redukcyjny, ponieważ pomija istotną relację kultury i człowieka, eliminując w ten

sposób zainteresowanie podmiotowymi atrybutami osoby ludzkiej, a tym samym odmiennymi modelami studiów kulturowych.

Wartością wyjściową w tak rozumianych studiach kulturowych, stanowiącą zarazem fundament wszystkich innych założeń, jest godność osoby. Owa godność jest nieredukowalna i niezbywalna (Bartnik, 2013). Redukcyjne tendencje w sposób niemal przesadny uwidaczniają się z książce będącej swoistą syntezą dorobku studiów kulturowych, którą napisał wybitny współczesny jej przedstawiciel Chris Barker. Przedstawiając zagadnienie podmiotowości i tożsamości, określa on tę pierwszą jako „stan bycia sobą i procesy, w których wyniku jednostka staje się osobą, czyli to, w jaki sposób jesteśmy ustanawiani jako podmioty (w sensie biologicznym i kulturowym)" (Barker, 2005, s. 250). Warto jednak zadać sobie pytanie: jeśli podmiotowość jest efektem „procesu ustanawiania", to co jest jego faktycznym „podmiotem"? Podobne procesy uprzedmiotowienia znajdujemy w próbie zdefiniowania pojęcia tożsamości, którą według Barkera można rozumieć jako „zwerbalizowane poglądy danej jednostki na jej temat oraz emocjonalna identyfikacja z tymi opisami" (Barker, 2005, s. 250). Można z tych słów wyciągnąć wniosek, że źródłem tożsamości są wyznawane przez jednostkę poglądy. Ponownie powstaje jednak pytanie: co jest faktyczną przyczyną tychże poglądów i czy nie są one kulturowym artefaktem? Czy można je uznać za np. ekspresję innych uwarunkowań i za fenomen zasadniczo wtórny, co oznaczałoby, że nie ma on w sobie atrybutu podmiotowości? Odrębnym problemem jest mylenie względnie jednorodnej i spójnej tożsamości z kategorią identyfikacji, których każdy człowiek lub grupa może mieć bardzo wiele. Identyfikacje mają charakter funkcjonalny, doraźny, cząstkowy i zmienny. Najbardziej jednak zdegradowana jest w ujęciu Barkera tożsamość społeczna, która ogranicza się do „oczekiwania i opinii innych wobec danej osoby" (Barker, 2005, s. 250). Tę samą myśl uczony potwierdza, zakładając, że „podmiotowość i tożsamość są tworami przygodnymi i swoistymi dla danej kultury. Odpowiedź na pytanie, co to znaczy być osobą, ma «w całej rozciągłości» charakter społeczny i kulturowy. Inaczej mówiąc tożsamości są konstruktami w pełni społecznymi i nie „istnieją" poza reprezentacjami kulturowymi" (Barker, 2005, s. 250). Nie po raz pierwszy Barker nie odpowiada na pytanie, co właściwie reprezentują owe *nomen omen* „reprezentacje", nawet jeśli pominąć okoliczność, że są one, podobnie jak język ich wyrazu,

przedmiotem zewnętrznego oddziaływania środowiska. Sprzeczności w tak budowanym rozumowaniu, reprezentatywnym dla większości przedstawicieli studiów kulturowych, jest zresztą znacznie więcej. Barker przyjmuje istnienie swoistego świata wewnętrznego, jednakże bez próby określenia i lokalizacji jego źródeł. Pisze, że „chociaż własne «ja» traktuje się tu w kategoriach posiadania przez jednostkę wewnętrznego, jednolitego rdzenia tożsamości, to jest on kształtowany w interakcji między światem wewnętrznym a zewnętrznym światem społecznym" (Barker, 2005, s. 255). Nie wiemy zatem, jak ów świat wewnętrzny istnieje i co można uznać za jego podmiot. A już za kompletną tautologię przyjąć należy twierdzenie, że całkowicie społeczna natura tegoż podmiotu wchodzi w relacje ze światem społecznym.

Studia kulturowe, jeśli mają wyjść poza ramy poszukiwania zasad reprodukcji, przystosowania oraz kreślenia reprezentacji stosunków władzy, muszą skierować swą uwagę ku analizie nie tylko tych czynników, które człowieka i kulturę warunkują i „popychają", lecz także ku temu, co animuje potencjały jego podmiotowości. Istotna będzie zatem odpowiedź na pytanie, w jakim kierunku kultura „pociąga" człowieka, gdy generowane są jej teleologiczne i transgresyjne, logotwórcze dynamizmy i mechanizmy, czyli to, co odkrywa, nadaje i przetwarza poczucie sensu ludzkich działań oraz jego wytworów. Są one na tyle istotne, że mogą moderować odczuwanie wielu pierwotnych potrzeb ludzkiego życia, zaprzeczając powszechnie panującemu przekonaniu o ich niezmienialnej hierarchii, w której potrzeby biologiczne, potrzeby bezpieczeństwa i akceptacji społecznej warunkują powstające na ich bazie potrzeby samorealizacji i dopiero na samym szczycie potrzeby transcendentne i duchowe. To właśnie wartości autoteliczne mogą sprawić, że siła ich przeżywania i oddziaływania może wyprzedzić lub nawet pokonać zachowania i działania o charakterze instrumentalnym, adaptacyjnym i konformistycznym. Ujawniają się wszak wtedy postawy twórcze, innowacyjne, ale także towarzyszące im motywy moralne, organizujące doświadczenia kulturowe obecne w sytuacjach dylematów, przewartościowań i potencjalnej zmiany społecznej.

Długa historia przeróżnych analiz pojęcia logosu w obrębie studiów kulturowych poucza, że wyróżnia się w tym kontekście co najmniej osiem pól możliwych pojęciowych aktualizacji. Chodzi w tym wypadku zarówno o indywidualne, jak i wspólnotowe sposoby ich działania,

a także o ukazanie żywej dynamiki nie tyle samego pola, ile „przestrzeni" semantycznej pojęcia. Część z tych grup, a przynajmniej fragmenty ich zakresów, mogą stać się przedmiotem analiz, które dostrzegają w kulturze znamiona racjonalizacji, przystosowania, a nawet optymalizowania ludzkich działań. Jest to obszar, w którym znajdują się ponadto umiejętności rozpoznawania reguł, struktur, wzorców relacji – czyli narzędzia swoistego porządkowania świata. Korespondują z tym obszarem dynamizmy logotwórcze, służące do abstrakcyjnego, spekulatywnego „oglądu świata", oraz szczególny rodzaj kompetencji do rozpoznawania i systematyzacji problemów. Stanowią one różne przejawy kultury intelektualnej człowieka. Oprócz tego istnieją jednak takie grupy pól semantycznych logosu, które wskazują na zupełnie inne rodzaje zdolności, mających swoje własne kulturowe zastosowanie. Jest to chociażby umiejętność rozpoznawania wartości, w tym autotelicznych, wewnętrzne rozważanie duszy, wola wypełniania sensu działań i istnienia, gotowość i sztuka podejmowania dialogu czy też kontemplowanie Absolutu w łączności z boskim porządkiem świata. Nie ma żadnych powodów, aby wyżej wymienione obszary oraz związane z nimi logotwórcze dynamizmy kultury znajdowały się poza ścisłym spektrum zainteresowania studiów kulturowych.

Kolejnym wyzwaniem jest bowiem ukazanie, a nie eliminacja rozwojowej perspektywy doświadczeń i kompetencji kulturowej człowieka, która pozwala lepiej poznać nie tylko to, jak „jesteśmy ustanawiani", ale też to, w jaki sposób stanowimy o swoim losie. Ta zasadnicza różnica w optyce postrzegania studiów kulturowych wyznacza nie tyle ich powinności, ile wskazuje na ich ogólną specyfikę, która nie pozwala upodobnić ich do nauk zajmujących się przedmiotowym aspektem ludzkiej rzeczywistości oraz sposobów jej warunkowania. Z tego względu każdy z wymienionych obszarów, w jakich działają logotwórcze dynamizmy kultury, ujawnia odmienne jakościowo i rozwojowo poziomy. Występujące tu różnice odzwierciedlają radykalne odmienności w aktywności kulturowej osób, grup oraz organizacji, zorientowanych na wykluczające się niemal wartości. Swoiste „spłaszczanie" i redukcja występujących tu sprzeczności jest często charakterystyczna dla przesocjalizowanych, adaptatywnych i niemal socjotechnicznych wizji „zachowań" kulturowych człowieka. Inspiracją i przykładem wielopoziomowej i różnicującej analizy rozwoju ludzkiego potencjału jest teoria dezintegracji

pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Jest ona zbieżna z optyką aksjologiczną psychologii i socjologii humanistycznej, wrażliwej na postrzeganie realności wspomnianych już atrybutów człowieczeństwa, jak np. ludzka godność, wolność i odpowiedzialność (Dąbrowski, 1979). W koncepcji Dąbrowskiego wyróżnić można aż pięć poziomów realizacji określonych atrybutów, które kształtują rozbieżne typy już nie tylko zachowań, ale przede wszystkim działań, a więc relacji, więzi i tożsamości kulturowych. Najmniej wymagający, statyczny i niejako naturalny jest poziom integracji pierwotnej. Jest on pełen automatyzmów funkcjonalnych, schematów poznawczych i matryc wartościowania powstałych w procesie pierwotnej socjalizacji. Poziom ten zapewnia relatywną stabilność porządku społecznego, uwzględniając jednak przy tym wszystkie istniejące podziały, mechanizmy reprodukcji – nawet wówczas, gdy realizują one najbardziej zdehumanizowane i zamykające rozwojowo typy kultur i społeczności. Dlatego studia kulturowe NIE mogą uwzględniać jedynie przystosowawczych procesów kulturalizacji i osobowościi w postaci systemu zautomatyzowanych nawyków (tak jak we wczesnych modelach amerykańskiej antropologii kulturowej szkoły *culture and personality approach* [psychokulturalizm amerykański]). Eliminują w ten sposób rozwojowe znaczenie jakiegokolwiek rodzaju transgresji. W realnych procesach dojrzewania osobowości konieczne są według Dąbrowskiego procesy dezintegracji, które poprzez wyzwolenie dynamizmów rozwojowych prowadzą do kolejnych poziomów, aż do integracji wtórnej. Zawierają one aktywizację poczucia braku spełnienia z jednoczesną potrzebą poszukiwania i realizacji wielorako pojętego sensu życia indywidualnego i społecznego, uwolnienia swoistej wizji „pionowego wymiaru kultury", stwarzanie siebie, swoich relacji, typu więzi i refleksyjnych form tożsamości. Różnice te obejmują przy tym rozwój sposobów i kompetencji komunikowania pojętych nie jako przekaz, ale interakcję symboliczną cechującą się intensyfikacją wymiany, wzajemności, intencjonalności, a przede wszystkim – podmiotowości i sprawstwa. Wartości ważne w tak pojętych dynamizmach rozwoju kulturowego wykraczają poza kanon unikania dysfunkcji, zredukowanej racjonalizacji i kulturowej asymilacji. Przekraczają także aksjologię optymalizacji promowaną we współczesnych modelach zarządzania wspomaganych przez sztuczną inteligencję oraz teorie podejmowania decyzji. Służąca im socjotechnika parametryzacji i technokratycznych

strategii ewaluacji staje się dla studiów kulturowych prawdziwym testem zdolności do obrony nie tylko elementarnej prawdy o człowieku, ale także ich społecznej odpowiedzialności.

Wszystkie dynamizmy animujące transgresje kulturowe nie czynią z nich jednak wartości samej w sobie. Dotyczy to nie tylko jednostki, która ulegając kultowi indywidualizmu, popada często w alienację i przestaje rozumieć samą siebie, ale także transgresji wspólnot, które w dobie globalizacji w coraz większym stopniu skazane są na interakcje. Wynikające stąd pytania o zasady relacji kulturowych stawiane były w przywołanym okresie humanizmu krakowskiego. Co więcej, już wtedy formułowano odpowiedzi, które do dziś nie straciły na ważności, choć z punktu widzenia metody od współczesnych analityków i badaczy kultury wymagają nie tylko zaktualizowanego formalnie opisu, ale także swoistej aksjologicznej wyobraźni. Rozwijana przez Włodkowica koncepcja prawa narodów formułuje trzy wskazania, które z jednej strony chronią prawa konkretnych wspólnot, ich kultur oraz ich interakcji, z drugiej jednak także je limitują. Współczesne studia kulturowe mogą dziedziczyć ten rodzaj inspiracji w kontekście aksjologii relacji międzykulturowych. Najważniejsza staje się zasada wzajemnej obrony godności – tak osób, jak i wspólnot. Pomimo ontologicznej odmienności wspólnoty budują swoją godność i tożsamość wyrastającą ponad tożsamości swoich członków. Praktyka współczesnych stosunków, jakie obserwujemy we współczesnej, technokratycznej wizji Europy ,potwierdza żywotność tożsamości i godności narodów.

Pierwsza z zasad mówi więc o tym, że obrona godności własnej nie może naruszać godności innych wspólnot, a już absolutnie wyklucza świadome jej ignorowanie, naruszanie lub wręcz destrukcję. Skrajnym przypadkiem jest w tym przypadku ideologia określona terminem raszyzmu, planowego ludobójstwa, które odmawia osobom i wspólnotom mordowanym oraz ich kulturze jakichkolwiek praw i godności. O zachowanie pierwszej z omawianych zasad apelują intelektualiści oraz większość polityków europejskich zaniepokojonych brakiem równowagi we wspólnych strukturach o charakterze geopolitycznym. Zasada druga, jaka wynika z jagiellońskiej aksjologii prawa narodów, to powstrzymywanie się od nadawania partykularnym potrzebom i interesom statusu rzekomych wartości, które reprezentować mają szerszą wspólnotę zrzeszonych. Oprócz zwykłych manipulacji i emanacji siły w stosunkach

władzy (ale i odwrotnie – nadużywania i nadinterpretacji środowiskowego interesu małych grup) destrukcji ulega zdolność komunikowania się poprzez wartości uniwersalizujące. Potrzeby zawsze będą partykularne, doraźne i jednostronne. Ich eskalacja blokuje znalezienie prawdziwych atrybutów komunikacji, jak choćby wzajemność, wymiana i uznanie podmiotowości stron. Trzecia zasada nakazuje zaś powstrzymywanie się od praktyk alienacyjnych, a więc pozbawiania kogoś – ale także i siebie – członkostwa w rodzinie rodzin, wspólnocie wspólnot, w sieci ponadlokalnej z otwartymi kanałami interakcji i wzajemnego ubogacania swoich możliwości. Każdy podmiot, który realizuje taką praktykę, łamie własne prawa – nawet jeśli czyni to wyłącznie wobec samego siebie poprzez różne metody autoizolacji

Współczesne studia kulturowe często unikają perspektywy aksjologicznej. Unikanie tego typu wrażliwości i ucieczka przed antropologią filozoficzną – podobnie zresztą jak przed metafizyką osoby ludzkiej i kultury – prowadzi wcześniej czy później już nie tylko do dehumanizacji i naturalistycznej redukcji przymiotów ludzkich opisywanych w kategoriach „zachowań", ale także do bezradności konceptualnej w obszarze rozwojowym studiów kulturowych, jakimi są studia międzykulturowe. Zasadnicza różnica polega na tym, że o ile studia kulturowe koncentrują badania w obrębie względnie jednolitego konstruktu zachowań, znaczeń i wartości o wykrystalizowanej zasadzie spójności, o tyle drugie z nich, poruszają się już na styku wymieszanych lub odrębnych kodów i wartości (Paleczny, 2017). W obu przypadkach chodzi się jednak mimo wszystko o znalezienie sposobów na godną realizację wyzwań życiowych w dobie narastających interakcji, konfliktów, ale i synergii.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W dyskursie naukowym od dawna przytaczana jest teza Raymonda Williamsa dotycząca wieloznaczności pojęcia kultury. Brytyjski badacz – uchodzący również za jednego z twórców *British Cultural Studies* – miał powiedzieć, że słowo „kultura" należy do najbardziej skomplikowanych i trudnych do zdefiniowania, nie tylko w języku angielskim, a jego interpretacja nieustannie się zmienia, poszerza, ale i ulega rozproszeniu

(Williams, 1976). Wspomnieliśmy już, że nauki o kulturze, kulturoznawstwo czy studia kulturowe nigdy nie stanowiły jednolitej całości. Nie zawsze trzeba traktować to jako zarzut, gdyż wielość funkcjonujących koncepcji rozumienia studiów kulturowych może być w istocie zaletą, sprawia bowiem, że ilość możliwych interpretacji jest nieskończona (Baldwin, Longhurst, Mccracken, Ogborn & Smith, 2007). Różnorodność funkcjonujących szkół czy warsztatów uprawiania nauk o kulturze powiązanych zarówno ze starszymi dyscyplinami naukowymi (m.in. historią, literaturoznawstwem, etnologią itd.), jak i nowymi nurtami w nauce (studia kulturowe), sprawia, że dysponujemy bogactwem spojrzeń i interpretacji. Pojemność obszaru badania kultury jest tak wielowymiarowa, że znajduje się w niej miejsce dla różnych sposobów jej pojmowania. Sytuacja ta wpływa na konieczność zbudowania tożsamości konkretnego modelu studiów kulturowych, których możliwości z pewnością nie są zakończone.

W niniejszym tomie stoimy wszak na stanowisku, że złożoność zjawisk kultury stwarzać powinna otwarty charakter wszelakich poświęcanych im analiz i nie powinna anektować sposobów alternatywnych lub dopełniających. Poza względami metodologicznymi i ideologicznymi ważne jest, aby zbliżyć się, ujawnić i zrozumieć kryjącą się w kulturze prawdę przede wszystkim o tym, kim jest i kim może być człowiek – zarówno w jego pozytywnym, jak i negatywnym obliczu. Perspektywę tę odróżnić należy od pytania: „czym jest?", w jego naturalnym, jak i społecznym ukształtowaniu. W humanistycznie i personalistycznie inspirowanych studiach kulturowych kryje się wiele możliwości. Odwołują się one bowiem do wielowiekowej tradycji, odnajdując w niej wiele aktualnych wyzwań, dylematów, ale też i propozycji. Problemem zasadniczym jest jednakże możliwość realizacji wielorakich form podmiotowości człowieka, które współczesna cywilizacja zamienić chce na sprawcze funkcje autonomii jednostki w systemie coraz bardziej partykularnie definiowanych potrzeb. Wiele problemów współczesnych nie odbiega od zasadniczych wyzwań, przed którymi stawali ludzie w przeszłości, a które mogą być przedmiotem rozważań w ramach studiów kulturowych, uwzględniając ich obecne, a nawet przyszłe zadania. Tak moderowana koncepcja badawcza pokazuje, jak istotną rolę pełni dziedzictwo kulturowe, a także uzmysławia konieczność rewitalizacji wielu odsuniętych na bok idei, przemyśleń i kategorii. W ten sposób autorzy hasła wykroczyli

poza analizę warunkujących kulturę stosunków społecznych, struktur władzy i generowanej przez nie mentalności. Zasadniczym źródłem rozumienia i postrzegania kultury – a tym samym obiektem zainteresowania studiów kulturowych – uczyniono nie tyle człowieka, co jego człowieczeństwo odnoszone do realiów stojących przed nim szans i zagrożeń. Nie oznacza to więc pominięcia pytania o człowieczeństwo w warunkach konkretnego środowiska czy problematyki metodologicznej oraz funkcji wspierających ją narzędzi. To nie one wszakże powinny być głównym przedmiotem badań studiów kulturowych.

Bibliografia

Bagby, P. (1975). *Kultura i historia – prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*. Tłum. J. Jedlicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Baldwin, E., Longhurst, B., Mccracken, S., Ogborn, M., & Smith, G. (2007). *Wstęp do kulturoznawstwa*. Tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński & T. Rosiński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i Spółka.

Barker, Ch. (2003). *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Tłum. A. Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bartnik, C. (2013). *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Dąbrowski, K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kłoskowska, A. (1999). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Korporowicz, L. (2016). Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury. *Roczniki Kulturoznawcze*, *7*, 5–30.

Korporowicz, L. (2018). Jagiellońskie studia kulturowe jako projekt kulturoznawczy. *Relacje międzykulturowe*, *1*, 103–128.

Legowicz, J. (1973). *Historia filozofii i starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Paleczny, T. (2017). *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Płotka, M. (2017). Multidimentionality of the Category of Action in 15th century Krakow Practicism. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič & P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, (s. 129–152). Kraków: The Jagiellonian Library.

Smolicz, J.J. (1999). *Współkultury Australii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Storey, J. (2003). *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*. Tłum. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Szlachta, B. (2018). Czymże jest kulturoznawstwo jako dyscyplina naukowa określona w polskim prawie?. *Relacje międzykulturowe*, *1*(3), 11–30.
Turner, G. (2002). *British Cultural Studies. An Introduction*. London: Routledge.

Piotr Mazurkiewicz
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0003-1079-9904
https://doi.org/10.35765/slowniki.244

Kościół katolicki a kultura

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W niniejszym tekście Kościół jest rozumiany jako wspólnota wszystkich ochrzczonych w Kościele katolickim, kultura zaś jako wysiłek człowieka mający na celu osiągnięcie pełni własnego człowieczeństwa i uczynienie życia społecznego bardziej ludzkim.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Chrześcijaństwo w ciągu dziejów wywierało wpływ na różne kultury. Na ogół nie dochodziło wówczas do ich zniszczenia przez chrystianizm, lecz raczej do pewnej symbiozy, a zatem prób wyrażenia nowych treści w ramach zastanej kultury oraz eliminacji jedynie tych jej elementów, które były jawnie sprzeczne z tą religią.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: We współczesnej dyskusji akademickiej ważne miejsce zajmuje spór o kulturę w liczbie pojedynczej i w liczbie mnogiej. Kościół, uznając istnienie kultur w liczbie mnogiej, broni istnienia także kultury w liczbie pojedynczej, której pojedynczość wynika z istnienia jednej niezależnej od czasu i miejsca ludzkiej natury.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: W kulturze Zachodu dochodzi do unieważnienia profilu kultury opartej na chrześcijańskiej antropologii. Zadaniem Kościoła jest przypominanie o nienaruszalnej godności człowieka, zakorzenionym w ludzkiej naturze porządku moralnym i powołaniu człowieka do życia wiecznego. Istotne jest także poszukiwanie języka, w którym można byłoby te treści wyrazić w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka.

Słowa kluczowe: antropologia, kultura, anty-kultura, inkulturacja, Kościół katolicki

Definicja pojęcia

Termin „Kościół" w publicznym dyskursie bywa rozumiany przynajmniej na dwa sposoby. Pierwszym ze znaczeń posługuje się *Katechizm Kościoła Katolickiego*, definiując je jako zgromadzenie liturgiczne, lokalną wspólnotę wierzących lub całą powszechną wspólnotę chrześcijan. Wedle tego ujęcia Kościół to zatem wspólnota ludzi wierzących w Chrystusa na całym świecie, Lud Boży istniejący w postaci wspólnot lokalnych i urzeczywistniający się jako zgromadzenie liturgiczne, głównie eucharystyczne (KKK, 2020, s. 752). W drugim znaczeniu, już bardziej potocznym, Kościół identyfikowany jest z hierarchią kościelną, czyli osobami duchownymi (biskupami, prezbiterami, diakonami). Ten drugi sposób interpretacji nie jest poprawny teologicznie, niemniej należy się liczyć z istnieniem także takiego uzusu tego słowa.

Termin „kultura" ma natomiast bardzo wiele znaczeń. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi tu o wszelkie przejawy życia społecznego, które nie są związane wyłącznie z przedłużaniem i podtrzymywaniem życia biologicznego. Kultura jest w tym myśleniu przeciwieństwem natury, a zatem nie pojawia się na świecie sama z siebie, ale dzięki wysiłkowi człowieka. Poprzez kulturę człowiek „uprawia" swój intelekt i wolę, kształci uzdolnienia ducha i ciała, rozwijając swoje człowieczeństwo. Na skutek tych działań pojawiają się także różne zewnętrzne dobra kultury, w których człowiek wyraża swoje doświadczenie duchowe i za pośrednictwem których komunikuje je innym ludziom. W zależności od funkcji artefakty te dzielimy zazwyczaj kulturę na „wysoką" i „niską". Pierwsza związana jest z dążeniem do realizacji wyższych wartości, w tym estetycznych; druga służy zaś relaksowi i podtrzymywaniu kontaktów społecznych (np. taniec, rozrywka, sport) (Scruton, 2002, s. 182).

W poniższym tekście Kościół będzie rozumiany w znaczeniu szerokim – jako wspólnota wszystkich ochrzczonych w Kościele katolickim. Kulturę natomiast będziemy postrzegać jako wysiłek człowieka podejmowany w celu osiągnięcia pełni własnego człowieczeństwa i uczynienia życia społecznego bardziej ludzkim.

Analiza historyczna pojęcia

Chrześcijaństwo jest religią wywodząca się geograficznie z Jerozolimy, a więc miejsca, które leży niejako na styku Azji, Afryki i Europy. Jest w pewnym sensie kontynuacją wiary Izraela, a więc także historii zmagań z kulturą egipską, hetycką, sumeryjską, babilońską, perską i grecką. „Wszystkie te kultury – jak pisze Joseph Ratzinger – były jednocześnie religiami, rozległymi historycznymi formami życia, które w zmaganiach Boga z Izraelem, w zmaganiach z Jego wielkimi prorokami, z bólem zostały przyjęte i przemienione, aby przygotować czyste naczynie na nowe objawienie jedynego Boga" (Ratzinger, 2021, s. 298). Myśl o możliwości rozdzielenia kultury i religii nie była wówczas znana, gdyż pojawiła się dopiero w okresie oświecenia. Wykluczona była w związku z tym także „podwójna przynależność", tzn. do danej kultury narodowej i do różnej od niej kultury religijnej (Ratzinger, 2021, s. 296).

W czasach Chrystusa Żydzi podlegali wpływom greckiej kultury, przejmując w jakimś zakresie nie tylko język grecki (np. Septuaginta), ale także styl, formę literacką i niektóre tematy (np. dwie biblijne Księgi Machabejskie nie tylko zostały napisane po grecku, ale także zgodnie z regułami greckiej historiografii) (Wojciechowski, 2006, s. 47–49). Choć apostołowie należeli do kręgu kultury semickiej, w momencie zetknięcia się chrześcijaństwa ze światem grecko-rzymskim nie przyjęło ono wrogiego nastawienia wobec obcej sobie kultury, ale było w stanie przyswoić sobie to, co stanowiło rzeczywisty dorobek antycznych geniuszy. Mimo że Jezus mówił po aramejsku, a nie po grecku, księgi Nowego Testamentu napisane są w tym drugim, „obcym" języku. Wiązało się to z przejmowaniem greckich form literackich, stylów, pewnych idei, a także z tłumaczeniem hebrajskich i aramejskich słów na język grecki. Nakaz Jezusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28,19) oznaczał, że Jego uczniowie zobowiązani zostali do kontaktu z poganami i głoszenia im, że zbawienie dostępne każdemu człowiekowi w Jezusie Chrystusie oznacza spełnienie oczekiwań i nadziei świata grecko-rzymskiego. Chrześcijanie zdecydowanie odrzucali greckie i rzymskie wierzenia, ale mimo to żywili przekonanie, że poganie mogą poprawnie poznać istnienie Boga i podstawowe zasady moralne mocą naturalnego rozumu (Rz 1–2). Św. Paweł, wypowiadając się na ten temat, nie mówi jednak, że poganie będą usprawiedliwieni, jeśli będą się wiernie

trzymać swojej religii (Ratzinger, 2021, s. 404). Odwołuje się do kategorii sumienia, któremu dostępna jest podstawowa prawda moralna.

Chrześcijaństwo, tak dla Żydów, jak i Greków, oznaczało nowy początek, tzn. zerwanie z dotychczasowym sposobem myślenia i przeżywania wiary. Takim nowym początkiem było wyjście Abrahama „z ziemi rodzinnej i z domu ojca" (Rdz 12,1), a więc zerwanie z kulturą, w której Abraham się wychował. Nowym początkiem jest także krzyż Chrystusa, przez który dokonało się zbawienie. Choć w pierwszym odruchu kojarzył się on z cierpieniem, odrzuceniem, wygnaniem, stał się rychło „nowym punktem grawitacyjnym historii świata" (Ratzinger, 2021, s. 298).

Odrzucając jednoznacznie politeizm, kult cesarzy, aborcję, porzucanie dzieci czy podwójną moralność chrześcijanie, z których wielu wywodziło się z kultury grecko-rzymskiej, przyjmują zróżnicowaną postawę wobec wartości dotychczasowej kultury. Na jednym biegunie mamy św. Justyna, który – nawiązując do stoików – pisał:

> Wszystko, co słuszne, przez kogokolwiek i kiedykolwiek zostało powiedziane, należy do nas, chrześcijan. […] Cokolwiek bowiem filozofowie i prawodawcy odkryli i ogłosili słusznego, odkrycia te i poznanie wypracowali mozolnie, odpowiednio do swej cząstki Logosu (Justyn, 1975, n. 10,13).

Ziarna prawdy rozsiane w świecie należą do chrześcijan, nawet jeśli to nie oni dokonali ich odkrycia. Na przeciwnym biegunie mamy z kolei zawołanie Tertuliana: „Cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, Akademia z Kościołem?". Listę nazwisk w obu nurtach można by mnożyć, a obydwie postawy reprezentowane są w niemal całej historii Kościoła. Faktem jest jednak, że kultura grecko-rzymskiego antyku dotarła do nas za pośrednictwem chrześcijaństwa, które czerpało z niej garściami, ale zarazem w sposób selektywny. Dotyczy to zarówno świeckiej wiedzy, jak i literatury, sztuki czy prawa.

Z późniejszych czasów przytoczmy jedynie pojedyncze świadectwa „konfrontacyjnej" i „pojednawczej" postawy w stosunku do kultur spotkanych przez chrześcijaństwo. Pojawienie się łacińskich tłumaczeń pism Arystotelesa i – jak to określono – próba „zamknięcia Boga w arystotelesowskim sylogizmie" doprowadziły do opublikowania w 1277 roku listy 219 tez potępionych przez biskupa Paryża Stefana Tempiera. W 1633 roku Inkwizycja potępiła zaś poglądy Galileusza. Dramatyzmu temu wydarzeniu dodaje fakt, że choć podstawowe tezy przedstawione w *Dialogu*

były prawdziwe, to jednak wyprowadzono je z fałszywych przesłanek. Listę pozytywnych przykładów można rozpocząć od kościelnej aprobaty różnorodności kulturowej w postaci wielości rytów i języków liturgicznych. Sobór Laterański IV stanowi w tej sprawie, co następuje:

> Ponieważ w wielu miejscach w granicach jednego miasta i diecezji pomieszała się ludność mówiąca różnymi językami, mająca jedną wiarę, ale różne obrządki i zwyczaje, nakazujemy stanowczo, aby biskup tychże miast i diecezji zatroszczył się o wyznaczenie odpowiednich ludzi, którzy według różnych obrządków i w różnych językach mogliby sprawować dla wiernych święte obrzędy, udzielać sakramentów oraz nauczać ich zarówno słowem, jak i przykładem (Sobór Laterański IV, 2003, s. 245).

Innym przykładem jest przedstawiony na Soborze w Konstancji *Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* autorstwa Pawła Włodkowica. Jest on upomnieniem się o prawa pogan przysługujące im z mocy prawa naturalnego, a więc niezależnie od wyznawanej religii, w tym prawo do własności. Miało to miejsce w kontekście prób nawracania pogan przemocą przez Zakon Krzyżacki. W odniesieniu do Indian temat ten podejmuje Paweł III w wydanej w 1537 roku encyklice *Sublimus Dei*, w której czytamy:

> Wróg rasy ludzkiej, który przeciwstawia się wszystkiemu co dobre, by doprowadzić człowieka do zatracenia […], wynalazł sposoby niesłychane, za pomocą których mógłby on utrudniać głoszenie ludziom Bożego Słowa Zbawienia. Zainspirował swoich pachołków, którzy, aby sprawić mu przyjemność, nie zawahali się głosić powszechnie, że Indianie z Zachodu i Południa, oraz inni ludzie, o których istnieniu niedawno się dowiedzieliśmy, winni być traktowani jak głuche i nieme zwierzęta stworzone by nam służyły, utrzymując, że nie są w stanie przyjąć wiary katolickiej. My […] uważamy jednak, że Indianie są prawdziwymi ludźmi, nie tylko zdolnymi rozumieć katolicką wiarę, lecz zgodnie z tym, co wiemy, pragnącymi gorąco ją przyjąć. Chcąc dostarczyć lekarstwo przeciw złu, definiujemy i oświadczamy tym naszym pismem […], że wbrew temu, cokolwiek zostało już lub może być później jeszcze powiedziane, Indianie i wszyscy inni ludzie, którzy mogą być później odkryci przez chrześcijan, nie mogą być w żadnym wypadku pozbawieni swojej wolności ani posiadania swojej własności, nawet wtedy, gdy pozostają poza wiarą w Jezusa Chrystusa. I mogą, i powinni, i legalnie, i w sposób nieskrępowany, cieszyć się swoją wolnością i tym, co posiadają. W żaden sposób nie mogą być więzieni, a jeżeli coś takiego miałoby się zdarzyć, to będzie to nieważne i w związku z tym nie może zostać wykonane (Paweł III, 1537).

Kolejnym przejawem akceptacji różnic kulturowych jest przekonanie, że „Kościół katolicki nie identyfikuje się z żadną [konkretną] kulturą", o czym w 1956 roku pisał Pius XII (1956, s. 211). Przyjęcie chrześcijańskiej wiary nie wiąże się zatem z zasady z przyjęciem kultury ewangelizatorów. Dlaczego się tak dzieje, tłumaczy dalej papież Pius XII:

> Boski Założyciel [Kościoła], Jezus Chrystus, nie dał mu żadnego mandatu czy celu o charakterze kulturowym. Cel, jaki Chrystus wyznacza Kościołowi, jest ściśle religijny; jest wręcz syntezą tego wszystkiego, co zawiera się w idei religii, jedynej i prawdziwej religii: Kościół ma prowadzić ludzi do Boga, aby mogli oddać się Mu bez zastrzeżeń i znaleźć w Nim doskonały pokój wewnętrzny (Pius XII, 1956, s. 212).

Już w 1659 roku w powstałej niedawno Kongregacji Rozkrzewiania Wiary mówiono misjonarzom:

> Nie uważajcie tego za swoje zadanie i nie wywierajcie na ludzi nacisku, aby zmienili swoje obyczaje, zwyczaje i sposoby bycia, chyba że są one w sposób oczywisty sprzeczne z religią i zdrową moralnością […]. Ludzie kochają i cenią […] swój własny kraj i to, co do niego należy […]. Nie ma zatem silniejszego powodu do wyobcowania i nienawiści niż atak na miejscowe zwyczaje, zwłaszcza gdy sięgają one czcigodnych zamierzchłych czasów. [Alienacja wzrasta], gdy próbuje się wprowadzić zwyczaje innego narodu w miejsce tych, które zostały zniesione (Surlis 1986, s. 245–246)[1].

W 1936 roku Pius XI pisał natomiast: „Nie można nigdy stracić z oczu faktu, że celem Kościoła jest ewangelizowanie, a nie cywilizowanie. Jeśli cywilizuje, to tylko po to, by ewangelizować" (Surlis, 1986, s. 248). W encyklice Piusa XII *Evangelii praecones*, napisanej w 1951 roku, czytamy:

> Kościół od początku aż po nasze czasy zawsze stosował tę mądrą praktykę: niech Ewangelia wprowadzana do jakiejś nowej ziemi nie niszczy i nie gasi tego, co jej mieszkańcy posiadają z natury dobrego, sprawiedliwego i pięknego. Kościół bowiem, gdy pod natchnieniem religii chrześcijańskiej wzywa ludzi do wyższej kultury i lepszego sposobu życia, nie postępuje jak ten, kto bezmyślnie wycina i wyrywa z korzeniami kwitnący las. Nie, lecz zaszczepia dobry szczep na dzikim drzewie, aby mogło ono wydać plon smaczniejszych owoców (Pius XII, 1951, n. 56).

1 Była to radykalna zmiana w stosunku do stanowiska papieża Klemensa VIII, który pół wieku wcześniej nie tylko asystował przy procesie Giordano Bruno, podjął szereg decyzji ograniczających prawa Żydów w miastach papieskich, ale popierał także próbę latynizacji Kościoła Św. Tomasza w Indiach.

Podążając tropem myśli Jana Pawła II, natrafimy na przekonanie, że „naród istnieje «z kultury» i «dla kultury»" (Jan Paweł II, 2008a, s. 104). Naród jest więc przede wszystkim tworem kultury, podtrzymującym swoje istnienie dzięki rozwojowi tejże kultury. Takim wspólnotom kulturowym jako bytom zbiorowym zakorzenionym w naturze człowieka przysługują naturalne prawa. Wśród nich wymienia się prawo do istnienia, które niekoniecznie domaga się prawa do suwerenności państwowej; prawo do własnego języka i kultury, poprzez które naród wyraża swoją duchową „suwerenność"; prawo do kształtowania swojego życia zgodnie z własnymi tradycjami; prawo do budowania swojej przyszłości poprzez zapewnienie młodemu pokoleniu odpowiedniego wychowania. Prawom tym towarzyszy obowiązek współżycia z innymi narodami w atmosferze pokoju, szacunku i solidarności (Jan Paweł II, 2009, s. 130–131). Ponieważ nawet pozbawiony państwowości naród musi bytować w jakiejś konkretnie określonej geograficznie przestrzeni, pojawiają się takie pojęcia, jak „fizjonomia narodowa", „równowaga kulturowa" czy „kultura typowa dla danego terytorium". Gwarancja praw historycznych narodów oznacza również jakiś rodzaj „prawa do kulturowej dominacji" narodu tytularnego na określonym terytorium zarówno obecnie, jak i w przyszłości. To prawo musi jednak współistnieć z otwartością, kulturą gościnności i gotowością do dialogu z innymi kulturami (Jan Paweł II, 2007, s. 829). Prawo do pielęgnowania własnej tożsamości kulturowej przysługuje zaś także wspólnotom imigranckim, o czym pisze Jan Paweł II:

> Co się tyczy różnych elementów kultur przyniesionych przez imigrantów, to jeśli nie są one sprzeczne z uniwersalnymi wartościami etycznymi, wpisanymi w prawo naturalne oraz z podstawowymi prawami człowieka, zasługują na szacunek i akceptację (Jan Paweł II, 2007, s. 829).

Imigranci mają zatem pełne prawo do kontynuowania własnej tradycji kulturowej, choć powinna temu towarzyszyć również zdolność do zakorzenienia się w nowym kraju pobytu. Uniwersalne wartości stanowią w tym wypadku etyczne minimum umożliwiające autentyczny dialog między kulturami.

Pomimo popularnego dziś w niektórych kręgach intelektualnych relatywizmu kulturowego Kościół przypomina o wynikających z prawa naturalnego ograniczeniach dotyczących obowiązku tolerowania innych kultur bez równoczesnego dążenia do oczyszczenia ich z elementów

jawnie sprzecznych z tym prawem. Jako skrajny przykład podważający dogmat relatywizmu w religii i w kulturze Joseph Ratzinger przytacza wiarę Azteków. W 1487 roku z okazji poświęcenia przebudowanej głównej świątyni złożyli oni w ofierze w ciągu czterech dni około 20 tys. ludzi. Wierzyli bowiem, że słońce żywi się krwią ludzkich serc i tylko poprzez ofiary z ludzi można powstrzymać zagładę świata. Bóstwom ziemi i roślinności składano mężczyzn i kobiety obdartych wcześniej ze skóry, a karłowatym bóstwom deszczu – małe dzieci (Ratzinger, 2021, s. 301). Pojawia się zatem pytanie, czy fakt, że chrześcijaństwo walnie się przyczyniło do zaniku tej i podobnych religii, zasługuje na uznanie czy raczej na potępienie z punktu widzenia historii religii i etyki? Jest to przykład skrajny i – mógłby ktoś powiedzieć – użyty „w złej wierze". Uwaga ta nie unieważnia jednak postawionego pytania.

Problemowe ujęcie pojęcia

Termin „kultura" ma swoje korzenie w praktyce nabożnej czci oddawanej bogom (*cultus*). Wznoszone modlitwy i składane ofiary miały uciszyć ich gniew i wyprosić błogosławieństwo. Kult bóstw roli i urodzaju, Persefony i Demeter, związany z rytualnym oraniem pól oraz siewem, sprawił, że słownik Rzymian wzbogacił się o nowe pojęcie: *agricultura* (*cultus agrorum*). Przejście od kultywowania rozumianego dosłownie, czyli uprawiania, pielęgnowania czy hodowli, do znaczenia metaforycznego nie było trudne. Nowy sens słowa spotykamy choćby u Cycerona, który wprowadza zwrot: *cultura animi* (Cyceron, 1931, s. 84). Odtąd z tym wyrażeniem kojarzona będzie racjonalna działalność człowieka, a szczególnie „pielęgnacja" wyższych idei. Obserwujemy tu przeciwstawienie sobie natury i kultury. Natura (od łacińskiego *nasci*) obejmuje to, co wzrosło samo z siebie, bez udziału człowieka, kultura oznacza zaś ogół tego, co jest przez niego „pielęgnowane" (od łacińskiego *colere*) (Rickert, 1998, s. 25).

Kultura w tradycji klasycznej jest więc *kultywowaniem* dóbr i wartości naturalnych, dzięki czemu człowiek „uprawia" swój intelekt i wolę, rozwija uzdolnienia ducha oraz ciała, dochodząc w ten sposób do pełni swojego człowieczeństwa. Nie chodzi tu o zwykłe przekształcanie natury, gdyż i mrówki to czynią, ale o to, co rozgrywa się we wnętrzu

człowieka za sprawą jego duchowego wysiłku. Tak jak ziemia, gdy leży odłogiem, rodzi jedynie rośliny mało użyteczne, także i człowiek, gdy nie podejmuje wewnętrznej pracy, nie przynosi duchowych owoców. Kultura zatem zawsze związana jest z pewnym osobistym trudem, jaki człowiek decyduje się podjąć, aby dzięki pracy nad sobą uszlachetnić swego ducha, a przez to także świat wokół siebie. Ów „kult człowieka" jest właściwym mu sposobem bytowania, odróżniającym go od innych stworzeń (Jan Paweł II, 2008a, s. 100–102). Jeśli pod słowem „kultura" rozumiemy także pewne wytwory człowieka, to chyba o tyle, o ile odsyłają nas one do duchowych uwarunkowań, w jakich powstały, a więc z powrotem do tego, co działo się we wnętrzu człowieka – twórcy oraz jego otoczenia. Dzieło zaprasza do wejścia na tę samą drogę, ukazując zarazem możliwości i sposoby stworzenia czegoś analogicznego.

„Kościelną" definicję kultury odnajdziemy w konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, gdzie czytamy:

> Słowem k u l t u r a w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenie duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego. Wynika z tego, że kultura ludzka z konieczności posiada aspekt historyczny i społeczny, a pojęcie kultura przybiera często znaczenie socjologiczne i etnologiczne. W tym sensie mówi się o wielości kultur (Sobór Watykański II, 2002, s. 570).

Wyróżniono tu kilka aspektów kultury. Pierwszy dotyczy doskonalenia ducha i ciała. Drugi to różnego rodzaju artefakty (w tym także obyczaje społeczne i instytucje), w których zapisano doświadczenie duchowe człowieka i poprzez które jest ono dostępne innym ludziom jako przychodzące z przeszłości dziedzictwo. Trzeci tyczy się kwestii użycia w odniesieniu do kultury liczby pojedynczej i mnogiej. Nawiązywał do tego Jan Paweł II, gdy przemawiał w UNESCO w 1980 roku:

> Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się i odróżnia od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania

> człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości jednostka rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania (Jan Paweł II, 2008a, s. 101).

Problem jedności i wielości kultur jest dzisiaj szeroko debatowany, gdyż w przeszłości kultura w liczbie pojedynczej bywała identyfikowana z kulturą europejską czy też zachodnią, co wiązało się z odmową uznania wartości wszystkich innych kultur, uznawanych przeważnie za prymitywne. Według tego schematu mieliśmy jedną „prawdziwą" kulturę imperialnego centrum oraz mnogość zacofanych peryferyjnych kultur prymitywnych (Burszta, 1997, s. 24). Ponieważ zachodnią kulturę identyfikowano z kulturą chrześcijańską, rzutowało to na stosunek do Kościoła w ogóle. Przyjęcie zasady powszechności kultury, a więc uznania, że oprócz „kultury" w liczbie pojedynczej istnieje także „kultura" w liczbie mnogiej, sprawia, że pojęcie to nabiera nowego sensu. Po pierwsze, „kultura" w liczbie mnogiej oznacza po prostu pewne lokalnie rozpowszechnione style życia, wraz ze wszystkimi formami, w jakich się one wyrażają. Pojęcie kultury ma zatem charakter jedynie deskryptywny. W różnych miejscach i czasie na podstawowe pytanie dotyczące sensu i celu istnienia człowieka udzielana jest różna odpowiedź, ale niezależnie od okoliczności ma ona równą wartość. Współczesne przekonanie o relatywizmie kulturowym sprawia, że np. misje chrześcijańskie postrzegane są jako przejaw arogancji kultury, która uważa siebie za dominującą i przyznaje sobie prawo do niszczenia innych kultur religijnych (Ratzinger, 2022, s. 300). Po drugie, „kultura" w liczbie pojedynczej stała się rodzajem pojęciowego „parasola", pod którym mogą się schronić owe rozmaite formy życia, uzyskując w ten sposób miano „kulturalnych" i równoprawnych z innymi. Przy okazji kultura przekształca się w meta-kulturę, teorię kultury jako takiej, której znajomość pozwala skutecznie opisywać dowolną jej formę, łącznie ze swoją własną (Burszta, 1997, s. 25). Z pola widzenia znika jednak kultura w klasycznym, esencjalnym rozumieniu. Zmiana ta ma charakter jakościowy. Dokonując słusznego dzieła „dekonstrukcji" kulturowego eurocentryzmu, przy okazji „zdekonstruowano" również samo pojęcie kultury w znaczeniu klasycznym.

Słuszna sama w sobie zasada powszechności kultury zaczyna być jednak wątpliwa tam, gdzie skojarzona jest z tezą o bezwzględnej równości kultur, a zatem w chwili, gdy znika nam z pola widzenia „kultura" w liczbie pojedynczej, a pod uwagę brana jest wyłącznie „kultura" w liczbie mnogiej. Wielokulturowość świata jest faktem, a zadaniem nauki jest fenomen ten opisać i objaśnić. Nie wynika z tego jednak, że między opisywanymi fenomenami należy postawić znak równej wartości. Wówczas bowiem – jak zauważa Leszek Kołakowski – różnica między kanibalizmem a wegetarianizmem sprowadzałaby się do poczucia smaku. Można byłoby sobie również wyobrazić opracowanie przedstawiające na przykład „kulturę" III Rzeszy czy Archipelagu Gułag w formie chłodnego i wyważonego opisu zwyczajów panujących w obozach koncentracyjnych dokonanego piórem „bezstronnego obserwatora". Czy z punktu widzenia „kultu człowieka" i „pielęgnacji" wyższych idei zwyczaje te będą zasługiwały jednak na miano kultury?

W rzeczywistości katolickie podejście wychodzi z odmiennej przesłanki niż krytykowany „europocentryzm". Nie identyfikuje ono żadnej z historycznie istniejących kultur z kulturą w liczbie pojedynczej, lecz jest zakorzenione w konkretnej wizji antropologicznej. Na miano kultury w liczbie pojedynczej zasługuje to wszystko, co służy prawdziwemu rozwojowi tak pojmowanego człowieka, a czego elementy rozsiane są w różnych konkretnych kulturach w liczbie mnogiej, choć z różnym natężeniem.

Klasyczna definicja kultury ma charakter nie tylko opisowy, ale również normatywny. Sugeruje ona, że obok wytworów ludzkiego ducha, które zasługują na miano „kultury", istnieją również takie, które z uwagi na ich szkodliwość – to znaczy na fakt, że oddalają człowieka od jego celu rozumianego jako osiągnięcie wyższych wartości – należałoby raczej nazwać „anty-kulturą". Mówił o tym np. Jan Paweł II we Włocławku:

> Nie dać się opanować „człowiekowi cielesnemu" (por. 1 Kor 3,3). […] Nie dać się też uwikłać całej tej cywilizacji pożądania i użycia, która panoszy się wśród nas i nadaje sobie nazwę europejskości, panoszy się wśród nas, korzystając z różnych środków przekazu i uwodzenia. Czy jest to cywilizacja – czy raczej antycywilizacja? Kultura – czy raczej antykultura? Tu trzeba wrócić do elementarnych rozróżnień. Przecież kulturą jest to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem. Nie to, co tylko „zużywa" jego człowieczeństwo (Jan Paweł II, 2008b, s. 527).

Związek pojęcia „kultury" z wydawaniem sądów wartościujących wydaje się nieunikniony. Jeśli bowiem coś jest kultywowane, to czyż nie dzieje się tak właśnie z uwagi na wartości, których urzeczywistnienie jest celem owej „pielęgnacji"? Czy podstawowe dla kultury pytanie o sens ludzkiego życia nie dotyczy wartości? Tym, co budzi wątpliwość we współczesnych teoriach kultury, nie jest jednak uznanie istnienia wielości kultur czy możliwości ich bezstronnego, niewartościującego opisu, ale radykalna teza o absolutnej równości wszystkich kultur, która sama również ma przecież charakter wartościujący.

Natura wzajemnej relacji. Postawienie problemu „Kościół a kultura" sugeruje, że kultura jest czymś zewnętrznym w stosunku do Kościoła. Czy tak jest rzeczywiście? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw przeanalizować relację religii i kultury. Czy zatem religia jest czymś zewnętrznym w stosunku do kultury? Ratzinger zauważa, że dopiero Europa oświeceniowa stworzyła taką koncepcję kultury, która pozwala jej występować jako dziedzinie różniącej się od religii lub nawet jej przeciwstawnej. Myślenie o religii jako czymś zewnętrznym w stosunku do kultury nie ma zatem długiej tradycji. Wizja naturalnej wspólnoty pozbawionej kultury i wizja naturalnej kultury pozbawionej odniesienia do religii są równie abstrakcyjne. Jak powiada Ratzinger:

> We wszystkich znanych z historii kulturach religia jest zasadniczym elementem kultury, owszem, jej elementem dominującym i determinuje strukturę wartości, a tym samym wewnętrzny system i porządek kultur (Ratzinger, 2021, s. 290).

Skoro różne kultury inaczej odpowiadają na pytanie o człowieka, to czy w pytaniu o człowieka, jego pochodzenie, sens życia i przeznaczenie nie jest już zawarte pytanie o Boga?

> Nie można zrozumieć świata oraz dobrze żyć, jeśli nie zostanie rozstrzygnięte pytanie o Boskość. Owszem, istotą wielkich kultur jest interpretacja świata, porządkująca stosunek do tego, co Boskie (Ratzinger, 2021, s. 290).

Trudno mówić o szczerym poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia, gdy unika się postawienia pytania dla człowieka zasadniczego. Religia nie jest zatem czymś zewnętrznym, niejako dodanym do uprzednio istniejącej kultury, ale – jak na to wskazuje także etymologia – ma swoje źródło w kulturze. Pisało o tym Pius XII:

> W wielkich cywilizacjach, które odkryły badania naukowe, kultura była zawsze organicznie związana z religią. […] Nigdy nie było ludu bez religii. Irreligijność zawsze oznacza chęć odseparowania się od religii, negację, odrzucenie, nigdy nie jest postawą oryginalną ani trwałą. Dekadencja kultury jest zwykle poprzedzona dekadencją życia religijnego. Jeśli więc religia […] jest radykalnie niezależna od form i stopni kultury, to z drugiej strony kultura, która chce być autentyczna, zdrowa i trwała, domaga się intymnej relacji z religią (Pius XII, 1956, s. 213).

Jak zaznacza z kolei Jan Paweł II: „synteza kultury i wiary jest potrzebna nie tylko kulturze, ale również wierze, [gdyż] wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, głęboko przemyślaną i wiernie przeżywaną" (Jan Paweł II, 1982, n. 2). Zdanie to zdaje się zakładać, że może istnieć wiara, która jeszcze nie stała się kulturą. Dalsze słowa sugerują, że chodzi tu o jakiś zaczątek wiary, która rozwija się w miarę jej wyrażania się na sposób kultury. Kwestię tę stawia jednoznacznie Pius XII:

> Kościół katolicki nie jest przywiązany do żadnej kultury. […] W zasadzie wynika to z radykalnej niezależności religii od kultury. Ta ostatnia nie pozwala oceniać wartości religijnych. Tak więc złoty wiek kultury greckiej, który trwał zaledwie dwieście lat zajmuje wyjątkowe miejsce w historii świata, a naród izraelski w Palestynie nie wytworzył porównywalnych wartości kulturowych. Nie można jednak na tej podstawie wnioskować o czystości i wzniosłości koncepcji religijnych tych dwóch narodów. Na wiele wieków przed rozkwitem kultury hellenistycznej naród izraelski już w Psalmach i u Proroków, a nawet znacznie wcześniej w Księdze Powtórzonego Prawa, wyraził swoją ideę Boga i moralne podstawy życia ludzkiego z taką czystością i doskonałością, jakich hellenizm nigdy nie osiągnął, nawet w swoich duchowych koryfeuszach, Sokratesie, Platonie i Arystotelesie. Czy rozkwit kultury arabskiej w Hiszpanii w czasie, gdy na północy kultura chrześcijańska, będąca w powijakach, stopniowo wznosiła się mozolnym wysiłkiem, dowodzi wyższości islamu nad chrześcijaństwem? Niewątpliwie arabscy uczeni wytykali chrześcijanom ich niższość, ale nigdy nie należy oceniać religii na podstawie rozwoju kulturalnego jej wyznawców (Pius XII, 1956, s. 211–212).

Grecy przewyższali kulturowo Żydów, ale to ci ostatni wyznawali prawdziwą i wzniosłą religię. Podobnie gdy chodzi o islam i chrześcijaństwo na Półwyspie Iberyjskim w czasach Emiratu Kordoby. Poziom religii i poziom kultury nie zawsze pokrywają się ze sobą. Nie inaczej jest dziś, gdy porównamy np. niegdysiejszą chrześcijańską Europę i znaczną część Afryki. Uniwersytecki dyplom nie jest do zbawienia koniecznie potrzebny. Nawet doktorat z teologii nie jest gwarancją dobrych relacji z Panem Bogiem. Profesura nie jest równoznaczna

z prawdomównością. Nie mówiąc już po prostu o poziomie cywilizacyjnym. Dostęp do Internetu, nowoczesnej medycyny czy wysokich standardów życia codziennego nie są równoznaczne z wysokim poziomem kultury, a jeszcze mniej z pogłębionym życiem duchowym. Nie oznacza to, że są to rzeczy absolutnie od siebie niezależne.

Jeśli jednak religia i kultura zawsze się przenikają i jeśli religia stanowi serce kultury, to trudno sobie wyobrazić usunięcie z danej kultury jednej religii i zastąpienie jej inną. Byłoby to niczym przeszczepienie organu, który jednak jako obcy byłby odrzucony (Ratzinger, 2021, s. 290). Inkulturacji nie można zatem uważać za spotkanie akulturowego „czystego chrześcijaństwa" z areligijnymi „czystymi kulturami". Ponieważ nie istnieje religia ogołocona z kultury ani kultura całkowicie pozbawiona pierwiastków religijnych, które mogłyby się ze sobą zsyntetyzować, inkulturacja jest także inreligizacją (*inreligionisation*), wszczepieniem chrześcijaństwa w dotychczasowy dorobek religijny danego ludu. Stąd Ratzinger zamiast inkulturacji proponuje nowy termin: interkulturowość (Ratzinger, 2021, s. 293). Kościół zachęca zatem wiernych, aby „poznawali, zachowywali i rozwijali te dobra duchowe i moralne, jak również wartości społeczno-kulturalne, które się u nich [tzn. w innych religiach – P.M.] znajdują (Sobór Watykański II, 2002, s. 334). Towarzyszy temu jednak przestroga przed synkretyzmem oraz przypomnienie o pracach z zakresu krytyki religii tym, którzy każdą religię postrzegają tylko pozytywnie. W religiach i kulturach – podobnie jak w człowieku – objawia się bowiem nie tylko *misterium pietatis*, ale także *misterium iniquitatis* (Jan Paweł II, 2007, s. 827).

Każda kultura ma swoją statykę i dynamikę, elementy decydujące o jej ciągłości i elementy decydujące o jej żywotności. Właściwe rozumiana inkulturacja zakłada tę żywotność, tzn. fakt ciągłego poszukiwania w ramach konkretnej kultury coraz głębszej i coraz bardziej poprawnej odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek. Przekonanie o istnieniu wspólnej wszystkim ludziom natury oznacza, że wspólna jest również ostateczna odpowiedź na to pytanie, choć możemy do niej zmierzać różnymi ścieżkami i poprzez przekraczanie odmiennych ograniczeń. Inkulturacja zakłada potencjalną uniwersalność każdej kultury, która ma swoje źródło we wspólnej prawdzie o człowieku. Porozumienie następuje poprzez antropologię. Spotkanie różnych kultur wiąże się z pogłębianiem oraz oczyszczaniem własnych przeświadczeń i wartości, aż po

gruntowną przemianę dotychczasowej formy kultury, o czym przekonuje Ratzinger:

> Tego rodzaju proces może prowadzić do przełamania, mającej swe źródło w kulturze, ukrytej alienacji człowieka od prawdy i od samego siebie. Może to być zbawczą paschą kultury, która zmartwychwstaje w pozornym konaniu i dopiero wówczas staje się naprawdę sobą (Ratzinger, 2022, s. 293).

Proces ten dokonuje się zawsze w obszarze jakiejś wspólnoty, gdyż kultura nieodłącznie wiąże się z podmiotem wspólnotowym (Ratzinger, 2022, s. 290–291).

Jaką wiedzą o człowieku chce się dzielić chrześcijaństwo z obcymi sobie pierwotnie kulturami i jakiej prawdy o człowieku chce bronić we współczesnym świecie? Zasadniczy przełom w dziejach europejskiej kultury dokonał się za sprawą wniesionego do niej przez chrześcijan przekonania o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Pochodzi ono z Księgi Rodzaju (Rdz 1,26–27), przez co należy także do dziedzictwa religijnego Żydów. To w nim zakorzenione jest przekonanie o nienaruszalnej i niezbywalnej godności każdego człowieka, mężczyzny i kobiety, a w konsekwencji także o monogamicznym nierozerwalnym małżeństwie między mężczyzną i kobietą nastawionym na posiadanie potomstwa jako podstawie życia społecznego. Podobieństwo człowieka do Boga oznacza jego niepodobieństwo do świata. Choć człowiek podobnie jak zwierzęta posiada ciało, zawarty w nim element duchowy sprawia, że między nim a całą resztą stworzenia rozwiera się ontologiczna przepaść. Obrazowo wyraża to biblijna scena, w której Adam, dokonawszy przeglądu stworzenia, stwierdza, że wśród nich nie znalazło się żadne mogące stanowić odpowiednią dla niego pomoc (Rdz 2,18–20). W fakcie stworzenia na obraz i podobieństwo Boga zakorzenione jest przekonanie, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, prowadzące do idei powszechnego braterstwa. „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28) – napisze św. Paweł. Chrześcijańska idea braterstwa opiera się przede wszystkim na wspólnej wierze, choć znana jest mu także idea braterstwa opartego na pochodzeniu wszystkich ludzi od tego samego Stwórcy. W opisie stworzenia człowieka zawarta jest także głęboka świadomość, że człowiek nie jest Bogiem, a w związku z tym

zobowiązany jest do posłuszeństwa swemu Stwórcy. Wyraża to istnienie w rajskim ogrodzie jednego zakazu obowiązującego człowieka. Człowiek jest zatem bytem wolnym na podobieństwo Boga, ale jego wolność nie jest absolutna. Musi się mieścić w obszarze zakreślonym przez prawo moralne. „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie kłam…" – to przykazania będące fundamentem wolnego społeczeństwa. Wiedza o tym przyszła do nas, Europejczyków, z zewnątrz za sprawą historii. Pierwotnie zaś została objawiona Izraelitom na Synaju. Wolność jest konieczna, aby człowiek mógł swobodnie wybrać Boga, ale wiąże się nieuchronnie także z możliwością odrzucenia Boga. Świadomość wolności jest więc uzupełniona przez świadomość grzeszności człowieka, a więc o nieusuwalnej skłonności człowieka do wyboru zła pomimo jego zasadniczej dobroci. Minimalizacja konsekwencji tego faktu wymaga zarówno skierowania się człowieka ku Bogu, jak również pewnych instytucjonalnych zabezpieczeń życia społecznego. Stworzenie na podobieństwo Boga przypomina także o godnościowym pierwszeństwie wartości duchowych przed materialnymi w życiu ludzi i społeczeństw.

Kościół jako podmiot kulturowy. Czy Kościół można oddzielić od kultury, w której historycznie wyrósł? Czy *Hosanna*, *Kyrie* i *Gloria* zachowane w liturgii to jedynie martwe relikty zamierzchłej przeszłości? Czy związek teologii z grecką filozofią jako przypadkowy może odejść w niepamięć? Czy prawnicy kanoniści mogą się przestać się uczyć rzymskiego prawa? Na temat natury tego związku w przypadku osoby Jezusa Chrystusa Jan Paweł II stwierdza: „Syn Boży, stając się człowiekiem, wraz z ludzką rodziną przybrał sobie także «ojczyznę». Pozostaje na zawsze Jezusem z Nazaretu, Nazarejczykiem" (Jan Paweł II, 2007, s. 826). Rzeczywistość kulturowa, w której wyrażała się wiara Izraela, jest zatem trwale obecna w osobie Syna Bożego. Sprawy przybierają podobny obrót, gdy chodzi o Kościół i jego przekaz wiary. W *Catechesi tradendae* czytamy:

> Orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostolskiego, który z konieczności włącza się w jakiś sposób w dialog kulturowy (Jan Paweł II, 2006, s. 49).

Poprzez Wcielenie Bóg związał się z konkretną kulturą, a my dzisiaj „nie możemy dowolnie powtarzać procesu inkarnacji w tym znaczeniu, że niejako będziemy ciągle pozbawiać Chrystusa Jego ciała i oferować Mu inne" (Ratzinger, 2021, s. 298–299). Ratzinger stwierdza, że gdyby kultura sprowadzała się do estetyki, wówczas takie oddzielenie byłoby możliwe. Jeśli zaś niesie ona w sobie ciężar udzielanych w ciągu wieków przez konkretnych ludzi odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia, podstawowe wartości, jakimi należy się w nim kierować, czy wreszcie o jego relację z Bogiem, wówczas taki rozdział nie jest możliwy. Kościół bowiem dla człowieka wierzącego nie jest ahistoryczną i akulturową instytucją zbawienia, ale jego własnym podmiotem kulturowym. Wcielenie Kościoła oznacza jego zakorzenienie w konkretnej kulturze i historii, chociaż nie jest to żadna z kultur narodowych czy historii określonej wspólnoty etnicznej. Podmiot kulturowy, jakim jest „lud Boży, [nawet] w czasach pozornie całkowitej chrystianizacji poszczególnych narodów (jak sądzono w Europie), nie stapia się z żadnym z tych historycznych jednostkowych podmiotów, lecz zachowuje własną przewyższającą je postać i właśnie dlatego zachowuje znaczenie" (Ratzinger, 2021, s. 297). Niemniej jest podmiotem historycznym i kulturowym.

Chrześcijaństwo jest zatem także jedną z kultur w liczbie mnogiej, choć kulturą specyficzną. Być może nie byłoby pozbawione sensu użycie w tym przypadku terminu „meta-kultura". Bazylika Grobu w Jerozolimie, Hagia Sophia w Istambule, Notre Dame w Paryżu, freski Giotta czy Fra Angelico, *Pasja* Jana Sebastiana Bacha, łacińska liturgia czy chorał gregoriański, systematyczna teologia czerpiąca obficie z greckiej filozofii, prawo kanoniczne odwołujące się do prawa rzymskiego nie są jedynie przypadkowo powiązane z chrześcijaństwem. Nie są wyrazem jedynie pewnych estetycznych czy intelektualnych upodobań przeszłych pokoleń, ale także ich przeżyć duchowych, podobnie jak *Wyznania* św. Augustyna, *Kwiatki* św. Franciszka z Asyżu, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa* Tomasza a Kempis, *Droga na górę Karmel* Jana od Krzyża, *Dzieje duszy* Teresy z Lisieux czy *Dzienniczek* Faustyny Kowalskiej. Czy bez znajomości tych dzieł można być dzisiaj chrześcijaninem? Oczywiście, ale o znacznie uboższym doświadczeniu duchowym. To trochę tak, jakby jeden człowiek próbował rozpocząć historię chrześcijaństwa od zera, z tym, że jest w znacznie gorszym położeniu niż apostołowie, gdyż jego

punktem wyjścia nie jest kultura semicka, w której wychował się Jezus, ale jakaś inna kultura pogańska. Jak powiada Ratzinger:

> Kto wstępuje do Kościoła, musi zdawać sobie sprawę, że wkracza w sferę osobnego podmiotu kulturowego z własną ukształtowaną historycznie i wielorako uwarstwioną interkulturowością. Nie można zostać chrześcijaninem, nie dokonując pewnego exodusu, przełomu życiowego, ze wszystkimi jego znamionami. Wiara nie jest bowiem prywatną drogą do Boga, lecz wprowadza człowieka w lud Boży i w jego historię (Ratzinger, 2021, s. 298).

W spotkaniu chrześcijaństwa z obcą mu pierwotnie kulturą nie chodzi zatem o jej zlikwidowanie, ale o oczyszczenie i uzupełnienie przy zachowaniu podwójności podmiotów kulturowych. W *Catechesi tradendae* czytamy:

> Moc Ewangelii – wszędzie jest taka, iż przekształca i odradza. Nie należy się dziwić, że przenikając jakąś kulturę przekształca w niej wiele elementów. Nie byłoby katechezy, gdyby Ewangelia zmieniała się w zetknięciu z kulturą. Jeśli się to zaniedba przez zapomnienie, spowoduje się «zniweczenie Chrystusowego Krzyża», jak to bardzo znamiennymi słowami określa św. Paweł (Jan Paweł II, 2006, s. 49).

Chrystianizm przekształca i oczyszcza, ale nie niszczy. Zarazem niełączenie Kościoła z konkretną kulturą narodową sprawia, że może on być Kościołem powszechnym także w tym sensie, że wspólnota ta uobecnia się w wielu narodowych kulturach.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Próbowaliśmy w niniejszym tekście odpowiedzieć na kilka pytań: czy religia jest czymś zewnętrznym wobec kultury? Czy kultura jest czymś zewnętrznym wobec religii? Czy Kościół identyfikuje się z jakąś konkretną kulturą? Czy istnieje kultura chrześcijańska? Kontekst odpowiedzi na te i podobne pytania jest wytyczony przez zachodzący we współczesnym świecie zachodnim głęboki kryzys. Kultura ta – jak zaznacza papież Franciszek – często czerpie inspirację ze źródeł sprzecznych z Ewangelią. Chrześcijanie zagubili gdzieś zdolność do bycia twórcami kultury, sprowadzając siebie do roli biernych odbiorców:

> Nowe kultury rodzą się nadal w ogromnych skupiskach ludzkich, gdzie chrześcijanin nie jest już promotorem lub twórcą sensu, natomiast otrzymuje od nich języki, symbole, przesłania i paradygmaty dające nowe ukierunkowania życia, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa (Franciszek, 2013, s. 42).

Twórczość kulturalna jest aktywna na masową skalę, ale w punkcie wyjścia przyjmuje ona antropologię inną niż chrześcijańska. Ponieważ chrześcijaństwo nie straciło do końca wpływów nawet w wysoce zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, dochodzi na ich obszarze do sporu dwóch antropologii: chrześcijańskiej i materialistycznej. Michał Gierycz opisał to starcie, odwołując się do zaczerpniętego od Thomasa Sowella rozróżnienia na antropologię ograniczoną (przez fakt bycia stworzeniem oraz świadomość obecności w świecie skutków grzechu pierworodnego) i nieograniczoną (człowiek tworzy sam siebie, nie uznając żadnych z góry przychodzących ograniczeń) (Gierycz, 2017). Toczące się na Zachodzie spory o aborcję, eutanazję, *in vitro*, surogację, prawne uznanie związków osób jednej płci, prawo do sprzeciwu sumienia są konkretnymi przykładami tego właśnie konfliktu. Można je także interpretować jako przejawy załamywania się kultury opartej na aksjomacie nienaruszalnej godności człowieka. Szczególnym wyzwaniem kulturowym jest dziś natomiast rozwój technologiczny. Nie chodzi jednak w tym wypadku o samą technikę czy technologię, ale o uwolnienie tej dziedziny od pytań natury etycznej. Swego czasu Robert Spaemann pisał:

> Zrozumiałe jest, że naukowcy prowadzący eksperymenty na zwierzętach nie chcą, aby im w tym przeszkadzano, że specjaliści od biologii człowieka mogą uzyskać doniosłe wyniki poznawcze z eksperymentów na embrionach i chcą, aby embriony były do ich dyspozycji. Ale pragnienie uzyskania wiedzy samo nie jest wiedzą. Konkuruje ono z innymi pragnieniami. Natyka się na granice, które są całkiem innej natury. Dlatego naukowcy nie powinni starać się o to, aby być sędziami we własnej sprawie. W kwestii rozstrzygnięcia rangi tego pragnienia w porównaniu z innymi pragnieniami każdy jest równie kompetentny co naukowiec. Również politycy nie powinni się tu dać zastraszyć (Spaemann, 2012, s. 217).

Rodzi się w kontekście tej myśli pytanie dotyczące tego, w którym momencie ta nowa techniczna kultura uwolniona od „ciężaru" pytań natury etycznej przekracza czerwoną linię odgraniczającą kulturę od anty-kulturę. Przemysłowa „produkcja" ludzi, liberalna eugenika, *human*

enhancement, transhumanizm – czy nie są to jakieś formy *cancel culture*? Nie chodzi tu o spór dwóch wizji historii, ale o próbę unieważnienia kultury opartej na chrześcijańskiej antropologii. Joseph Ratzinger zwraca uwagę na arogancję, jaka czasem towarzyszy tym, którzy próbują unowocześniać „zacofane" kultury, niszcząc więzi wspólnotowe, prowadząc do duchowego wykorzeniania ludzi, unieważniając wielkie pytania, którymi żyły pokolenia:

> Cywilizacja techniczna nie jest religijnie i moralnie neutralna […]. Zmienia ona dogłębnie wzorce, sposoby zachowania, interpretację świata. Religijny kosmos niezaprzeczalnie nabiera dzięki niej rozpędu (Ratzinger, 2021, s. 302–303).

W tej sytuacji zadaniem Kościoła jest przypominanie o wielkiej godności człowieka, zakorzenionym w jego naturze porządku moralnym oraz o jego powołaniu do życia wiecznego w niebie. Należy równocześnie poszukiwać języka, w którym treści te byłyby zrozumiałe dla współczesnego człowieka. Nie wolno także zapominać o tworzeniu i sponsorowaniu dzieł kultury przybliżających wspominane treści w formie artystycznej. Kościół instytucjonalny powinien na nowo stać się mecenasem kultury. Gdyby Kościół zrezygnował z pełnienia swojej misji religijnej i kulturowej, ludzkość – w świetle aktualnych doświadczeń Zachodu – ryzykowałaby, że nad pytaniem o ludzką godność i sens życia człowieka zapadnie głucha cisza.

Bibliografia

Burszta, W.J. (1997). Wielokulturowość. Pytania pierwsze. W: M. Kempny, A. Kapciak & S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicze społeczeństwa polskiego*, (s. 23–31). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Cyceron. (1931). *Tusculanes*. Tłum. J. Humbert. Paris: „Les Belles Lettres".

Franciszek. (2013). *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Kraków: Wydawnictwo M.

Gierycz, M. (2017). *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.

Jan Paweł II. (1982). *Przemówienie do uczestników Krajowego Kongresu Kościelnego Ruchu na rzecz Kultury (16.01.1982)*. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/

january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html (dostęp: 10.10. 2022).
Jan Paweł II. (2006). Adhortacja Catechesi tradendae. W: *Dzieła zebrane*, T. 2. (s. 17–62). Kraków: Wydawnictwo M.
Jan Paweł II. (2007). Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. W: *Dzieła zebrane*, T. 4. (s. 824–833). Kraków: Wydawnictwo M.
Jan Paweł II. (2008a). Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż. W: *Dzieła zebrane*, T. 10. (s. 99–108). Kraków: Wydawnictwo M.
Jan Paweł II. (2008b). Homilia w czasie Mszy Św., Włocławek, 07.06.1991. W: *Dzieła zebrane*, T. 9. (s. 526–530). Kraków: Wydawnictwo M.
Jan Paweł II. (2009). Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 05.10.1995. W: *Dzieła zebrane*, T. 12. (s. 127–135). Kraków: Wydawnictwo M.
Justyn. (1975). Apologia. W: M. Michalski (red.), *Antologia literatury patrystycznej*, T. 1. (s. 91–99). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK). (2020). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
Paweł III. (1537). *Sublimus Dei*. Pobrano z: https://pl.soc.religia.narkive.com/RdQLw8Yv/pawe-iii-encyklika-sublimus-dei-1537-o-indianach (dostęp: 10.10.2022).
Pius XII. (1951). *Evangelii Preacones*. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html (dostęp: 10.10.2022).
Pius XII. (1956). Allocutio, *Acta apostolicae sedis*, nr 48, 210–216.
Ratzinger, J. (2021). *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – kultura – Europa – społeczeństwo*, Cz. 1. Tłum. J. Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rickert, H. (1998). Człowiek i kultura. Tłum. B. Borowicz-Sierocka. W: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. (s. 25–27). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
Scruton, R. (2002). *Słownik myśli politycznej*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
Sobór Laterański IV. (2003). Konstytucje. W: A. Baron & H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. T. 2: *(869–1312)*. (s. 220–325). Kraków: Wydawnictwo WAM.
Spaemann, R. (2012). *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Surlis, P. (1986). The Relation between Social Justice and Inculturation in the Papal Magisterium. *Irish Theological Quarterly*, *52*, 245–267.
Wojciechowski, M. (2006). Dzieje spotkania. Chrześcijaństwo a kultura grecka. *Więź*, *3*, 46–55.

Krzysztof Wielecki
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0002-6532-8491
https://doi.org/10.35765/slowniki.257

Podmiotowość kulturowa

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Podmiotowość kulturowa jest ujmowana w kontekście systemu społeczno-kulturowego oraz systemu kulturowego. Samo pojęcie podmiotowości jest wyraźnie odróżnione od sprawczości, która nie uwzględnia najbardziej centralnej kategorii – wartości podmiotowych. Podmiotowość indywidualna jest rozumiana jako stan i proces realizacji własnej indywidualności oraz przysługującego ludziom człowieczeństwa. Podmiotowość zbiorowa to zaś stan społeczeństwa i jego kultury, który sprzyja ekspresji podmiotowości indywidualnej. Podmiotowość kulturowa pojmowana jest jako: 1. Zasadnicza właściwość (dominanta) wytworów kultury, polegająca na wspieraniu podmiotowości indywidualnej i zbiorowej; 2. Respektowanie praw kulturowych ludzi i ich zbiorowości w relacjach społecznych, społecznościach i instytucjach.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: W kontekście historycznym podmiotowość była interpretowana poprzez odwoływanie się do personalistycznego rozumienia o s o b y l u d z k i e j, właściwej realizmowi krytycznemu idei p o d m i o t u, a także fenomenologicznej *personae dramatis*, odnoszącej się również do filozofii dramatu. Podmiotowość jest przedstawiana także jako efekt wyboru i praktykowania b y c i a - k u - D o b r u – w pięciu wymiarach (porządkach) świata: naturalnym, praktycznym i społecznym oraz kulturowym i transcendentnym.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Pojęcie podmiotowości kulturowej zawiera w sobie dwa pojęcia składowe: podmiotowości oraz kultury/kulturowości, które są trudne do zdefiniowania. Budzą one bardzo wiele wątpliwości i są przedmiotem niekończących się i być może nierozstrzygalnych sporów. Oba mają jednak absolutnie centralne znaczenie dla zrozumienia człowieka oraz społeczeństwa, a także samej podmiotowości i kultury (kulturowości).

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Zdaniem Margaret S. Archer podmiotowość człowieka to efekt procesów morfogenezy i morfostazy. Uruchamia je działanie ludzkie zorientowane na realizację trosk w ramach przyjętych projektów (realizacyjnych) i wypracowanego *modus vivendi* z porządkami świata: naturalnym, praktycznym, społecznym oraz – dodać trzeba – kulturowym i transcendentnym. Autor hasła proponuje, aby podmiotowość rozumieć jako indywidualne i zbiorowe, świadome transcendowanie ku Dobru, poprzez wybór praktykowania idei Dobra. Kultura w tym ujęciu jest tym, co sprzyja ekspresji podmiotowości indywidualnej i zbiorowej.

Słowa kluczowe: osoba, człowieczeństwo, kultura, podmiotowość, prawa kulturowe

Definicja i analiza historyczna pojęcia

Człowiek i podmiotowość. Émile Durkheim wiedział, że dla socjologa – nawet tak socjologistycznie nastawionego, jak on – człowiek, z jego indywidualną psychiką, jest niezbędnym ogniwem rozumienia społeczeństwa. Pisał, że „socjologia […] nie może zajmować się grupami ludzkimi, które są bezpośrednim przedmiotem jej badań, bez ostatecznego dotarcia do jednostki" (Durkheim, 1914, s. 206). Grupy związków między nimi są z kolei „ostatnim elementem. Ponieważ społeczeństwo może być ustanowione tylko wtedy, gdy przenika indywidualne sumienia i kształtuje je na swój obraz i podobieństwo" (Durkheim, 1914, s. 206). Człowiek, nazywany *homo duplex*, jest kimś rozdartym między tym, co zwierzęce (*profanum*), oraz tym, co dźwiga go wzwyż, a co pochodzi od kultury (*sacrum*). Roman Ingarden również pisał o rozdwojeniu istoty ludzkiej między cielesnością, której przeciwstawia się ona jednak, aby nie dać się zdegradować do poziomu zwierzęcego, oraz światem wartości, który współkreowany przez człowieka, jest światem kultury. Osoba w pojęciu Ingardena różni się zasadniczo od jednostki Durkheima. Polski filozof pisał bowiem, że „natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć" (Ingarden, 1987, s. 25). Dla Edith Stein także ważna jest z kolei dialektyka człowieka rozdwojonego. Jej zdaniem ludzkie „Ja" to życie, które w rozwoju swego istnienia staje się siebie świadome. „Mieszka ono w ciele i duszy" – jak powiada Stein, a zatem dotyczy człowieka pojmowanego jako pewna całość. Uczona uważała, że życie osobowe wypływa z „Ja", które duchowo „obejmuje i ogarnia" zarówno duszę, jak i ciało. Osoba natomiast to świadome i wolne w swych czynach „Ja". Duszy ludzkiej Stein przypisuje naturę duchową. W wyniku uwikłania w materię różni się ona jednak od tzw. „czystych duchów". Dopiero gdy dusza jest w pełni urzeczywistniona, staje się życiem wypełnionym sensem. Podmiotowość osoby ludzkiej, jeśli dobrze rozumiem sens koncepcji tej uczonej, miałaby polegać na transcendencji, otwarciu na Boga. Ale jest też w związku z tym otwarciem na sensowność świata i na wartość innych ludzi.

Istotną kategorią staje się tutaj otwartość, która – z uwzględnieniem instancji transcendentnej (jak u Stein i Wojtyły) lub nie (jak u Ingardena) – jest wrażliwością na wartości moralne. To swoisty klucz do zrozumienia człowieczeństwa, które wydaje się być skutkiem rozwoju możliwości obecnej w człowieku, ale wymagającej wyboru przez sam podmiot. Nie jest też aktem, ale procesem, trwającym całe życie i całe życie wymagającym podtrzymywania.

Dlaczego jednak człowiek miałby przekraczać swoją biologiczność? Durkheim, jak przypuszczam, wskazałby na potrzeby i społeczny przymus. Podobnie jak wielu behawiorystycznie i/lub socjologistycznie nastawionych uczonych. Człowiek jawi się tu jako rodzaj automatu z jakimś regulatorem na kształt termostatu. Z niewiadomych dla niego samego powodów całym sobą zorientowany jest na zachowanie homeostazy i zadanych jej (przez kogo, przez co, jakich?) parametrów. Dla Ingardena wytłumaczeniem jest ambicja, która jest dana człowiekowi – z natury, jak mniemam. Według Stein dzieje się tak za sprawą wrażliwości na wezwanie Boga (na które chcemy odpowiedzieć lub nie). Podobnie u Józefa Tischnera lub Emmanuela Lévinasa, który pisał o wtrąceniu w etyczność poprzez „Twarz Innego": „Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza […] [T]en nowy wymiar otwiera się w zmysłowym pojawieniu się twarzy" (Lévinas, 1971, s. 64). Wydaje mi się, że w każdym wypadku brakuje pojęcia, które pozwalałoby łącznie rozumieć i syntetycznie ująć wszystkie te wymiary, które realnie istnieją chyba całościowo a nie osobno. Takim właśnie pojęciem, zaproponowanym przez Margaret S. Archer, jest według mnie troska.

Napięcie między ciałem i duszą wytwarza szansę na kształtowanie się osoby, czyli kogoś, kto charakteryzuje się samoświadomością i wolnością w swych czynach, czyli – jakby pewnie powiedziała Archer – jest kimś sprawczym (*agency*). Dla mnie jest to zasadniczo niewystarczająca perspektywa dla ujęcia człowieczeństwa i podmiotowości – o czym będzie mowa nieco później.

Archer przedstawia wizję człowieka właściwą postawie realizmu krytycznego, odmienną zaś od „modelu człowieka nowoczesności", zredukowanego do racjonalności, a wręcz do racjonalności instrumentalnej, która uzyskuję swą wulgarną pełnię w koncepcji „homo economicus" (Archer, 2013). Uczona nie zgadza się również na teorię „człowieka przesocjalizowanego", jak u Durkheima, ani „człowieka oświecenia",

który wszystko wie, a niczego nie rozumie: „Z jednej strony, myśl oświeceniowa «promowała niedosocjalizowaną» wizję człowieka – «człowieka nowoczesności» – którego ludzka konstytucja niczego nie zawdzięczała społeczeństwu, był on zatem samowystarczalnym outsiderem, który po prostu funkcjonował w społecznym środowisku. Z drugiej zaś strony, istnieje późniejsza, ale wszechobecna, «przesocjalizowana» wizja człowieka, którego każda cecha wykraczająca poza jego biologiczne ukonstytuowanie, została ukształtowana i uformowana przez jego kontekst społeczny. Jako «istota społeczna» staje się on zatem uzależnionym *insiderem*, który nie posiada jakiejkolwiek zdolności do przekształcania swojego środowiska społecznego" (Archer, 2015, s. 34).

W jej koncepcji „Ja" jest już tym, co ostatecznie ludzkie. Człowiek nie musi zatem nieustannie przeżywać dramatu osuwania się w zwierzęcość. Jej zdaniem wysiłek człowieka nastawiony jest na realne „troski", a nie na nostalgię za stanem bydlęcym – jak u francuskiego uczonego – lub kurczowe trzymanie się uczłowieczających wartości – jak u polskiego filozofa. Istota podmiotowości człowieka wynika z procesów morfogenezy i morfostazy, jakie uruchamia działanie ludzkie, zorientowane na realizację trosk w ramach przyjętych projektów (realizacyjnych) i wypracowanego *modus vivendi* ze wspomnianymi wcześniej porządkami. (Archer, 2013, 2019). Zgadzając się z tym, uważam równocześnie, że podmiotowość i człowieczeństwo to jednak również coś o wiele więcej i coś bardziej złożonego.

Problemowe ujęcie pojęcia

P o d m i o t o w o ś ć i c z ł o w i e c z e ń s t w o. Na gruncie socjologii znane w swoim czasie było tzw. równanie podmiotowości Piotra Sztompki, który twierdził, że być podmiotem = chcieć działać + móc działać. Jestem przekonany, że Sztompka trafnie i niezwykle syntetycznie ujął pewną orientację, a dziś można chyba powiedzieć, że także pewną tradycję rozumienia podmiotowości, z którą stanowczo się nie zgadzam. Mimo wszystko sądzę jednak, że o ile być może jest to równanie dotyczące sprawczości, o tyle raczej nie podmiotowości. I tu wchodzę w dyskusję z Archer, a tym bardziej ze Sztompką. Podmiotowość bowiem należy w moim przekonaniu rozumieć jako szczególny przypadek

sprawczości. Tak uważał Karol Wojtyła, który w książce *Osoba i czyn* pisał, że „w całościowym doświadczeniu człowieka przy szczególnym uwzględnieniu jego aspektu wewnętrznego zarysowuje się zróżnicowanie, a nawet jakby przeciwieństwo podmiotowości i sprawczości" (Wojtyła, 1969, s. 74). Późniejszy papież Jan Paweł II ukazał w swej pracy fundamentalne wymiary osoby ludzkiej. Do najważniejszych z nich należeć mają orientacja na wartości, wolność i odpowiedzialność. Wojtyła uważał, że człowiek staje się osobą poprzez czyn:

> Poprzez moralność, poprzez wartość moralną, jaką czyn realnie wnosi w człowieka, sprowadzamy tenże czyn, czyli działanie świadome do momentu wolności. Wolność ta najwłaściwiej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako „mogę – nie muszę". […] Między „mogę" a „nie muszę" kształtuje się bowiem ludzkie „chcę" – ono zaś stanowi zdynamizowanie właściwe woli. Wolą zaś nazywamy w człowieku to, co pozwala człowiekowi chcieć (Wojtyła, 1969, s. 105).

W koncepcjach rozpowszechnionych w literaturze poświęconej podmiotowości wolę myli się zazwyczaj ze sprawczością. Zgodnie z tymi przekonaniami człowiek jest wolny, gdy ma możność robienia tego, co zechce, choć równocześnie może być jednak niewolny od swoich „zachceń". W tych okolicznościach można zatem zaproponować na miejsce „równania" Sztompki inne, które chciałbym nazywać równaniem Wojtyły: być podmiotem = chcę + mogę + nie muszę. Warto jednak zadać sobie pytanie: dlaczego mam nie musieć, skoro chcę i mogę? Wydaje się, że Wojtyła odpowiedziałby, że dlatego, iż czasem nie powinienem. Owo „mogę" oznaczać może w tym wypadku: mogę, tzn. nie ma wystarczających przeszkód dla mojej sprawczości. Ale przecież czasem nie mogę, gdyż nie pozwalają mi na to moje wartości. Może zatem mógłbym, ale nie mogę ze względu na wybór wartości moralnych, których dokonałem, ciesząc się wolnością w tym względzie. Z rozważań Wojtyły wyłania się inny jeszcze aspekt podmiotowości. Mam na myśli sytuację w której „nie chcę" + „mógłbym nie", ale „powinienem". Powinność zaś wynika z wartości moralnych, które jako istota wolna przyjąłem. Tutaj pojawia się kwestia natury wspomnianych wartości. Czy jak dla Durkheima są one kulturowym wytworem społeczeństwa i zobowiązują poprzez mechanizmy kontroli i przymusu społecznego, czy jak u Ingardena są niewiadomego pochodzenia (ale są częścią kultury, zapewne

zatem są wytworem społecznym)? Czy też może jak dla Wojtyły, Stein, Tischnera i Lévinasa są wezwaniem pochodzenia transcendentnego? Sądzę, że obie odpowiedzi są prawdziwe. A dodałbym tu jeszcze trzecie źródło, czyli przyrodniczą naturę człowieka i świata, oraz czwarte – wolną i twórczą psychikę osoby ludzkiej. To, co cenne dla nas, jest także naszą troską dla nas – aby osiągnąć *modus vivendi* z trzema wspominanymi porządkami: naturalnym, praktycznym i społecznym. Ale nasze troski obejmują także transcendentne „wezwania" („nie przesądzając o źródłach i naturze transcendencji"). Jak rozumiem, w pojęciu tego, co społeczne, mieszczą się różne podmioty społeczne i wartości jako ich wytwory. W tym obszarze należałoby zapewne umieścić także kulturę. Choć po oddzieleniu systemu społeczno-kulturowego od systemu kulturowego sprawa nieco się komplikuje. Oprócz wartości wytworzonych w ramach tego pierwszego układu istnieją też wartości wewnętrzne dla systemu kulturowego lub może takie o charakterze obiektywnym, tj. powszechnie ważne dla dobra człowieka, w tym dla jego podmiotowości, ale niezależne od społecznych gier w systemie społeczno-kulturowym. Sądzę też, że istnieją podmiotowe wartości, cenne dla tego konkretnego podmiotu, które są wynikiem jego twórczej i refleksyjnej psychiki. Wartości tworzą zatem złożone i wewnętrznie ontycznie różnorodne całości, rozmaicie ustrukturyzowane. Można zatem, jak Archer, osobowość rozumieć poprzez indywidualną i niepowtarzalną, właściwą tylko danemu człowiekowi strukturę trosk, ale trzeba też widzieć ich powiązanie ze skomplikowanymi i różnymi pod względem mechanizmów generatywnych i morfostatycznych strukturami wartości.

Jeśliby owo wspomniane wcześniej „mogę" sprowadzić wyłącznie do braku przeszkód zewnętrznych dla podjęcia jakiegoś działania, to pozostają przeszkody wewnętrzne dla samego podmiotu. Mogą one mieć charakter potrzeb, wartości i pragnień. Ale „mogę" może być też warunkowe, na przykład wymagać zdolności instrumentalnych. Mam na myśli cechy samego podmiotu, jak np. inteligencja, zdolność myślenia abstrakcyjnego albo odporność na choroby, brak alergii, uroda, silne mięśnie itp. Rodzaj działania i ewentualnych przeszkód zewnętrznych wymaga konkretnych właściwości. Na przykład, gdy mężczyzna chce uwieść kobietę, korzystne jest, by był przystojny i miał urok osobisty. Aby dogonić tramwaj, warto mieć mocne i szybkie nogi. Zawsze natomiast warto rozumieć sytuację, wiedzieć, czego się chce itp.

W tych okolicznościach zjawisko podmiotowości ma moim zdaniem co najmniej trzy podstawowe wymiary: podmiotowych wartości, podmiotowych właściwości (media podmiotowości) i podmiotowego działania, czyli sprawczości (*agency*).

Wartości moralne mają tu kluczowe znaczenie. Ontologiczna refleksja nad człowiekiem i światem prowadzi nas do kategorii wartości obiektywnych, w tym obiektywnych wartości moralnych. Są to wartości, które są nam jakoś zadane. Jesteśmy do nich w jakimś sensie „wezwani". Konstatacje takie nie będą pewnie budzić wątpliwości wśród ludzi religijnych, jako że w ich przekonaniu to Bóg stworzył świat i ludzi, a dla ich dobra nakazał im przestrzegać pewnych wartości i obyczajów. To są wartości z ich punktu widzenia obiektywne. Ale ludzie niewierzący wcale nie muszą całkowicie odrzucić tego przeświadczenia. Nawet jeśli człowiek i świat są wyłącznie wytworem ewolucji materii, to przecież względna stałość natury świata i człowieka stwarza jakieś względnie stałe wymogi, jeśli świat ma przetrwać, podobnie jak ludzie, którzy na dodatek mieliby realizować swoje troski. Archer pisała o trzech porządkach, w jakich przebiega aktywność ludzka i z którymi wiążą się główne (troski zasadnicze – *ultimate concerns*): naturalny, praktyczny i społeczny. Uczona uwzględnia właściwie także porządek czwarty, nazywany porządkiem transcendentnym. Jej zdaniem osobowość człowieka kształtuje się w wyniku refleksyjnego rozwiazywania tych trzech czy też czterech rodzajów trosk (związanych z tymi porządkami), przepracowywania ich i tworzenia konfiguracji trosk zasadniczych. Osobiście stanowczo uzupełniłbym ten obraz o porządek transcendentny i kulturowy (chodzi tu o taki rodzaj kultury, o jakiej mowa była uprzednio, czyli takiej, która sprzyja podmiotowości indywidualnej i zbiorowej; sprzyja więc rozwojowi człowieczeństwa w człowieku). Istnieją dwa główne rodzaje takich wymogów. Pierwszym jest realizacja trosk, zwłaszcza zasadniczych, a w szczególności zamiar przetrwania. Drugi jest mniej oczywisty. To rozwój oraz realizacja potencjału ludzkiego (na poziomie indywidualnym i zbiorowym). Ten ostatni ściśle wiążę z moim konceptem podmiotowości. Są to argumenty na rzecz uznania piątego porządku, uzupełniającego trzy wymiary (naturalny, praktyczny i społeczny) oraz dodany przeze mnie czwarty – transcendentny. Byłby to porządek podstaw kulturowych lub rdzenia systemu kulturowego.

Podmiotowość, podmiotowość społeczna. Człowiek, aby egzystować i zachować minimum zdrowia psychicznego oraz zdolność rozwoju tożsamości i osobowości, musi mieć elementarne bodaj przeświadczenie, że rozumie świat, w którym żyje i swoje w nim miejsce. Nie jest to tylko kwestia ciekawości ani jedynie warunek skuteczności działania, ale także jedna z fundamentalnych potrzeb egzystencjalnych. Z tego bowiem powodu podejmujemy działania nastawione na poznanie świata. Poddajemy go refleksji. Stosujemy rozmaite praktyki rozumienia i interpretacji obiektywnie istniejącego ładu. Wyróżniam w nim wymiary: ład ontyczny, moralny i poznawczy. W wyniku praktyk rozumienia, interpretacji i przeżywania gromadzimy mniej lub bardziej uświadamiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół takich przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata. Wyobrażenie, jakie tworzymy sobie na temat tego ładu, oraz jego reprezentacja (nie przesądzam prawdziwa czy nie, choć na pewno odnosząca się do rzeczywistości) stanowią wspólną przestrzeń intelektualną i emocjonalną. Jest to rodzaj mentalnej „mapy topograficznej", która orientuje nas i nasze życie w czasie i przestrzeni, zwłaszcza w „przestrzeni" sensu i znaczenia. Jest to podstawowy wymiar ludzkiej tożsamości. Przestrzeń tę nazywam horyzontem odniesienia lub ładem mentalnym. Bezpośrednio odnosimy się nie do ładu świata, bo ten nie jest wprost dostępny poznaniu, ale do horyzontu odniesienia właśnie i ten zazwyczaj traktujemy jako rzeczywisty i prawdziwy. Co trzeba jednak bardzo podkreślić, horyzonty odniesienia dotyczą bezpośrednio rzeczywistości obiektywnej, istniejącej niezależnie od naszej wiedzy.

Horyzont odniesienia wyznacza granice porządku życia człowieka, co nazwać możemy ładem egzystencjalnym. Pod tym pojęciem rozumiem organizację świata przeżywanego przez konkretny podmiot doświadczający. Czym innym jest bowiem sposób, w jaki rozumiemy świat, a czym innym to, jak orientujemy własne życie oraz jaki nadajemy mu porządek. Ład egzystencjalny jest pewną realnością. W obrębie horyzontu odniesienia możemy znowu wyłonić horyzont ontologiczny, aksjologiczny i epistemologiczny. Dlatego dalej będzie mowa o horyzontach odniesienia w liczbie mnogiej. W obrębie ładu egzystencjalnego wyróżnić można z kolei konkretne praktyki życia, zorientowane na pewne wartości, oparte na jakichś przekonaniach o naturze świata, ludzi, siebie samego. Praktyki życia są zatem w pewnej mierze

ukierunkowywane przez treści horyzontów odniesienia i można je ujmować w ramach działania podmiotu. Ład egzystencjalny to praktyki życia, organizujące je ramy działania, ale też pewne elementy horyzontów odniesienia przyjęte do praktyk działania. Ramy etyczne, ontyczne i poznawcze wyznaczają sens i znaczenie życia własnego, wpisanego w wyobrażenia o sensie ludzi, życia i świata.

Człowiek w procesie działania w praktyce życia komunikuje się z innymi. Komunikacja ta wyznaczana jest w pewnym zakresie przez indywidualne horyzonty odniesienia i dokonuje się w konkretnych ramach działania podmiotów. W ten sposób, w ramach interakcji podmiotów i we wspólnych kontekstach przyrodniczych, praktycznych, społecznych (co powtarzam za Archer) oraz kultury i transcendencji, powstaje wspólna praktyka życia. Jest to proces, który daje podwójny rezultat w postaci indywidualnych horyzontów odniesienia i dalej ładów egzystencjalnych. Jest to ponadto proces strukturacji powodujący powstawanie pewnej puli względnie uzgodnionych i wspólnych horyzontów odniesienia (Wielecki, 2003, s. 294 i n.). Dzieje się to w wyniku działań skierowanych na realizację trosk (potrzeb, pragnień, wartości) uruchamiających procesy morfogenetyczne i morfostatyczne.

Ważne, że poważne zaburzenia (rozpad, dezintegracja) horyzontów odniesienia mogą prowadzić do głębokiej frustracji, a czasem wręcz do zaburzeń rozwoju psychicznego i społecznego człowieka i poważnych chorób psychicznych oraz nerwic.

Znaczenie tego porządku jest istotne. Bardzo silnym motywem tworzenia horyzontów odniesienia są potrzeby sensu świata i własnego w nim znaczenia. Od sposobu radzenia sobie z nimi zależy podstawowa orientacja życiowa (orientacja naczelna, jak ją nazywam) człowieka: podmiotowa lub, przeciwnie, autorytarna (w praktyce rzadko bywamy tak radyklanie zdeterminowani i konsekwentni i przyjmujemy rozmaite odmiany orientacji pośrednich lub mieszanych). Najbardziej skrótowo można powiedzieć, że podmiotowość wymaga zrozumienia własnego bytu, jako b y c i a – w (w oczywisty sposób nawiązuję tu do Heideggera i jego b y c i a - k u - ś m i e r c i), bycia ograniczonego w swoim istnieniu i w możliwościach swego poznania, bycia zanurzonego w strumieniu świata przeżywanego. Ale wymaga też zrozumienia siebie, jako b y c i a - k u, ale nie k u - ś m i e r c i, lecz raczej ku dobru, prawdzie, wolności (i innym wartościom podmiotowym) i podmiotowości właśnie

(właściwości, jak wspomniałem, trójargumentowej: wartości, media, działanie), a także – zdaniem niektórych filozofów – ku Bogu i I n n e m u. Podmiotowość jest więc byciem ku temu wszystkiemu, czego człowiek nie potrafi poznać wystarczająco, aby mieć pewną podstawę dla bycia. Podmiotowość jest mimo to pewną cechą i stanem życia w ramach praktyki życia, rozumiejącego swój sens – jako życie ku niepojętemu w pełni Dobru. Podmiotowość, jako B y c i e - k u - D o b r u, mocą woli podmiotu i dzięki „transcendentnemu podparciu" może stać się czymś ontycznie osobnym, bytem emergentnym i sprawczym. Może być równocześnie jedynie wynikiem wolnego wyboru życia ku podmiotowości.

Jak pisał Robert Spaemann, w życiu człowieka może spełniać się pewna możność świata (*potentio*). Bo choć każdy człowiek jest osobą, nie każdy i nie od razu osiąga doskonałość, rozumianą jako to, co jest możnością, a co jest też spełnieniem człowieczeństwa. To kwestia wyboru, np. doboru rozwoju potencjału doskonałości, co wymaga jednak transcendencji osoby. Podmiotowość jest właśnie stanem świadomego transcendowania poprzez wybór praktykowania idei Dobra. To jest właśnie droga „rozwoju potencjału doskonałości", czyli spełniania się człowieczeństwa w człowieku. Jest to droga podmiotowa. Podmiotowość może być zatem rozumiana jako sposób bycia człowiekiem oraz jako efekt tego sposobu, tej drogi (por. *Homo viator* Gabriela Marcela). Człowieczeństwo i podmiotowość wydają się znaczyć to samo, choć pierwsze słowo jest bardziej literackie i trafniej ujmuje istotę rzeczy, a drugie jest raczej analityczne i pozwala rozwijać ideę człowieczeństwa na gruncie filozofii, socjologii, psychologii i innych nauk.

Z powodu tego Dobra i ze względu na to, że nie można go nigdy pojąć w pełni, człowiek podejmuje wyzwanie egzystencji trudnej, twórczej, poszukującej. Dobro, ku któremu żyje podmiot, jest moim zdaniem wieloargumentowe. Ma pewien wzór, w którym poszczególne cechy i składowe znaczą, uzyskują sens w powiązaniu. Ów sens jest rezultatem, czymś jakościowo innym, niż to, co go tworzy. Uważam, że dopiero podmiotowe działania (*agency*), wsparte przez podmiotowe cechy człowieka, nastawione na podmiotowe wartości, tworzą razem pełny wzór podmiotowości. Z tego też powodu proponuję trójargumentowy wzór podmiotowości. Jest ona bowiem szersza niż pojęcie sprawczości (*agency*). Podmiotowość zachodzi wszak, kiedy jest wybrana i realizowana. Oznacza to, że jest przede wszystkim cechą relacyjną

i atrybutem działania. Podmiotowość aktualizuje ów podmiotowy potencjał i włącza go do działania. Dodajmy, że są to działania (*agency*), które stawiają jednostkę w pewnych relacjach – głównie z innymi ludźmi, ale też z przyrodą, kulturą, ze środowiskiem i transcendencją. W ostateczności chodzi także o działania nastawione na spełnianie podmiotowego wzoru Dobra.

Do tej pory mowa była wyłącznie o tym, co nazywamy „narcystyczną strukturą podmiotowości". Ale wraz z twierdzeniem, że podmiotowość jest (również) działaniem, wskazujemy na to, że oznacza ona przekraczanie siebie, transcendowanie podmiotu dzięki jego refleksyjności i wchodzenie w relację z tym, co poza nim. Wynika to wszystko z samego pojęcia działania. Jeśli podmiotowość oznacza obowiązek, to oczywiście wobec siebie, ale tak samo – przez twarz *Innego* – wobec bliźnich. Jeśli jest wyborem, to pewnego rodzaju własnego uczestnictwa społecznego i sympatii do pewnego typu społeczeństwa. Społeczeństwo oraz inni w społeczeństwie podmiotowym nie są czynnikiem degradującym osobę, ale przeciwnie wzmacniają szansę jej rozwoju. To nie mało. Ale rozumiemy, że jest to wartość kontraktowa, relacyjna, dialogiczna, a za nią są jeszcze inne mocniejsze wartości – jakby powiedział Charles Taylor.

We wzorze „narcystycznej struktury podmiotowości" odkrywamy, że wartością mocniejszą jest osoba, indywidualność. Relacyjny charakter podmiotowości znaczy, że dobrem jest też inny i jego podmiotowość. Podmiotowość jest zatem pewnym wzorem włączającym wszystkie wymienione już składowe w porządek regulujący stosunki między ludźmi. Wzór ten stanowi, że wartością dla mnie podmiotowego jestem „ja" sam, ale „ja" samoograniczający się ze względu na ekwiwalentne i komplementarne dla mnie dobro innego, za którym stoi Dobro transcendentne, tzn. trzeci wymiar podmiotowości (obok narcystycznego i altruistycznego). Osobno możemy mówić także o fazach podmiotowości. Najpierw jest faza przedpodmiotowa (narcyzmu pierwotnego, powtarzając za Zygmuntem Freudem). Drugą, egocentryczną, w której wykształca się „narcystyczna struktura podmiotowości", można za Lévinasem nazwać „stanem upojenia własną tożsamością" (Lévinas, 1971). Trzecią, wyższą, późniejszą w rozwoju, możliwą dzięki praktykom refleksyjnego uzgadniania horyzontów odniesienia z ładem egzystencjalnym i ramami działania, ale niekonieczną, byłaby faza uspołecznionej

lub altruistycznej podmiotowości. Osobno można wyróżnić także fazę czwartą – transcendentną (w sensie religijnym lub nie).

Zauważmy też, że można również mówić o podmiotowości społecznej w sensie takiej konstrukcji społeczeństwa lub społeczności, która oparta jest na komunikacji dialogicznej, demokratycznym stanowieniu zasad i podejmowaniu ważnych wspólnie decyzji. Także i te właściwości warto włączyć do wzoru podmiotowości społecznej. Dodam jednak, że społeczeństwo, które tak można określić, stwarza ludziom i grupom możliwości zachowania swojej podmiotowości indywidualnej, a zbiorowościom składowym – zbiorowej. Jest więc otwarte na ludzką inicjatywę, stwarza przestrzeń dla wszelakich podmiotowych działań obywateli, szanuje ich oryginalność i odmienność. Być może oczekiwalibyśmy jeszcze więcej, a mianowicie, że społeczeństwo podmiotowe ułatwi podmiotowość ludzi i grup i że będzie z rozmysłem działać na rzecz stymulowania i rozszerzania ich podmiotowości. Ale oczywiście problem pojawi się wówczas, gdy zacznie dochodzić do nieuniknionych konfliktów interesów, różnic poglądów, odmienności kulturowych i wszelkich innych.

Widzimy zatem, że istnieje ścisły związek między podmiotowością indywidualną i podmiotowością zbiorowości. Trudno sobie wyobrazić podmiotowe społeczeństwo, w którym dominują niepodmiotowi ludzie. Jest możliwe natomiast, iż w niepodmiotowym społeczeństwie będą żyli podmiotowi obywatele. Na pewno jednak nie będzie im łatwo stawać się podmiotami. Wbrew behawiorystycznie i socjologistycznie nastawionym socjologom osobowość człowieka nie jest kształtowana niczym plastelina przez doświadczenia społeczne ani nie podlega ciasnemu warunkowaniu w takim sensie, że np. autorytarne struktury skutecznie warunkują osobowość autorytarną obywateli. Pewien minimalny zakres podmiotowości jest właściwy człowiekowi od momentu narodzin, a może nawet wcześniej. Rodzaj ładu społecznego określa co prawda charakter procesów socjalizacyjnych, ale człowiek samodzielnie, kierując się własnymi potrzebami, pragnieniami, wartościami, lękami, nadziejami, marzeniami oraz wcześniejszymi doświadczeniami refleksyjnie i emocjonalnie, przepracowuje, tzn. rozumie, interpretuje, komentuje emocjonalnie to, czego doświadcza w danym czasie.

Nie zmienia to jednak faktu, że demokratyczny ład społeczny zwiększa szansę podmiotowości indywidualnej, natomiast autokratyczny wręcz

przeciwnie. Totalitaryzm zaś utrudnia ją zasadniczo. Przez ten ostatni rozumieć należy formację społeczno-ekonomiczną, w której przemoc i terror jest głównym instrumentem sposobu panowania i właściwością relacji społecznych za akceptacją, czasem euforyczną, obywateli (por. Niemcy hitlerowskie, komunistyczną Rosję lub Rosję Putina – raszyzm). Totalitaryzm jest dobrym przypadkiem ukazującym, jak w wymiarze zbiorowym „chcieć" + „móc" nie oznacza podmiotowości ani indywidualnej, ani społecznej, a dobro wspólne nie musi oznaczać subiektywnie rozumianego dobra jakiegokolwiek rodzaju.

Problem z definicją kultury. Nie będę tu przedstawiał długiej i nigdy szczęśliwie nierozstrzygniętej dyskusji o tym, czym jest kultura. Pominę kwestię licznych definicji, które zwykle są zbyt szerokie (np. kulturą jest to, co nie jest naturą) lub zbyt wąskie (np. kultura to system symboli i znaczeń). Odwołam się do koncepcji kultury i dualizmu analitycznego Archer. Odróżnia ona dwa poziomy kultury: system kulturowy (S.K.) od społeczno-kulturowego (S-K). Brak analitycznego rozróżnienia ich na drodze dualizmu analitycznego powoduje tzw. konflację, czyli „sklejenie" (redukcję) odrębnych bytów w jeden fikcyjny. Punktem wyjścia Archer jest ujęcie przez Davida Lockwooda integracji społecznej i integracji systemowej jako rzeczy istotnie odrębnych. Jak to wyjaśnia sama autorka:

> Analityczne rozróżnienie systemu i integracji społecznej, które sprawdziło się już w dziedzinie struktury społecznej, pozwala w podobny sposób udoskonalić wyjaśnienia stabilności i zmiany kulturowej. Całe to przedsięwzięcie wiąże się więc z obiecującą perspektywą teoretycznego ujednolicenia analizy struktury i kultury. Perspektywy tej nie lekceważył żaden z omówionych już teoretyków. Stanowiła ona złote jabłko, które zwolennicy konflacji odgórnej i oddolnej chcieli pochwycić za pomocą dobrze znanej taktyki sprowadzania jednego ze wspomnianych aspektów do roli epifenomenu drugiego, natomiast orędownicy konflacji centralnej – za pomocą zatarcia granic między nimi. Jednak udoskonalanie teorii nigdy nie polega na zrywaniu nisko rosnących owoców: podobnie jak użytkownicy analogii mechanicznej, organicznej czy nawet cybernetycznej, zwolennicy konflacji liczą, że ich „formuła" rozbije bank (Archer, 2019, s. 241).

Tym wysoko rosnącym jabłkiem jest zdecydowane oddzielenie systemu kulturowego od systemu społeczno-kulturowego. Punktem wyjściowym jest pojęcie kultury, które według Archer „zakresowo mniej więcej odpowiada temu, co Popper nazywał wiedzą z poziomu trzeciego

świata" (Archer, 2019, s. 82). Teraz bardziej zrozumiałe będą wyjaśnienia uczonej dotyczące systemu kulturowego (S.K.), który jest

> podzbiorem elementów, wobec których można zastosować prawo sprzeczności – tj. pulą propozycji społeczeństwa w danym czasie. Sprzeczności i komplementarności są własnościami świata idei, Trzeciego Świata, jak określa go Popper, czy, jak kto woli, zawartością „bibliotek". Używamy tych koncepcji każdego dnia, gdy mówimy, że idee X są spójne z ideami Y, albo teoria lub przekonanie A zaprzecza teorii lub przekonaniu B. Czyniąc to, przyznajemy, że system kulturowy istnieje obiektywnie i istnieją określone relacje wśród jego części składowych (doktryn, teorii, przekonań, poszczególnych propozycji). Te relacje sprzeczności i komplementarności są niezależne od czyjegokolwiek twierdzenia, że wie, wierzy, zgadza się z nimi, ponieważ wiedza ta jest niezależna od poznającego podmiotu – tak jak nieprzeczytana książka. Powyższe twierdzenie różni się jednak znacznie od innego rodzaju powszechnego stwierdzenia, mianowicie, że na idee X wpłynęły idee Y, gdy odnosimy się do wpływu jednych ludzi na drugich (Archer, 2015, s. 25).

Obecnie jesteśmy bowiem na poziomie społeczno-kulturowym (S-K), czyli pułapie „jednolitości kulturowej wytworzonej przez ideowy wpływ jednego zbioru ludzi na drugi, przez całą gamę znanych technik, które często obejmują użycie siły: argumentu, perswazji, manipulacji, zniekształcenia i mistyfikacji" (Archer, 2015, s. 25).

Oczywiście, trzeba rozumieć, że

> w każdym momencie system kulturowy (S.K.) jest wytworem historycznej społecznokulturowej (S-K) interakcji, utrzymywanej w teraźniejszości, ale posiadającej emergentne własności i siły, które odnoszą się do tego poziomu. Tak jak struktura, której jedne z najważniejszych sił przyczynowych to ograniczenia i możliwości. W dziedzinie kulturowej wywodzą się one ze sprzeczności i komplementarności. Jednak znowu, tak jak w przypadku struktury, ograniczenia wymagają czegoś do ograniczania, a możliwości czegoś do umożliwiania. Te „coś" to projekty ludzkich umysłów (ideacje) – przekonania, które ludzie starają się podtrzymać, teorie, które pragną uzasadniać, twierdzenia, które chcą uznawać za prawdziwe. Innymi słowy, stosowanie przez (S.K.) sił przyczynowych zależy od ich aktywowania na poziomie (S-K). To, jakie idee są przyjmowane społecznie-kulturowo, w danym czasie, wynika z własności i sił należących do tego poziomu. Oczywiście, my, społeczne podmioty działania, nie żyjemy jedynie twierdzeniami; tworzymy mity, ulegamy tajemnicom, stajemy się bogaci w symbole i bezwzględnie manipulowani przez niejawnych agitatorów. Te elementy są właśnie częścią poziomu (S-K), bowiem wszystkie dotyczą międzyludzkiego oddziaływania – od hermeneutycznego rozumienia na jednym krańcu, po ideologiczny atak i przemoc na drugim. To interakcja na poziomie (S-K) wyjaśnia, dlaczego poszczególne grupy pragną utrzymać w mocy określoną ideę – czy podważyć

> ideę podzielaną przez inną grupę. Gdy to uczynią, ich projekty intelektualne zostaną skonfrontowane z należącymi do (S.K.) (chociaż w większości niebędącymi jego własnymi wytworami) i uwolnią te systemowe siły od nich samych, które mogą starać się realizować lub powstrzymać. Jednakże poziom S-K posiada własne siły przyczynowe w odniesieniu do S.K. (Archer, 2015, s. 26).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Podmiotowość kultury (S.K.). Możemy zatem chyba używać pojęcia kultury w sensie, w jaki Archer rozumie S.K., a termin systemu kulturowego stosować do S-K. Niekiedy, jak wspominany Durkheim, uznaje się, że kultura kształtuje człowieka. Oswald Spengler był nie tylko przekonany, że ludzie są tacy, jak określa ich kultura, ale ponadto, że posiada ona swój odrębny żywot, włącznie z nieuniknioną fazą schyłkową, którą on nazwał cywilizacją: „Nie ma tu żadnego wyboru. Czynnikiem decydującym nie jest nawet świadoma wola jednostki czy całych klas społecznych i ludów. Ta ekspansywna tendencja jest fatum, czymś demonicznym i przerażającym, co zniewala późnego człowieka fazy miasta światowego, wprzęga przemocą do swej służby i eksploatuje – obojętne, czy chce on tego, czy nie, czy jest tego świadom, czy nie" (Spengler, 2014, s. 52).

Zdaniem innych to jednak ludzie tworzą kulturę. Ernst Cassirer był przeświadczony, że w akcie jej tworzenia dokonuje się rozwój każdego człowieka (zatem pewnie też podmiotowości), a zarazem zmienia się świat. Artur Schopenhauer żywił natomiast przekonanie, że jest ona paliatywem, środkiem czasowego uśmierzania męki istnienia. Mimo wszystko była czymś bardzo ważnym, na co potwierdzenie znajduje Blaise Pascal: „Nie masz dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, lichość, zależność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz" (Pascal, 2021, s. 131). Stąd istnieje kultura łatwa, rozrywkowa, ucieczkowa, której celem jest oszołomienie, zapomnienie, odwrócenie uwagi od rzeczywistego dramatu egzystencji. Ale jak pisał Søren Kierkegaard, możliwa jest też kultura

trudna, kultura wymagań etycznych, religijnych, a także sztuka towarzysząca poszukującym głębszych perspektyw, niepokojąca, wzywająca, ukazująca cenę rozpaczy, jaka czyha za progiem takiej ucieczki oraz jak trudne są skutki tego łatwego wyboru. Fryderyk Nietzsche wyróżniał kulturę dionizyjską i apollińską. Zdecydowanie faworyzował tę pierwszą, albowiem – pełniła ona funkcję służebną wobec wartości, jaką jest nieskrępowana ekspresja abstrakcyjnej siły witalnej przyrody, a która z jakiegoś powodu chce spełniać się przez spontanicznego, amoralnego, nihilistycznego, aintelektualnego, zwierzęcego człowieka. Absolutnym przeciwieństwem jej ekstatyczności miałaby być kultura apollińska – synonim harmonii, ładu i konwencjonalizmu. Jak utrzymywał Nietzsche, był to właśnie ten typ kultury, która zastępowałby Boga uśmierconego przez współczesne społeczeństwo.

Paul Natorp punktem centralnym swej etyki uczynił z kolei powinności, których rolą miałaby być regulacja sprzeczności między wolą i wspólnotą. Powinność miałaby zobowiązywać nas do uległości wspólnotowej woli etycznej. I tu pojawia się szczególna rola sztuki – jako zwieńczenia kultury w ogóle. Filozof twierdził mianowicie, że byt i powinność jednoczą się w tworzonym przez sztukę trzecim świecie. W sztuce właśnie, dostępnej dzięki dobrze pojętej estetyce, ujawnia się prawdziwa powinność. I to jest najistotniejsze kryterium oceny twórczości. Dla José Ortegi y Gasseta sztuka także jest szczególnym przypadkiem kultury. Jest ona mianowicie wysiłkiem ekspresji aktu przekraczania życia przez nie samo. Tak oto streścił przekonania hiszpańskiego filozofa Tadeusz Gadacz: „Sztuka jest szlachetnym zmysłem, dzięki któremu człowiek może wyrazić to, czego w inny sposób nie można wyrazić. W sztuce życie ukazuje się samemu sobie jako wciąż siebie przerastające. Sztuka uskrzydla wyobraźnię i nadaje sens powszedniości. Powinna zatem wyrastać z wielkich niepokojów ludzkości i rzeczywistości odwiecznej, inaczej bowiem jest pusta i bezprzedmiotowa. A ponieważ istotą rzeczywistości jest cierpienie, sztuka może być, według Ortegi, tylko tragiczna" (Gadacz, 2009, s. 181). Ortega y Gasset krytykował rozmaite aberracje sztuki XX wieku, twierdząc, że prowadzą one do dehumanizacji. Tę szczególną, wznoszącą człowieka i społeczeństwa w rozwoju funkcję kultury, a w szczególności sztuki, cenił też wysoko Max Scheler. Nawiązując do poetyki i myśli Georga Wilhelma Friedricha Hegla, pisał wszak, że twórca kultury wydobywa duchową rzeczywistość z rzeczywistości

materialnej. Realność świata nie ma tu nic do rzeczy. Idzie bowiem o realność, ale innego rodzaju, przynależącą do innej rzeczywistości. Wedle Schelera istnieją bowiem dwie rzeczywistości, z których ta duchowa przejawia się w tej materialnej poprzez dzieła wielkich artystów, a także wybitnych filozofów. Właściwie każdy człowiek w mniejszym lub większym stopniu odczuwa i wyraża ów porządek duchowy, choć niektórzy w stopniu znacznie większym i bardziej wyraziście. Potwierdzałoby to moją tezę o horyzontach odniesienia. Pisma Schelera nie negują raczej takiej możliwości.

Można zatem mówić także o dwóch rodzajach kultury: duchowej i masowej. Kiedy Jan Paweł II pisał o historycznym i geograficznym charakterze kultury jako o czymś, co ma naturę duchową, a jednocześnie jest też skonkretyzowane w czasie i przestrzeni, to miał na myśli również najgłębszy jej wymiar:

> Trzeba, abyśmy mieli przed oczyma ten zarys pierwotnego stanu człowieka, gdy wrócimy raz jeszcze do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie jest mowa o tym, że Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje i powiedział: „Czyńcie sobie ziemię poddaną" (por. Rdz 1, 28). Te słowa bowiem są najpierwotniejszą i najbardziej kompletną definicją ludzkiej kultury. Czynić sobie ziemię poddaną to znaczy odkrywać i potwierdzać prawdę o własnym człowieczeństwie, o tym człowieczeństwie, które jest w równej mierze udziałem mężczyzny i kobiety. Bóg temu człowiekowi, jego człowieczeństwu, dał cały stworzony świat widzialny i równocześnie mu go zadał (Jan Paweł II, 2005, s. 34–35).

Ostatecznie jednak Wojtyle zawsze chodziło o człowieka, który

> […] żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. […] Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. […] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest" […]. Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje „z kultury" i „dla kultury". I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby „bardziej być" we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina (Jan Paweł II, 2005, s. 34–35).

Kultura w sensie ścisłym tego słowa, pojmowana tu jako system kulturowy (SK), bywa zatem rozmaicie rozumiana. Znajdujemy jednak wiele argumentów, na których można oprzeć proponowaną tu koncepcję Margaret S. Archer. Jawi się nam ona jako rzeczywistość społecznie stanowiona, ale też od społecznego odbioru i aktów jej użycia względnie

niezależna. Jest bytem emergentnym, tj. posiadającym swoje własne siły sprawcze, mechanizmy morfogenetyczne (zmiany) i morfostatyczne (ciągłości). Niektórzy autorzy znajdują jakiś nadrzędny, transcendentny porządek, wzór, wezwania czy powołanie, które przesądzają o tym, czy ludzkie wytwory kultury mogą być uznane za „ludzkie" właśnie, a zatem czy w ogóle zasługują na miano kultury. Inni szukają podobnych przesłanek w świecie przyrody lub zaawansowanych w swoim rozwoju społecznych i kulturalnym społeczeństw, które doprowadziły do rozwoju jednostkowego ludzi na takim poziomie, że samodzielnie takie wzorce, reguły i wezwania stanowią. Wyłania się wtedy koncepcja kultury jako czynnika nie tylko względnie osobnego ontycznie, ale też czegoś oczekującego od ludzi, wzywającego ich do czegoś.

W kilku wspominanych powyżej koncepcjach kulturą miałoby być to, co sprzyja, wzywa, a czasem jest jedynym czynnikiem umożliwiającym rozwój tego, co pozytywne w człowieku i w społeczeństwie. Można chyba krótko powiedzieć, że chodzi tu o to, co warunkuje i sprzyja drodze człowieka do stanu osoby, podmiotowości oraz pełni taką samą funkcję względem podmiotowości społecznej. Wcześniej zaproponowałem, aby podmiotowość rozumieć jako indywidualne i zbiorowe, świadome transcendowanie ku Dobru, poprzez wybór praktykowania idei Dobra, które jest Nadzieją. To jest właśnie droga rozwoju potencjału doskonałości, czyli spełniania się człowieczeństwa w człowieku czy wspólnoty w społeczeństwie. Owo Dobro można rozumieć w sposób teistyczny, do czego osobiście się skłaniam, albo jako pewną ideę, która jest najdoskonalszym osiągnięciem myśli ludzkiej. Podobnie rzecz się ma z nadzieją (Rembierz, 2020).

Cóż jednak począć z tymi kulturowymi wytworami ludzi, które takiej funkcji nie spełniają, a może nawet przeciwnie, utrudniają jego realizację lub wręcz są wyborem Zła? Miałbym ochotę nazwać je antykulturą lub kulturą masową. Głównymi kryteriami, jak sądzę, porządkującymi system kulturowy są zatem nie przede wszystkim relacje logiczne, jak pisze Archer, ale wartości moralne – podmiotowe lub niepodmiotowe.

System Społeczno-Kulturowy (S-K). Przez system społeczno–kulturowy (S-K) będę rozumiał „przestrzeń" życia ludzi w społecznościach, w których to system kulturowy (SK) jest używany. Społeczeństwo i składające się na nie społeczności to ludzie zrzeszający się

(ustrukturyzowani) w niedających się policzyć grupach, warstwach i klasach społecznych, kierujący się indywidualnymi potrzebami, popędami, troskami i pragnieniami oraz zbiorowymi i jeszcze bardziej mnogimi celami, interesami, dążeniami. Tworzą one niedające się ostatecznie policzyć i określić węzły motywacji, kierujące się równie licznymi, a wypracowanymi w sferze kultury (SK) i anty-kultury (ASK) wartościami, stereotypami, lękami, wzorcami i marzeniami. W tej zbiorowej grze wykorzystywane są owe zasoby kulturowe (SK i ASK). Teraz mówimy zatem o systemie społeczno-kulturowym (S-K).

Zależność kultury od interesów była tezą chętnie podnoszoną zwłaszcza przez Karola Marksa. Do dziś uczeni marksistowscy lub przynajmniej marksizujący praktykują demaskowanie kultury poprzez wskazywanie, czyje (głównie jakich klas społecznych) i jakie interesy skrywają się podstępnie za rzekomo obiektywnymi wartościami, ideami i wszelkimi innymi wytworami kultury. Kultura ma być w świetle tych koncepcji orężem w „walce klas". Nie twierdzę, że zwolennicy takich poglądów w ogóle nie mają racji. Wydają mi się one ważne, ale jednak trochę mniej. Nie neguję, że kiedy Michel Foucault pisał o politycznym czy ideologicznym podtekście tak rzekomo obiektywnych kategorii, jak np. zdrowie psychiczne lub właśnie wartości kultury, miał wiele racji. Miał ją, gdy pisał o społecznej, czyli kulturowej sile kształtującej ład społeczny i wyznaczającej „prawdę". Podobnie gdy ujawniał obecne w kulturze epistemy, określające tematy, treści i formy społecznego dyskursu, a także uruchamiające przemoc (nie tylko fizyczną) w imię interesów panowania. Tę antropologię podejrzliwości Foucault doprowadził do doskonałości. Innym przykładem takiej fiksacji na kwestiach ideologii, walki klas i władzy są prace Pierre'a Bourdieu, a zwłaszcza jego książka *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, w której wprowadza takie pojęcia, jak gwałt kulturowy lub przemoc symboliczna, aby wykazać, jak kultura, zwłaszcza ta wyższa, może być instrumentem reprodukcji struktury społecznej oraz ładu społecznego wraz z jego systemem panowania. Bourdieu pisał o kulturze jako swego rodzaju kapitale, który miałby być czymś podobnym do Marksowskiego kapitału finansowego.

Co najmniej równie ważne wydaje mi się zagadnienie kultury i podmiotowości oraz podmiotowych stosunków społecznych wewnątrz systemu społeczno-kulturowego (S-K). Sądzę, że w pierwszym rzędzie jest to kwestia praw kulturowych pojedynczych ludzi i zbiorowości. Pojęcie

praw kulturowych i bezpieczeństwa kulturowego od Pawła Włodkowica zapożyczył Leszek Korporowicz i znakomicie rozwinął na gruncie polskiej humanistyki (Korporowicz, 2011). Wydaje mi się, że w niemałym stopniu kwestia podmiotowości w ogóle, a tym bardziej podmiotowości kulturowej, polega na tym, czy i ewentualnie w jakim stopniu wewnątrz systemu społeczno-kulturowego ludzie mogą się cieszyć prawami kulturowymi przysługującymi na mocy praw naturalnych osobie oraz wspólnocie. Chodzi między innymi o swobodę eksponowania własnej tożsamości kulturowej, w tym bezpieczeństwa kulturowego i skłonność do poszanowania cudzej tożsamości (indywidualnej i wspólnotowej). Rzecz polega też na ochronie przez system społeczny osób i wspólnot przed kulturową i fizyczną przemocą wobec ich praw kulturowych, która wykraczałaby poza granice niezbędne do zachowania koniecznego kompromisu społecznego. Chodzi też o obronę przed wpływami ze strony systemu kulturowego oraz społeczno-kulturowego osób i wspólnot, które utrudniałyby lub uniemożliwiały ich podmiotową orientację ku Dobru.

Kultura jest bodaj jedyną i konieczną drogą do takiej podmiotowości lub do pełni człowieczeństwa i wspólnotowości. Sztuka miałaby chyba ukazywać tę swoistą sytuację ludziom, uzmysławiać im ich położenie i wybory, przed jakimi stoją, ale także obejmowałaby wartości niezbędne do kultywowania człowieczeństwa przez ludzi. Przypuszczam zatem, że można też mówić o dwóch rodzajach kultury: duchowej i masowej. Nie chodzi w tym o to, że podmioty czy przedmioty są pozbawione duchowości, lecz o to, że nie ma pierwiastka duchowego w ich relacjach. To jedna z najważniejszych właściwości masy społecznej – takiej, jaką ją opisywali zarówno Ortega y Gasset, jak i Hannah Arendt. Drugi typ kultury charakteryzuje się atomizacją ludzi, w wyniku czego stają się oni j e d n o s t k a m i lub też e l e m e n t a m i systemu, stanem alienacji, brakiem transcendencji, indywidualizmem egocentrycznym, czyli zamknięciem na innych.

Nieco światła na ten stan społeczeństwa masowego czy masy społecznej, jako „podmiotu" kultury masowej, czyli anty-kultury, rzucić może teza Stein o zaraźliwości wewnątrz masy. Osobliwość polega na tym, że „infekcja rozciąga się nie tylko na «niższe» stany psychiczne i poruszenia instynktowne, lecz rozgrywa się w sferze duchowej" (Stein, 2016, s. 393). A skutek może być taki, że

> jeśli jakiejś masie jednostek zostanie postawiony przed oczami stan powinności – pewna wartość do zrealizowania, to jest całkiem możliwe, że – kierując się tymi samymi 'ideami' – dadzą się one porwać do jednolitego działania, które pod względem zewnętrznego aspektu i praktycznego wyniku będzie jednakowe ze wspólnym postępowaniem, mimo że wewnętrzna wspólnotowość nie byłaby obecna – to znaczy, że masa nie przestała być masą (Stein, 2016, s. 406).

Drugi rodzaj kultury, związany z istnieniem i działaniem mas, prowadzi zatem do niebezpiecznych skutków. Wspomniane wcześniej rozróżnienie przez Stein form społecznego bytu ma znaczenie dla kształtowania się ludzi z osobna, ale też dla kultury, jaka tam się wykształca: „Charakterowi stowarzyszenia odpowiada moment twórczy w charakterze jednostek, który przypada im w udziale również poza stowarzyszeniem, charakter i typ wspólnoty w tym się nie wyczerpują" (Stein, 2016, s. 406). Wspólnota jest zatem czymś więcej. Nie wytwarza ona masy społecznej i kultury masowej jako takiej. Przypuszczać można chyba, że charakteryzuje się wysokim poziomem podmiotowości indywidualnej i zbiorowej, a jej system społeczno-kulturowy (S-K) podmiotowością kulturową.

Bibliografia

Archer, M.S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Tłum. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Archer, M.S. (2015). Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu. Tłum. D. Leonarska. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, *10*, 16–46.

Archer, M.S. (2019). *Kultura i sprawczość*. Tłum. P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo NCK.

Cassirer, E. (1977). *Esej o człowieku*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.

Durkheim, É. (1914). *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*. Paris: F. Alcan.

Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku*, T. 1. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Ingarden, R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Jan Paweł II. (2005). *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Korporowicz, L. (2011). *Socjologia Kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Lévinas, É. (1971). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.
Pascal, B. (2021). *Myśli*. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Hachette Polska.
Rembierz, M. (2020). Hope-Humanity-Society. Questions Concerning Hope and the Inspirations of Critical Realism. W: K. Śledzińska & K. Wielecki (red.), *The Relational Theory of Society. Archerian Studies Vol. 2*. Berlin: Peter Lang.
Spengler, O. (2014). *Zmierzch Zachodu*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
Stein, E. (2016). *Filozofia psychologii i humanistyki*. Tłum. P. Janik, M. Baran & J. Gaca. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
Wielecki, K. (2003). *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*. Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego.
Wielecki, K. (2012). *Kryzys i socjologia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Wojtyła, K. (1969). *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Janusz Smołucha
Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0003-2633-7093
https://doi.org/10.35765/slowniki.248

Znaczenie i rola historii w studiach kulturowych i kulturoznawczych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Historia jako dyscyplina naukowa ma swoje źródła już w czasach antycznych. Grecka etymologia tego słowa oznacza tyle, co „dociekanie". Chodzi więc o zdobywanie wiedzy o przeszłości poprzez badanie i krytyczne analizowanie materiałów wytworzonych przez pojedynczych ludzi i całe społeczeństwa. Dopełnieniem tego obrazu jest analiza dziejów pod kątem znaczenia różnorodnych przyczyn i skutków aktywności ludzkiej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Od czasu Herodota i Tukidydesa pisarze historyczni starają się wyjaśniać wydarzenia z przeszłości w oparciu o różnorodne kategorie źródeł. W ciągu wieków zmieniały się metody badawcze i pola zainteresowań historyków. Dzieje polityczne i religijne, które przyciągały uwagę badaczy średniowiecza i epoki nowożytnej, w XIX wieku zastąpione zostały przez sprawy gospodarcze i społeczne, a w następnym stuleciu modne stały się badania kwestii cywilizacyjnych i kulturowych.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Do analizy spraw kulturowych i kulturoznawczych wykorzystuje się nie tylko metody historyczne, ale również te zaczerpnięte z nauk społecznych, a nawet ścisłych. Szczególną rolę w tym zakresie odegrała w ostatnim okresie metodologia marksistowska. Współczesny obszar badań kulturowych i kulturoznawczych w wielu uniwersytetach został zdominowany przez ten właśnie kierunek, odsuwając na drugi plan tradycyjny warsztat historyka.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Współcześnie warsztat i metody badawcze wypracowane przez historyków, które prowadzić miały do ustalenia faktów historycznych, są coraz

częściej zastępowane tzw. „innowacyjnymi" metodami i celami badawczymi stosowanymi w obrębie nauk społecznych, a nawet ścisłych. Potrzeba odnalezienia właściwego źródła oraz przeprowadzenie jego poprawnej krytyki, która pomaga ustalić jego wiarygodność i autentyczność, a następnie postawić właściwe wnioski, zastępowana jest często śmiałymi, ale mającymi niewiele wspólnego z rzeczywistością hipotezami. Ofiarą tych zmian stały się m.in. języki klasyczne, czyli greka i łacina, usuwane coraz powszechniej ze wszystkich typów szkół i kierunków studiów.

Słowa kluczowe: historia, kulturoznawstwo, humanistyka, metody historyczne, neomarksizm

Definicja pojęcia

Słowo historia – wywodzące się z greckiego ἱστορία – znaczy tyle co „dociekanie". Chodzi w tym wypadku o zdobywanie wiedzy na temat przeszłości poprzez jej badanie i dokumentowanie. Od najdawniejszych czasów jednym z najważniejszych obszarów zainteresowania historii była analiza śladów działalności człowieka w obrębie kultury. Poszukujący wiedzy o przeszłości poza relacjami ustnymi zaczęli wykorzystywać głównie dokumenty pisane, choć źródłem historycznym w szerszym kontekście mogą być także inne wytwory ludzkiej aktywności w sferze materialnej i duchowej. Z tej też przyczyny w obrębie dyscypliny zrodził się naturalny podział na źródła pisane i niepisane. Odtwarzanie złożonych procesów dziejowych wymaga współdziałania z innymi dyscyplinami, które pełnią rolę nauk pomocniczych historii. W prawidłowym procesie analizy różnorodnych zjawisk społecznych, politycznych i kulturowych pomagają właściwe, adekwatne do kategorii źródła oraz metody badawcze. Określają one zasady, procedury oraz techniki pracy badawczej historyków. Stosunek do przeszłości historycznej jest stosunkiem do czegoś, co przeminęło, a co w powszechnej świadomości miało wpływ na dynamicznie zmieniającą się teraźniejszość. Poznawanie przeszłości pomaga w zachowaniu dystansu wobec teraźniejszości i pozwala ją lepiej zrozumieć. Efektem końcowym prac badawczych jest historiografia.

Analiza historyczna pojęcia

Za ojca-założyciela historii uznaje się żyjącego w V wieku p.n.e. Herodota, autora – podzielonego później na 9 ksiąg – dzieła zatytułowanego *Historie* (Ἱστορίαι). Zostały w nim przedstawione dzieje wojen Greków z Persami, w których zawarto również szczegółowy opis ziem i krajów leżących nad Morzem Śródziemnym. Herodot (ur. ok. 484 r. p.n.e.), wprowadzając nazwę *ἱστορία*, interpretował go jako dążność do poznania z wykorzystaniem różnorodnych metod, nieznanych faktów i odnoszących się do nich prawdy (Witkowski, 1925, s. 24). Młodszemu o pokolenie Tukidydesowi (ur. ok. 460 r. p.n.e.), autorowi *Wojny peloponeskiej*, przypisuje się natomiast wypracowanie klasycznej metody historycznej.

Jednym z jej najważniejszych elementów jest zrozumienie następstwa zdarzeń, czyli roli chronologii w wyjaśnianiu procesu historycznego, krytyczne wykorzystanie relacji naocznych świadków wydarzeń, uwzględnienie czynnika psychologicznego w podejmowaniu kluczowych decyzji politycznych oraz wykorzystywanie socjotechniki do manipulacji masami. Najważniejszą dla niego sprawą było dociekanie prawdziwej przyczyny rzeczy ukrytej za pozornymi przyczynami. Uznaje się go za ojca prawdziwej, a nie tylko – jak Herodota – heroiczno-baśniowej historii. W przeciwieństwie do Herodota Tukidydes odrzucał możliwość wpływu bogów na los ludzi i narodów, poszukując opartego na związkach przyczynowo-skutkowych tłumaczenia wydarzeń, ustalając w ten sposób stały paradygmat dla realistycznego myślenia o przeszłości (Kimla, 2009, s. 22). Drugim nie mniej ważnym nurtem antycznego zainteresowania historią była biografistyka, której głównym zadaniem było wspieranie retoryki i filozofii – mówiąc w skrócie, służyć za przykład dobrych i złych cech ludzkich. W pewnym sensie zaspokajała ona też antykwaryczne i sensacyjne zainteresowania cudzym życiem. Najlepsze jej przykłady pozostawił Plutarch. W *Żywotach sławnych mężów* zawarł on przykłady męstwa i obywatelskich cnót swoich bohaterów, które zachowały siłę oddziaływania również w następnych epokach. Dość powiedzieć, że pisma Plutarcha wywarły ogromny wpływ na historyczną literaturę angielską i francuską, choć nie tylko na taką. Sam Szekspir parafrazował w swoich sztukach fragmenty przekładu wybranych żywotów Plutarcha, a czasami cytował je dosłownie.

Z rzymskich historyków przywołać należy przede wszystkim pochodzącego z Padwy Tytusa Liwiusza (ur. 59 p.n.e.). Najważniejszym jego dziełem była składająca się ze 142 ksiąg historia Rzymu zatytułowana *Od założenia Miasta* (*Ab Urbe condita*). Do naszych czasów zachowała się jedynie tylko część tych woluminów. Pomimo tego uznaje się je za główne źródło wiedzy na temat dziejów Rzymu od jego powstania w 753 roku p.n.e. aż do czasów cesarza Augusta. Liwiusz opierał się nie tylko na dawniejszych autorach greckich i rzymskich, ale również na dostępnych mu archiwaliach – dokumentach Senatu, korespondencji dyplomatycznej i materiałach wojskowych. Swoją historię pisał tak, by podkreślić triumfy Rzymu z upiększonymi opisami rzymskiego heroizmu. Prawdziwe znaczenie jego studiów w kulturze europejskiej nastąpiło, gdy odkryli je twórcy włoskiego humanizmu. Dante Alighieri pochwalił

go w pieśni XXVIII piekła (Willson, 2018, s. 18), a jego dzieła wychwalali później również m.in. Francesco Petrarka (1304–1374), Poggio Bracciolini (1380–1459) i Eneasz Sylwiusz Piccolomini (1405–1464) (Billanovich, 1951, s. 137–208). Ten ostatni autor na każdym etapie swego życia miał dwa główne zainteresowania: bliźni oraz świat, w którym żyli. Piccolomini zdobył wszechstronną wiedzę i doświadczenie w sprawach najwyższej wagi, gdy pełnił funkcję sekretarza i urzędnika cesarskiego oraz dyplomaty, a później gdy był kardynałem i wreszcie kiedy wybrano go na papieża. W swoich dziełach wykorzystywał dostępne mu dokumenty z kancelarii, w których pracował oraz niezwykle popularne jego w czasach publiczne listy. Pomagały mu one szczególnie w pisaniu biografii współczesnych mu osobistości, które zawarł m.in. w dziele *De viris illustribus*, gdzie zrywając ze średniowiecznym skostnieniem, przedstawił nowe wyobrażenie związku jednostki z otaczającym ją światem (Veit, 1964, s. 170–171).

W Polsce za pierwszego rodzimego historyka uważany jest Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223). W młodości studiował prawdopodobnie na paryskim uniwersytecie, o czym świadczy sposób używania przez niego języka łacińskiego oraz wykorzystywanie literatury starożytnej i średniowiecznej, filozofii czy też prawa rzymskiego. Kadłubek przed laty nazwany został „ojcem kultury polskiej" ze względu na rangę jego prekursorskiej *Kroniki*, która wieki kształtowała świadomość historyczną i narodową kolejnych pokoleń Polaków. To on jako pierwszy nazwał państwo polskie Rzecząpospolitą, uznając, że nie należy ono do monarchów, ale posługującego się prawem stanowionym społeczeństwa. W swoim dziele podkreślał też na każdym miejscu znaczenie miłości do ojczyzny i pracy na rzecz wspólnego dobra poprzez formowanie cnoty *virtus*, której wysoki poziom oznaczał również pomyślność samej Rzeczypospolitej (Janicki, 2010, s. 35–60).

Wzorem dla polskich historyków jest także Jan Długosz (1415–1480), autor składających się z 12 ksiąg *Roczników czyli kronik sławnego Królestwa Polskiego*. Wielki dziejopis, idąc drogą wyznaczoną przez wspomnianych wyżej antycznych i średniowiecznych poprzedników, swoje wieloletnie badania opierał na szerokim materiale źródłowym i krytycznym do niego podejściu. W naukowej pracy przyświecało mu zawsze poszukiwanie prawdy. W jej obronie, stawiając jako dobro najwyższe pomyślność państwa, narodu i Kościoła, nie obawiał się krytyki ze

strony rycerstwa i możnych, a nawet samego króla. Znany był z niezwykłej pracowitości i staranności w doborze źródeł do opisywanych przez siebie zdarzeń. Nie wahał się też korzystać z postrzeganych czasami jako kontrowersyjnych prac historyków obcych, w tym wspomnianego wyżej Eneasza Sylwiusza Piccolominiego (Rokosz, 2018, s. 151–167).

Kontynuatorzy Długosza nie byli już tak pryncypialni i okazywali skłonność do przechodzenia na pozycje popularnej w innych krajach i kręgach kulturowych tzw. historii dworskiej. Historycy zachodni podążali śladem Machiavellego, dla którego liczyła się przede wszystkim skuteczność polityczna. Odrzucali nieraz prawdę historyczną na rzecz tzw. „pięknej narracji" zbudowanej zazwyczaj na zmanipulowanych i odpowiednio dobranych faktach. W początkach ery nowożytnej ta praktyka stawała się coraz powszechniejsza i wywarła negatywny wpływ na postrzeganie historii jako nauki. Z tego też powodu nie przewidywano jej także jako osobnej dyscypliny w programach uniwersyteckich. Nie znaczy to jednak, że w tamtym czasie nie uczono historii w szkołach wyższych. Wykłady z filozofii, prawa i teologii oraz języków klasycznych – greki, łaciny i hebrajskiego – nasycone były wiedzą historyczną. Odnosi się to w równym stopniu do ówczesnych programów uniwersyteckich – zarówno w krajach protestanckich, jak i katolickich. Przykładem jest jezuickie *Ratio studiorum* z 1599 roku wskazujące na potrzebę analizowania pism ojców kościoła i wielkich filozofów, dokumentów kościelnych i soborowych, rozpatrywania pod kątem historycznym bieżących wydarzeń politycznych, a także uczenia posługiwania się herbarzami oraz tablicami genealogicznymi rodów panujących (Piechnik, 2003, s. 145). Pisanie historii w epoce nowożytnej ciągle było postrzeganie jako zajęcie literackie. Nauką uniwersytecką stała się ona dopiero w XVIII wieku, gdy filologowie zaczęli badać dzieje Grecji i Rzymu; potem te zainteresowania rozszerzono również na inne epoki.

W dawnej Rzeczypospolitej historia zaczęła być doceniana jako dyscyplina naukowa w połowie XVIII wieku. Wyraźna amplifikacja zainteresowania historią w Polsce wynika z silnych związków z Francją. To tam zauważono bowiem, że może jako dziedzina nauki być ona pomocna w kształtowaniu narodowej i patriotycznej świadomości. W założonym przez Stanisława Konarskiego Collegium Nobilium w 1740 roku obok innych przedmiotów wprowadzona została historia – celem formowania absolwentów na dobrych i świadomych obywateli. Miała ona nie tyle

oddziaływać na etyczne i moralne aspekty uczniów, lecz raczej przyczyniać się do przekazywania im wiedzy na temat realiów politycznych i społecznych otaczającego świata. Adam Naruszewicz, dostrzegając ten wychowawczy aspekt historii jako dyscypliny obecnej w szkołach i uczelniach wyższych, w *Memoriale względem pisania historii narodowej* (1775) zalecał, aby poznawanie historii oprzeć na jak najszerszej bazie materiałów źródłowych. Ich krytyczna analiza miała jego zdaniem prowadzić do odróżniania prawdy od kłamstwa i dobra od zła. Naruszewicz zachęcał też do uprawiania rozsądnej krytyki, bez której „wszystkie historie, bądź najgłębszym piórem napisane, czas zabierają bez pożytku". Według Naruszewicza zadaniem historyka było śledzenie ludzkich działań poprzez badanie przyczyn, roztrząsanie sposobów oraz ocenę ich skutków. Po rozpoznaniu tych spraw człowiek uczony w historii miał obowiązek dzielenia się swoimi ustaleniami z innymi w celu przekazywania im stosownych przestróg i pouczeń (Ilnicka-Miduchowa, 1965, s. 88–89).

Pod wpływem tych idei w 2. połowie XVIII wieku nastąpił w Polsce duży zwrot w myśli pedagogicznej i dydaktycznej. Wizja historii głoszona m.in. przez Monteskiusza w jego dziele *Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej* została wykorzystana do analizy przyczyn kryzysu, w jakim znalazła się sama Rzeczypospolita. Próby wprowadzenia reform ustrojowych nie uchroniły jednak państwa od utraty niepodległości i rozbiorów. W nowej rzeczywistości znaczenie historii jeszcze bardziej wzrosło, bo stała się ona narzędziem i pomocą w podtrzymywaniu i kultywowaniu polskiej kultury i tożsamości narodowej. Badania historyczne w tym duchu propagował Stanisław Staszic. Miały one wzbudzać, szczególnie u młodzieży, uczucia patriotyczne i uświadamiać im rozliczne zadania oraz obowiązki względem ojczyzny (Ilnicka-Miduchowa, 1965, s. 91–92).

Realizacja tych celów przyświecała kolejnym generacjom polskich historyków żyjącym w XIX wieku. To właśnie w tym stuleciu doszło do gwałtownego rozwoju historii jako dyscypliny akademickiej, w czym pomógł intensywny proces wydawania źródeł. Powstawać zaczęły słynne serie wydawnicze typu „Monumenta" i „Scriptores" oraz liczne dyplomatariusze. Przedmiotem badania historycznego od najdawniejszych czasów były dokumenty i to na nich głównie koncentrowano w pierwszym etapie uwagę. Zainteresowanie historyków nakierowane było także na

zabytki architektury, pomniki, inskrypcje i obrazy. Dało to początek wyłanianiu się z historii nauk pokrewnych, m.in. archeologii i historii sztuki. Pomimo pierwotnych ścisłych związków z historią dyscypliny te wypracowały z czasem odmienny warsztat i własne metody badawcze (Gooch, 1935, s. 64 i n.).

Tradycyjna metoda historyczna obejmowała teoretyczne zasady i techniki badawcze, które pozwalały wykorzystać krytycznie źródła pierwotne do prostej rekonstrukcji faktów. Ich ustalanie na podstawie łatwo dostępnych źródeł nazywane było metodą indukcyjną i charakteryzowało się dużą pewnością. Zwolennikiem takiego uprawiania historii był niemiecki uczony Leopold von Ranke (1795–1866), który kładł nacisk na źródła pierwotne oraz historię narracyjną. Wychodząc z tradycyjnego historiograficznego pragmatyzmu, uważał on, że historyk powinien odrzucić własne uprzedzenia i przekonania i pisać wyłącznie o tym, jak było naprawdę (Assis, 2014, s. 42). W wypadku braku wystarczających źródeł historycy wypracowali także metody badań zwane dedukcyjnymi, polegające na ustalaniu faktów na podstawie źródeł pośrednich i tzw. wiedzy pozaźródłowej. Jednym z ważnych twórców tej metody był uczeń Rankego, szwajcarski uczony Jakub Burckhardt. Badacz ten główną uwagę skoncentrował na problemach dziejów europejskiej kultury. Jego największą zasługą było wykazanie ścisłego związku między państwem, kościołem oraz kulturą. Dynamiczne procesy, które zachodzą między tymi instytucjami, mają przemożny wpływ na pozostałe instytucje społeczne oraz życie codzienne społeczeństwa. Prace Jakuba Burckhardta wprowadziły historię kultury w przestrzeń badań interdyscyplinarnych. W duchu tej tradycji prowadzili później badania np. Johan Huizinga czy Jacques Barzun, a w naszych czasach Peter Burke. Na wzrost znaczenia historii jako uniwersyteckiej dyscypliny przyczyniło się ciągłe poszerzanie bazy źródłowej oraz pojawianie się nowych, coraz doskonalszych metod badawczych (Gordon, 1991, s. 1–22).

Niezwykle ważnym momentem w dziejach historiografii było otwarcie w 1881 roku na polecenie papieża Leona XIII, Archiwum Watykańskiego, które stało się dostępne dla uczonych. Spowodowało to gwałtowny rozwój zagranicznych instytucji naukowych umieszczonych w Rzymie (m.in. Ecole Française, Deutsches Historisches Institut in Rom, American Academy), prowadzących kwerendę i badania naukowe w cennych watykańskich zbiorach archiwalnych. Jednym z najważniejszych

historyków, który wykorzystał w swoich pracach zasoby tego archiwum, był Ludwig von Pastor, autor wielotomowego dzieła poświęconego dziejom papiestwa i Stolicy Apostolskiej. Ze strony polskiej kwerendę w papieskich archiwach prowadzili na przełomie XIX i XX wieku historycy skupieni wokół Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, a po drugiej wojnie światowej badacze związani z Polskim Instytutem Historycznym w Rzymie założonym przez Karolinę Lanckorońską. Wieloletni wysiłek badawczy zaowocował opublikowaniem dziesiątków tomów wydawnictw źródłowych, m.in. w ramach serii *Monumenta Poloniae Vaticana*. Dzięki publikacji tych materiałów odsłonięte zostały mało znane fakty z dziejów polityki i dyplomacji, ale również kultury i życia codziennego w dawnej Polsce. Największy jednak zasób informacji odnosi się do funkcjonowania w Polsce instytucji ziemskich, miejskich oraz kościelnych. W oparciu o te materiały opublikowano wiele naukowych prac ukazujących przemiany kulturowe oraz religijne Polaków w dawnych wiekach (Wyrozumski, 2018, s. 11–28). W 2. połowie XIX wieku na ziemiach polskich wykształciły się dwie szkoły historyczne, prowadzące ze sobą ideowy spór o przyczyny upadku Rzeczypospolitej: krakowska oraz warszawska. W szkole krakowskiej, której reprezentantami byli m.in. Józef Szujski, Stanisław Smolka i Michał Bobrzyński, narodowej klęski upatrywano się we własnych wadach – w ustroju, prawie i braku poszanowania dla instytucji państwowych. Reprezentujący zaś szkołę warszawską Adolf Pawiński, Tadeusz Korzon i Władysław Smoleński winą za katastrofę rozbiorów obarczali wrogów zewnętrznych. Oni też propagowali nowoczesną jak na owe czasy pozytywistyczną metodę historiograficzną, w którą wpisana była idea postępu i modernizacji. Stała ona w opozycji do krakowskiego konserwatyzmu kładącego nacisk na idee powrotu do kulturowych i cywilizacyjnych źródeł zakotwiczonych w kulturze klasycznej i religii katolickiej.

Wymierny wpływ na badania historyczne na przełomie XIX i XX wieku wywarły idee i związane z nimi metody badawcze w obrębie innych nauk, w tym przede wszystkim filozofii oraz nowopowstałej socjologii. Odnosi się to zwłaszcza do tez budowanych na bazie porównywania ze sobą wydarzeń i procesów dziejowych oraz szukania pomiędzy nimi związków przyczynowo-skutkowych, niezależnie od przedstawianego kontekstu chronologicznego, tematycznego czy terytorialnego. Kontrowersyjną rolę w tym zakresie odegrała marksistowska teoria dziejów

i związana z nią oryginalna metoda badawcza. Historia dla Karola Marksa nie była jedynie czasową sekwencją wydarzeń, które sumienny historyk zgodnie z zasadą Rankego powinien opisać, ale stanowiła obiektywny proces, który można było wyjaśnić w oparciu o rządzące nim prawa w taki sam sposób, jak czynią to nauki przyrodnicze (Gordon, 1991, s. 316). Zarówno on, jak i jego kontynuatorzy twierdzili, że główną przyczyną i siłą sprawczą wydarzeń historycznych jest rozwój ekonomiczny społeczeństwa oraz wstrząsy społeczne i polityczne spowodowane zmianami w sposobie produkcji. Idea ta zainspirowała m.in. francuską szkołę *Annales*, która już w latach trzydziestych XX wieku przedkładała historię gospodarczo-społeczną nad polityczną. Jej przedstawiciele, m.in. Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Jacques Le Goff, zmienili paradygmaty badawcze, zwracając uwagę na makro- i mikrohistorię oraz procesy długiego trwania. Za tym ostatnim terminem kryła się próba uporządkowania procesu dziejowego na wielu poziomach: wydarzeń politycznych, procesów gospodarczych oraz przemian kulturowo-religijnych. Annaliści uważali, że do zrozumienia historii najważniejsze jest rozpoznanie przede wszystkim zjawisk w szeroko rozumianym życiu społecznym i kulturze.

Polskiej nauce metodologia marksistowska narzucona została po drugiej wojnie światowej. Pomimo początkowego oporu historyków zaczęła z czasem zdobywać wśród nich autentycznych zwolenników, czego przykładem jest poznańska szkoła historyczna stworzona przez Jerzego Topolskiego (1928–1998). Na uniwersytetach do dziś zresztą nie brakuje badaczy zafascynowanych marksizmem historycznym (Wrzosek, 2013, s. 20). Szczególnie wielu jego przedstawicieli można napotkać chociażby w katedrach antropologii historii oraz w instytutach zajmujących się studiami kulturowymi i kulturoznawczymi.

Problemowe ujęcie pojęcia

Studia kulturoznawcze (ang. *Cultural Studies*, niem. *Kulturwissenschaft*) jako niezależna dyscyplina zaczęła wyodrębniać się już w latach 20. XX wieku w Niemczech. Ich bazą stały się historia i filozofia kultury, historia sztuki oraz socjologia. W okresie dyktatury narodowo-socjalistycznej próbowano wykorzystać tego typu badania do promowania w świecie

kultury niemieckiej i tzw. „niemieckiego ducha", czego przykładem jest założony w Rzymie w 1934 roku Instytut Studiów nad Sztuką i Kulturą im. Kaisera Wilhelma (*Kaiser-Wilhelm-Institut für Kunst- und Kulturwissenschaft*) (Donà, 2011, s. 39–56). Po drugiej wojnie światowej idea studiów kulturoznawczych przeniosła się na Wyspy Brytyjskie i do Stanów Zjednoczonych, gdzie promowali ją uczeni będący zwolennikami metodologii marksistowskiej. Odrzucali oni co prawda sowiecki model komunizmu, ale w dialektyce marksistowskiej i marksizmie historycznym dostrzegali możliwość wyjaśnienia problemów politycznych i społecznych w dobie rozpadu światowego systemu kolonialnego. Innym nie mniej ważnym nurtem badawczym była kwestia przemian w obrębie kultury popularnej. Zainteresowanie to wynikało z lewicowego podejścia do chęci wywierania wpływu na świadomość szerokich mas społecznych, a szczególnie robotników i ludzi pracy najemnej. W opracowaniach na ten temat wykorzystywano idee włoskiego marksisty Antonia Gramsciego, dotyczące tzw. hegemonii w odniesieniu do stosunków klasowych i dominacji kulturowej, w których klasa pracująca reprezentowała upośledzony segment w obrębie hierarchii społecznej. Gramsci twierdził, że rewolucję prowadzić należy nie tylko na gruncie teorii i praktyki politycznej, ale również teorii historiografii. Pomóc miał w tym tzw. „długi marsz przez instytucje", czyli opanowanie przez zwolenników rewolucji światowej uniwersytetów i zmianę paradygmatów nauk społecznych i humanistycznych (Hall, 1992, s. 277–294).

Podobne rozwiązania propagowali także niemieccy badacze o lewicowych poglądach, wywodzący się z tzw. szkoły frankfurckiej. Już w latach 30. XX wieku prowadzili oni interdyscyplinarne badania nad historią i teorią ruchu robotniczego oraz nad źródłami antysemityzmu. Po przeniesieniu kierowanego przez nich instytutu z Frankfurtu nad Menem do USA historyczny marksizm zagościł również na wielu tamtejszych uniwersytetach. Reprezentowali oni szereg różnych dyscyplin obejmujących wiele perspektyw oraz praktyk teoretycznych i metodologicznych. W wieloetnicznym i wielokulturowym społeczeństwie doszło z czasem do wypracowania teoretycznych i metodologicznych koncepcji tzw. nowej humanistyki. Momentem przełomowym, który podważył dotychczasową pozycję tradycyjnych dyscyplin humanistycznych stała się rewolucja studencka 1968 roku. Mimo że studenckie wystąpienia zaczęły się w Europie, dotarły również do Stanów Zjednoczonych,

gdzie hasła młodzieżowego buntu splotły się ze sprzeciwem wobec wojny w Wietnamie. Na ulicach i w uniwersytetach propagowano pacyfizm oraz potrzebę odrzucenia mieszczańskiego stylu życia, opowiadano się także za nieskrępowanym tradycyjną moralnością życiem seksualnym. Na drodze do realizacji tych postulatów stały rodzina oraz tradycyjna religijność, one więc stały się przedmiotem głównego ataku. W świecie uniwersyteckim powyższy program realizowany był w ramach tzw. „nowej humanistyki", co objawiało się najczęściej coraz większym rozluźnieniem programów studiów uniwersyteckich. Swoboda w wyborze seminariów oraz kursów doprowadziła z czasem do rozwoju interdyscyplinarnych teorii będących efektem łączenia ze sobą nieraz odległych tradycji badawczych i metodologii. Najbardziej znanym przykładem jest rozwój *gender studies* – interdyscyplinarnych studiów zajmujących się płcią kulturową (Saryusz-Wolska, 2012, s. 306).

„Nowa humanistyka" ustawiona została w poprzek tradycyjnych dyscyplin naukowych, stając się w rzeczywistości interdyscyplinarną mieszanką pozbawioną własnego warsztatu naukowego. Być może z tego powodu tezy głoszone przez zwolenników „nowej humanistyki" przypominają bardziej ideologiczne wezwania rewolucjonistów niż tezy stawiane przez uczonych dbających o warsztat i metodę, umożliwiających dotarcie do prawdy. W przekonaniu niektórych współczesnych akademików o wiele ważniejsze od nauki jest zbudowanie nowego i lepszego świata, o czym świadczą poniższe słowa polskiego badacza reprezentującego ten nurt:

> Badania kulturowe powinny uczyć życia w wielokulturowym społeczeństwie, pozbawionym wielkich, porządkujących świat narracji. Powinny przypominać, że zadaniem nauk humanistycznych i społecznych jest nie tylko tworzenie nauki, ale zmiana (ulepszanie) świata. To my decydujemy, na jakich wartościach i zasadach będzie się nasz świat opierał. To my decydujemy, jaką tradycję będziemy kontynuować i za czyich spadkobierców będziemy się uważać" (za: Dziamski, 2020, s. 64).

W tak rozumianej roli nauki, jak zarysowana powyżej, badania historyczne oparte na żmudnej analizie źródeł i tworzeniu na ich podstawie artykułów i monografii są niepotrzebne, bo stanowią tylko przeszkodę w realizacji głównego celu, jakim jest „zmiana (ulepszanie) świata". Wiedza oparta na źródłach i żmudne poszukiwanie prawdy stoi bowiem często w opozycji do tez badaczy z kręgu „nowej humanistyki"

i burzy konstruowane przez nich wizje świata. Jednym z przykładów sporu historyków z niektórymi kulturoznawcami reprezentującymi tzw. nurt antropologiczny jest kwestia rozciągnięcia przez nich pojęć z zakresu kolonializmu na przedstawienie relacji pomiędzy narodami i krajami wchodzącymi niegdyś w skład monarchii jagiellońskiej (Sowa, 2020, s. 280). Przeciwko tym tezom ostro zaprotestowali historycy prawa, którzy zakwestionowali wartość naukową tego typu prac opartych na błędnej metodologii, apriorycznych założeniach, wybiórczym wykorzystaniu źródeł i nieznajomości historycznych realiów społecznych oraz prawno-ustrojowych (Matuszewski & Uruszczak, 2017, s. 177–223).

Kilka lat temu słowa o polskim kolonializmie padły nawet w czasie wręczania Nagrody Literackiej Nobla z ust przewodniczącego Szwedzkiej Akademii Królewskiej:

> Olga Tokarczuk odkrywa historię Polski jako kraju będącego ofiarą spustoszenia dokonanego przez wielkie siły, lecz również posiadającego swoją własną historię kolonializmu i antysemityzmu (za: Rudnicka & Chvankova, 2020, s. 52).

W podobnych wypowiedziach Polska przedstawiana jest jako państwo postkolonialne oraz posiadające niewolników ze wszystkimi tego społecznymi i politycznymi konsekwencjami (Janicki, 2021). Głoszenie tego typu poglądów, jeśli niepoparte faktami, jest niezwykle niebezpieczne i groźne. Może służyć do skłócania i konfliktowania bliskich sobie społeczeństw i narodów, co w naszych czasach wydaje się mieć zasadnicze znaczenie.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Współcześnie na wielu uniwersytetach badania historyczne ustępują przed naporem „nowej humanistyki". Tradycyjne metody badawcze i historyczny warsztat przestają mieć kluczowe znaczenie. Ofiarą tych zmian stało się w pierwszej kolejności nauczanie języków klasycznych, czyli greki i łaciny, mimo że ich znajomość jest warunkiem *sine qua non* kontynuowania skutecznych badań nad dawnymi epokami historycznymi. Z tego też powodu obszar badań humanistycznych – w tym

historii – ograniczony został w wielu wypadkach do problemów współczesnych, niewymagających dodatkowej wiedzy i umiejętności. Aby powstrzymać tę tendencję, należy przywrócić nauczanie warsztatu i tradycyjnych historycznych metod oraz wykorzystywać je również przy analizie badań kulturowych.

Młodzi uczeni koncentrują się zatem głównie na problemach współczesnych, wykorzystując przy tym głównie metody i warsztat „nowej humanistyki", dla której wystarczającym punktem odniesienia i weryfikacji źródeł jest subiektywne, zakorzenione w woli, uczuciu i wyobraźni przekonanie o słuszności dowodzonych racji.

Studia historyczne powinny być uprawiane w uniwersytetach w sposób tradycyjny z przekazywaniem całej wiedzy na temat właściwej tej dyscyplinie umiejętności warsztatowych i metod badawczych. Ten typ studiów historycznych pozwala zdobyć umiejętności, bez których nie można poznać i zrozumieć mentalności ludzi żyjących we wcześniejszych epokach. Rozumienie dalekiej przeszłości pozwala ponadto na lepsze zrozumienie tego, co dzieje się w czasach współczesnych. Pozwala więc lepiej rozumieć siebie samych.

Bibliografia

Assis, A.A. (2014). *What is History For? Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*. New York–Oxford: Berghahn.

Billanovich, G. (1951). Petrarch and the Textual Tradition of Livy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, *3/4*, 137–208.

Donà, C. (2011). Lo spirito tedesco e la crisi della mezza età. „Deutscher Geist in Gefahr"(1932). W: *Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa, Atti del XXXVII Convegno Interuniversitario*. *Bressanone–Innsbruck, 13–16 luglio 2009*, (s. 39–56). Padova: Esedra.

Dziamski, G. (2020). Kulturoznawstwo – nowa dyscyplina czy nowy obszar badań?. *Człowiek i Społeczeństwo*, *49*, 51–67.

Gooch, G.P. (1935). *History and Historians in the Nineteenth Century*. London–New York–Toronto: Longmans, Green and Co.

Gordon, S. (1991). *The history and philosophy of social science*. London–New York: Routledge.

Hall, S. (1992). *Cultural Studies and its Theoretical Legacies*. W: L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (red.), *Cultural Studies*, (s. 277–294). New York–London: Routledge.

Ilnicka-Miduchowa, R. (1965). Poglądy Stanisława Staszica na nauczanie historii. *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP. Prace Historyczne II*, *20*, 87–100.

Janicki, J.J. (2010). Błogosławiony Wincenty Kadłubek – nauczyciel miłości Boga i Ojczyzny, w świetle tekstów liturgicznych i nauczania Kościoła. *Kieleckie Studia Teologiczne*, *9*, 35–60.

Janicki, K. (2021). *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Kimla, P. (2009). *Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Matuszewski, J., & Uruszczak, W. (2017). O symulowanej nauce, czyli o niekompetentnej, nieudolnej i nieudanej rekonceptualizacji społecznej, kulturowej, gospodarczej i politycznej historii I Rzeczypospolitej, nierzetelnym postępowaniu habilitacyjnym i groźnym pomruku metodologicznym à la Otwock. *Zeszyty Prawnicze*, *1*, 177–223.

Piechnik, L. (2003). *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio Studiorum" (1548–1599)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Rokosz, M. (2018). Jan Długosz – „my z niego wszyscy". W: T. Gąsowski & J. Smołucha (red.), *Krakowskie środowisko historyczne XV–XX w. Ludzie–Idee–Dzieła*, (s. 151–167). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

Rudnicka, N., & Chvankova, A. (2020). Analiza informacji w mediach polskich i rosyjskich w dniu odebrania Nagrody Nobla przez Olgę Tokarczuk. *Forum Artis Rhetoricae*, *1*, 49–57.

Saryusz-Wolska, M. (2012). Uhistorycznienie nauk o kulturze – niemieckie modele kulturoznawstwa. *Przegląd Kulturoznawczy*, *3*, 302–315.

Sowa, J. (2015). *Inna Rzeczpospolita jest możliwa*. Warszawa: Grupa Wydawnicza Foksal.

Wyrozumski, J. (2018). Twórcy Krakowskiej mediewistyki. W: T. Gąsowski & J. Smołucha (red.), *Krakowskie środowisko historyczne XV–XX w. Ludzie–Idee–Dzieła*, (s. 11–28). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

Veit, L.M. (1964). *Pensiero e vita religiosa di Enea Silvio Piccolomini prima della sua consacrazione episcopale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Willson, N.G. (2018). *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*. London–Oxford–New York: Bloomsbury.

Witkowski, S. (1925). *Historiografia grecka i nauki pokrewne. Chronografia, biografia, etnografia, geografia*, T. 1. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Wrzosek, W. (2013). Jerzego Topolskiego projekt metodologii historii. *Studia Metodologiczne*, *31*, 15–23.

Leszek Korporowicz
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-5890-5991
https://doi.org/10.35765/slowniki.261

Kompetencje komunikacyjne, kulturowe i dialog międzykulturowy

DEFINICJA POJĘĆ: Istnieje ścisła zależność pomiędzy rzeczywistością wskazywaną przez pojęcia kompetencji komunikacyjnych i kulturowych a dialogiem międzykulturowym w sytuacji konkretnych realiów społecznych. Możliwości uczenia się i podejmowania interakcji symbolicznych, a więc kompetencje komunikacyjne, kształtują umiejętności rozpoznawania oraz przekształcania treści kulturowych jako nowy rodzaj kompetencji kulturowych. Od zaawansowania i charakterystyki rozwoju tego typu umiejętności zależy typ procesów komunikowania, jakim jest dialog międzykulturowy. Zjawiska te współokreślają się wzajemnie, sprawiając, że jedno nie jest możliwe bez drugiego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘĆ: Wszystkie trzy analizowane pojęcia są stałym elementem analiz społecznych od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Była to konsekwencja badań nad kompetencją językową, które zrewolucjonizowały jej behawioralne rozumienie. Dalsze analizy doprowadziły do poszerzania zakresu pojęcia o elementy kontekstu komunikacyjnego. Narastające zjawiska wielokulturowości wymusiły uwzględnienie dynamiki interakcji i przenikania społeczności, stawiając problem dialogu międzykulturowego.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Przełamanie behawioralnych tradycji w rozumieniu uczenia się języka pozwoliło ujawnić twórcze potencjały interakcji ludzkich, głównie dzięki wykorzystaniu także innych obszarów kultury symbolicznej. Znajomość obecnych w tych obszarach reguł tworzy kompetencje komunikacyjne. Wymiar symboliczny tego procesu nie funkcjonuje jednak autonomicznie. Te same znaczenia mogą mieć różne wartości i wiązać się z odmiennymi emocjami. Z tego powodu umiejętność ich rozpoznawania tworzy kompetencję kulturową człowieka.

W sytuacji, gdy kompetencje te pozwalają na realizację wymienionych wartości w relacji z innymi kulturami, powstaje dialog międzykulturowy.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Dialog międzykulturowy nie jest możliwy bez leżących u jego podstaw wartości, które ukazują znaczenie interaktywnego charakteru procesów komunikowania daleko wybiegających poza jednokierunkowy transfer informacji, umiejętności dekodowania znaczeń oraz instrumentalne cele kształtowania postaw. Największe potencjały komunikowania obecne są jednak w połączeniu behawioralnych, semiotycznych i aksjologicznych wymiarów interakcji symbolicznych, które nadać mogą wspomnianym kompetencjom specyficzne cechy dialogu – tak wewnątrz, jak i pomiędzy kulturami – pozwalając na działania transgresyjne i autoteliczne.

Słowa kluczowe: dialog, komunikacja, interakcja symboliczna, transgresja kulturowa, komunikowanie wartości

Wprowadzenie

Postępujące współcześnie procesy globalizacji nie oznaczają wbrew wielu starym i współczesnym koncepcjom zjawisk standaryzacji, upodobnienia czy unifikacji kulturowych. Wprost przeciwnie. O ile zjawiska te istotnie wskazać można w obszarze techniki, technologii, a nawet zarządzania, o tyle w sferze symbolicznej, a szczególnie wartości, równie poważną konsekwencją jest narastająca różnorodność, wymieszanie i różne typy hybrydyzacji. Są one naturalnym następstwem obiektywnych czynników mobilności, deterytorializacji, nakładania na siebie i wymieszania zarówno grup ludzkich, dóbr materialnych i symbolicznych, ale także całych fragmentów konkretnych kultur w postaci obyczajów, wzorców myślowych, idei i religii. Zjawiska te prowadzą do nasilenia interakcji społecznych, które w różnych proporcjach wywołują dysfunkcje, konflikty, czasami wojny, ale także dynamizmy o charakterze synergetycznym, czyli prawdziwe spotkania ludzi i kultur. Nie bez powodu coraz bardziej dostrzega się zarówno w praktyce, jak teoriach naukowych znaczenie dialogu pomiędzy kulturami i ich uczestnikami.

Aby wspomniany dialog stał się możliwy, potrzebne są bardzo konkretne umiejętności, które odróżniają go od szeroko pojętej komunikacji, a szczególnie działań komunikacyjnych nie zawsze wykazujących walory dialogiczne. Narastająca potrzeba dialogu każe zwrócić uwagę na warunki jego zaistnienia na wszystkich możliwych do wyodrębnienia poziomach, które określają jednocześnie ważne jego podmioty. Pierwszy jest poziom intrapersonalny, a więc sytuacja, w której prowadzimy dialog wewnętrzny, w którym sami dla siebie jesteśmy i podmiotem i przedmiotem obserwacji. Rozmowy te mają charakter kulturowy w różny sposób, gdyż pytania, które zadajemy sami sobie, a także pojęcia i terminy określające stany ducha i problematykę naszych myśli są w znaczącej mierze artefaktem bardzo konkretnych kultur. Drugi poziom ma charakter interpersonalny. Jego podmiotami są inni ludzie. Dopiero trzeci poziom wyznacza interakcje grup, zarówno tych najmniejszych, rodzinnych i lokalnych, poprzez wspólnoty regionalne, etniczne, narodowe, na kręgach cywilizacyjnych kończąc. Czwarty poziom to ważny obszar dialogu podmiotów sformalizowanych w postaci organizacji i instytucji o równie dużej skali wielkości od jednoosobowych, poprzez wielotysięczne korporacje, wielomilionowe państwa, a na strukturach

międzynarodowych kończąc. Poziom globalny to najwyższy poziom interakcji, który uwzględnia powiązania wszystkich tych podmiotów, szczególnie przy pomocy współczesnych technik komunikacyjnych.

Analiza warunków dialogu międzykulturowego oraz czynników jego wsparcia, o które świat współczesny zabiega niezależnie od uzyskiwanych wyników, prowadzi do uświadomienia sobie ważnych zależności. Poza czynnikami infrastruktury geopolitycznej, a lokalnie uwarunkowaniami kondycji instytucjonalnej, ekonomicznej czy demograficznej konkretnych społeczności, istotne są możliwości wykorzystania atrybutów niezredukowanego i w pełni dojrzałego procesu komunikowania oraz leżących u jego podstaw kompetencji – także wówczas, gdy ujmujemy je w kontekście poszerzonych kompetencji kulturowych i międzykulturowych. Dlatego nie da się oderwać praktyki, jak i pojęcia dialogu międzykulturowego od wielu innych kategorii oraz ich fundamentalnych powiązań. Ich zrozumienie jest wyzwaniem dla współczesnych studiów kulturowych – szczególnie tych, które jak chociażby „Jagiellońskie studia kulturowe" inspirują się wartością twórczego współistnienia kultur oraz potrzebami coraz bardziej zróżnicowanej oraz chaotycznej aksjologicznie cywilizacji współczesnej.

Wbrew wielu uproszczeniom proces i działania komunikacyjne nie są prostym przekazem informacji od nadawcy do odbiorcy. Kierując się znaczeniem etymologicznie rdzennej części pojęcia komunikacji, jakim jest łaciński termin *communicare*, odnosi się ono do działań wspólnotowych, a więc wyraźnie interaktywnych. Zawiera więc w sobie istotne atrybuty, takie jak wzajemność, wymianę, współzależność, ale także podmiotowość, sprawczość i intencjonalność. To one sprawiają, że komunikowanie jest czymś więcej niż percepcją lub ekspresją. Z jednej strony nie jest więc przypadkową sekwencją niczym niekierowanych zachowań, z drugiej zaś daleko odbiega od strategii jednokierunkowego odziaływania, wpływu lub sterowania. We wszystkich tych przypadkach uczestnikom komunikowania odmawia się pełnej podmiotowości, ale także takich wartości, jak prawo do autonomii czy w końcu nieredukowanej godności. Technokratyczne rozumienie działań komunikacyjnych można zaobserwować w licznych strategiach marketingu, reklamy, przekazu propagandowego, instrumentalnie pojętej socjalizacji, edukacji i zarządzania, co przy okazji eliminuje ważne komponenty klasycznie postrzeganego wychowania

Umiejętności interakcyjnie pojętego komunikowania stanowią w dobie zarówno spotkania, jak i zderzenia kultur kluczowy komponent rozwiązywania sytuacji trudnych i eliminowania pojawiających się dysfunkcji, ale także wykorzystania pojawiających się możliwości i odnajdywania potencjałów rozwojowych. W centrum zainteresowania zarówno teoretyków, jak i praktyków świadomie inicjowanych zmian społecznych nie bez przypadku staje kompetencja komunikacyjna, kulturowa i dialog międzykulturowy.

Definicja pojęcia

Pojęcie kompetencji komunikacyjnych, zaproponowane przez amerykańskiego twórcę etnografii komunikowania Della Hymesa, było poszerzeniem wcześniej podejmowanej problematyki kompetencji lingwistycznych/językowych i socjolingwistycznych, które były przedmiotem badań i debat już od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku (Hymes, 1972).Warto o tym pamiętać zwłaszcza w kontekście wielu współczesnych definicji, które redukują pierwotne znaczenie tych pojęć, które podkreślało twórcze, dynamiczne i transgresyjne komponenty tych kategorii. Szczególne właściwości kompetencji lingwistycznych podkreślane były przez jednego z rewolucjonistów współczesnej lingwistyki, czyli Noama Chomsky'ego (1968). Powołując się na liczne badania eksperymentalne, wiódł on stanowczy spór z behawioralnymi koncepcjami uczenia się języka, a pośrednio z koncepcjami uczenia się w ogóle. Zakładały one bowiem prymat odtwórczych, reprodukujących aspektów procesu uczenia się zachowań językowych nastawionych na zapamiętywanie i odtwarzanie struktur językowych zasłyszanych w najbliższym środowisku socjalizacji. Chomsky zwrócił uwagę na zupełnie odmienny aspekt tego procesu, jakim jest nie tyle powielanie, ale odkrywanie abstrakcyjnych struktur gramatycznych konkretnego języka, które umożliwiają następnie generowanie nieskończonych swoich wariantów. Ta wysoce twórcza aktywność możliwa jest dzięki dyspozycjom, jakie posiada umysł człowieka. Umożliwiają one pokonywanie wszelkich błędów, niepoprawności, a nawet braków w rzeczywistym „materiale językowym", z jakim stykają się dzieci, czyniąc to zresztą całkowicie nieświadomie. Umiejętność ta możliwa jest dzięki temu, że każde zdanie jest realizacją abstrakcyjnego

zespołu reguł, którego rozpoznanie umożliwia generowanie za pomocą skończonej liczby zasad nieskończonej liczby zdań. Dysponowanie przez człowieka tym, co Chomsky nazywa „urządzeniem" (*device*) opanowywania języka, zapewnia aktywizację procesu (*acquisition model*), który dalece odbiega od bierności, pasywności i modelu naśladującego. Kopalnią idei i pomysłów była dla niego siedemnastowieczna szkoła gramatyczna określona jako Gramatyka Port-Royal oraz myśl Kartezjusza. Wprowadza ona jego zdaniem niezbędny element twórczy nie tylko w badania lingwistyczne, ale psychologiczne i humanistyczne w ogóle. Z tej racji uwzględnienie komponentów generatywno-transformacyjnych w każdym z rodzajów kompetencji, jakie stały się przedmiotem inwencji przedstawicieli nauk społecznych i nauk o kulturze, stanowić powinno stały element ich konceptualnej wyobraźni.

Koncepcja kompetencji lingwistycznej nie pozostała bez krytyki. Bardzo szybko zwrócono uwagę, że wyabstrahowane umiejętności odkrywania struktur gramatycznych lokalizowane są w kontekście realnej praktyki użycia języka. Jej źródłem nie jest umysł ludzki, a społeczne reguły interakcji, których rozpoznanie stanowi o odrębnym typie kompetencji, w tym wypadku socjolingwistycznej. Odkrycie realności konwencji o charakterze sytuacyjnym oraz ich funkcjonalnego znaczenia prowadzi do kolejnych etapów poszerzania analiz kulturowych wymiarów ludzkich interakcji określonych jako kompetencje komunikacyjne. Odwołują się one nie tylko do języka naturalnego, który jest zasadniczym instrumentem komunikowania się, ale także do wielu innych kanałów przekazu i wymiany znaczeń, jak np. całość ludzkich zachowań (*body language*), symboliczne wymiary przestrzeni, dźwięku, kolorów, a nawet smaku, w których zakodowane są intersubiektywne reguły przydawanych im znaczeń. W tym sensie według Hymesa kompetencja komunikacyjna to umiejętność rozpoznawania, uczenia się, posługiwania i transformacji znaczeń, które stają się przedmiotem wymiany poprzez różnorodne elementy naturalnego i symbolicznego środowiska interakcyjnego człowieka w kontekście konkretnych uwarunkowań społecznych.

Hymes relatywizuje zatem przeciwstawienie sobie kompetencji w perspektywie zdolności rozpoznawania abstrakcyjnych struktur formalnych oraz umiejętności ich użycia. Integracja tych podejść przejawia się w czteroaspektowej analizie problemu wyrażonym w czterech pytaniach:

1. Czy i w jakim stopniu coś jest formalnie i strukturalnie możliwe?
2. Czy i w jakim stopniu coś jest wykonalne za pomocą dostępnych w systemie środków?
3. Czy i w jakim stopniu coś jest odpowiednie, zręczne, w stosunku do kontekstu i ocen partnerów?
4. Czy i w jakim stopniu coś jest rzeczywiście wykonywane i co to wykonanie za sobą pociąga? (Hymes, 1972).

Kompetencje komunikacyjne, jeśli istotnie charakteryzować mają pełną gotowość do interakcji symbolicznych, muszą być wkomponowane nie tylko w poznawcze procesy rozpoznawania i uczenia się znaczeń, ale także w dynamikę zarówno dekodowania, jak i kodowania powiązanych z nimi wartości, a więc także powiązanych z nimi emocji, uczuć i przeżyć. Ten właśnie aspekt rzeczywistych umiejętności uczestniczenia w sferze interakcji symbolicznych oraz w całej sferze zlokalizowanej kontekstualnie kultury sprawia, że na pojęciu kompetencji komunikacyjnych nabudowane jest jeszcze bardziej pojemne pojęcie kompetencji kulturowych. Wymiar semiotyczny tych najbardziej zintegrowanych uzdolnień i umiejętności człowieka uzupełniony zostaje wymiarem aksjologicznym, które dopełniając się wzajemnie, umożliwiają budowanie dojrzałego poczucia tożsamości i zapewniają najpełniejszy rodzaj uczestnictwa kulturowego. Kompetencja kulturowa, podobnie jak komunikacyjna, zawiera w sobie niezbędny składnik umiejętności generatywno-transformacyjnych, które eksponują jej twórczy i zdolny do ciągłego rozwoju charakter. Sprawia on, że synergia zachowań, znaczeń i wartości pozwala człowiekowi odnaleźć w sobie coś więcej niż tylko mechanizmy przystosowania i reprodukcji, ale także potencjały swojego rozwoju osobowego angażujące atrybuty jego godności i podmiotowości jako fundamentalne wartości każdej z kultur. Kompetencja kulturowa jest więc całokształtem umiejętności twórczego identyfikowania, tworzenia i transgresji treści kultury w kontekście wyzwań, jakie niesie jej historycznie powstałe środowisko.

W sytuacji, gdy kompetencje komunikacyjne i kulturowe pokonują swoje etnocentryczne ograniczenia i wyzwalają się z pierwotnej potrzeby reprodukcji, możliwy staje się dialog międzykulturowy. W stosunku do komunikacji międzykulturowej charakteryzuje się on moderowaniem interakcji kultur eksponujących wartości poznawczego i aksjologicznego otwarcia, empatii oraz pozytywnych sposobów przekraczania

zachowawczych form tożsamości każdej z kultur pozwalających na poszukiwanie wartości wspólnych (Tischner, 1981). Dialog pozwala pokonać bariery relacji o charakterze antagonistycznym, nie jest motywowany intencją perswazyjną choć wychodzi także poza tolerancję sprowadzoną do wzajemnej obojętności (Nikitorowicz, 2000). Dialog międzykulturowy jest zatem najbardziej rozwiniętą formą kompetencji komunikacyjnej i kulturowej, która z ograniczonych treści konkretnych kultur jest w stanie wygenerować wartości ograniczenia te przekraczające. Ideę tego przekroczenia, która w stosunku do kultur znajduje analogie wywiedzione z relacji osób, wyraził Karol Wojtyła: „Na płaszczyźnie doświadczenia człowieka spotkać się mogą zasadniczo wszyscy ludzie, niezależnie od skądinąd wyznawanych przez siebie poglądów filozoficznych czy religijnych. Z perspektywy tego, co sami doświadczają, czyli tego, co sami stwierdzają jako fakt o sobie, mogą oni potem razem na wartość poznawczą przyjętych przez siebie poglądów, dokonać wspólnie ich krytycznej oceny, prowadzić z sobą rzetelny dialog" (Wojtyła, 1994, s. 497)

Analiza historyczna pojęcia

Jeśli za początek serii pojęć określanych jako „kompetencje" uznamy kategorie powiązane z kompetencją lingwistyczną w ujęciu Chomsky'ego, to stały się one przedmiotem analizy od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Był to okres ostrej polemiki z ujęciami behawioralnymi w kontekście odradzających się równolegle nurtów humanistycznych w naukach społecznych. Choć podejścia te wynikały z całkiem innych inspiracji, łączyły się odkrywaniem i eksploracją twórczych komponentów nie tylko uczenia się, ale faktycznego użycia języka, a następnie innych elementów kultury symbolicznej w jej zintegrowanej formie. Był to okres stopniowego odchodzenia od panującego behawioryzmu i porzucania jego radykalnie redukcjonistycznych założeń eliminujących nawet szanse na widzenie podmiotowej i sprawczej roli człowieka. Późniejsze zainteresowanie kontekstem i czynnikami społeczno-sytuacyjnymi rzeczywistych umiejętności posługiwania się językiem, które zrodziły badania socjolingwistyczne lat siedemdziesiątych (Labov, 1970; Bernstein, 1961), stały się bezpośrednim zapleczem nie tylko nowego, ale

i rzeczywiście innowacyjnego kierunku etnografii mówienia i jeszcze szerzej – komunikowania. Jej twórca, Dell Hymes, zwrócił uwagę na wieloaspektowość i szczególną wiedzę uczestnika procesów komunikacyjnych o poszczególnych jego czynnikach oraz ich relacjach. Powstałe na gruncie tych analiz pojęcie kompetencji komunikacyjnej stało się stymulatorem dostrzegania ogromnych różnic, jakie obserwować można było w tym właśnie zakresie, nawet w obszarze względnie jednolitej kultury narodowej, etnicznej, środowiskowej, a także organizacyjnej. Praktyczne konsekwencje tych odmienności oraz zróżnicowanego poziomu rozwoju konkretnych umiejętności pozwoliły wiązać je z uczestnikami konkretnych komponentów struktury społecznej, ujawniając problemy wykluczenia, zaniedbania, barier społeczno-komunikacyjnych migrantów, czynniki kryminogenne dystansów społecznych i kulturowych. Jeszcze większe konsekwencje zróżnicowanych kompetencji komunikacyjnych dostrzeżono w interakcji przedstawicieli kultur mniej jednolitych narodowo i etnicznie, co w sytuacji gwałtownego postępu procesów globalizacyjnych i umiędzynarodowienia rynku pracy stało się wyzwaniem wielu korporacji, ale także polityki społecznej, edukacyjnej i etnicznej wielu państw o wysokim poziomie wielokulturowości.

Jeszcze większym zainteresowaniem cieszyło się pojęcie kompetencji kulturowej, które stało się od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku kluczową kategorią niemal wszystkich nauk społecznych i humanistycznych w zintegrowanych modelach badań. Przyczyniło się to także do wyjaśniania, a nawet modelowania relacji kulturowych i międzykulturowych konkretnych środowisk. Szczególne zastosowanie pojęcie to znalazło na gruncie socjologii i antropologii kultury, studiów kulturowych, edukacji, zarządzania, polityki i psychologii społecznej (Korporowicz, 2011). Ze względu na duże możliwości interpretacyjne pojęcie kompetencji kulturowej zyskało sobie różne wykładnie. Jurgen Habermas (2002) wiązał je z ideą działań komunikacyjnych, którym przypisywał różne typy racjonalności zorientowanej ku działaniom utylitarno-instrumentalnym bądź emancypacyjnym o dużej roli dyskursu społecznego, refleksyjności i świadomego kształtowania wartości. Uczony stworzył tym samym równie odmienne typy kompetencji komunikacyjnych i kulturowych. W latach osiemdziesiątych działali także tacy uczeni, jak Pierre Bourdieu (1984) i Michael Foucault (1998), którzy jako jedni z najbardziej wpływowych intelektualistów świata zachodniego niemal

jednoznacznie powiązali pojęcie kompetencji kulturowej z analizą stosunków władzy, mechanizmów ich reprodukcji, które dzieją się za sprawą służebnej im kultury. Dominacja widzenia kompetencji kulturowej jako artefaktu i funkcjonalnego komponentu władzy oraz struktury społecznej sprzyjała tyleż krytycznej, co zredukowanej konceptualizacji pojęcia i problemu, marginalizując wcześniej eksponowane pierwiastki twórcze i osobowe, ukryte w systemowej logice sił i panowania.

Nasilenie procesów transformacji cywilizacyjnych, wzrastający poziom wielokulturowości oraz potrzeba radzenia sobie z nowymi wyzwaniami końca wieku spowodowały, że pojęcia kompetencji komunikacyjnej i kulturowej stały się konceptualnym mostem w tworzeniu pojęcia kompetencji międzykulturowej. Stosunkowo najsilniej wiąże się ono z zagadnieniem komunikacji międzykulturowej i zwraca uwagę na szansę dialogu międzykulturowego (Wilczyńska, Mackiewicz & Krajka, 2019). Ze względu na mnogość aparatu pojęciowego, jaki rozwinął się na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat w obszarze studiów kulturowych, ważne jest, aby pojęć tych nie używać zamiennie i dostrzegać nie tylko odmienne zestawy pytań, do jakich pojęcia i kompetencje te aspirują, ale także odmienne jakości, cechy i dyspozycje, na jakich w obszarze uzdolnień ludzkich systematycznie się skoncentrowały. O ile wszystkie pojęcia różnego typu kompetencji bazują na podejściu behawioralnym i kognitywistycznym, o tyle koncepcje odwołujące się do dialogu wyrastały ze znacznie wcześniejszych idei personalistycznych (Bartnik, 2013), a następnie egzystencjalnych, w rezultacie skłaniając się ku myśleniu o charakterze bardziej aksjologicznym. Powszechnie niezauważanym przykładem bardzo wczesnych osiągnięć polskiej szkoły pionierów personalizmu społecznego analizujących relacje międzynarodowe i międzykulturowe jako rodzaju wartości jest szkoła pragmatycyzmu krakowskiego, nazywana współcześnie humanizmem krakowskim, działająca na początku XV wieku, skupiona wokół ówczesnej Akademii Krakowskiej i jednego z jej wybitnych przedstawicieli, jakim był Paweł Włodkowic (Płotka, 2017). Wypracowane podówczas pomysły dotyczące prawa narodów kontynuowane są dziś często bez świadomości w koncepcji praw kulturowych czy bezpieczeństwa kulturowego, dla których dialog kultur na różnych ich poziomach stanowi jeden z centralnych wyzwań relacji międzyludzkich i wspólnotowych w obszarze niezbędnej ku temu integracji wiedzy, umiejętności i postaw.

Problemowe ujęcie pojęcia

Każde z omawianych w niniejszym tekście trzech zasadniczych pojęć nabiera dodatkowego znaczenia w kontekście pozostałych, a także wszystkich innych, które zostały przywołane dodatkowo – jak np. kompetencje lingwistyczne, socjolingwistyczne czy międzykulturowe. Warto na tym etapie wywodu wskazać na problemy, które powodują, że możemy te pojęcia traktować w relacji, i które determinują sposób ich rozumienia w kontekście humanistycznie zorientowanych studiów kulturowych jako zasadniczego przesłania ich analizy. Studia kulturowe, które miałyby wyjść poza funkcjonalne, strukturalne i adaptatywne rozumienie kultury ze względu na jej rolę w całokształcie stosunków władzy oraz mechanizmów reprodukcji społecznej, wyznaczają poszukiwania tego, co w kulturze określa potencjały rozwojowe człowieka i jego człowieczeństwa (Bartnik, 2013). Perspektywa ta pozwala dostrzec – zarówno w obszarze kompetencji komunikacyjnej, kulturowej, jak i dialogu międzykulturowym – to, co w nich transgresyjne, intencjonalne, sprawcze, interakcyjne i nade wszystko podmiotowe.

Atrybut transgresyjny oznacza więc, że w kompetencji komunikacyjnej nie chodzi jedynie o umiejętność biernego odtwarzania istniejących już kodów oraz kontekstualnych wzorców ich rozumienia, ale także o zdolność do ich zmiany, transformacji i twórczego generowania nowych. Co więcej, podobna umiejętność przenoszona jest na sposoby uczestnictwa w kulturze jako kompetencji kulturowej wraz z wzorami przydawanych im wartości, emocji i uczuć, które przekraczają swoje funkcje adaptatywne, instrumentalne, a także te osadzone w granicach konkretnych ról i przypisanych im konwencji. Podobne atrybuty transgresji widzimy w dialogu międzykulturowym. Dość często, aby pokonać konflikty lub też wypracować nowe zasady współpracy i współistnienia, musi on odchodzić od stereotypowych praktyk w relacjach konkretnych kultur.

Drugi w wymienionych atrybutów, czyli intencjonalność, pozwala zauważyć, że wszystkie z wymienionych pojęć dotyczą rzeczywistości, która nie musi być efektem wymuszeń, nawet transgresyjnych, nie musi być też rezultatem niezależnych od kogokolwiek uwarunkowań zewnętrznych. Intencjonalność zawiera w sobie komponent teleologiczny, celowościowy, ukierunkowany ku czemuś lub komuś w zgodzie nie tylko z tym, co „popycha", ale i z tym, co „pociąga", inspiruje, fascynuje i staje się przedmiotem

marzeń, prospekcji, nadziei. To stanowi o bardzo poważnym walorze ludzkich kompetencji i niemal w sposób konieczny buduje sens dialogu.

Trzeci atrybut, jakim jest z kolei sprawczość, określa, że przyświecające realizacji kompetencji komunikacyjnej, kulturowej i dialogowi międzykulturowemu cechy leżą nie tylko w sferze planów, ale stanowić mogą najzupełniej realny ich korelat, a więc element wdrożeniowy, przekładalny na obserwowalne i doświadczalne rezultaty. Przekroczenie istniejących standardów może dokonać się w sposób kierowany i zgodny z intencjami podejmujących go podmiotów, uzyskując mniej lub bardziej urzeczywistnione rezultaty. Kompetencje i dialog osiągają w ten sposób swoje potwierdzenie, przekonują o swoim istnieniu, motywują do ich rozwoju lub też wysyłają sygnały o ich dysfunkcjach lub faktycznym niedorozwoju.

To pojęcie komunikacji stawia jednak przed opisywanymi atrybutami jedno z najważniejszych kryteriów możliwej prawdziwości, jakim jest interaktywność, a więc wymóg wzajemności, wymiany i współoddziaływania tego, co staje się przedmiotem nie tyle przekazu, co właśnie komunikowania. To sprawdzian, o którym często się zapomina, i faktyczna cecha procesów, które komunikację symulują i podszywają się pod jej stosunkowo dobre imię, jak dzieje się to w przypadku tzw. komunikacji masowej, reklamy, propagandy czy też różnego rodzaju perswazji. Atrybut interaktywności charakteryzować musi także kompetencję kulturową, jeśli prowadzi ona do rzeczywistego uczestniczenia we wspólnocie kulturowej, choć może należałoby wykluczyć jej jedną funkcję, która w tym kontekście jest mało przydatna, a więc bycie pasywnym „funkcjonariuszem", skazanym na zamykanie dynamizmów rozwojowych swojej osobowości, społeczności czy narodu.

Wszystkie z wymienionych powyżej cech analizowanych pojęć nie odzwierciedlałyby ich najbardziej ludzkiego wymiaru, gdyby nie dotykały podmiotowości i godności człowieka jako najbardziej fundamentalnych potencjałów jakiejkolwiek kompetencji i dialogu. Tego typu wartości sprawiają, że w procesie interakcji jesteśmy w stanie odnaleźć szacunek do jego uczestników, docenić ich unikalność i wynikający stąd sens. To on sprawia, że działania transgresyjne nie są przypadkowe, a ich intencjonalność ma charakter poszukujący – realizuje on bowiem zaplanowane i często autoteliczne cele. To istota międzykulturowych form dialogu, które można uznać za najbardziej twórcze.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Systematyka trzech omawianych w niniejszym zestawieniu pojęć nie ma charakteru jednorodnego. O ile bowiem kompetencja komunikacyjna mieści się w szerszym pojęciu kompetencji kulturowej, o tyle pojęcie dialogu międzykulturowego, abstrahując od tego, że może być odniesione do nie poddawanego bliższym analizom pojęcia kompetencji międzykulturowej, nie skłania do porównania zakresu, ale do odmiennego typu wartości, do jakich pojęcia te się odwołują. Jeśli jednak uznać, że społeczna waga dialogu międzykulturowego w nasilającej się skali wielokulturowości współczesnych społeczeństw staje się jednym z podstawowych ich wyzwań, to powstaje ważne pytanie: jaki typ kompetencji komunikacyjnej i kulturowej dialog ów hamuje lub rozwija? I to niezależnie od samej kompetencji międzykulturowej, która stosowną rzeczywistość sama moderuje, a potem już jako pojęcię, posiada konceptualną możliwość jej opisu. Istnieje interesujący tak teoretycznie, jak i praktycznie sposób systematycznego odniesienia przywoływanych pojęć do teorii koncentrującej się na rozwojowych wymiarach problemu, szczególnie osobowości, ale także rzeczywistości kulturowej, jaką zaproponował Kazimierz Dąbrowski. Zakłada ona wielopoziomowość tego rodzaju bytów i procesów, diagnozując je poprzez różnorodny zestaw wskaźników wywiedzionych z wieloletniej praktyki psychologicznej, terapeutycznej, ale i badawczej, prowadzonej przez jej autora w wielu ośrodkach naukowych Europy i Ameryki ubiegłego wieku we współpracy z najwybitniejszymi twórcami psychologii humanistycznej o szerokich horyzontach analiz filozoficznych i społecznych (Dąbrowski, 1985).

Zgodnie z założeniami tej teorii pierwszy z wyróżnionych poziomów nazywany integracją pierwotną charakteryzuje się działaniami na rzecz ukonstytuowania i utrzymania fundamentalnej spójności oraz funkcjonalnej adaptacji ich rezultatów. Oznacza to wysiłki skoncentrowane na systematycznej reprodukcji wzorów zachowań, znaczeń i wartości. W przypadku kompetencji komunikacyjnej i kulturowej oznacza to schematyczne trzymanie się kodów i dowartościowywanie stereotypowych procesów rozpoznawania, uczenia się i realizacji konkretnych treści kultury. Na tym poziomie dialog międzykulturowy praktycznie nie istnieje, gdyż wymaga stosownej refleksyjności, samoświadomości i dystansu

do własnych kanonów rzeczywistości mentalnej i kulturowej, jak również utrzymujących je stosunków władzy i relacji społecznych. W wymiarze indywidualnym jest to realność kompetencji zamkniętych, etnocentrycznych, podporządkowanych potrzebom przystosowania i unikających czynności transgresyjnych. W wymiarze społecznym jest to forma aktywności konserwująca wszelkie formy konformizmu, zagrożona totalitaryzmem ograniczonego uniwersum kultury symbolicznej. Relacje międzykulturowe skazane są w tej sytuacji na odtwarzanie konfliktów oraz zamykanie kanałów komunikacji z kulturami odmiennymi. Dialog międzykulturowy staje się formą dysfunkcjonalną, która może rozbić istniejące formy tożsamości kulturowej traktowanej jako sposób na utrzymanie granic i zachowawczo pojmowanego bezpieczeństwa.

Aby zmienić ugruntowane formy petryfikacji i odpowiedzieć na rozwojowe potrzeby współczesnej interakcji kultur, poziom integracji pierwotnej ulec musi poważnemu rozluźnieniu, a nawet dezintegracji, którą Dąbrowski nazywa pozytywną, choć jej konsekwencje mogą być pod wieloma względami destrukcyjne. Widząc proces w perspektywie rozwojowej, istotne staje się poszukiwanie dynamizmów rozwojowych, które wcześnie zidentyfikowane umożliwią szybkie przejście przez dolegliwe perturbacje okresu transformacji. Kompetencje komunikacyjne i kulturowe tracą bowiem swoje funkcje regulacyjne, pełne są semiotycznych oraz aksjologicznych ambiwalencji i podobnie jak w przypadku poziomu poprzedniego nie stwarzają perspektyw otwierających na świadome i intencjonalne formy interakcji kulturowych, a tym samym na ukierunkowane formy dialogu. Kompetencja kulturowa traci możliwości łączenia różnych form uczestnictwa kulturowego, atomizując systemy postaw na w żaden sposób niepowiązane, czasami sprzeczne formy zaangażowania. W takiej właśnie sytuacji mieszane są odmienne typy znaczeń, emocji i wartości, czego przykładem może być nieodróżnianie patriotyzmu, nacjonalizmu i szowinizmu, mądrości, wiedzy i informacji, prawdy i jej wizerunku.

Ujawnianie i animowanie potrzeb i dynamizmów rozwojowych charakteryzuje trzeci poziom rozwoju kompetencji komunikacyjnych i kulturowych, w którym to, co jest, odróżnia się od tego, co mogłoby być, a umiejętności rozpoznawania, uczenia się i tworzenia ukierunkowanych form interakcji stają się świadomą, refleksyjną formą intencjonalnej wymiany znaczeń, poszukiwania ich sensu i wartości. W obszarze

kompetencji kulturowych do głosu dochodzić zaczynają wewnętrzne źródła samooceny sposobu uczestnictwa w kulturze oraz uwewnętrznione formy niepokojów egzystencjalnych. W szerszym kontekście rozwoju kulturowego aktywizują się następujące transformacje, które spełniać zaczynają rolę dynamizmów rozwojowych:

- Uruchomienie zdolności różnicowania wartości i motywów działania;
- Animacja dynamizmów rozwojowych: zdziwienie w stosunku do siebie i otoczenia, zaniepokojenie sobą, poczucie niższości w stosunku do samego siebie, dysonans „ja" faktycznego i osiągalnego, niezadowolenie z siebie, poczucie wstydu i winy, nieprzystosowanie pozytywne, przepracowanie konfliktów wewnętrznych;
- Potrzeba treści wewnętrznie i kulturowo znaczących;
- Narastanie wizji sensu niespełnionego;
- Myślenie krytyczne;
- Renesans ukierunkowanych potrzeb autorefleksji i autooceny.

W obszarze dialogu międzykulturowego jest to prawdziwy przełom, który sprawia, że zarówno jednostka, jak i grupa dostrzega swoją podmiotowość i zdolność do rozumienia wartości rdzennych innych kultur oraz ich relacji do wartości własnych. Rodzi się potrzeba przekroczenia dotychczasowych, czasami wrogich standardów lub też chaosu w relacjach między kulturami i wypracowania rozpoznawalnego celu, strategii, a także zbudowania mostów do ewentualnej współpracy.

Kolejne dwa poziomy rozwoju, które syntetycznie nazwać możemy rozwiniętymi potrzebami rozwoju, zmierzają do wyrazistej selekcji w stosunku do zastanych treści i wartości kultury własnej (choć też innych kultur), do własnego dziedzictwa, do własnych preferencji i możliwości (Rembierz, 2017). Jest to poziom, w którym do głosu dochodzą podmiotowe tendencje przekształcania typu kompetencji komunikacyjnej i kulturowej w kierunku:

1. Koegzystencji i twórczej interferencji wielu rodzajów kompetencji;
2. Przekształcenia typu ich dotychczasowych związków;
3. Pokonania jednostronności w poszczególnych rodzajach kompetencji;
4. Aktywizacji ukierunkowanych samoprzekształceń.

Jest to więc poziom, który finalizuje wszystkie możliwości nie tylko w pełny potencjał logotwórczych dynamizmów każdej z typów

kompetencji, ale w pełni przygotowuje do dialogu międzykulturowego, jaki staje się szansą każdej z nich.

Analiza porównawcza poszczególnych pojęć na wszystkich wyróżnionych poziomach ukazuje, po pierwsze, istotny wpływ, jaki charakter kompetencji komunikacyjnej i kulturowej wywiera na możliwości rozwoju dialogu międzykulturowego, oraz, po drugie, różnice w rodzaju treści tego wpływu. Na pierwszych dwóch wyróżnionych poziomach jest to praktyczna eliminacja dialogu międzykulturowego, który nie ma szans na zaistnienie w sytuacji silnej petryfikacji kompetencji i kultur. Poziomy następne zasługują natomiast na uwagę zarówno ze strony badaczy, jak i przedstawicieli praktyk edukacyjnych, zarządczych i politycznych.

Bibliografia

Bartnik, C.S. (2013). *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Bernstein, B. (1961). Aspects of Language and Learning in the Genesis of the Social Proces. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, *1*, 313–324.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Tłum. R. Nice. Cambridge: Harvard University Press.

Chomsky, N. (1968). *Language and Mind*. New York: Oxford University Press.

Dąbrowski, K. (1985). Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki. W: K. Dąbrowski (red.), *Zdrowie psychiczne*, (s. 46–62). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 1–2. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hymes, D. (1972). On Communicative Copmetence. W: J.B. Pride & J. Holmes (red.), *Sociolinguistics*, (s. 269–293). Harmondsworth: Penguin.

Nikitorowicz, J. (2000), Spotkanie i dialog kultur – wymiar edukacji międzykulturowej. W: T. Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, (s. 85–112). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".

Korporowicz, L. (2011). *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Labov, W. (1970). The Reflection of Social Processes in Linguistic Structures. W: J.A. Fishman (red.), *Readings in the Sociology of Language*, (s. 240–251). The Hague: Mouton and Co.

Płotka, M. (2017). Multidimentionality of the Category of Action in 15th century Krakow Practicism. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič & P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, (s. 129–152). Kraków: The Jagiellonian Library.
Rembierz, M. (2017). Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności. Między tradycyjnym zróżnicowaniem a nowoczesnym pluralizmem. *Politeja*, *1*, 191–237.
Stróżewski, W. (1992). *W kręgu wartości*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
Tischner, J. (1981). *Etyka solidarności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Wilczyńska, W., Mackiewicz, M., & Krajka, J. (2019). *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
Wojtyła, K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwa TN KUL.

Rafał Wiśniewski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0002-7952-8021
https://doi.org/10.35765/slowniki.266

Komunikacja i kompetencje międzykulturowe

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Kompetencje międzykulturowe definiuje jako swoiste predyspozycje, zdolności oraz umiejętności psychiczne i socjokulturowe jednostki, pozwalające na odczytywanie, wymianę i transformowanie treści symbolicznych podczas procesów komunikacyjnych w relacjach międzykulturowych. Rozwój kompetencji międzykulturowych jest splotem różnorakich czynników, m.in. wiedzy, doświadczeń czy określonych motywacji, jak również systemów wartości prezentowanych w dyskursach publicznych. Proces nabywania kompetencji międzykulturowych ulega zintensyfikowaniu podczas kontaktu z przedstawicielami i dorobkiem innych kultur.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Ujęcia teoretyczne i badawcze w zakresie komunikacji międzykulturowej korzystają z dorobku wielu nauk humanistycznych i społecznych, ale także z inspiracji praktyką, tj. zetknięcia się z innością przez podboje, kolonizacje, a następnie ruchy niepodległościowe. Pragmatyczny charakter komunikacji i kompetencji międzykulturowych wynikał także z bezpośrednich kontaktów, m.in. kupców, misjonarzy, polityków i wielu innych. Intensyfikacja kontaktów międzykulturowych została zwielokrotniona w XIX i XX w., do czego przyczyniły się procesy globalizacyjne i migracyjne.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Warto podkreślić uzasadnienie podjęcia namysłu na temat komunikacji i kompetencji międzykulturowych, które jawią się jako współczesny imperatyw cywilizacyjny, wychodzący poza walory czysto poznawcze i praktyczne. Różnorodność ta implikuje odmienne modele w podejściu do problematyki.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kompetencje międzykulturowe stają się współcześnie niezbędną

umiejętnością jednostki, a zarazem rodzajem postawy społecznej, która umożliwia podejmowanie wielu wyzwań oraz inicjowanie interakcji różnych kultur na poziomie wszystkich dziedzin życia społeczeństwa wielokulturowego. Rozwój kompetencji komunikacyjnych i międzykulturowych nie zaprzecza rozpoznawaniu i kształtowaniu tożsamości kulturowych uczestników interakcji.

Słowa kluczowe: komunikacja międzykulturowa, studia międzykulturowe, komunikacja społeczna, kompetencje międzykulturowe, kompetencje społeczne

Wprowadzenie

Punktem wyjścia niniejszego wywodu jest założenie, że jednostka w czasie procesów socjalizacji aktualizuje swoje potencjały osobowe. W wyniku uspołecznienia, interakcji i transmisji wzorów zdolna jest ona do ich przyjmowania, a nawet rozwoju, zmiany i to zarówno w kontakcie z własną, jak i odmiennymi kulturami. W ten sposób kompetencje kulturowe zawierają w sobie potencjał rozwojowy kompetencji międzykulturowych, które jednak różnią się od nich, ponieważ eksponują zdolność przekształcania, rekonfiguracji i transgresji wyuczonych już wzorów. Przy czym już na wstępie warto zauważyć, że owe kompetencje to pojęcie spopularyzowane przez Noama Chomsky'ego. Uczony definiował je jako zdolność, predyspozycję, twórczą wrażliwość i umiejętność rozpoznawania wzorów, którym towarzyszy otwartość, wrażliwość, kreatywność. W tym sensie zawsze powstają w tym kontekście pytania: na ile jest to wrodzone, na ile przetworzone oraz na ile nabyte? Przyjęto, że bezpośredni kontakt z odmiennością kulturową staje się źródłem nabywania kompetencji międzykulturowych, które dokonują korekt, modyfikacji i redefiniują orientacje życiowe jednostki. Dzieje się to więc niejako przez kompetencje interakcyjne, czyli procesy stwarzania, modelowania. Jest to ważna cecha kompetencji, która nie daje się sprowadzić do reprodukcji wzoru. Kompetencje międzykulturowe definiuje się jako zbudowane na specyficznych predyspozycjach i uzdolnieniach ukształtowane umiejętności psychiczne i socjokulturowe jednostki pozwalające na rozpoznawanie, wymianę i redefiniowanie treści zarówno własnych, jak i obcych kultur poprzez interakcje procesów komunikacyjnych. Rozwój kompetencji międzykulturowych jest splotem różnorakich czynników, m.in. doświadczeń socjalizacyjnych (szczególnie w kontaktach z odmiennymi typami kultur), wiedzy, motywacji, jak również treści prezentowanych w dyskursach publicznych. Proces nabywania kompetencji międzykulturowych ulega zintensyfikowaniu i pogłębianiu podczas kontaktu z przedstawicielami innych kultur, jak również z ich zinstytucjonalizowanym dorobkiem, którego znaczenie, wartości i funkcje zostają w tych kontaktach poddawane negocjacjom[1].

1 Niniejszy artykuł oparty jest w znacznej mierze na publikacji Rafała Wiśniewskiego (2016).

Definicja pojęcia

Komunikacja międzykulturowa: źródła i tradycje. Należy pamiętać, że sam kontakt międzykulturowy z przedstawicielami odmiennej kultury odbywający się bez komunikacji międzykulturowej, pojmowanej jako intencjonalnie i celowo podejmowana interakcja, zamiast rozszerzać horyzonty może wzmacniać uprzedzenia i stereotypy. Jednakże interakcje nakierowane na świadome poznawanie i wymianę wartości w procesie komunikacji międzykulturowej stały się na przestrzeni dziejów immamentnym doświadczeniem ludzkim. Człowiek, przekraczając granice, zaczął bowiem nawiązywać kontakty z innymi ludźmi, kulturami, co wymuszało różne formy wzajemnego uczenia, przenikania, a nawet ubogacenia. W samej dziedzinie teoretycznego i badawczego zamysłu nad komunikacją nastąpił wzrost zainteresowania komunikacją międzykulturową powodujący wytworzenie dość różnorodnych pojęć i stanowisk. Nie analizując głębiej tego zjawiska, można zaobserwować wymienne stosowanie terminów „wielokulturowość" czy „międzykulturowość". Pojęcie międzykulturowości oznacza jednak „coś więcej niż wielokulturowość w sensie kulturowej różnorodności, a także coś więcej niż tylko transkulturowość w sensie przekraczania poszczególnych granic" (Waldenfels, 2002, s. 117). Podobne stanowisko prezentuje Leszek Korporowicz, podkreślając, że

> perspektywa międzykulturowości lepiej oddaje i akcentuje transkulturowy charakter procesów wzajemnego uczenia się, włączenia w obszar standardów i wartości kulturowych innych grup w sposób daleki od wymuszenia i asymilacji (Korporowicz, 1997, s. 69).

Między innymi z tych powodów na potrzeby tego rozdziału będzie wykorzystywane pojęcie komunikacji międzykulturowej, ponieważ akcentuje ono interakcyjne procesy różnych grup i kultur. Przekłada się to na kwestię zasadniczą, czyli analizę procesu rozwoju kompetencji międzykulturowych w odmiennym środowisku kulturowym.

Ujęcia teoretyczne i badawcze w zakresie komunikacji międzykulturowej korzystają z dorobku innych nauk humanistycznych i społecznych: historii i archeologii, antropologii kultury, psychologii i pedagogiki międzykulturowej, kulturoznawstwa, nauk prawnych oraz socjologii. Z praktycznego punktu widzenia istotne było zetknięcie się z innością

przez podboje, kolonizacje, a następnie ruchy niepodległościowe (perspektywa makrostrukturalna). Pragmatyczny charakter komunikacji wynikał także z bezpośrednich kontaktów, np. kupców, misjonarzy, polityków i wielu innych. Intensyfikacja kontaktów międzykulturowych została zwielokrotniona w XIX i XX w., do czego przyczyniły się procesy społeczne, ekonomiczne czy kulturowe. Potrzeba namysłu nad innymi kulturami (nie tylko odległymi, zamorskimi) wynikała ze współpracy i różnego rodzaju transferów dokonujących się w szczególności w społeczeństwach heterogenicznych. Ludzie zamieszkujący na obszarze jednego państwa starali się bowiem wypracować mechanizmy koegzystencji. Ten aspekt był wyraźnie podnoszony w badaniach antropologicznych w podejściu szeroko określanym jako konfiguracjonizm czy psychokulturalizm, m.in. przez Ruth Benedict, Edwarda Sapira, Ralpha Lintona, Margaret Mead. Obarczony był on jednak wieloma mankamentami, np. redukcjonizmem wynikającym z behawioryzmu społecznego. Przyjmuje się, że początek zainteresowania komunikacją międzykulturową jako dyscypliną naukową to lata 50. XX w., kiedy amerykańscy badacze Edward T. Hall, Ruth Benedict i John Useem podjęli namysł nad kwestią efektywnego procesu komunikowania się ludzi z odmiennych kultur. Od lat 90. rozważania w zakresie komunikacji międzykulturowej w Stanach Zjednoczonych zostały zintensyfikowane przez prace Williama B. Gudykunsta, Young Yun Kim, Richarda L. Wisemana i wielu innych (Gudykunst, 2002, s. 183). Oczywiście nie można pominąć wszelakich procesów związanych z globalizacją, co ma odzwierciedlenie w różnych kontekstach społeczno-kulturowych czy też geograficznych. Namysł nad komunikacją międzykulturową nie odbywa się wyłącznie w Ameryce Północnej, ale niemal w większości liczących się ośrodków akademickich na świecie.

Ukazując szerszą perspektywę komunikacji międzykulturowej, William B. Gudykunst (2005) zauważył, że badacze zajmujący się komunikacją międzykulturową przyjmują jedną z trzech perspektyw. Po pierwsze, chodzi o teorie zakładające, że kultura i komunikacja są nierozerwalnie związane; po drugie, o teorie opisujące, jak komunikacja zmienia się w zależności od kultury; oraz po trzecie, o teorie traktujące o efektywnej komunikacji między ludźmi z różnych kultur. Komunikacja międzykulturowa może być w tym kontekście definiowana jako „komunikacja między ludźmi z różnych kultur, która jest ograniczana przez wielu

badaczy do komunikacji twarzą w twarz" (Gudykunst, 2002, s. 179). W dobie społeczeństw informacyjnych takie ograniczenie idzie jednak zbyt daleko. Styl i sedno komunikacji międzykulturowej są głęboko naznaczone kulturowymi wartościami i przekonaniami osób komunikujących się. Dzieje się to często poza użyciem języka werbalnego i stanowi wyzwanie dla obu stron – nadawcy i odbiorcy. Kultury w ujęciu badaczy komunikacji międzykulturowej nie są także tożsame z geograficznymi granicami, a raczej opierają się na przekonaniach i stylu życia. Osoby biorące udział w komunikacji polegają na wspólnych założeniach na temat tego, co się komunikuje, do kogo, kiedy, gdzie i jak. Kiedy kulturowe wartości i przekonania nie są dzielone przez obie strony, zachodzą wówczas problemy z komunikacją i wzajemnym zrozumieniem (Wederspahn & Sheridan, 2009). Jednocześnie komunikacja międzykulturowa nie jest czymś stałym, ponieważ ciągle zmienia się i przekształca, a ludzie za pośrednictwem komunikacji uczestniczą w zmianach kulturowych, co może komplikować jej efektywność, ale jednocześnie daje potencjał do rozwiązywania konfliktów. Linda Beamer (1992) sugerowała rozpatrywanie zagadnienia komunikacji międzykulturowej przez skupienie się na procesie dekodowania i roli percepcji, twierdząc przy tym, że odczytywanie przez nadawcę sygnałów jest zależne od pewnych społecznych wartości, które nie są bezpośrednio prezentowane przez nadawcę. Ujęcie to ogranicza jednak analizę interakcyjną, która w równym stopniu zakłada kodowanie i ekspresję znaczeń. Inne modele przypominają o roli środowiska jako swoistego kontekstu komunikacji. Edward Hall podkreślał, że komunikacja odbywa się na kontinuum wysokiego i niskiego kontekstu. W społeczeństwach wysokiego kontekstu to przede wszystkim zewnętrzne warunki oraz internalizowane wartości kulturowe stanowią o znaczeniu komunikacji, natomiast w społeczeństwach niskiego kontekstu jej „zawartość" ucieka niejako od tego kontekstu, starając się zawrzeć swoją treść w samych jej komponentach: słowach, danych i materiałach. Według Williama B. Gudykunsta i Young Yun Kim (1984) osoba komunikująca się, będąca jednocześnie koderem i dekoderem komunikatu, jest z kolei „otoczona" czterema kontekstami: środowiskowym, kulturowym, społeczno-kulturowym i psychokulturowym. Reasumując, omawiani autorzy zwracali uwagę na fakt, że komunikacja jest ciągłym, nieustannie zmieniającym się dwustronnym procesem, umiejscowionym w specyficznym kontekście.

Pomimo różnic uczeni są zgodni, że komunikacja międzykulturowa opiera się na interakcji między jednostkami, grupami, a nawet organizacjami z odmiennych środowisk, a każde nich wnosi w ów proces własny system wartości i znaczeń. Sam proces komunikacji odbywa się wówczas, kiedy każdy z podmiotów dzieli się zasobem swoich treści, by zrozumieć siebie nawzajem i świat, w którym żyją. Wychodząc z tego założenia, zaproponowano model matematyczny ukazujący, że w miarę postępowania procesów komunikacji różnice między kulturami zanikają, choć powstaje pytanie, czy nie będzie to po prostu komunikacja kulturowa, a prefiks „między" straci swoje znaczenie (Kincaid, 1979, s. 31). Jeszcze inaczej rzecz ujmując, komunikacja międzykulturowa:

> […] obejmuje cały obszar szeroko rozumianej antroposfery. Z jednej strony sieć interakcyjna konstytuująca życie społeczne umożliwia transmisję różnorodnych wzorów, realizowanych we wszystkich dziedzinach kultury, restytuując i utrwalając trzon aksjologiczny, stanowiący o spójności ludzkich społeczności. Z drugiej strony jednak nie powinniśmy ulegać złudzeniu o trwałości i stabilności systemów aksjonormatywnych. Analizując działania symboliczne, interakcje i praktyki kulturowe, należy pamiętać, że znaczenia, wartości czy emocje powiązane są z problematyką władzy oraz polityki symbolicznej (Maślanka & Wiśniewski, 2014, s. 6).

Kompetencje nie tylko międzykulturowe. Zanim przejdziemy do kompetencji międzykulturowej, konieczne jest przywołanie samego terminu „kompetencja". Pojęcie to jest stosowane zarówno w dyskursach naukowych, jak i w języku potocznym. W naukach społecznych terminem tym najczęściej określa się „znajomość rzeczy", ale również definiuje się zakres władzy, uprawnień, danego zachowania (Winniczuk, 1994, s. 208). W studiach nad organizacjami kategorię tę traktuje się jako dyspozycje „w zakresie wiedzy, umiejętności i postaw zapewniających realizację zadań zawodowych na poziomie skutecznym i (lub) wyróżniającym stosowanie do standardów określonych przez organizację dla danego stanowiska" (Król, 2006, s. 82). W badaniach nad kapitałem ludzkim w Polsce przyjęto zaś, że kompetencje obejmują „wiedzę, umiejętności i postawy związane z wykonywaniem określonych czynności, niezależnie do tego, w jakim trybie zostały nabyte i czy są potwierdzone w wyniku procedury walidacyjnej" (Strzebońska & Dobrzyńska, 2011, s. 27). Można dokonać jeszcze innego rozróżnienia tego pojęcia, w którym z jednej strony traktuje się je jako indywidualną cechę

charakteryzującą jednostkę, z drugiej jako cechę klasyfikującą przynależność grupową, a także jako cechę świadczącą o położeniu gradacyjnym, gdyż zakres kompetencji nie jest tylko i wyłącznie zero-jedynkowy. Inaczej rzecz ujmując – można posiadać większe lub mniejsze kompetencje.

Można je postrzegać w kategoriach statycznych lub dynamicznych. Już na tym etapie pojawiają się zawiłości, z którymi da się polemizować. W pierwszym przypadku traktuje się je „jako adaptacyjny potencjał podmiotu, pozwalający mu na dostosowanie działania do warunków wyznaczonych przez charakter otoczenia" (Zych, 2003, s. 693–694), w drugim zaś jako „transgresyjny potencjał podmiotu, gdzie generowane przezeń typy działań są podatne na twórczą modyfikację" (Zych, 2003, s. 693–694). Warto zauważyć, że sam proces generowania nie jest wolny od kompetencji, a więc twórcze aspekty są obecne w każdej jego fazie, a nie dopiero finalnych jego rezultatach. Uzewnętrznienie kompetencji to potencjalność transferowania różnorakich umiejętności, począwszy od zdobytego doświadczania, a skończywszy na wiedzy (Borkowski, 2003, s. 107). Jedną z zasadniczych cech kompetencji jest ich związek z zadaniami. Możemy przyjąć, że istnieją działania wymagające zaangażowania więcej niż jednej kompetencji. Krzysztof Wielecki podkreśla, że w literaturze przedmiotu możemy spotkać się z potraktowaniem kompetencji jako składowej dwóch typów orientacji: psychicznej, kiedy namysł dotyczy jednostek, oraz społecznej, kiedy mowa o grupach społecznych.

Różnorodność użyteczności terminu „kompetencja" skłania do uznania, że jest to jedna z zasadniczych kategorii służących do analizy współczesnego świata. Taki osąd wynika z przesłanki, że w literaturze przedmiotu można spotkać się z różnymi teoriami kompetencjami, np. językowymi (*linguistic competence*), zaproponowanymi przez Noama Chomsky'ego. Według niego jest to nie do końca uświadomiona wiedza, dotycząca użycia reguł językowych. Koncepcję kompetencji komunikacyjnych (*communicative competence*) zaproponował zaś Dell Hymes. Ujmował je jako coś więcej niż tylko zespół zdolności lingwistycznych, ale również jako umiejętność posługiwania się w istocie wszystkimi regułami ważnymi w interakcji symbolicznej przy użyciu różnych kanałów komunikacyjnych, np. przestrzeni, kolorów czy dźwięków, uwzględniając ich kontekst. Emm Griffin przywołuje stanowisko Williama Howella wyróżniającego cztery poziomy kompetencji komunikacyjnej:

> 1. Nieświadoma niekompetencja. Błędnie interpretujemy zachowanie innych i nie jesteśmy tego w ogóle świadomi. 2. Świadoma niekompetencja. Wiemy, że błędnie interpretujemy zachowanie innych, ale nic z tym nie robimy. 3. Świadoma kompetencja. Myślimy o naszej komunikacji, nieustanie staramy się zmienić nasze zachowanie, aby osiągnąć większą skuteczność. 4. Nieświadoma kompetencja. Rozwinęliśmy naszą umiejętność komunikacji w takim stopniu, że nie musimy już myśleć o tym, jak mówimy, czy słuchamy (Griffin, 2003, s. 432).

Analiza historyczna pojęcia

W analizie współczesnej komunikacji oraz kompetencji międzykulturowej warto odwołać się do wcześniejszych badań w zakresie kompetencji socjolingwistycznych dokonanych przez Basila Bernsteina, które ukazują zarówno statyczne (a nawet wykluczające), jak i rozwojowe typy kodów kulturowych. Te ostatnie wskazują na funkcje czynności transgresyjnych przydatnych w kształtowaniu komunikacji międzykulturowej. Kompetencje socjolingwistyczne definiuje się zaś jako „zdolność do społecznego oddziaływania za pomocą języka na inne osoby po to, by osiągnąć założone cele" (Winkler, 2013, s. 145). Są one elementem kompetencji kulturowej ujmowanej jako „zdolności i potencjały związane z poruszaniem się jednostki w sferze aksjologiczno-normatywnej" (Banaszkiewicz, 2012, s. 56–57). Rozwinięta i dynamiczna kompetencja kulturowa może być traktowana jako

> postawa zakładająca, z jednej strony, pewną relatywizację w stosunku do naszej własnej kultury, pozbycie się nieuzasadnionej pewności, że tylko nasze własne wzory zachowania są właściwe, uświadomienie sobie ich względności i specyfiki naszego wychowania, a z drugiej – w przypadku imigrantów – chęć uczestnictwa w kulturze kraju przyjmującego (Ząbek, 2007, s. 409).

W tym znaczeniu kompetencja kulturowa zbliża się do funkcji kompetencji międzykulturowej. Można przyjąć, że źródła tej drugiej to w pewnym stopniu gotowość do nabywania kompetencji międzykulturowej, są one ulokowane przede wszystkim w domu rodzinnym. Irena Parfieniuk kompetencję kulturową określa jako „dyspozycję nabytą, część składową określonego typu orientacji psychicznej – orientacji podmiotowej, która sprzyja nastawieniu negocjacyjnemu, dąży do poszerzenia podmiotowości innych, nastawieniu na takie zaspokajanie własnych oczekiwań,

które nie stoją w sprzeczności z dobrem innych". Dalej autorka podkreśla dwukierunkową relację holistyczną wiedzy, komunikacji i interakcji społecznej (Parfieniuk, 1999, s. 101). Takie stanowisko zgodne jest z podkreślaną wcześniej interaktywnością komunikacji, która nie daje się zredukować do przekazu, wpływu czy oddziaływania. Warto ponadto posłużyć się stanowiskiem zaproponowanym przez Leszka Korporowicza, który uważa, że jest to „całokształt zdolności określających dynamikę procesów uczenia się, rozumiejącego uczestnictwa i transformacji treści kultury" (Korporowicz, 2011, s. 37).

Problemowe ujęcie pojęcia

Rozwojowo ujęte kompetencje kulturowe i międzykulturowe można z wielu powodów ujmować jako rodzaj kompetencji społecznych rozumianych jako

> spójny i funkcjonalny zestaw (układ) wiedzy, doświadczenia, wyposażenia osobowościowego, zdolności i umiejętności społecznych, który umożliwia człowiekowi podejmowanie i rozwijanie twórczych relacji i związków z innymi osobami, aktywne współuczestniczenie w życiu różnych grup społecznych, zadawalające pełnienie różnych ról społecznych oraz efektywne wspólne pokonywanie pojawiających się problemów (Borkowski, 2003, s. 108).

Dodatkowym problemem badawczym, który wpływa na interpretację analizowanych typów kompetencji, jest istnienie szeregu innych jej rodzajów, np. kompetencji artystycznych, emocjonalnych, organizacyjnych, obywatelskich, zawodowych, moralnych, informacyjno-komunikacyjnych. Każdy z nich zawiera w sobie wiele komponentów kompetencji międzykulturowych.

W uproszczeniu komunikacja polega na czymś więcej niż tylko kodowaniu informacji przez nadawcę i przekazywaniu jej w sposób werbalny i niewerbalny. Informacja ta zostaje odkodowana przez odbiorcę. Jeżeli komunikacja odbywa się między jednostkami wywodzącymi się z różnych kultur, informacja jest filtrowana przez odmienne kulturowo systemy wartości, postaw, percepcji i założeń (Wederspahn & Sheridan, 2009), dlatego niezwykle łatwo o niewłaściwą interpretację odbieranych treści. Generalnie osoby posiadające zdolność efektywnej komunikacji

międzykulturowej mają świadomość różnic cechujących jednostki zaangażowane w komunikację międzykulturową i potrafią przezwyciężyć te różnice (Arasaratnam & Doerfel, 2005). Okazuje się również, że uważne słuchanie oraz kontakt wzrokowy wzmacniają komunikację międzykulturową (Arasaratnam & Doerfel, 2005). W teorii akomodacji komunikacja jest związana z próbą zrozumienia interakcji międzyludzkich przez analizę języka, niewerbalnego zachowania i prajęzyka, używanych przez jednostki w procesach komunikacyjnych (Gallois, Giles, Jones, Cargile & Ota, 1995). Jednostki używają różnych strategii, by wyrazić swe preferencje, tj. akceptację lub jej brak. Są to np. konwergencja (zbliżanie się do rozmówcy), dywergencja (oddalanie się od rozmówcy) lub zachowywanie dystansu (Gallois & in., 1995).

Pomimo wielu rozwojowych podobieństw oba rodzaje komunikacji i kompetencji (kulturowa i międzykulturowa) zachowują jednak istotne różnice. Według Lindy Beamer:

> Kształtowanie komunikacji międzykulturowej wymaga umiejętności doceniania niespodziewanie pojawiających się różnic kulturowych oraz chęci zaakceptowania pewnych stereotypowych charakterystyk danej kultury. Uczenie się komunikacji międzykulturowej zakłada więc stawianie dogłębnych pytań dotyczących danej kultury, na które odpowiedzi ujawnią zasadnicze wartości i znaczenia motywujące ludzi do porozumiewania się w danych sytuacjach. Kluczowe jest rozwijanie umiejętności analizy zachowania komunikacyjnego w kontekście kulturowych wartości. Nabycie kompetencji komunikacji międzykulturowej oznacza umiejętność generowania i odpowiadania na informacje komunikacyjne, tak jak w swojej własnej kulturze, co wydaje się zredukowane, gdyż traci sens określenie „między". Istota komunikacji między- potrzebuje innych umiejętności niż tylko znanych z reakcji w obrębie własnej kultury (Beamer, 1992, s. 302).

Dlatego Paweł Boski podkreśla szczególny charakter, ale i wymogi dojrzałego, świadomego poziomu kompetencji międzykulturowej, który określony jest jako rodzaj twórczej superkompetencji, wyrażający się

> w umiejętnościach świadomego dokonywania oryginalnych przekształceń, zmieniających istniejące skrypty, wprowadzaniu nowych elementów językowych, behawioralnych itp. (Boski, 2009, s. 583).

Niestety problematyczna jest kwestia samej definicji kompetencji międzykulturowych. A jest to istotne w momentach wdrażania praktycznych programów ich rozwoju. Generalnie rzecz ujmując, współczesne definicje tego pojęcia sprowadzić można do analizy kilku jego elementów

składowych, tj. motywacji, wiedzy, empatii, postawy, zachowania, umiejętności, kontekstu oraz rezultatów, z tym że nacisk na poszczególne elementy jest różny (Martin & Nakayama, 2007, s. 435–445). Równocześnie podejmowane są próby określenia typów osobowości, które umożliwiają wykształcenie kompetencji międzykulturowych lub w tym przeszkadzają. Podejmuje się również analizy ze względu na cechy osobowości, wiedzy, usposobienia i umiejętności, ale – jak pokazała analiza Allison Abbe, Lisa Gulick i Jeffrey Herman (2008) – nie ma „ostatecznej" listy cech niezbędnych do wykształcenia kompetencji międzykulturowych, ponieważ różni autorzy skupiają się na odrębnych aspektach zachowania i rezultatach, które chcą osiągnąć.

Tak jak w przypadku poprzednio rozważanych zagadnień nie ma zgody na uniwersalny model rozwoju kompetencji (między)kulturowych. Proponowane modele skupiają się na tych samych elementach: kognitywnym rozwoju jednostki, rozwoju interpersonalnym i rozwoju związanym z interakcjami z osobami odmiennymi kulturowo. Wytłumaczeniem tego problemu może być fakt, że modele te różnią się na poziomie intencji, w imieniu których zostały zaprojektowane, np. jeśli są pojęciem w obszarze pracy czysto akademickiej (Deardorff, 2006) lub też jeśli zostały stworzone na potrzeby wojskowe (Abbe, Gulick & Herman, 2008). Brak długofalowych empirycznych badań dotyczących aksjologicznych wymiarów kompetencji, osadzenia jej w zintegrowanej wizji rozwoju osobowego, odniesienia do relacji i praw podmiotów ponadindywidualnych, a więc grup i wspólnot kulturowych. Ciągle brakuje prac nad rozwojem metodologii ich badań pomimo istniejących modeli mierzących kompetencje międzykulturowe. Te ostatnie same uwikłane są w brak świadomości różnic kulturowych.

Same kontakty z obcą kulturą nie stanowią platformy rozwoju kompetencji międzykulturowych. Niezbędna jest efektywna komunikacja międzykulturowa, w której uczestnicy wypracowują świadome postrzeganie odmienności kulturowych, ale nade wszystko posiadają intencje ich przekraczania, zachowania zasady wzajemności, wymiany i własnej podmiotowości. Uważne słuchanie, kontakt wzrokowy oraz przede wszystkim otwarta postawa i chęć zrozumienia systemu wartości, postaw i świata znaczeń konkretnych osób oraz społeczności wydaje się czynnikiem kluczowym.

Jak wcześniej podkreślono, kompetencje międzykulturowe zdają się być trudnym do jednoznacznego zdefiniowania problemem

metodologicznym i dlatego wśród badaczy nie ma zgody co do cech dystynktywnych i możliwości ich operacjonalizowania, tym bardziej że istnieje wiele ujęć i stanowisk. Jerzy Nikitorowicz wyróżnia kompetencje dwu- lub wielokulturowe, za które uważa zarówno wiedzę dotyczącą grupy własnej i bezpośredniego kontaktu, jak również pozytywne i aktywne nastawienie interakcji oraz aprobatę i poczucie uznania, a także bezpieczeństwo, umiejętność komunikacji językowej, i wreszcie przekonanie o efektywnym funkcjonowaniu bez konieczności (w ramach kompromisu) rezygnacji z poczucia własnej tożsamości (Niktorowicz, 2005, s. 230). Część badaczy twierdzi, że niezbędna jest bardziej klarowana definicja (Kuada, 2004, s. 10). Dekadę później, pomimo licznych prób dekonstrukcji tego zagadnienia, problem z kompetencjami międzykulturowymi tkwi nadal w niejednoznaczności (Holmes & O'Neill, 2012). Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że kwestia kompetencji kulturowych jest uznawana za dość płynną (Abbe & in., 2008), co oznacza, że dynamizm całego procesu może się zmieniać z biegiem czasu, jeszcze bardziej utrudniając dokładne uchwycenie problematyki.

Brian H. Spitzberg i Gabrielle Changnon sugerują nawet, że mimo niewątpliwego bogactwa koncepcji dotyczących kompetencji międzykulturowych wiele z tych definicji identyfikuje te same elementy, które mogą być uporządkowane w pięciu grupach: motywacja, wiedza (funkcje poznawcze), umiejętności (zachowania, działanie), kontekst (sytuacja, środowisko, kultura, związki międzyludzkie, funkcja) oraz rezultaty (postrzegana odpowiedniość lub efektywność, satysfakcja, rozumienie, intymność, atrakcyjność, wypełnienie zadania) (Spitzberg & Changnon, 2009, s. 7). W większości przypadków te modele koncepcyjne różnią się bardziej terminologią niż istotą, czyli proponowane ujęcia mogą być właściwie tożsame na poziomie semantyki, ale za sprawą używanej każdorazowo innej formy wyrazu wydają się niepowtarzalne.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Kompetencje międzykulturowe można również przedstawić jako zasób wiedzy i umiejętności rozwijanych przez doświadczenie, treningi oraz edukację, mając przede wszystkim na uwadze umiejętności szybkiego

zrozumienia i efektywnego działania w kulturze odmiennej od własnej (Abbe i in., 2008). Takie spojrzenie na omawiany problem zawiera dwa istotne komponenty: rezultat, czyli efektywne funkcjonowanie w obcej kulturze, oraz zmianę rozwojową jednostek umożliwiającą osiągnięcie pożądanego rezultatu, czyli kształcenie kompetencji międzykulturowych. Trzeba przy tym zaznaczyć, że kompetencje te nie są tożsame z poznaniem innej kultury. Chodzi tutaj o rozwijanie wiedzy i umiejętności, tak aby skutecznie porozumiewać się z osobami z odmiennych kultur. Na efektywne funkcjonowanie w odmiennej kulturze składają się trzy elementy: osobisty, zawodowy i społeczny. Element osobisty zawiera psychologiczne i fizyczne przystosowanie do codziennego funkcjonowania w odmiennej kulturze, zawodowy odnosi się do wyników pracy zawodowej i przystosowania do niej, a społeczny tyczy się procederu skutecznego porozumiewania i budowania więzi z jednostkami z innych kultur (Harrison, Chadwick & Scales, 1996). Ten model skupia się na celu rozwijania kompetencji kulturowych, jakim jest efektywne funkcjonowanie w odmiennej kulturze obejmujące zdrowie fizyczne i psychiczne, samorealizację zawodową oraz interakcje z innymi ludźmi. Trzeba jednak zaznaczyć, że adaptacja kulturowa nie jest kompetencją międzykulturową, podobnie jak umiejętność funkcjonowania jednocześnie w kilku kulturach, która jest raczej przejawem kompetencji wielokulturowej. Nie musi być ona transgresyjna, nie musi niczego negocjować, a jedynie adaptować do odmiennych całości kulturowych bez dokonywania jakichkolwiek zmian w sposobie ich funkcjonowania oraz własnej ich percepcji.

Warto zaznaczyć, że kompetencje międzykulturowe składają się z czterech głównych składowych, takich jak otwarta, elastyczna i twórcza osobowość, duża motywacja do nauki i poznawania nowych kultur, wiedza specyficzna dla regionu oraz zdolności komunikacyjne. Stopień rozwinięcia tych cech jest nadal przedmiotem debaty. Niemniej czynniki te, z czym zgadza się większość badaczy, stanowią podstawę kompetencji międzykulturowych.

Posiadanie kompetencji kulturowych, pod warunkiem zaistnienia na ich obszarze rozwojowego i zdolnego do transgresji komponentu, jest podobne do umiejętności komunikacji międzykulturowej. Pełna diagnostyka kompetencji kulturowej uwzględnić bowiem musi jej typy zdecydowanie antyrozwojowe, które kształtują kody określane w terminologii

Basila Bernsteina jako „ograniczone". Dopiero przekroczenie zawartych w nich barier pozwala na odkrywanie światów alternatywnych i „wczuwaniu" się w role osób kulturowo odmiennych i podejmować wyzwania kompetencji międzykulturowych.

Według Darli Deardorff (2006, 2009) nabywanie kompetencji międzykulturowych następuje na dwóch poziomach: indywidualnym oraz interakcyjnym, a każdy z tych poziomów dzieli się na dwa etapy. Na poziomie indywidualnym, w ramach pierwszego etapu, wymaga się, aby jednostka (nabywająca międzykulturowe kompetencje) wykazywała się poszanowaniem i umiejętnością docenienia innych kultur, otwartością i umiejętnością powstrzymania się od oceniania innych oraz ciekawością odkrywania nowego, jednocześnie tolerując niejednoznaczność. Drugi krok wymaga, aby jednostka nabyła specyficzną wiedzę (z określonej dziedziny) i zrozumienie dotyczące innej kultury, co można poczytywać jako kulturową samoświadomość, głęboką wiedzę kulturową oraz społeczno-językową świadomość. Z tego też powodu, aby posiąść opisywane przymioty, dana jednostka musi potrafić słuchać, obserwować, ewaluować, analizować i interpretować otrzymywane informacje. Na poziomie interakcyjnym model zaproponowany przez Deardorff rozróżnia z kolei dwa rodzaje rezultatów: zewnętrzny i wewnętrzny. Posiadanie wyżej wymienionych cech sprawia, że rozwijają się zdolności przystosowawcze, elastyczność, perspektywa etnorelatywistyczna i empatia. Jednostki, które osiągnęły ten poziom, mogą skutecznie porozumiewać się z osobą z innej kultury i traktować ją tak, jak sama chciałaby być traktowana. Suma wymienionych postaw, wiedzy, umiejętności i wewnętrznych osiągnięć, które są demonstrowane przez odpowiednie zachowania i procesy komunikacyjne, stanowi „namacalne" kompetencje międzykulturowe, które są odbierane przez innych. Dlatego definicja Deardorff, wywodząca się z zaproponowanego modelu, mówi, że kompetencje międzykulturowe są efektywnym i odpowiednim zespołem zachowań i procesów komunikacyjnych w międzykulturowych sytuacjach (Deardorff, 2006, 2009). Opisany model ma niewątpliwie charakter normatywny i może być traktowany w istocie jako postulat i cel edukacji międzykulturowej, często daleki od realiów, które wymagają podejścia bardziej opisowego i diagnostycznego.

Okazuje się nie bez przyczyny, że wzmocnienie kompetencji międzykulturowych może być odpowiednikiem rozwoju poszczególnych

składowych samych kompetencji kulturowych, choć zasadniczo nie można ich ze sobą utożsamiać. Składa się na to rozwijanie bazy wiedzy na temat innych kultur, rozwijanie cech osobowości ułatwiających obcowanie z innymi kulturami, interakcje z różnymi kulturami oraz odpowiednie interpretacje tychże doświadczeń, tak by rozwijać własną wyobraźnię, gotowość podejmowania wyzwań, odporność na stres kulturowy oraz prospektywny typ motywacji. Wszystko to prowadzi do rozwoju komunikacji i kompetencji międzykulturowej. Oczywiście, jak dowiodły tego ustalenia Holmes i O'Neill (2012), proces ten może łączyć się z negatywnymi emocjami, tj. strachem, obawą, zderzeniem z twardą barierą stereotypów itp. Niemniej trud ten warto podejmować, aby zyskać możliwość wejścia w bogactwo i dziedzictwo kulturowe współczesnego świata i aby odnaleźć obecne w nim dynamizmy rozwoju, oddalając tym samym obecne i przyszłe zagrożenia.

Bibliografia

Abbe, A., Gulick, L.M.V., & Herman, J.L. (2008). *Cross-cultural competence in army leaders. A conceptual and empirical foundation*. Arlington: U.S. Army Research Institute.

Arasaratnam, L.A., & Doerfel, M.L. (2005). Intercultural communication competence. 2003 identifying key components from multicultural perspectives. *International Journal of Intercultural Relations*, *29*, 137–163.

Banaszkiewicz, M. (2012). *Dialog międzykulturowy w turystyce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Beamer, L. (1992). Learning Intercultural Communication Competence. *The Journal of Business Communication*, *29*, 286–303.

Borkowski, J. (2003). *Podstawy psychologii społecznej*. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.

Boski, P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Deardorff, D.K. (2006). Identification and assessment of intercultural competence as a student outcome of internationalization. *Journal of Studies in International Education*, *10*, 241–266.

Deardorff, D.K. (2009). Understanding the challenges of assessing global citizenship. W: R. Lewin (red.), *The handbook of practice and research in study abroad. Higher education's quest for global citizenship*, (s. 346–364). New York: Routledge.

Gallois, C., Giles, H., Jones, E., Cargile, A.C., & Ota, H. (1995). Accommodating intercultural encounters. Elaborations and extensions. W: R.L. Wiseman (red.), *Intercultural communication theory*, (s. 115–147). Thousand Oaks: Sage Publications.

Griffin, E. (2003). *Podstawy komunikacji społecznej*. Tłum. O. i W. Kubińscy & M. Kacmajor. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Gudykunst, W.B. (2002). Intercultural communication. Introductions. W: W.B. Gudykunst & B. Mody (red.), *Handbook of international and intercultural communication*, (s. 179–205). Thousand Oaks: Sage Publications.

Gudykunst, W.B. (2005). Theories of intercultural communication I. *China Media Research*, *1*, 61–75.

Gudykunst, W.B., & Kim, Y.Y. (1984). *Communicating with Strangers*. New York: Random House.

Harrison, J.K., Chadwick, M., & Scales, M. (1996). The relationship between cross-cultural adjustment and the personality variables of self--efficacy and self-monitoring. International. *Journal of Intercultural Relations*, *20*, 167–188.

Holmes, P., & O'Neill, G. (2012). Developing and evaluating intercultural competence. Ethnographies of intercultural encounters. *International Journal of Intercultural Relations*, *36*, 707–718.

Kincaid, D.L. (1979). *The convergence model of communication*. Honolulu: East-West Communication Institute.

Korporowicz, L. (1997). Wielokulturowość a międzykulturowość. W: M. Kempny, A. Kapciak & S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, (s. 64–72). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Korporowicz, L. (2011). *Socjologia kulturowa. Kontynuacja i poszukiwania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Król, H. (2006). Kapitał ludzki organizacji. W: H. Król & A. Ludwiczyński (red.), *Zarządzanie zasobami ludzkimi. Tworzenie kapitału ludzkiego organizacji*, (s. 92–119). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kuada, J. (2004). *Intercultural competence development of Danish managers*. Pobrane z: https://www.business.aau.dk/ivo/publications/working/wp33.pdf (dostęp: 15.07.2020).

Martin, J.N., & Nakayama, T.K. (2007). *Intercultural communications in contexts*. New York: McGraw-Hill.

Maślanka, T., & Wiśniewski, R. (2014). Ku komunikacji nie tylko międzykulturowej. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, *9*.

Nikitorowicz, J. (2005). *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Parfieniuk, I. (1999). Wielokulturowość a międzykulturowość. W: J. Nikitorowicz & M. Sobecki (red.), *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, (s. 99–103). Białystok: Trans Humana.

Spitzberg, B.H., & Changnon, G. (2009). Conceptualizing Intercultural Competence. W: D. Deardoff (red.), *Intercultural Competence*, (s. 2–52). Thousand Oaks: Sage Publications.

Strzebońska, A., & Dobrzyńska, M. (2011). Kompetencje jako przejaw kapitału ludzkiego. W: J. Górniak & in. (red.), *Bilans Kapitału Ludzkiego w Polsce*, (s. 25–38). Warszawa: Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości.

Waldenfels, B. (2002). *Topografia obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Wederspahn, G.M., & Sheridan, W.R. (2009). *Intercultural Services*. London: Routledge.

Winkler, R. (2013). *Komunikacja w organizacjach zróżnicowanych kulturowo*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Winniczuk, L. (red.). (1994). *Mały słownik polsko-łaciński*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wiśniewski, R. (2016). *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Ząbek, M. (2007). *Biali i czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Zych, B.M. (2003). Kompetencja. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. T. 2, (s. 693–697). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

Adam Żaliński
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-7527-2524
https://doi.org/10.35765/slowniki.245

Akulturacja

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Współczesna dynamika relacji międzykulturowych wymaga daleko idącej uwagi poświęconej akulturacji, czyli kulturowych i psychologicznych zmian wynikających z tego kontaktu. Akulturacja to dwustronny (lub wielostronny) proces wymiany kulturowej dotyczący grup kulturowych oraz jednostek, które do nich należą. W wyniku tego procesu przekształceniom ulec mogą rozmaite elementy składowe kultury (idee, wartości, zwyczaje itp.). Na poziomie socjopsychologicznym akulturacja dotyczy w pierwszej kolejności procesów tożsamości.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zjawisko akulturacji zyskało na znaczeniu w czasach kolonialnych, ale jej liczne przykłady można datować już na starożytność. Współczesne konceptualizacje akulturacji podkreślają, że ma ona charakter wielostronny i wielopoziomowy, gdyż obejmuje procesy interkulturowe, czyli dziejące się na styku przynajmniej dwóch kultur oraz analizowane na poziomie osób, jak i zbiorowości etnokulturowych.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Literatura dostarcza szeregu modeli teoretycznych opisujących zjawisko akulturacji, mówi o jej przebiegu, ze szczególnym uwzględnieniem procesów intrapsychicznych oraz czynnikach kontekstualnych, które warunkują akulturację oraz jej następstwa, wliczając w to zjawisko stresu akulturacyjnego. Dominujące koncepcje akulturacji wydają się jednak ograniczone, co hamuje rozwój dalszych badań.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Wnioski płynące z analizy stanu badań oraz rekomendacje w zakresie teoretycznym i praktycznym sprowadzają się do wypracowania lepszych konceptualizacji akulturacji, zastosowania mieszanych metod zbierania

danych oraz szerszym uwzględnieniu zbiorowości do tej pory rzadko badanych.

Słowa kluczowe: akulturacja, kultura, wielokulturowość, psychologia akulturacji, migracje

Definicja pojęcia

Akulturacja dotyczy przemian zachodzących w wyniku interakcji międzykulturowych. W pewnych okolicznościach akulturacja może być kojarzona z jednokierunkowymi zmianami, takimi jak stopniowa asymilacja imigrantów do kultury większościowej na początku XX wieku w Stanach Zjednoczonych. W rzeczywistości procesy te są wielotorowe i wielostronne. Sama jakość przemian akulturacyjnych jest szeroka, gdyż może dotyczyć wartości, języka, stylów poznawczych, osobowości, tożsamości czy zachowań. Często cytowana i jednocześnie dość pojemna zakresowo definicja akulturacji określa ją jako „proces kulturowych i psychologicznych zmian wynikających z kontaktu między grupami kulturowymi i ich indywidualnymi członkami" (Berry, 2004, s. 27). Adaptacja ta może być scharakteryzowana pod względem jakościowym, gdzie punktem odniesienia są różne aspekty funkcjonowania przed zmianą otoczenia kulturowego. Jest to proces związany niejednokrotnie z różnymi uciążliwościami, w tym stresem i jego przejawami fizjologicznymi oraz psychologicznymi. Z czasem dochodzi jednak do adaptacji – zarówno psychologicznej, jak i socjokulturowej (Nguyen & Benet-Martínez, 2013, s. 124). Ta pierwsza wyrażana jest poprzez charakterystyki dobrostanu i samooceny oraz poziom alienacji czy stanów emocjonalnych, ta druga – codziennymi zachowaniami świadczącymi o mniej lub bardziej efektywnym funkcjonowaniu w danym kontekście kulturowym.

Procesy akulturacyjne dotyczą takich zjawisk, jak wpływ jednej kultury na drugą, kiedyś ujmowany najczęściej jednostronnie, np. wpływ kultury Zachodu na inne, często uznawane za mniej rozwinięte. Nie zmienia to faktu, że z przykładami zjawiska akulturacji spotykamy się od czasów starożytnych, a dziś częstym kontekstem jego aktywności są okoliczności migracji. Dlatego też procesy akulturacyjne są nieodłącznym elementem wielokulturowości i masowych ruchów ludności (Kwiatkowska, 2019, s. 89–132). W tym kontekście najbardziej bodaj paląca jest kwestia radzenia sobie ze zmianą kulturową, jaka dotyczy zarówno przybyszy, jak i gospodarzy. Jak pisze Kwiatkowska (2019, s. 90): „[n]egocjowanie sposobu wspólnego życia w jednym domu to właśnie proces akulturacji". Akulturacja jest procesem dwustronnym (lub wielostronnym), gdyż w procesie interakcji międzykulturowej obie strony ulegają przemianie. Z punktu widzenia badaczy największym zainteresowaniem cieszą się

studia dotyczące imigrantów, które w pierwszej kolejności dotyczą przemian akulturacyjnych przemieszczających się z różnych powodów osób czy zbiorowości, a dopiero potem społeczeństw je przyjmujących. Nie można jednak zapominać, że procesy akulturacji dotyczą rozmaitych grup i obejmują społeczeństwa przyjmujące, ludność rdzenną, migrantów ekonomicznych, uchodźców, studentów tymczasowo wyjeżdżających do innego kraju itd. W wyniku tych procesów różne elementy kulturowe ulegają przyswojeniu, ale niektóre mogą być też odrzucone (Sam, 2006, s. 11). Nie jest ponadto regułą, że grupa o niższym statusie czy mniejsza liczebnie będzie podlegać akulturacji, gdyż zmiany w tym zakresie mogą dotyczyć zbiorowości o wysokim statusie oraz liczebnie dominujących (Sam, 2006, s. 15).

Akulturacja może zachodzić również bez opuszczania miejsca zamieszkania, a zatem emigracja nie jest konieczna do zaistnienia tego procesu (Boski, 2022, s. 684–687). Przykładami takich okoliczności są np. uczęszczanie do międzynarodowej szkoły, podjęcie pracy w oddziale międzynarodowej korporacji, kolonialna czy wojenna okupacja. Boski (2022, s. 685) wskazuje tu na takie określenia, jak „akulturacja bez opuszczania granic", „pełzająca akulturacja", które mogą oddawać istotę tych okoliczności. Samo wyemigrowanie do innego pod względem kulturowym kraju nie jest gwarantem akulturacji, czego przykładem są zamknięte społeczności komunikujące się do wewnątrz czy wyizolowanie dobrze sytuowanych ekspatriantów podejmujących pracę za granicą (Boski, 2022, s. 685–686). Akulturacja poza granicami kraju, przypadek bodaj najbardziej typowy, też może odbywać się z różną intensywnością – od niewielkiej aż po immersję, czyli intensywne doświadczenie nabywania drugiej kultury.

Akulturacja bywa czasami utożsamiana z asymilacją, w szczególności w odniesieniu do procesów tożsamości. Ze względu na pewne podobieństwa warto odróżnić akulturację od innych zbliżonych konstruktów, a już przede wszystkim takich, jak adaptacja, enkulturacja, socjalizacja czy dyfuzja. W dalszej części tekstu akulturacja będzie traktowana jako zjawisko odrębne od powyżej wymienionych konstruktów.

Analiza historyczna pojęcia

Akulturacja jest zjawiskiem, na które zwraca się uwagę przynajmniej od czasów kolonialnych (Berry, 2004, s. 28), choć liczne jej przykłady sięgają starożytności. Wydaje się, że wszelkie procesy związane z globalizacją, w tym intensyfikacja międzynarodowego ruchu migracyjnego, tylko wzmocniły to zainteresowanie. Z punktu widzenia osoby akulturacja jest procesem powiązanym z próbami odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość kulturową. Z grupowego i społecznego punktu widzenia dotyczy relacji rozmaitych zbiorowości etnokulturowych, w tym tych współtworzących współczesne społeczeństwa wielokulturowe. Naukową refleksję nad akulturacją należy wiązać w pierwszej kolejności z tradycjami antropologii (Redfield, Linton & Herskovits, 1936), ale również psychologią, socjologią oraz innymi pokrewnymi dyscyplinami naukowymi (Kwiatkowska, 2019, s. 89–132; Boski, 2022, s. 682–737). Pierwsze użycie terminu „akulturacja" w języku angielskim datuje się na lata 80. XIX wieku i jest przypisywane Jamesowi Powellowi (Sam, 2006, s. 13, 14). Akulturacja w tym ujęciu dotyczyła „zmian psychologicznych zaindukowanych przez międzykulturową imitację" (Sam, 2006, s. 14).

Uznaje się, że jedna z pierwszych teorii akulturacji nakreślona została w pracy Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego pt. *The Polish Peasant in Europe and America* (*Chłop polski w Europie i Ameryce*) wydanej w 1918 roku. Było to ponadto jedno z pierwszych nowoczesnych ujęć fenomenu etniczności (Kwiatkowska, 2019, s. 91). Najbardziej reprezentatywny dla tego wczesnego okresu refleksji naukowej jest artykuł Roberta Redfielda, Ralpha Lintona i Melville'a Herskovitsa (1936), gdzie dostrzeżono potrzeby zdefiniowania podstawowych terminów, ugruntowania posiadanej w tym zakresie wiedzy oraz dalszego badania akulturacji. Zarys ten stanowił memorandum badań i uwzględniał definicję akulturacji, która zwracała uwagę na znaczenie bezpośredniego kontaktu między ludźmi z różnych kultur – zarówno na poziomie zmian jednostkowych, jak i grupowych – dla zmian zachodzących u przedstawicieli jednej bądź również jednej i drugiej kultury. Już na tym etapie dostrzeżono więc dwustronność procesu akulturacji. Warto przytoczyć zawartość tego memorandum, uwzględniając pewne szczegóły oraz jego charakter formatywny dla dalszych badań. Odróżniono przy tym akulturację od zmiany kulturowej, asymilacji i dyfuzji (Redfield & in., 1936,

s. 149, 150). Zwracano uwagę na szereg form kontaktu, w tym wydzielonych na podstawie różnorodnych kryteriów zbiorowości (np. misjonarze, pionierzy, imigranci), poziomu przyjacielskości czy wrogości, wielkości grup, które są w interakcji, złożoności kulturowej charakteryzującej grupy, charakteru przepływów kulturowych pomiędzy grupami (np. kto do kogo się upodabnia). Zwrócono ponadto uwagę na sytuację, w której zachodzi akulturacja (ewentualne nierówności między grupami w interakcji), oraz charakterystykę procesu akulturacji (selekcję, uwarunkowania i integrację cech podlegających temu procesowi) (Redfield & in., 1936, s. 150, 151). Uwzględniono w szczególności znaczenie psychologicznych mechanizmów związanych z selekcją i integracją cech (Redfield & in., 1936, s. 152). Nacisk położono także na procesy osobowościowe związane z przyswajaniem określonych cech. Wskazano również na zagadnienia procesów wewnątrzgrupowych i międzygrupowych, w tym takie szczegółowe zagadnienia, jak konflikt i przebaczenie. Ujmując to przez pryzmat pewnej całości, zagadnienia znaczenia procesów psychologicznych są niezwykle istotne w samej akulturacji od samego początku refleksji naukowej nad tym zjawiskiem. Zdecydowanie koresponduje to ze współczesnym znaczeniem psychologii w tym właśnie kontekście badawczym, który można uznać za interdyscyplinarny *par excellence*. Wracając jednak do refleksji Redfielda, warto dodać, że już wtedy zwrócono szczególną uwagę na efekty procesu akulturacji, wymieniając w tym kontekście takie jej rezultaty, jak akceptacja, adaptacja i reakcja (Redfield & in., 1936, s. 152). Pierwszy w dużej mierze skutkuje asymilacją. Drugi prowadzi do powstania nowej całości złożonej ze składowych kulturowych – dotychczasowych i obcych – na zasadzie mozaiki, przy czym efekt może być albo harmonijny, albo skutkować konfliktem tych elementów. Trzeci sprowadza się do procesów kontrakulturacyjnych, które mają charakter kompensacyjny, ze względu na pojawienie się poczucia niższości w wyniku procesu akulturacji lub powrotu do stanu sprzed akulturacji, który będzie preferowany ze względu na niesiony ze sobą prestiż.

Za kolejną ważną koncepcję akulturacji uznać należy podejście reprezentowane przez Miltona Gordona (1964). Tym, co je wyróżnia, jest z jednej strony jednowymiarowość, która sprowadza akulturację do asymilacji, czyli nabywania kultury kraju osiedlenia w miejsce kultury kraju pochodzenia (Sam, 2006, s. 11), oraz etapowość. Ta ostatnia

charakterystyka zakłada przemiany od sfer zewnętrznych, najbardziej powierzchniowych (np. zmiany w zachowaniu), do tych najbardziej trzonowych (np. zmiany wartości czy tożsamość) (Kwiatkowska, 2019, s. 92). Nowsze podejścia do akulturacji podkreślają zwykle jej wielowymiarowość. Zakładają kilka warstw czy poziomów istotnych zmiennych dla całego procesu, np. na poziomie społecznym/grupowym i indywidualnym. Istotna jest także procesualność, która sprawia, że należy uwzględniać w jego analizie aspekt dynamicznych zmian w czasie (Ward, Bochner & Furnham, 2001; Berry, 2003, 2004; Unger, Zamboanga & Szapocznik, 2010; Boski, 2022).

Można odnieść wrażenie, że współczesna refleksja i badania związane są w dużej mierze z popularnością modelu akulturacji Berry'ego (2003, 2004) oraz szeroką krytyką tego ujęcia (Boski, 2022, s. 696–702; Ward & Geeraert, 2016, s. 98; Schwartz, Unger, Zamboanga & Szapocznik, 2010, s. 239; Ward, 2008). W swojej teorii Berry (2004, s. 29) podkreśla dwa poziomy procesów akulturacyjnych – kulturowy/grupowy oraz psychologiczny/indywidualny. Na poziomie pierwszym rozważyć należy wyjściowe (przed zaistnieniem kontaktu) charakterystyki samej kultury, które następnie znajdują się ze sobą w kontakcie, co także jest przedmiotem analizy. Na tym poziomie należy już brać pod uwagę zmiany akulturacyjne w obrębie kultur. Te ostatnie pozostające ze sobą w kontakcie oraz zmiany zaistniałe na poziomie kulturowym/grupowym będą bowiem oddziaływać na zmiany akulturacyjne na poziomie drugim – psychologicznym/indywidualnym. Na tej płaszczyźnie należy już mówić o psychologicznej akulturacji oraz adaptacji. Uwzględnia się tu refleksję nad zmianami w zachowaniach oraz stresem akulturacyjnym (psychologiczna akulturacja) oraz zmiany o charakterze adaptacji psychologicznej i socjokulturowej. Wyjściowy poziom dystansu (czyli poziom podobieństwa) pomiędzy rozważanymi kulturami będzie szczególnie ważny na pierwszym etapie, na drugim natomiast istotniejsze okaże się to, że rozmaite zmiany w zachowaniu mogą generować stres o różnym natężeniu, co prowadzi do zmiany w psychologicznej sytuacji osoby. Teoria Berry'ego (2004) uwzględnia jeszcze przynajmniej dwa bloki zjawisk akulturacyjnych – kontekst tych procesów oraz strategie.

Na poziomie otoczenia społeczno-politycznego (kontekst procesów akulturacyjnych) (Berry, 2004, s. 29, 30) istotne są postawy społeczne względem ludzi, którzy reprezentują inną niż dominująca kulturę, a także

kwestie samego pluralizmu kulturowego i rozwiązań społecznych czy prawnych przyjętych jako odpowiedź na wzrastającą różnorodność (np. postawy względem polityki wielokulturowości). Te ostatnie natomiast można próbować zestawić w pewnym porządku – od sprzyjających akulturacji do minimalizujących szanse na jej pozytywny przebieg, co potencjalnie będzie skutkować marginalizacją i separacją. Obecność różnorodnych instytucji i rozwiązań zapewniających wsparcie, np. w obszarze rynku pracy, szkolnictwa, opieki zdrowotnej czy możliwości samoorganizacji przedstawicieli mniejszości etnokulturowych, wydaje się szczególnie ważne z punktu widzenia jakości kontekstu akulturacyjnego. Rozwiązania prawno-instytucjonalne są domeną państwa, choć sami migranci mogą mieć swój udział w ich ustanawianiu i funkcjonowaniu. Pośród okoliczności, w których przebiega akulturacja, warto wyróżnić dyskryminację (Schwartz & in., 2010, s. 241 i inne). Jej skala może być uzależniona od statusu migranta (np. wysoki status profesjonalisty realizującego swój kontrakt zawodowy za granicą vs niski status niewykształconego uchodźcy wojennego) lub jego pochodzenia. Dyskryminacja jest powiązana z problemami adaptacyjnymi, np. chronicznymi problemami zdrowotnymi, potencjalnie zarówno somatycznymi, jak i psychicznymi, ale też separacją od kultury dominującej czy reaktywną etnicznością, czyli usztywnieniem tożsamości związanej z kulturą pochodzenia i oporem względem zmian w tym zakresie (Rumbaut, za: Unger, Zamboanga & Szapocznik, 2010, s. 241).

Strategie akulturacyjne dotyczą działań poszczególnych osób, grup etnokulturowych oraz społeczeństwa przyjmującego/dominującego (Berry, 2004, s. 30, 31). Przejawiają się one w zdarzeniach dnia codziennego związanych z relacjami międzykulturowymi. Ich konkretna forma uzależniona jest od ustosunkowania do kultury pochodzenia oraz kultury dominującej. Po stronie przedstawicieli oraz grupy niedominującej Berry (2004) wymienia określone typy strategii; są to kolejno integracja, asymilacja, separacja i marginalizacja. Po stronie kultury dominującej są to natomiast multikulturalizm, tygiel (*melting pot*), segregacja i wykluczenie. Te ostatnie dotyczą działań o charakterze społeczno-politycznym i stwarzają okoliczności dla procesów dziejących się po stronie niedominujących grup etnokulturowych. Z perspektywy tych zbiorowości, jak i jednostek je współtworzących, Berry (2004, s. 30) wyróżnia integrację (jako poszukiwanie interakcji z wartościami, zwyczajami

i tożsamościami kultury pochodzenia, a także kultury dominującej), asymilację (jako brak chęci kultywowania dotychczasowej tożsamości kulturowej, chęć wschodzenia w interakcje z innymi kulturami, w tym z tą dominującą), separację (jako kultywowanie dotychczasowej tożsamości kulturowej, brak chęci wschodzenia w interakcje z innymi kulturami) oraz marginalizację (jako stan potencjalnego kulturowego wykluczenia, kiedy to obserwuje się brak interesu czy możliwości czerpania zarówno z kultury pochodzenia, jak i tej większościowej). Jak dalej zaznacza Berry (2004, s. 30, 31), w sytuacji dobrowolnej integracji – przy uwzględnieniu, że jest to proces dwustronny – trzeba mówić o obopólnej akomodacji (*mutual accommodation*). Kiedy bowiem wszystkie zbiorowości akceptują wielokulturową kompozycję społeczeństwa, następuje dostosowanie się grup niedominujących do wartości społeczeństwa goszczącego oraz przekształceń w zakresie instytucji w kierunku lepszego zaspokajania potrzeb mniejszości.

Jak wspomniano wcześniej, krytyka modelu Berry'ego jest wielowymiarowa. Dla przykładu asymilacja, czyli zmiana akulturacyjna, którą oddaje odejście od kultury pochodzenia na rzecz kultury obecnego osiedlenia, wydaje się dużym uproszczeniem tych procesów, a sam model nie zawsze znajduje poparcie w danych empirycznych (Ward i Geeraert, 2016, s. 98). Jest to szczególnie widoczne z perspektywy rozwoju nowoczesnych metod analiz statystycznych oraz nowych metod zbierania danych na przestrzeni czasu; chodzi to np. o badania dziennicz kowe (*diary studies*) czy mapy tożsamości (*identity maps*) (Ward & Geeraert, 2016, s. 98–99). We współczesnych interpretacjach pojęcia akulturacji nacisk powinien być położony zarówno na indywidualne ujęcia umożliwiające ekspresję oraz badania jakościowe, jak i na akulturację rozumianą jako proces przemian w czasie. W modelu Berry'ego nie ma jednak odpowiedzi na zasadnicze pytanie, czym jest tak naprawdę doświadczenie akulturacji, czyli brak potrzebnych rozważań o nabywaniu drugiej kultury. Ten model tak naprawdę odzwierciedla jedynie postawy akulturacyjne, kiedy zaś sama akulturacja powinna być rozumiana przede wszystkim jako kompetencje w poruszaniu się w drugiej kulturze (Boski, 2022, s. 693, 696). W rzeczywistości literatura anglojęzyczna wskazuje tu na brak konsekwencji, ponieważ nie wiadomo, czym są owe cztery podstawowe ustosunkowania akulturacyjne (integracja, asymilacja, separacja, marginalizacja). Warto też przypomnieć, że są one

stosowane wymienne z takimi pojęciami, jak np. orientacje, postawy, strategie, preferencje, tryby (Ward & 2008, s. 106). Boski (2022, s. 696, 697) zauważa ponadto, że wykorzystywane przez Berry'ego pojęcia dotyczące strategii i postaw grup etnokulturowych oraz społeczeństwa przyjmującego są problematyczne, gdyż nie oddają tak naprawdę sedna sprawy (np. strategia jest planowym działaniem; czy można więc zaplanować i wcielić w życie udział czynników kulturowych w czyjejś tożsamości?). Wśród innych głosów krytycznych wyróżnia się najczęściej takie zarzuty, jak np. niejednoznaczność poszczególnych strategii, brak spójności psychologicznej i kulturowej (w tym nieuwzględnienia treści kulturowych potencjalnie ważnych w badanych grupach podlegających akulturacji), niska efektywność w wyjaśnianiu różnic między jednostkami i zbiorowościami, słabość narzędzi pomiarowych (m.in. dwuznaczność czy mała precyzja niektórych *itemów*, które utrudniają lub uniemożliwiają udzielenie precyzyjnej odpowiedzi) wykorzystywanych do pomiaru akulturacji według czteropolowego modelu oraz nieuwzględnienie złożonego charakteru integracji, która może być zarówno harmonijna, jak i konfliktowa.

Naukowe koncepcje akulturacji obejmują też rozważania na temat następstw tego procesu. Rozstrzygnięcia tam proponowane wydają się szczególnie cenne z punktu widzenia zrozumienia psychologicznej sytuacji osób doświadczających procesu przystosowywania się do nowych warunków kulturowych. Pośród reakcji na stres akulturacyjny swego czasu popularne było podejście oparte na psychopatologii (Berry, 2004, s. 32, 33). Akcentowało ono powszechność destrukcyjnych zjawisk z zakresu nieradzenia sobie w sytuacji podejmowania prób adaptacji do nowego otoczenia kulturowego. Jednocześnie korespondowało to z popularnością terminu „szok kulturowy" (Ward, Bochner & Furnham, 2001). Takie ujęcie może być uznane za nieadekwatne w przypadku większości sytuacji stresu akulturacyjnego, poza wyjątkami reakcji o silnym przebiegu i negatywnych konsekwencjach dla osób dobrowolnie podróżujących czy uchodźców. Klasycznie z szokiem wiązano takie okoliczności, jak doświadczanie silnych emocji i towarzyszących im stanów psychosomatycznych, np. smutku, osamotnienia, przygnębienia, dezorientacji, poczucia wyczerpania, bezsenności czy lęku. Sama adaptacja nie musi oznaczać również zmian wyłącznie pozytywnych, w tym zwiększenia stopnia dopasowania pomiędzy osobą a otoczeniem

(Berry, 2004, s. 32, 33). Niemniej niektóre przynajmniej wyniki badań wskazują, że pośród osób integrujących się zaobserwowano także najlepszą adaptację (Berry, 2004, s. 33; Ward, 2008, s. 106; Nguyen & Benet-Martínez, 2013).

Problemowe ujęcie pojęcia

Zmiany kulturowe związane z akulturacją, czyli okolicznościami specyficznymi dla kontaktu międzykulturowego, mogą mieć charakter odroczony, kiedy odbywają się na przestrzeni dłuższego okresu, lub reaktywny, gdy dochodzi do powrotu do pierwotnej tradycji na zasadzie sprzeciwu wobec zmiany (Berry, 2004, s. 28). W tej części wywodu położono nacisk na procesy psychologiczne związane ze zmianą akulturacyjną. Psychologiczną akulturację można zdefiniować jako „proces, w którym psychologiczne charakterystyki osoby ulegają zmianie w wyniku kontaktu z innymi grupami kulturowymi" (Berry, 2004, s. 27). Dynamika zmian jest zatem różna, a na poziomie społeczno-kulturowym i indywidualnym nie musi być taka sama. To samo dotyczy również rozmaitych procesów, kierujących tymi zmianami – zarówno na poziomie społeczno-kulturowym, jak i poziomie indywidualnym. Są to potencjalnie pierwsze obszary dalszej refleksji teoretycznej oraz pole do badań nad procesami akulturacji.

Okoliczności kontaktu międzykulturowego są wyzwaniem dla zaangażowanych stron ze względu na stres, który bywa nieraz definiowany jako szok kulturowy, uznawany za obciążanie z punktu widzenia dobrostanu osoby (Ward & Geeraert, 2016; Ward, Bochner & Furnham, 2001). Przeciwdziałać tym negatywnym konsekwencjom mogą procesy związane z radzeniem sobie z nowym i nieznanym otoczeniem społecznym i kulturowym. Radzenie sobie ze stresem stanowi pierwszy element procesu akulturacji (stres akulturacyjny). Drugi element dotyczy nabywania, modyfikowania i zmiany zachowań, wartości i tożsamości (akulturacyjna zmiana) (Ward & Geeraert, 2016). Te dwie składowe procesu akulturacji zachodzą w kontekście ekologicznym (przede wszystkim w rodzinie), na poziomie instytucjonalnym i organizacyjnym (w tym w szkole czy pracy) oraz na poziomie społecznym (Ward & Geeraert, 2016, s. 100–101). W zrozumieniu procesu akulturacji istotne jest zagadnienie dystansu

kulturowego – dzielącego kulturę dziedziczoną (*heritage*/*home culture*) od kultury osiedlenia (*settlement*/*host culture*) – oraz kontekstu ekologicznego, czyli szerszych oddziaływań zewnętrznych wpływających na przebieg procesu akulturacji. Dystans kulturowy to „stopień kulturowej odmienności pomiędzy dwoma grupami, mierzony za pomocą wskaźników etnograficznych lub poprzez indywidualne postrzeganie tych różnic" (Berry, 2004, s. 27). Sam dystans kulturowy może być sprowadzony do porównań czynionych przez osoby podlegające akulturacji, wcześniejsze przypisanie (np. niski lub wysoki dystans) czy w sposób bardziej zobiektywizowany (np. gdy wziąć pod uwagę informacje o wartościach kulturowych z badań porównawczych) (Ward & Geeraert, 2016, s. 99, 100). Natomiast akulturacja w tym modelu „dotyczy zmian w indywidualnych «wzorcach kulturowych» (np. praktykach, wartościach, tożsamościach)" (Ward & Geeraert, 2016, s. 98), więc bezpośrednio nie ma tu odwołań do zmian akulturacyjnych na poziomie grup. Co warte podkreślenia, „[…] kontakt międzykulturowy wymaga zarządzenia akulturacyjnymi stresorami wraz z przyswajaniem, dbaniem lub zmianą zarówno w kulturze dziedziczonej, jak i kulturze osiedlenia oraz związanymi z nimi zachowaniami, wartościami i tożsamościami" (Ward & Geeraert, 2016, s. 100). Oznacza to, że model uwzględnia reinterpretacje w zakresie nie tylko przyswajanej nowej kultury, ale również kultury dotychczas naczelnej dla zachowań, wartości i tożsamości osoby. Jest to zestaw charakterystyk zdecydowanie wybiegający poza model Berry'ego.

Chwilę uwagi należy poświęcić samemu zjawisku stresu. Stres akulturacyjny, nazywany również szokiem kulturowym, to stan związany ze zmianami fizjologicznymi i psychologicznymi, zwykle przedstawiany jako odzwierciedlony przez krzywą zbliżoną do U-kształtnej (Lysgaard, 1955; Oberg, 1960). Współczesne badania empiryczne wskazują jednak, że zwykle ma on zindywidualizowany przebieg w czasie (Demes & Geeraert, 2015). Co więcej, doświadczenie znacznego stresu nie jest bardzo częste, ale jeśli wystąpi, to może skutkować przedwczesnym powrotem z zagranicznego pobytu osób (*sojourners*), które wcześniej podjęły się takiego wyjazdu. Następstwa przedterminowego powrotu będą uzależnione m.in. od charakteru wyjazdu (Demes & Geeraert, 2015, s. 319). W przypadku pracowników organizacji przedwczesny powrót będzie generował straty materialne i może być obciążeniem w dalszej karierze, a w przypadku studentów koszty mogą mieć charakter przede

wszystkim osobisty czy psychologiczny. Stres akulturacyjny, jako swoista sytuacja mobilizująca, to okoliczność, w której obecne są różne formy radzenia sobie z problemami. Przeorientowanie uwagi na zasadniczy problem – jak wypadku wielu innych życiowych okoliczności – może być bardziej skuteczne niż unikanie pomocy czy radzenie sobie zorientowane na emocjach (Demes & Geeraert, 2015, s. 318–319). Nie wyklucza to jednak skuteczności innych metod. Poszczególne sposoby radzenia sobie mogą być uzależnione od przyjętej perspektywy czasowej (skuteczność danego sposobu radzenia sobie w perspektywie krótkoterminowej vs długoterminowej), przynależności do różnych grup osób podlegających akulturacji czy innych czynników indywidualnych związanych z osobą, która doświadcza akulturacji.

Istnieje szereg warunków poprzedzających dostosowanie kulturowe, które mogą wpływać na jego przebieg. W przypadku osobowości pomocne mogą być pewne cechy, jak np. niski neurotyzm, wysoka ugodowość, sumienność, otwartość i ekstrawersja (Demes & Geeraert, 2015, s. 317–318; Ward & Geeraert, 2016, s. 100). Znaczenie ma również empatia – głównie ze względu na jej związek z pomyślnym funkcjonowaniem człowieka na poziomie interpersonalnym; zapewnia ona lepsze zrozumienie stanów wewnętrznych innych ludzi, w tym emocji przez nich doświadczanych. Inne czynniki, głównie intrapersonalne, mogą obejmować podejmowanie inicjatywy społecznej i inteligencję kulturową. Przyczyniają się one także do efektywniejszego funkcjonowania człowieka w nowym otoczeniu kulturowym.

Można wyróżnić szereg następstw procesu akulturacji z punktu widzenia przemian tożsamościowych. Jak dotąd literatura przedmiotu wskazuje przeważnie na procesy integracji dwukulturowej tożsamości, które mogą przyjąć zróżnicowaną postać (Boski, 2022, s. 730–731). Są to kolejno: (1) pozytywne wartościowanie dwukulturowości; (2) specjalizacja funkcjonalna; (3) kompetencja dwujęzyczna/dwukulturowa i przełączanie kodów kulturowych; (4) fuzja elementów składowych oraz (5) autonomia psychologiczna wobec obu kultur wyjściowych. Poważne luki w wiedzy istnieją w przypadku pozostałych strategii i możliwych efektów akulturacyjnych. Struktura tożsamości dwukulturowej może natomiast przyjmować charakter zarówno zintegrowany (harmonijny), jak i zdezintegrowany (konfliktowy). Oznacza to, że następstwa w obszarze tożsamości podlegających akulturacji jednostek są bardzo zróżnicowane.

Sposób interpretacji tej zmienności zależy od środowiska społecznego oraz codziennych okoliczności, w których dana osoba się znajduje.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Szybkie zmiany powiązane w międzynarodowym ruchem osób, rewolucje technologiczne, przesunięcia granic, ekspansja globalnych mediów, konsumpcja produktów kultury w oderwaniu od ich pierwotnego kontekstu, marginalizacja wielu mniejszości etnokulturowych i religijnych sprawiają, że naukowa refleksja nad akulturacją jest dziś szczególnie potrzebna. Akulturacja to proces przystosowywania się (adaptacji) do nowej kultury. Niejednokrotnie podkreślano, że jednocześnie oznacza to dystansowanie się, a nawet porzucanie dotychczasowej kultury. Dziś spojrzenie na akulturację jest zdecydowanie bardziej zniuansowane, uwzględnia bowiem takie zagadnienia, jak integracja harmonijna i konfliktowa w tożsamości dwukulturowej. Bierze się pod uwagę następstwa procesów akulturacyjnych w takich obszarach, jak wartości czy język. Oprócz tego chodzi o to, by szerzej uwzględnić przemiany w różnorodnych domenach życia grupowego, np. w kontekście pracy zawodowej, obowiązku szkolnego, spędzania czasu wolnego czy życia rodzinnego. Mimo przynajmniej kilku dekad intensywnych badań nadal wiele szczegółowych pytań dotyczących akulturacji jest nierozstrzygniętych (Ward, 2008, s. 106). Aby odpowiedzieć na niektóre z nich, należy dokonać dalszego postępu w obrębie samej teorii; na jeszcze inne można odpowiedzieć wyłącznie wtedy, gdy metody zbierania i analizy danych ulegną poprawie. Dzisiaj bowiem zbytnie poleganie na zaproponowanych przez Berry'ego (2003, 2004) ramach teoretycznych hamuje rozwój badań i konceptualizacji akulturacji. W związku z tym Ward (2008) proponuje zwrócić uwagę na trzy obszary teorii i badań nad akulturacją: (1) konflikt w obrębie tożsamości etnokulturowej; (2) rozwój nowego konstruktu – motywacji do trwałości etnokulturowej (*motivation for ethno-cultural continuity*) oraz (3) uwzględnienie turystów oraz relacje między nimi a ludnością miejscową jako szczególne przypadki grup podlegających akulturacji. Pośród nich szczególnie warto zwrócić uwagę na dwa pierwsze. Znaczenie konfliktowych form

integracji różnych orientacji kulturowych w obrębie tożsamości osób podlegających akulturacji wprowadza perspektywę złożoności na płaszczyźnie procesów tożsamościowych imigrantów i innych tzw. grup niewiększościowych (Ward, 2008, s. 106–109). Stanowi to wyjście poza proste rozróżnienia sprowadzające się do integracji, asymilacji, separacji i marginalizacji jako strategii proponowanych w modelu Berry'ego. Jest to przede wszystkim odpowiedź na to, co mówią sami imigranci – zwłaszcza w kontekście konfliktów o charakterze wewnętrznym czy presji otoczenia. Konstrukt motywacji do trwałości etnokulturowej miałby natomiast ułatwić zrozumienie tego, jak wyglądają relacje między jednostkami i grupami, które podlegają akulturacji (Ward, 2008, s. 109–110). Uwzględnia on czynnik czasu, wprowadzając perspektywę nie miesięcy czy lat, a raczej dekad, biorąc pod rozwagę przemiany pokoleniowe, wpływ jednostki na grupę, w tym konsekwencje endogamii dla zachowania trwałości grupy. Jest to ujęcie znane z innych obszarów badań nad akulturacją, np. socjologii czy antropologii. W psychologii, która przecież uwzględnia typowe dla człowieka zmienne psychologiczne, jak stres, wartości czy skrypty kulturowe, teoria akulturacji pozostaje obszarem do badawczego zagospodarowania.

Biorąc pod uwagę szereg problemów z konceptualizacją i pomiarem akulturacji według modelu Berry'ego (2003, 2004), badania empiryczne powinny wykorzystywać inne pomysły oraz metody pomiaru na nich oparte. Alternatywnie każdorazowo warto rozważyć zastosowanie podejść mieszanych opartych zarówno o kwestionariusze, obserwacje, jak i wywiady, np. pogłębione. Oznacza to również prowadzenie czasochłonnych analiz. Mimo wszystko będą one potencjalnie bardziej trafne z punktu widzenia złożoności doświadczeń akulturacyjnych. Refleksja nad stresem akulturacyjnym wymaga dalszego wkładu empirycznego w postaci badań ilościowych, w tym szerszego uwzględnienia perspektywy przedstawicieli społeczeństw przyjmujących (np. strach przed obcymi). Osobnym dopełnieniem tych studiów mogą być ujęcia bardziej jakościowe, a więc wzięcie pod uwagę bardziej indywidualnego przebiegu akulturacji wśród osób z kultur niedominujących. Pomiar może dotyczyć takich aspektów funkcjonowania, jak preferencje w używaniu języka, biegłość językowa, kultywowanie tradycji, preferencje kulturowe, poczucie bycia akceptowanym przez przedstawicieli społeczeństwa większościowego. W wielu przypadkach wykorzystywane były dotychczas

jedynie pośrednie pomiary, np. miejsce urodzenia respondenta, miejsce urodzenia jego rodziców, długość pobytu czy miejsce w drabinie pokoleniowej imigrantów, do którego należy respondent. Narzędzia pomiarowe (w formie kwestionariusza ankiety) do badań akulturacji często dotyczą wybranych grup etnokulturowych. Oznacza to potencjalnie wyższą trafność, lecz ogranicza jednocześnie analizy porównawcze, które mogłyby uwzględnić wiele grup etnokulturowych. Dodatkowo takie narzędzia dotyczą w pierwszej kolejności głównie aspektów behawioralnych, czyli raczej efektów akulturacji, pomijając wiele innych obszarów funkcjonowania.

Wydaje się, że jak do tej pory najwięcej uwagi poświęcano akulturacji imigrantów. Należy jednak wziąć pod uwagę, że stanowią oni zbiorowość bardzo heterogeniczną. O innych osobach podlegających akulturacji wiadomo dużo mniej, a przecież sytuacja psychologiczna różnych zbiorowości może być bardzo odmienna (Schwartz i in., 2010, s. 238). Chodzi w tym wypadku przede wszystkim o przedstawicieli społeczeństw przyjmujących, ale również o inne specyficzne grupy, np. uchodźców wojennych, migrantów klimatycznych, azylantów, repatriantów, ludność rdzenną czy dzieci imigrantów w szkołach. Dalsze badania procesów akulturacyjnych muszą ponadto uwzględnić sytuację grup zmarginalizowanych ze względu na niewielką liczebność lub inne czynniki. W szczególności potrzebna jest refleksja nad akulturacją z perspektywy całożyciowej (*life span*), a już zwłaszcza w odniesieniu do dzieci i młodzieży oraz osób starszych. Bardzo dotkliwe jest bowiem to, że mało uwagi w badaniach nad akulturacją poświęcano do tej pory procesowi przyswajaniu kultury jako takiej, czyli socjalizacji (nabywaniu kultury w sposób spontaniczny) oraz kulturalizacji (nabywaniu kultury w sposób intencjonalny, na drodze instruktażu) (Boski, 2022, s. 687–690). W tym właśnie kontekście wymienić należy takie obszary, jak język, domena symboliczna czy wartości, skrypty i praktyki kulturowe. Wydaje się, że obok relacji międzygrupowych są to obszary badawcze o dużym potencjale do eksploracji. Nie należy również zapominać o badaniach stosowanych, które w przypadku akulturacji powinny być szerzej wykorzystane – z intencją poprawy jakości życia przede wszystkim migrantów, ale także przedstawicieli kultur większościowych.

Bibliografia

Berry, J.W. (2003). Conceptual approaches to acculturation. W: K.M. Chun, P. Balls Organista & G. Marín (red.), *Acculturation. Advances in theory, measurement, and applied research*, (s. 17–37). Washington: American Psychological Association.

Berry, J.W. (2004). Acculturation. W: Ch.D. Spielberger (red.), *Encyclopedia of applied psychology*, (s. 27–31). Oxford: Elsevier Academic Press.

Boski, P. (2022). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Demes, K.A., & Geeraert, N. (2015). The highs and lows of a cultural transition. A longitudinal analysis of sojourner stress and adaptation across 50 countries. *Journal of Personality and Social Psychology*, *2*, 316–337.

Gordon, M.M. (1964). *Assimilation in American life. The role of race, religion, and national origins*. New York: Oxford University Press.

Kwiatkowska, A. (2019). *Wielokulturowość w ujęciu interdyscyplinarnym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lysgaard, S. (1955). Adjustment in a foreign society. Norwegian Fulbright grantees visiting the United States. *International Social Science Bulletin*, *7*, 45–51.

Nguyen, A.-M.D., & Benet-Martínez, V. (2013). Biculturalism and adjustment. A meta-analysis. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, *44*, 122–159.

Oberg, K. (1960). Cultural shock. Adjustment to new cultural environments. *Practical Anthropology*, *7*, 177–182.

Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M.J. (1936). Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, *38*, 149–152.

Sam, D.L. (2006). Acculturation. Conceptual background and core components. W: D.L. Sam & J.W. Berry (red.), *The Cambridge handbook of acculturation psychology*, (s. 11–26). Cambridge: Cambridge University Press.

Schwartz, S.J., Unger, J.B., Zamboanga, B.L., & Szapocznik, J. (2010). Rethinking the concept of acculturation: Implications for theory and research. *American Psychologist*, *4*, 237–251.

Ward, C. (2008). Thinking outside the Berry boxes. New perspectives on identity, acculturation and intercultural relations. *International Journal of Intercultural Relations*, *2*, 105–114.

Ward, C., Bochner, S., & Furnham, A. (2001). *The psychology of culture shock*. Hove: Routledge.

Ward, C., & Geeraert, N. (2016). Advancing acculturation theory and research. The acculturation process in its ecological context. *Current Opinion in Psychology*, *8*, 98–104.

Wanda Bajor
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
https://orcid.org/0000-0003-2121-0608
https://doi.org/10.35765/slowniki.247

Humanizm jako podstawa krakowskiej teorii *ius gentium*

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Krakowska średniowieczna doktryna prawa narodów (*ius gentium*) to system prawa międzynarodowego wypracowany w pierwszej połowie XV wieku przez polskich średniowiecznych uczonych, m.in. przez Pawła Włodkowica. Stworzono go na fundamencie humanistycznej zasady poszanowania godności istoty ludzkiej oraz ewangelicznym nakazie miłości bliźniego, którym jest każdy człowiek.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Teoria prawa międzynarodowego (*ius gentium*), sięgająca korzeniami czasów prehistorycznych, ewoluowała w ciągu wieków i podlegała intelektualnej obróbce. Twórczo przepracowana, usystematyzowana przez krakowskich uczonych na długo przed analogiczną teorią Francisco de Vittoria i Grocjusza, czyni z Polaków jej prekursorów. Była stosowana w praktyce przez polskich dyplomatów, m.in. w sporze z Krzyżakami, adresowano ją ponadto do zgromadzenia soborowego w Konstancji (1415–1418). Służyła do czynnej obrony fundamentalnych praw człowieka i narodów.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Ukazanie specyfiki polskiej myśli społeczno-politycznej i moralnej – osadzonej w europejskich nurtach doktrynalnych, inspirowanej w szczególności ideami humanizmu chrześcijańskiego, tworzącymi zaplecze ideowe, które oddziaływało na twórców polskiej, średniowiecznej szkoły prawa międzynarodowego i stanowiło fundamentalną podbudowę doktryny *ius gentium*.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Polska szkoła prawa międzynarodowego ujęta w aspekcie obrony podstawowych praw człowieka i wartości stanowiących fundament cywilizacji

zachodniej – wolności, równości i braterstwa wszystkich ludzi, tolerancji oraz podmiotowości narodów – także jako budulec zbiorowej tożsamości i narodowej wspólnoty. Pytanie o współczesne uwarunkowania ideowe i mechanizmy społeczno-kulturowe wobec wskazanych wartości.

Słowa kluczowe: humanizm, godność człowieka, prawo, wolność, tolerancja

Definicja pojęcia

Krakowska średniowieczna doktryna prawa narodów (*ius gentium*) to system prawa międzynarodowego wypracowany w pierwszej poł. XV wieku przez polskich uczonych, m.in. przez Pawła Włodkowica. Doktryna rozwijała się w kontekście sporu państwa polskiego z Krzyżakami; główną podstawę ideową tej teorii stanowiła humanistyczna zasada poszanowania godności istoty ludzkiej i ewangeliczny imperatyw miłowania bliźniego, którym jest każdy człowiek.

Analiza historyczna pojęcia

Ius gentium w sensie praktyki i obyczajów regulujących wzajemne relacje wśród ludów sięga czasów prehistorycznych. Wraz z rozwojem cywilizacyjno-kulturowym prawo to podlegało kodyfikacji oraz teoretycznemu przepracowaniu. Rzymski jurysta Gaius (II wiek n.e.) rozróżnił *ius civile*, tj. prawo dla określonego narodu, i *ius gentium*, czyli prawo ustanowione przez wszystkich ludzi na podstawie naturalnego rozumu, którego podstawą jest człowiek z natury wolny. Z tradycji greckiej pochodzi stoickie rozróżnienie między *ius gentium* a *ius naturale* – prawo natury rozumiane jako uniwersalne reguły, immanentne dla ludzkiego rozumu. Przejęli je Cyceron i Marek Aureliusz, a dalej rozwijali myśliciele chrześcijańscy (m.in. Augustyn z Hippony, Izydor z Sewilli, Dekrety Gracjana, Aleksander z Hales, Bonawentura, Tomasz z Akwinu), dla których prawo naturalne było sankcjonowane przez Boga – twórcę natury. W konsekwencji każde prawo ludzkie, w tym prawo narodów, musiało być zgodne z prawem natury. W XIV i XV wieku te rozważania kontynuowali kolejno Rajmund z Penyafort, Wilhelm z Rennes, Henryk de Segusio (Hostensis), Olrandus de Ponte, Johannes Andreae, Jan de Lignano, Bartolus, Baldus, Idzi Rzymianin, Augustyn Triumphus de Ancona, Dante, Wilhelm Ockham, Marsyliusz z Padwy, Jan Quidort, Piotr Dubois czy też Franciszek Zabarella. Krakowski uczony Paweł Włodkowic, uczeń Zabarelli, mocno osadził swą doktrynę *ius gentium* w całej tradycji naukowej. Podchodził do niej z aprobatą, ale też krytycznie. Z tego też powodu część myśli przejmował, a częściowo podejmował polemikę, często prowadzącą do odrzucenia niektórych koncepcji.

Polska teoria *ius gentium* związana jest z krakowską szkołą prawniczą (reprezentowaną m.in. przez Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica, Benedykta Hessego, Andrzeja Łaskarza i Jakuba z Szadka). Sformułowano ją na 200 lat przed dokonaniami Grocjusza (†1645) i ponad 100 lat przed wydaniem dzieł myślicieli uważanych za prekursorów tego prawa. Chodzi m.in. o takie postaci jak Niccolò Machiavelli, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Pierino Belli, Balthasar Ayala, Jean Bodin, Franciszek Suarez czy Alberico Gentili. Gdy F. de Vitoria (†1546) pisał swe wykłady dotyczące podboju Indian amerykańskich przez Hiszpanów, sformułował (opierając się na tej samej literaturze co mistrzowie krakowscy) uderzająco podobne zasady. Za twórcę prawa narodów uważa się właśnie Grocjusza, mimo że stoi on raczej na końcu, a nie na początku pierwszej fazy rozwoju prawa międzynarodowego i jego opracowania w odniesieniu do procedur międzynarodowych są bardzo niedojrzałe. Zapoczątkowana przez polskich uczonych średniowiecznych oryginalna i nowatorska teoria *ius gentium* jest ciągle mało znana, mimo że – jak twierdzą niektórzy badacze (np. S. Bełch, S. Wielgus) – była ona doskonalsza i prawniczo lepiej dopracowana. Po zakończeniu sporu polsko-krzyżackiego została zapomniana i nie znalazła konkretnego zastosowania w praktyce.

Spór polsko-krzyżacki rozgrywał się na dwóch frontach – militarnym i ideologicznym. W tym drugim planie Polacy musieli sprostać kilku przeciwnościom. Wymieńmy je kolejno: musieli zdemaskować oszczerstwa rzucane przez propagandzistów krzyżackich na króla Jagiełłę i Litwinów; udowodnić, że wojna toczona przez Polskę z Krzyżakami jest wojną sprawiedliwą; że agresja krzyżacka jest bezprawna i zbrodnicza; że w obronie przed tą agresją wolno zawierać sojusze wojskowe z niewiernymi; że poganom przysługuje prawo do samodzielnego bytu państwowego oraz do innych własności; że nie wolno napadać pokojowo żyjących pogan; że wszyscy, nie wyłączając pogan, mają prawo do samoobrony, gdy zostaną niesłusznie napadnięci (Wielgus, 1998, s. 59). Było to ambitne przedsięwzięcie intelektualne, które wymagało podjęcia szeregu zagadnień, jak państwo i władza, prawo (geneza, i rodzaje), człowiek jako podmiot praw i obowiązków, wojna i pokój (militaryzm, ludobójstwo, „pruska herezja", koncepcja *civitas maximae*, trybunał międzynarodowy). Przedmiot kontrowersji rozrastał się i rozszerzał od międzynarodowego sporu terytorialnego do międzynarodowego

orzecznictwa, następnie do uniwersalnych zasad etycznych i politycznych, aż dotarł do filozoficznej i teologicznej sfery pojęcia Boga, boskiej władzy nad światem i ludzkością, prawem misyjnym, kwestii działania ludzkiego umysłu w dochodzeniu do obiektywnej prawdy, oraz poszukiwania obiektywnych reguł sądzenia ludzkich zachowań w skomplikowanych sytuacjach międzynarodowych. Dzięki wysokim kompetencjom naukowym, odwadze i determinacji Polacy wykonali w pełni swe zadanie – nie tylko obronili polską rację stanu, ale także fundamentalne prawa człowieka.

Polscy twórcy prawa narodów oparli swą teorię na koncepcji prawa natury i prawa Boskiego. Paweł Włodkowic przyjął, że źródłem prawa jest natura, ona wyznacza jego normy i stanowi jego miarę. Jest to natura człowieka, jego *recta ratio* rozumiana jako wrodzone zasady i normy postępowania. Posługiwał się on pojęciem prawa uprawnieniowego, permisywnego – *ius* w odróżnieniu od *lex*. Prawo *ius* to prawo typu wolnościowego i własność człowieka (koncentruje się na uprawnieniu), a *lex* to prawo zobowiązaniowe i własność świata (koncentruje się na obowiązku). Oba te rodzaje prawa pochodzą od natury, a ich celem jest realizacja tej natury. Są one ze sobą skorelowane – by spełnić obowiązek (*lex*), muszę posiadać władzę wykonywania takich działań – *ius* (jako możność działania). Prawo *ius* rozumiane było jako prawo podmiotowe, tzn. zakładało, że każdy człowiek, niezależnie od tego, czy jest chrześcijaninem, czy nie, stanowi podmiot praw i z tej racji przysługują mu „prawa" z tego tylko tytułu, że jest człowiekiem. Zatem prawo to rodzaj władzy człowieka – *facultas*; władza ta uposaża go w dalsze dyspozycje, np. właściciel ma prawo do posiadanej rzeczy, które zezwala mu na dalsze działania, na dysponowanie nią wedle uznania. W ten sposób argumentuje także Włodkowic, dowodząc, że Litwini i Żmudzini posiadają prawo do swoich ziem, co z kolei uprawnia ich do podjęcia działań w celu ich obrony, w tym przypadku przeciwstawienia się zbrojnej inwazji Krzyżaków na ich ziemie (Jasudowicz, 1994–1995, s. 61–62).

Polska doktryna *ius gentium* wywodzi się z koncepcji wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*), której celem jest obrona praw człowieka i cywilizacji budowanej na wskazanych wyżej wartościach. Pierwszy w literaturze europejskiej wykład prawa wojny wygłosił Stanisław ze Skarbimierza w formie kazania pt. *De bellis iustis* około 1410 roku. Autor, korzystając z wcześniejszych źródeł w dziedzinie teologii, filozofii i prawa, zebrał

problematykę wojny w spójną całość. Co istotne, wskazał na wynikającą z prawa natury, a kwestionowaną dotychczas równość chrześcijan i pogan w sprawach pokoju i wojny. Dowodził, że wojna sprawiedliwa jest dopuszczalna nie tylko przeciw poganom, ale także chrześcijanom, oraz że w wojnie sprawiedliwej katolickiemu władcy wolno sprzymierzyć się z niewiernymi; że prawo do obrony przed agresją mają także niechrześcijanie, by bronić swej własności, zwłaszcza swego państwa, do którego posiadania mają prawo.

Krakowscy uczeni, nawiązując do św. Augustyna, św. Izydora z Sewilli, św. Tomasza z Akwinu, św. Rajmunda z Penyafort, i in., nie tylko przyjęli pięć warunków wojny sprawiedliwej (1. W wojnie mogą brać udział wyłącznie osoby świeckie; 2. Może być prowadzona tylko dla odzyskania zagarniętej nieprawnie własności lub w obronie ojczyzny; 3. Ma być koniecznym środkiem przywrócenia pokoju; 4. Jej pobudką nie może być nienawiść, zemsta czy chciwość, lecz gorliwość prawa Bożego, miłość i poczucie sprawiedliwości; 5. Ma być wsparta autorytetem Kościoła, zwłaszcza gdy prowadzi się ją w interesie wiary) – ale dodali własne modyfikacje. Włodkowic uzupełnił te warunki swoimi – kwalifikacja wojny jako sprawiedliwej wymaga z góry należytego rozpoznania i prawowitej deklaracji jej przyczyn. Musi zostać przedstawiony dowód z prawa lub dowód z faktów. Samo domniemanie jej sprawiedliwości nie wystarczy. Obowiązuje to każdego, kto zamierza wszcząć wojnę, także papieża i cesarza. Uczeni krakowscy zaznaczali stale, że w relacjach międzynarodowych regulowanych przez *ius gentium* konieczna jest dobra wiara stron, uczciwość, dobra wola i czyste intencje. Zakazywali prowadzenia wojny w sposób niegodny i łajdacki, wykluczając wojny dla łupów, władzy i innych tego rodzaju korzyści (Wielgus, 1998, s. 89–92).

Ujmując spór polsko-krzyżacki w aspekcie zderzenia się dwóch koncepcji – wojny sprawiedliwej i wojny świętej – wskazuje się na dwa zasadnicze porządki normatywne: pierwszy, który regulował stosunki między państwami w obrębie samej *christianitas*. Starły się tu z jednej strony świat chrześcijański z Krzyżakami, z „legalną" misją nawracania mieczem w celu ekspansji i dominacji, z drugiej zaś roszczenia prawne Polaków do odzyskania zagarniętych w ten sposób ziem; przy czym wspólną płaszczyznę dla obojga stanowiły wartości chrześcijańskie. Drugi porządek to ten, który regulował stosunki między światem chrześcijańskim a światem znajdującym się poza nim (światem pogańskim), pozbawionym

podmiotowości, a stanowiącym jedynie przedmiot działań tego pierwszego (jak np. nawracanie mieczem i pozbawianie ziemi). Krzyżacy, chcąc przekierować spór z Polską na tę relację (chrześcijanie – poganie), kwestionowali autentyczność chrztu króla polskiego Władysława Jagiełły i Litwy. Delegacja polskich prawników zdołała utrzymać spór wewnątrz *christianitas*, stając do walki jak równy z równym. Górując poziomem intelektualnym nad stroną krzyżacką, skompromitowała ich argumenty, ukazując ich wręcz jako nieoświeconych „barbarzyńców". Polacy zakwestionowali oba wskazane wyżej normatywne porządki, dowodząc, że traktowanie jednych jako podmiot praw i obowiązków, a drugich wyłącznie jako przedmiot tych pierwszych jest niezgodne z istotą chrześcijaństwa. W konsekwencji doprowadzili do niezwykle śmiałego i radykalnego odrzucenia dotychczasowego porządku normatywnego reprezentowanego przez dwa ówczesne stany – duchowny i rycerski – w obronie sprawiedliwości międzynarodowej (Rau & Tulejski, 2014, s. 16–22).

Problemowe ujęcie pojęcia

Humanistyczne inspiracje. Polska doktryna prawa narodów usystematyzowana przez Pawła Włodkowica jest odzwierciedleniem poglądów i atmosfery całego krakowskiego środowiska naukowego. Cechuje go wyjątkowa wrażliwość na praktyczne potrzeby człowieka i społeczności, rozwijana w oparciu o idee i wartości przywoływane w humanizmie – podejmując przede wszystkim zagadnienie godności człowieka. Pojęcie „humanizmu" jest rozmaicie rozumiane. J. Domański (2009, s. 47) definiuje go następująco:

> „Humanizm" jest terminem i pojęciem o dwu co najmniej znaczeniach […]. Jedno ma treść filozoficzną i denotuje uznanie wyróżnionej lub przynajmniej wysokiej wartości człowieka, a dopiero wtórnie tego, co ludzkie. Treść drugiego w pojęciu tego, co ludzkie, eksponuje nie tyle naturę, ile twórczość człowieka i jej rezultaty.

W odniesieniu do kultury intelektualnej średniowiecza funkcjonuje pojęcie „humanizmu średniowiecznego", które można ująć poprzez cechę właściwą, upatrywaną w ruchu umocowanym w strukturach społecznych, edukacyjnych i politycznych; elementy instytucjonalne miały mu

zapewniać szersze rozprzestrzenianie idei i jednocześnie jego spójność. Były to: 1) program sztuk wyzwolonych (*artes liberales*) w szkołach katedralnych oparty w dużej mierze na modelu klasycznym; 2) połączenie edukacji intelektualnej z formacją etyczną, zgodnie zasadą „literatura i obyczaje"; 3) związek między edukacją w szkole katedralnej a karierą zawodową w administracji kościelnej czy państwowej (Jaeger, 2017, s. 83). Przykładem tak pojętego humanizmu była działalność naukowa i formacyjna w XII-wiecznej paryskiej szkoły wiktorynów, która kontynuowała formy kształcenia, odwołujące się do reguły „literatura i obyczaje" w nawiązaniu do starożytnego modelu *studia humanitatis*. Owo praktyczne i duszpasterskie ukierunkowanie pism głównych twórców szkoły (Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora) spotkało się ze szczególnym oddźwiękiem w twórczości krakowskich uczonych XV stulecia, jako że ich myśl cechuje się także nastawieniem na praktyczne potrzeby społeczne i polityczne (Bajor & Janecki, 2022, s. 454–458). Stąd też wskazane wyżej elementy humanizmu średniowiecznego, zaliczane także do kategorii prerenesansu i prehumanizmu, takie jak zjawiska z zakresu życia społecznego i religijnego, instytucji politycznych i kościelnych, prawa oraz obyczaju, prawem analogii znajdujemy w działalności polskich elit intelektualnych doby jagiellońskiej (Domański, 2011, s. 67).

Głębokie przekonanie uczonych krakowskich o służebnej roli uniwersytetu wobec państwa odczytujemy m.in. z treści mów uniwersyteckich, w których uniwersytet służył jako obraz idealnej społeczności: uczy bowiem dobrych obyczajów, życia wspólnego, poszanowania dobra wspólnego – jest szkołą życia obywatelskiego. Mądrość, dobre obyczaje i cnoty, a nie urodzenie, uznawane są za prawdziwy wyraz szlachectwa. Zaciera się więc granica pomiędzy wysoko i nisko urodzonymi, czyniąc wszystkich równymi, o czym poucza rektor krakowskiej uczelni, Stanisław ze Skarbimierza, który w mowie wygłoszonej z okazji promocji doktorskiej Pawła Włodkowica nawiązał do koncepcji mądrości Hugona ze św. Wiktora w następujących słowach: „Człowieka nie czyni doskonałym poznanie prawdy, jeśli nie idzie w ślad za tym moralna doskonałość. Ten bowiem najlepiej pojął prawdę, kto ją poznał nie tylko poprzez słuchanie, ale poprzez własne próby i działania" (Stanisław ze Skarbimierza, 1997, s. 183).

Cechy humanizmu średniowiecznego odczytujemy w kulturze filozoficznej doby jagiellońskiej, określanej mianem praktycyzmu krakowskiego

i utylitaryzmu. Zawiera ona bowiem zbieżny w pewnym zakresie z humanizmem włoskim system wartości (Domański, 2011, s. 82–83). Poglądy krakowskich uczonych wskazują na inspiracje dorobkiem europejskich mistrzów w XII-wiecznego renesansu, zawierającym niemal wszystkie wątki na temat godności człowieka (Czerkawski, 1991, s. 35). Co istotne dla humanistycznej atmosfery, działalność krakowskich intelektualistów nie ogranicza się do akademickiego *milieu*, lecz uwidacznia we współpracy z władzą królewską w budowaniu państwowości, zwłaszcza poprzez formowanie intelektualne i moralne przyszłych kadr i elit państwowych; wypełniane także poprzez zaangażowanie w opiekę duszpasterską nad studentami krakowskiej uczelni oraz realizowanie wyznaczonych przez króla celów misyjnych wobec ochrzczonej i połączonej unią Litwy. Taka postawa koresponduje z ideałem „chrześcijańskiego polityka i męża stanu" (Jaeger, 2017, s. 100–101), zaś połączenie polityki z nauczycielstwem ujęte w kategoriach służby społeczeństwu nosi miano „humanizmu obywatelskiego" (Domański, 2011, s. 37, 73). Jest to postawa bliska humanistycznej idei wszechstronnego rozwoju człowieka w schemacie jego podwójnej – interiorystycznej i eksteriorystycznej aktywności, wyrażonej w paradygmacie *vita contemplativa* i *vita activa*. Zawiera go jedno z literackich świadectw związanych z Krakowem, a mianowicie traktat Henryka Bitterfelda z Brzegu *De vita contemplativa et activa* dedykowany królowej Jadwidze. Tytuł jest nawiązaniem do dewizy polskiej monarchini, symbolizowanej dwiema splecionymi literami M (Maria i Marta).

Krakowscy uczeni interesują się szczególnie filozofią praktyczną Arystotelesa, która znalazła zastosowanie w ich działalności na rzecz państwa. W swych komentarzach do *Etyki*, *Ekonomiki* czy *Polityki* Polacy lansują wyjątkowo wysokie standardy moralne, niekiedy różne od swych zachodnich odpowiedników. Podstawą myśli polityczno-społecznej krakowskich uczonych było przyjęte przez autorów chrześcijańskich dobro człowieka jako osoby (na pierwszym miejscu w hierarchii wartości) oraz dobro wspólne (na drugim miejscu w hierarchii). Niemniej Polacy równocześnie podkreślali wielką wartość i rolę dobra wspólnego, jakim jest Rzeczpospolita, za którą w razie konieczności trzeba nawet oddać życie. Kładli bardzo wyraźny nacisk na zasady wolności i równości w zakresie władzy politycznej. Jak powiadał Wawrzyniec z Raciborza: „płynąca z natury nie tylko wolność, ale i równość stanowi podstawę

władzy politycznej i wyznacza stosunki równych z równymi" (rkp BJ 675, s. 119). Stanisław ze Skarbimierza stwierdza natomiast, że „jeśli ktoś żyje tylko dla siebie, właściwie nie żyje, a kto dla nikogo nie żyje, nie żyje także dla siebie" (Stanisław ze Skarbimierza, 1997, s. 161, 171). Wyjątkowa wrażliwość moralna polskich autorów uwidacznia się w komentowaniu problematyki niewolnictwa, gdzie jako jedyni próbowali wyjaśniać to zjawisko. Interesowało ich w tym kontekście także zagadnienie małżeństwa, w którym aprobowali naturalną równość mężczyzny i kobiety, czego nie odnotowują inni komentatorzy. Paweł z Worczyna, jako jedyny wśród wykładowców arystotelesowskiej ekonomiki, poruszając temat miłości małżeńskiej, daje jej głęboki ewangeliczny sens w stwierdzeniu, że najwyższym wyrazem miłości męża do żony jest śmierć poniesiona w jej obronie (Czartoryski, 1963, s. 91, 96).

Twórcy polskiej szkoły prawa narodów opierali się na antropologii chrześcijańskiej, mocno akcentującej godność osoby i jej wolność. Te wartości wywodzili ze stworzenia człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Rozumność, wolność oraz celowość działania pozwala człowiekowi na osiągnięcie pełni doskonałości; ta jednak pozostawiona została wolnej woli. Paweł Włodkowic w oparciu o Augustyńską wizję człowieka z naciskiem podkreślał jego wolność wyboru jako wielki dar i jednocześnie trudne zadanie, związane z odpowiedzialnością za siebie samego, jak i za cały świat powierzony jego opiece. Rozum ludzki współdziała z wolą i sumieniem, dlatego człowiek jest w stanie pojąć porządek metafizyczny, zrozumieć swoje w nim miejsce, swą naturę i wynikające z niej normy moralne. Normy dane człowiekowi przez Boga są, zdaniem Włodkowica, proste i łatwe do rozpoznania, stąd ich nieznajomość nie uniewinnia, lecz oskarża (Wielgus, 1998, s. 87–88).

Badacze zwracają uwagę, że eksteriorystycznego praktycyzmu polskich twórców *ius gentium* nie należy włączać do nurtu europejskiego praktycyzmu politycznego typu makiawelicznego. Praktycyzm krakowski jest szczególnego rodzaju, albowiem w przeciwieństwie do swego europejskiego odpowiednika zachowuje jedność etyki i *praxis*. W prawniczo-filozoficznych wywodach krakowskich uczonych ostateczny punkt odniesienia w realizowaniu polityki stanowiła praktyczna mądrość, a nie interes publiczny. U Stanisława ze Skarbimierza wybrzmiewa to bardzo wyraźnie, gdy rolę mądrości w państwie wynosi on ponad siłę oręża, a miłość bliźniego czyni przewodniczką prawa. Człowieka natomiast

uznaje za „najgodniejsze ze stworzeń na świecie" (Stanisław ze Skarbimierza, 1997, s. 125–127).

Obok godności człowieka głównym fundamentem doktryny prawa narodów Włodkowica jest ewangeliczny imperatyw miłości bliźniego. Można tu mówić o humanizmie chrześcijańskim, którego wyjątkowość wynika z nauki, że nie tylko nie należy drugiego krzywdzić (wierzenia hinduistyczne), ale więcej – należy mu pomagać. Cywilizacja oparta na chrześcijaństwie, jak żadna inna, niesie fundamentalne humanistyczne principia, albowiem żadna inna nie kieruje się etyką tego typu. Krakowski twórca *ius gentium* stawia w swych rozważaniach prawniczych zasadnicze pytanie: kim jest bliźni? Stwierdza, że jest nim każdy człowiek, nie tylko chrześcijanin, co w kontekście konfliktu z Krzyżakami pokazuje oczywistą sprzeczność ich działań z nakazem miłości bliźniego. Tak pojęta miłość w ujęciu myślicieli krakowskich stanowiła także cnotę polityczną; ma ona bowiem swe odzwierciedlenie w starannej dbałości o relację jednostka – społeczność. Wysoka kultura społeczna cechowała znany krakowskim myślicielom program wychowawczy szkoły wiktorynów, wypływający z przyjętej przez nich reguły św. Augustyna, który ponad wszystko wywyższał takie wartości, jak zgoda i braterska miłująca dobroć, życzliwość i człowieczeństwo. XII-wieczni humaniści wskazywali na chrześcijański sens miłości jako najbardziej ekstatycznej. Rozumieli ją w kategoriach daru z siebie. Miłość realizuje się w powołaniu osoby, w relacji do innych. Stąd też niekiedy humanizm taki określany jest mianem „politycznego"; wybrzmiał on w sposób szczególny w dokumencie Unii horodelskiej:

> Wiadomo wszystkim, że nie dostąpi zbawienia, kto nie będzie wspierany tajemnicą miłości (*misterium caritatis*), która nie działa opacznie, lecz promieniując własną dobrocią, zwaśnionych godzi, pokłóconych łączy, odmienia nienawiści, uśmierza gniewy i daje wszystkim pokarm pokoju, […] nikogo nie krzywdzi, wszystko miłuje, tak że ktokolwiek w jej ramiona się ucieka, znajdzie bezpieczeństwo i nie będzie się obawiał niczyjej napaści. Przez nią prawa się tworzą, królestwa rządzą, miasta porządkują […]; ona wśród wszystkich cnót pierwsze miejsce zajmuje, a kto nią wzgardzi, wszelkie dobra utraci (za: Nowak, 2017, s. 284).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Prawa człowieka. System prawa międzynarodowego wypracowany przez Pawła Włodkowica i innych polskich średniowiecznych uczonych broni fundamentalnych, odwiecznych praw człowieka, które stoją u podstaw tego systemu; chodzi więc o prawo narodów i jednostek do życia i jego ochrony, prawo narodów i jednostek do wolności, własności i do sprawiedliwego procesu (Ehrlich, 1968, s. LVI–LVII). Mówiąc o prawie, Włodkowic zaznacza, że prawa nie są celem same w sobie, a jedynie środkami do celu, jakim jest samorealizacja człowieka, zarówno w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym. Polega to na zmierzaniu do dobra i doskonałości moralnej. Stąd też człowiekowi przysługują nie tylko prawa, ale ma on także obowiązki: względem samego siebie polegające na wszechstronnym rozwoju własnej osobowości, co powinno służyć korygowaniu własnych błędów i słabości, oraz obowiązki względem bliźnich (oparte zwłaszcza na przykazaniu miłości bliźniego), a to odnosi się do wszystkich ludzi, jako że uczestniczą oni w jednej wspólnej naturze. Bardzo ważne były więc obowiązki wobec wspólnoty narodowej, ale także tej ogólnoludzkiej (Wielgus, 1998, s. 89).

Prawo do życia i obrony własnej. Odwołując się do prawa naturalnego i do Dekalogu, Paweł Włodkowic stwierdza, że fundamentem wszelkiego prawa musi być uznanie życia za wartość fundamentalną, która wymaga poszanowania i ochrony. Jednocześnie uważa za nieważne i nieobowiązujące wszelkie prawa i nadania, które prowadziłyby do zabijania niewinnych ludzi. Z prawa do życia wynika także, oprócz zakazu zabijania, zakaz stosowania przemocy, gwałtu, grabieży i okrucieństwa. Wiąże się z tym ponadto sprawa zapewnienia środków do życia i bezpieczeństwa. Wynika z tego, że chrześcijanie mogą korzystać z pomocy zbrojnej niewiernych; zapewnia im to permisywne prawo do obrony własnej i możliwość działań wyznaczonych przez uprawnienia.

Polacy na soborze w Konstancji, przeciwstawiając się skrajnym tezom Falkenberga, nawołującego do eksterminacji ludności polskiej, jako pierwsi w Europie potępili ludobójstwo, którego ci właśnie Polacy i inne sąsiednie narody doświadczali z rąk Krzyżaków. Włodkowic, przeciwstawiając się papieskim i cesarskim bullom, które autoryzowały

politykę eksterminacji niewiernych, wyjaśniał swe racje przez wyróżnienie w tych dokumentach dwóch spraw: sprawy wiary jako celu oraz sprawy wojny i okupacji terytoriów, inwazji i podporządkowania niewiernych jako środków do celu. I te należy rozpatrzyć osobno. Sprawa pierwsza dotyczy wiary, należy do teologii i sprowadza się do roli miłości. Sprawa druga to stan faktyczny dotyczący środków i należy do nauki moralnej i prawnej, sprowadza się do sprawiedliwości. W świetle prawa środki te są niesprawiedliwe, ponieważ religia chrześcijańska nie może być propagowana na drodze niesprawiedliwej wojny i okupowania ziem.

Zasługą krakowskich twórców polskiej doktryny *ius gentium* było nagłaśnianie i obrona tezy, że założenia wiary chrześcijańskiej nie dopuszczają żadnej wojny i nie mogą służyć do jej szerzenia i że należy sprzeciwiać się tym, którzy gardzą innymi narodami i dążą do ich ujarzmienia (Wielgus, 1998, s. 89). Włodkowic odrzucił doktrynę Henryka de Segusio propagującą wojnę z niewiernymi, który powoływał się na Augustyna sankcjonującego przymus w celu zbawienia w oparciu o słowa Ewangelii „przymuszajcie, by weszli" (Rau & Tulejski, 2014, s. 33). Nie miał dość słów oburzenia i potępienia dla zbrodni Krzyżaków oraz ich podłości i obłudy, gdy wzywali oni cały świat chrześcijański do ich wspomagania. Tym samym zaprzeczał prawu papieża do sankcjonowania niesprawiedliwej agresji przeciw poganom i odrzucał pretensje cesarza do panowania nad światem chrześcijańskim. W tych rewolucyjnych konkluzjach polski uczony jest samodzielny i nie opiera się na żadnym autorytecie, bo nie było żadnego na ich poparcie (Bełch, 1965, s. 235). Broniąc prawa do suwerenności narodów, wzywał do ścigania i karania zbrodni ludobójstwa na płaszczyźnie prawnomiędzynarodowej, co czyni go prekursorem konwencji przyjętej w przeddzień uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

P r a w o d o w o l n o ś c i i t o l e r a n c j a. Wolność uważa Włodkowic za kategorię pierwotną, przysługującą człowiekowi z natury, dlatego też poddaństwo i niewolnictwo są czymś nienaturalnym, wprowadzonym przez ludzi. Chcąc wykazać bezprawie zbrojnej misji krzyżackiej przeciwko Polsce i Litwie, powołał się na naukę Kościoła głoszącą zasadę wolności aktu wiary; zabrania ona siłowego narzucania wiary związanego ze zbrojnym podbojem. Zaś konsekwencją tejże zasady teologicznej opartej na akcie wolnej woli jest idea tolerancji religijnej (Bełch, 1965,

s. 428–429), co podważało wczesnośreniowieczną zasadę *cuius regio, eius religio*.

Włodkowic powołując się na przykazanie: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu", wolność człowieka upatrywał także w wolności myśli i słowa. Sam korzystał z tego prawa, gdy głosił odważnie, wobec szerokiego forum soboru, prawdy niepopularne i bolesne dla wielu możnych tego świata, za co był ostro atakowany i oskarżany, że występuje przeciw wierze, przeciw władzy papieża i króla rzymskiego. Sprzeciwiając się najwyższym autorytetom politycznym i naukowym, bronił odważnie słabszych i wykluczonych mniejszości. Wskazał na nadużywanie tej wolności słowa przez Krzyżaków, którzy kierowali oszczerstwa przeciw królowi polskiemu i Polakom.

Krakowski uczony akcentował mocno ideał tolerancji religijnej i jej bronił. Stojąc na gruncie religii chrześcijańskiej, z niej czerpał zasadę godności każdego człowieka, a co za tym idzie – obowiązku miłości bliźniego (Ehrlich, 1968, s. XLII). Stanowiło to podstawę do zdecydowanego sprzeciwu wobec używania przemocy w nawracaniu na katolicyzm i tym samym opowiedzenie się za wolnością religijną. Obok teologicznej podstawy tolerancji religijnej jest ona także gwarantowana porządkiem prawnym (obowiązującym także papieża), w którym Włodkowic powołuje się na prawa Boskie i „prawa społeczności ludzkiej". Stąd też państwo powinno zapewnić obywatelom tolerancję, co wiąże się z ochroną niewiernych, zwłaszcza Żydów i Saracenów, będących mieszkańcami państwa, o ile są dobrymi spokojnymi obywatelami. Nawracać należy słowem, przykładem i modlitwą, a przede wszystkim miłością (Jasudowicz, 1994–1995, s. 53–54). Prawo do wolności oznaczało dla Włodkowica także wolność wyboru miejsca zamieszkania bez względu na wyznanie czy przynależność państwową, a w konsekwencji – zakaz wypędzania cudzoziemców oraz konfiskowania ich mienia z przyczyn ideologicznych czy religijnych. Wymienia także prawo każdego człowieka do zrzeszania się zarówno we wspólnoty naturalne (narody, miasta, wsie), jak i sztuczne (zakony, bractwa itp.).

W o l n o ś ć n a r o d ó w. W świetle prawa narodów opartego na idei wolności zdaniem polskiego uczonego nie ma podstaw dla koncepcji jednego cesarstwa obejmującego całą ludzkość. Przekreślałoby to wolność wyboru i stanowienia człowieka o sobie i jego przynależności do danej

rodziny, jaką jest państwo powstałe na skutek zgody jego mieszkańców. Prawo Boskie należy do innego porządku i nie usuwa prawa naturalnego. Nie ma też żadnych racji, by jedno państwo siłą narzucało swe przekonania innym, niezależnie od tego, jakie wartości tą drogą miałyby być przekazywane – nawet zbawienie wieczne. Żadna społeczność nie ma prawa do narzucania jakichkolwiek wartości tym, którzy nie są przygotowani na to, by je dobrowolnie przyjąć. Paweł Włodkowic w Konstancji wygłosił odważną tezę, że poganom przysługuje prawo do posiadania własnych państw z niezależnymi władcami i prawo do ich obrony na równi z chrześcijanami. Podział dóbr dokonany został na mocy prawa narodów, które nie może być łamane nawet przez papieży i cesarzy, wbrew fałszywej teorii, że przyjście Chrystusa to zmieniło, odbierając poganom wszelką własność. Niesprawiedliwie zagarnięte mienie podlega restytucji, a ten obowiązek nie przedawnia się oraz nie dopuszcza niezawinionej ignorancji. Oryginalność stanowiska polskich uczonych polegała na ograniczeniu władzy papieskiej i cesarskiej, jej relacja ze światem pogańskim podlega bowiem normom prawa naturalnego, a ono nie rozróżnia wierzących od niewierzących. Włodkowic, proponując nowe zasady dla stosunków międzynarodowych, przedstawił też projekt utworzenia swego rodzaju trybunału międzynarodowego, gromadzącego suwerenów (także niechrześcijańskich), który czuwałby nad bezpieczeństwem i sprawiedliwością między narodami (Wielgus, 1998, s. 98–99). Analogie z obecną sytuacją międzynarodową narzucają się same.

„Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej" – te słowa Jana Pawła II ukazują Polskę w roli prekursora demokratycznych dróg współistnienia narodów. System prawa międzynarodowego wypracowany przez uczonych krakowskich stanowił fundament dla utworzenia i obrony unii Królestwa Polskiego z Wielkim Księstwem Litewskim, która była wspólnotą wielonarodową księstw i rejonów; zapewniała autonomię ludom o różnych językach, religiach i kulturach. Dzieje Rzeczypospolitej Obojga Narodów pokazują, jak ważne są wyższe wartości, na których można budować trwałe struktury i sojusze. Polska przez całe wieki była krajem tolerancyjnym, demokratycznym, szanującym wolność innowierców oraz mniejszości narodowych. Zarówno praktyka polityczna, jak i swoista wspólnota, którą tworzyli Litwini, Rusini, Niemcy, Ormianie i napływający licznie Żydzi prześladowani na Zachodzie oraz doktryna prawa narodów oparta na wartościach chrześcijańskich, były zdecydowanym

odrzuceniem wszelkiego despotyzmu, przeciwnie – wyznaczały drogę ku nowożytnej demokracji (Bełch, 1965, s. 99).

Współczesny świat cechujący się krwawymi konfliktami o charakterze etnicznym, masową migracją, globalizmem z naruszaniem praw jednostek i narodów, zagrożeniami totalitaryzmem i bronią masowej zagłady, dewastacją środowiska naturalnego itp. potrzebuje narzędzi dla rozwiązywania swych ogromnych problemów. Idąc za sformułowaniem Arystotelesa, że nie ma nic bardziej praktycznego od dobrej teorii – za taką można uznać właśnie krakowską doktrynę praw narodów, zawierającą *implicite* cały szereg skutecznych idei. Konstancja mogłaby i powinna stać się symbolem reduty, na której Polacy stoczyli zwycięską walkę o najbardziej fundamentalne wartości, o które woła dziś świat – wolność, równość, godność i podmiotowość człowieka i całych narodów. Wartości te, jak uczy Jan Paweł II, nie są dane raz na zawsze, ale są człowiekowi zadane i wymagają ciągłej obrony. W obecnym dyskursie społecznym i medialnym uczestnicy sporów z różnych przeciwnych stron powołują się na „wartości europejskie", ale rzadko je definiują, stąd rodzą się fundamentalne pytania: Jakie są to wartości? Kto ma je określać lub odkrywać? Do kogo należy ich sankcjonowanie?

Polska teoria *ius gentium* oparta na filozoficznych prawidłach, aktualnych tu i teraz, warta jest odrodzenia, lecz nie po to, by odtwarzać społeczno-polityczne struktury przeszłości, ale by czerpać z pierwotnych źródeł prawego myślenia. Stanowiąca rdzeń filozofii średniowiecznej swoista dialektyka naturalnego rozumu ludzkiego oświeconego boskim objawieniem powodowała, że dla myślicieli wiara stanowiła poszerzenie dotychczasowego spectrum poznawczego, wzmacniając i oświecając naturalne siły ludzkiego rozumu. Paryski mistrz wydziału *atrium*, Jan Burydan, tezy teologiczne traktował jako nowe hipotezy, które pozwalały ludzkiemu intelektowi przekraczać tezy filozofii naturalnej i uwalniać spekulację, otwierając ją na odkrywanie nowych obszarów światów możliwych. W takiej optyce wiara staje się narzędziem przekraczania granic ludzkiego rozumu. Przynosi nową antropologię – ontologię osobową – z koncepcją indywidualnej osoby i wolności oraz wynikającej z nich godności człowieka. Stąd specyfika średniowiecznej doktryny prawa narodów – mocne oparcie o prawo natury i prawo Boskie; jedno i drugie dziś kwestionowane i relatywizowane albo odrzucane czy wręcz zwalczane. Jak zatem możliwa jest w kontekście

cywilizacji odrzucającej Transcendencję obrona godności i praw człowieka bez oparcia, które myśliciele chrześcijańscy znajdowali w prawie naturalnym sankcjonowanym przez najwyższą instancję – Boga? Czy współczesna teoria wolności, oderwana od *sacrum* i prawdy o człowieku, pojęta jako niczym nieograniczona swoboda, nie jest zagrożeniem dla cywilizacji euroatlantyckiej, stworzonej z wartości chrześcijańskich i opartej na kulturze greckiej, rzymskiej, arabskiej i żydowskiej.

W historiozoficznym wyjaśnianiu owych mechanizmów warto zadać sobie pytanie, jakie idee pozwalały średniowiecznym elitom świata chrześcijańskiego (łącznie z papieżem i cesarzem) pozbawiać praw wszystkich, którzy byli poza jego granicami i usprawiedliwiać nawracanie pogan siłą? A jakie pozwalały polskim uczonym przekroczyć horyzonty myślowe tych autorytetów i przeciwstawić się im, mimo że jedni i drudzy należeli do jednego cywilizacyjno-kulturowego *universum* zwanego *christianitas*? Współcześnie mamy do czynienia z podobnym zjawiskiem. W toczonych dyskusjach na forum europejskim próbuje się określać, kto zasługuje na miano „demokraty" i „prawdziwego Europejczyka", a kto jako ów „niewierny" ma się znaleźć poza „demokratycznym" światem. Co dziś decyduje, że jedni sami zaliczają się do tego elitarnego kręgu, a ze swej uprzywilejowanej pozycji innym owej przynależności odmawiają?

Bez systemu obiektywnych wartości trudno o odpowiedź, brak bowiem kryterium odróżniania prawdy od fałszu, dobra od zła. W obecnej postmodernistycznej rzeczywistości dekonstrukcji i relatywizmu człowiek odrzuca uznane prawdy, bezrefleksyjnie ulega fałszywie pojmowanej wolności, odrywa się od swych kulturowych korzeni, traci oparcie dla stabilnego rozwoju i błądzi w duchowej pustce. Bez duchowych korzeni, bez zakotwiczenia w hierarchii wartości, bez kulturowej tożsamości ulega manipulacji, staje się bezwolną marionetką miotaną przez rozmaite wiatry propagandy i ideologii. Francuski filozof Gabriel Marcel wyjście z tego kryzysu widzi w ciągłym budzeniu człowieka z duchowego uśpienia i racjonalizacji ludzkiej egzystencji. Nikt tak konsekwentnie i systemowo, jak chrześcijaństwo nie przywołuje i nie broni ludzkiego rozumu. Rozum bowiem i związana z nim wolność są warunkami *sine qua non* stabilnej moralności; bez nich nie można mówić o odpowiedzialności za czyny i sprawiedliwości. Potwierdzenie tych prawd znajdziemy w filozofii Immanuela Kanta, który idzie niejako dalej twierdząc, że bez tych idei

traci sens ludzkie życie, dlatego w moralności przyjął postulaty rozumu praktycznego: ludzką wolność, nieśmiertelność duszy ludzkiej i istnienie Boga, który jako gwarant sprawiedliwości rozliczy wszystkich na sądzie ostatecznym.

Czy epoka współczesna może się odrodzić w oparciu o skarby duchowe dawnych wieków? Biorąc za przykład średniowieczną teorię prawa narodów, można mieć wątpliwości: powstały bowiem wieki temu, a utrwalony w powszechnym dyskursie mit „ciemnego" średniowiecza temu przeczy. Dzisiejsze opiniotwórcze elity (nauczyciele, dziennikarze, politycy), niezależnie od opcji politycznych lub światopoglądowych, jakąkolwiek negatywną ocenę danego zjawiska kwitują bezrefleksyjnie epitetem: „ciemne" średniowiecze. Jan Paweł II (2005, s. 101–102) wskazał na ów „kulturowy dramat", jakim jest przeciwstawianie chrześcijaństwu z pozycji oświeceniowych tych wartości (wolność, równość, braterstwo), które wypływają z Ewangelii i należą do jego istoty. Wrogość i wolta przeciwko wszystkiemu, co reprezentuje chrześcijańska kultura – a więc dyscyplina, porządek i hierarchia – kontynuuje dziś, rozpoczęta w 1968 roku i z sukcesem prowadzana rewolucja kulturowa; jej celem jest „wyzwolenie" człowieka z „opresyjnych" tradycyjnych struktur i wartości. Nasuwające się dziś analogie pomiędzy schyłkowym okresem starożytności przypadającym na czas rozpadu rzymskiego imperium i współczesną epoką ponowoczesną, ogłoszoną jako epoka wyczerpania się twórczych możliwości europejskiej kultury, mogą rodzić pytanie – czy z tygla współczesnego zamętu cywilizacyjnego i wielkiego nieładu kulturowego, jak dawniej z wieków upadku, po wojnach i wędrówkach ludów, wyłoni się siła zdolna do stworzenia nowej jakości kulturowej, sprzyjającej pełnemu rozwojowi człowieka?

Bibliografia

Bajor, W., & Janecki, M.J. (2021). Victorina polonica: présences victorines dans la culture intellectuelle de la Pologne du Moyen Âge et aujourd'hui. W: D. Poirel & in. (red.) *Omnium expetendorum prima est sapientia Studies on Victorine thought and influence*. (s. 443–470). Brepols: Turnhout.

Bełch, S. (1965). *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*. Vol. 1. London–Paris: De Gruyter Mouton.

Czartoryski, P. (1963). *Wczesna recepcja „Polityki" Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Czerkawski, J. (1992). *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce XVI i XVII wieku*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
Domański, J. (2009). *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Domański, J. (2011). *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
Ehrlich, L. (1968)., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*. T. 1–3. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Jaeger, W. (2017). Victorine Humanism. W: H.B. Feiss & J. Mousseau (red.), *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*. Leyde: Brill.
Jan Paweł II. (2005). *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Jasudowicz, T. (1994–1995). Zasada tolerancji religijnej w nauczaniu Pawła Włodkowica. *Roczniki Nauk Społecznych*, *1*, 47–68.
Nowak, A. (2017). *Dzieje Polski*. T. 1: *1340–1468. Królestwo zwycięskiego orła*. Kraków: Biały Kruk.
Rau, Z., & Tulejski, T. (2014). *Bellum iustum versus bellum sacrum. Uniwersalny spór w refleksji średniowiecznej. Konstancja 1414–1418*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
Seńko, W. (1972). *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*. W: R. Palacz (red.), *Filozofia polska XV wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Stanisław ze Skarbimierza. (1998). Sermo de dignitate doctorandi. W: M. Korolko (oprac.), *Mowy wybrane o mądrości*, (s.183). Kraków: Officina Arcana.
Wielgus, S. (1998). *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations. «Ius gentium»*. Tłum. J.M. Grondelski. Lublin: University Press of the Catholic University of Lublin.

Elżbieta Wiącek
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0003-3148-4549
https://doi.org/10.35765/slowniki.251

Wojny kulturowe

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Termin „wojny kulturowe" odnosi się do sumy konfliktów dotyczących różnorodnych dziedzin życia, których osią jest pokojowe starcie spolaryzowanych grup w obrębie kultury narodowej. Współzawodniczące ze sobą grupy odwołują się do odmiennych zestawów wartości, determinujących konkretne rozwiązania w dziedzinie polityki społecznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pojęcie *culture wars* („wojny kulturowe") wprowadził do debaty publicznej James Davison Hunter w 1991 roku. Spopularyzował je polityk Patrick Buchanan, który rok później, podczas Narodowego Zjazdu Republikanów, wygłosił tezę, że „wojny kulturowe" to „walka o duszę Ameryki".

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Istotę zjawiska, jakim jest wojna kulturowa, można zrozumieć tylko przy zastosowaniu interdyscyplinarnego podejścia do problemu. Dotyczy on bowiem konfliktu dwóch podstawowych wizji porządku świata: konserwatywnych i liberalno-lewicowych. Zderzenie tych światopoglądów to walka nie tylko o polityczny i społeczny ład, ale także o system wartości podstawowych. Jest to więc w istocie spór cywilizacyjny.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Mimo nierozstrzygalnego charakteru sporów moralnych możliwe jest złagodzenie konfliktu. Ważne jest podjęcie wysiłku zrozumienia stanowiska adwersarzy oraz zauważenia słabości własnej pozycji, zmniejszenie radykalizacji języka używanego w sporze i ciągłe negocjowanie wspólnych sensów.

Słowa kluczowe: konflikt wartości, etyka, moralność, rodzina, naród

Definicja pojęcia

Zjawiska określane zbiorczym terminem „wojny kulturowe" odnoszą się do konfliktów między spolaryzowanymi grupami społecznymi, które zachodzą w obrębie jakiejś kultury narodowej. Celem tych niemilitarnych walk jest dominacja w sferze wartości, przekonań społecznych i wynikających z nich praktyk kulturowych. Wartość to jakość, która sprawia, że traktujemy coś jako ważną część naszej rzeczywistości. To swoista lokalna dyrektywa dla działania (Markowski, 2019, 362). Przekonania społeczne są natomiast pochodną akceptacji określonego zbioru przekonań aksjologicznych afirmowanych w danej społeczności.

Konserwatyści i liberałowie reprezentują dwa dominujące światopoglądy, których spór jest osią nowoczesnych wojen kulturowych. W konflikcie tym chodzi przede wszystkim o system wartości, a więc o to, czy będzie się on odwoływał do Boga, rodziny, narodu, czy też uczyni suwerenem człowieka i przyzna mu absolutną wolność, tworząc nową „świecką religię". Jest to zderzenie dwóch wizji świata: tradycyjnej i liberalnej. Pierwsza wizja opiera się na modelu państw narodowych i systemie wartości mających swoje źródło w etyce chrześcijańskiej. Druga wizja dąży do zaistnienia modelu opartego na społeczeństwie zatomizowanym, w których podstawową wartością jest indywidualizm i postulowana absolutna wolność człowieka. W tych wizjach ścierają się różne definicje i modele: patriotyzmu, narodu, ojczyzny, społeczeństwa, rodziny, wolności, prawdy, Kościoła i religii. Liberalny świecki rozum i konserwatywna tradycja religijna to wartości, które należą dwóch odrębnych sposobów myślenia „podtrzymywanych przez pierwsze niewspółmierne zasady" (Bloom, 2012; Fish, 1994; Lakoff, 2017). Spór o kulturę dotyczy więc zderzenia dwóch sposobów myślenia o wartościach: podejścia uniwersalistycznego i podejścia relatywizującego.

Termin „wojny kulturowe" odnosi się najczęściej do zagadnień, co do których istnieje ogólna społeczna niezgoda i polaryzacja wartości społecznych. Są to takie sporne kwestie, jak np. legalność aborcji, eutanazja, związki homoseksualne, prawa osób transpłciowych, pornografia, posiadanie broni, obostrzenie przepisów chroniących środowiska oraz inne konflikty kulturowe oparte na wartościach, moralności i stylu życia, w których tkwią przyczyny rozłamów politycznych. Każda wojna kulturowa toczy się dzięki zderzeniu niewspółmiernych wartości i opiera się na

założeniu, że prawda zawsze musi być po czyjejś stronie (Markowski, 2019, s. 80).

Ten normatywno-aksjologiczny konflikt, jaki ogarnął społeczeństwa posttradycyjne, przenika wszystkie sfery życia prywatnego i publicznego. Walka dotyczy życia ludzkiego w ogóle, wartości rodzinnych, feminizmu i praw mniejszości, stosunku do emigracji, rasizmu i ksenofobii, bezpieczeństwa jednostek i granic ingerencji państwa w prywatność, wojny z terroryzmem, rozdziału Kościoła od państwa, wolności religijnej i granic sekularyzacji, edukacji seksualnej, stosunku do dziedzictwa kontrkultury, roli mediów, transhumanizmu (Burszta, 2008). Tak szeroko zarysowany obszar konfliktu dowodzi, że jego przedmiotem stać się może właściwie wszystko – jeśli tylko powiązać określoną kwestię z „systemami rozumowań moralnych" (Hunter, 1991). Chodzi tu zawsze o ideologię kulturową i wartości, a więc te sfery, które identyfikuje się jako „moralne". Dlatego w wojnach kulturowych nie można zajmować umiarkowanego stanowiska.

Wojny kulturowe to pojęcie odnoszące się do zjawisk występujących w różnych kulturach narodowych. Abstrahując od szerokiego rekonesansu historycznego, z wieloma przykładami tego zjawiska mieliśmy do czynienia w XX wieku, np. westernizacja i sekularyzacja Iranu w czasach dynastii Pahlawich, a następnie wymierzona przeciw nim rewolucja w 1978 roku, zakończona objęciem władzy przez ajatollaha Chomeiniego; Wielka Proletariacka Rewolucja Kulturalna w Chinach zainicjowana w 1966 roku czy próby okcydentalizacji w niektórych krajach arabskich. W tym szerszym ujęciu termin ten należy więc rozpatrywać w kontekście globalnym. W ujęciu węższym zjawisko to dotyczy natomiast transformacji społeczno-kulturowych w USA. Polegają one na polaryzacji, czyli sytuacji, w której zwolennicy odmiennych poglądów politycznych sprzecznie interpretują ten zestaw danych na podstawie własnych przekonań i przynależności partyjnej (Sunstein, 2009).

Analiza historyczna pojęcia

W perspektywie etymologicznej termin „wojna kulturowa" jest tłumaczeniową kalką niemieckiego słowa *Kulturkampf* („walka kulturowa"), które oznaczało politykę i walkę ideologiczną prowadzoną w latach 1871–1878

w Cesarstwie Niemieckim z inicjatywy kanclerza Otto von Bismarcka oraz kręgów liberalnych popierających jego rządy przeciw opozycji katolickiej. Bismarck postrzegał włączenie do Cesarstwa południowoniemieckich państewek katolickich jako źródło jego potencjalnej destabilizacji, gdyż protestantyzm pełnił nieformalnie rolę religii państwowej. Katolikom jako podlegającym władzy z zagranicy (papiestwa) zarzucano brak niemieckiego patriotyzmu. Za autora pojęcia *Kulturkampf* uważa się niemieckiego naukowca i polityka liberalnego Rudolfa Virchowa, który użył go podczas przemowy w pruskim sejmie w roku 1873. Na *Kulturkampf* składały się ustawy, których celem było ograniczenie wpływów Watykanu (zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa), podporządkowanie państwu Kościoła rzymskokatolickiego i zachowanie „czystości" kultury niemieckiej. Po wydaleniu jezuitów papież zerwał stosunki dyplomatyczne z Niemcami (Krasuski, 2009, s. 107).

II. 1. Karykatura pt. *Kulturkampf Między Berlinem a Rzymem* z „Kladderadatsch", 16 maja 1875. Tekst pod ryciną: [Papież:] *Ostatni ruch był wprawdzie dla mnie przykry, jednak partia nie jest jeszcze przegrana. Mam jeszcze jeden bardzo dobry ruch w zanadrzu!* [Bismark:] *To będzie także Twój ostatni, a potem w kilku ruchach dostaniesz mata – przynajmniej dla Niemiec.* Domena publiczna.

Czy zatem to w czasach Bismarcka należy upatrywać początku wojen kulturowych w naszym kręgu cywilizacyjnym? Niekoniecznie. Podobne

procesy zachodziły już wcześniej. Ustalenie ich źródeł zależy od tego, jaką perspektywę chronologiczną przyjmiemy. Jeżeli najszerszą, to trzeba uznać, że pierwsze znaki wojny kulturowej można odnaleźć w okresie renesansu. Początkiem konfliktów było odejście od teocentrycznego obrazu świata i początek zmian prowadzących do dominacji antropocentryzmu. Jeżeli natomiast interesuje nas ostatnia odsłona tej wojny, to jej początku należy upatrywać w rewolcie obyczajowej i kulturowej w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej z końca lat sześćdziesiątych XX wieku (Halkiewicz-Sojak, 2021).

Wojna kulturowa rówieśniczką nowoczesności. W epoce odrodzenia wyraźnym symptomem rodzącego się konfliktu było uwolnienie polityczności od kryterium moralnego, ujęte w słowa w maksymie Niccolò Machiavellego: „cel uświęca środki". Perspektywa antropocentryczna była powiązaną z ideą postępu i wiarą w nieograniczone możliwości rozumu, które pozwolą poszerzyć obszar wolności. Realizację tych oczekiwań zapowiadały później dzieła Woltera, Denisa Diderota i całego kręgu tzw. francuskich „encyklopedystów". Po schyłku oświecenia i Rewolucji Francuskiej w 1789 roku nastąpił zaś terror i chaos, opanowane dopiero przez rządy Napoleona Bonaparte. To wszystko zmieniło sytuację polityczną i kulturową: zdetronizowano Boga, uznając, że to człowiek jest kreatorem praw i zasad moralnych, a umowy społeczne zapewnią lepszy ład świata niż model *christianitas*.

Wiek XX odziedziczył ten aksjologiczny kryzys z rozbieżnymi koncepcjami człowieka, które coraz bardziej kwestionowały obiektywny status wartości, transcendentny wobec ludzkiej woli. Nurt historiozoficznego katastrofizmu narastał po pierwszej wojnie światowej, czego przykładem była książka *Zmierzch Zachodu* autorstwa Oswalda Spenglera (wyd. 1918–1922) oraz ożywiona dyskusja po jej publikacji.

W 1927 roku Julien Benda swojej książce *Zdrada klerków* jako pierwszy zauważył, że wojna polityczna, pociągająca za sobą wojnę kulturową, to „wymysł naszej epoki". Klerkami autor nazywał oświeconych intelektualistów i twórców, których interesowało wyłącznie bezinteresowne poszukiwanie prawdy, a nie zmiana świata. W XX stuleciu doszło do tzw. zdrady klerków, którzy zdecydowali się na polityczne zaangażowanie, szczególnie w imię interesów narodowych (Benda, 2014). Benda zaobserwował, że „wola tworzenia gromad należy do cech najgłębiej

charakteryzujących nowoczesny świat", a spoiwem tych gromad są skondensowane „polityczne namiętności", głównie nacjonalizm. W efekcie wiek XX stał się stuleciem „intelektualnego organizowania politycznych nienawiści" (Markowski, 2019, s. 89–90)

Reasumując, przez tysiąclecia ludzie w przeważającej mierze żyli we wspólnotach, które charakteryzowały się wysokim stopniem konsensusu poznawczego i normatywnego. Oznaczało to niemal powszechną zgodę odnośnie wizji świata i sposobów postępowania regulowanych przyjętymi normami. Zachowania kwestionujące zbiorowo podzielane sądy o rzeczywistości zdarzały się rzadko, a konieczność dostosowania dominowała nad możliwością wyboru. Sytuacja zaczęła się diametralnie zmieniać w dojrzałej fazie nowoczesności. Modernizacja znacznie zwiększyła możliwości wyboru, zwłaszcza w kwestii ról płci. Współczesny człowiek zwykle może wybrać, jaki system relacji małżeńskich wybierze, ile będzie mieć dzieci i jak te dzieci wychowa (Berger, 2010, s. 11).

W znacznej części rozwiniętego świata tożsamość jest rodzajem planu. Zjawisko to opisał niemiecki filozof i antropolog Arnold Gehlen już w 1940 roku Stwierdził, że każde społeczeństwo pozwala swym członkom na dokonywanie pewnych wyborów, podczas gdy inne programy działania, uważane za oczywiste, traktuje się jako obligatoryjne. Owe dozwolone wybory Gehlen nazwał pierwszym planem, a sferę życia udaremniającą swobodny wybór – drugim planem (Gehlen, 2017). Z antropologicznego punktu widzenia oba plany są potrzebne. Gdyby istniał tylko pierwszy, społeczeństwo stałoby się zbiorem chaotycznie postępujących jednostek, które nie mogą ustalić wspólnych norm myślenia i postępowania. Społeczeństwo ograniczające się wyłącznie do planu drugiego byłoby natomiast czymś na kształt zautomatyzowanego programu komputerowego. Na straży trwałości kulturowych wzorów zachowań stoją instytucje (Gehlen, 2001, s. 113–114). Im jednak więcej możliwości wyboru, tym bardziej słabnie moc regulatywna instytucji wobec potencjalnych subiektywnych decyzji.

W rezultacie można dziś mówić o permanentnej refleksyjności. Nie tylko na poziomie jednostek, ale i na poziomie społeczeństwa różne zespoły doradców w system edukacji czy w mediach zadają te same pytania dotyczące całego społeczeństwa: kim jesteśmy i jak powinniśmy żyć zmierzamy? (Berger & Zijderveld, 2010, s. 29). Z jednej bowiem strony żyjemy w czasach pozbawionych niepodważalnych autorytetów,

a z drugiej – mamy coraz więcej źródeł, które pretendują do rangi autorytetu (Burszta, 2013). Według Gehlena żyjemy przede wszystkim w pierwszym planie kultury.

Współczesne wojny kulturowe w dużej mierze odzwierciedlają powyższy problem. Postawy fundamentalistyczne rodzą się wówczas, kiedy oczywistość tradycji – a zarazem drugiego planu kultury – zostaje zakwestionowana (Burszta, 2013). Tradycjonalista może sobie pozwolić na tolerancję wobec tych, którzy są odmienni. Fundamentalista zaś czuje się osaczony przez subwersywne style życia i uważa, że relatywistów trzeba nawracać w imię przywracania oczywistości tradycji (Berger & Zijderveld, 2010, s. 77). W efekcie najtragiczniejszym rezultatem współczesnych wojen kulturowych jest problem terroryzmu. Według Komisji Europejska terroryzmem są „wszelkie celowe akty popełnione przez pojedyncze osoby lub organizacje przeciw jednemu, lub kilku państwom, ich instytucjom lub ludności, w celu zastraszania oraz poważnego osłabienia lub zniszczenia struktury politycznej, gospodarczej i społecznej kraju" (Pawłowski, 2001, s. 12). Zdaniem Jeana Baudrillarda atak na World Trade Center 11 września 2001 roku był pierwszym od bardzo dawna wydarzeniem symbolicznym na skalę globalną, nie tylko w sensie następstw w tej skali, ale też w sensie wyzwania rzuconego globalizacji jako takiej (Baudrillard, 2005, s. 9). Terroryści skorzystali z dobrodziejstw globalizacji, przejmując technologię hegemona (sieci medialne, wynalazki lotnicze), ale jednocześnie zamanifestowali odmienność swojej hierarchii wartości. Podczas gdy kultura Zachodu jest zorganizowana według zasady „zero śmierci", terroryści „tak samo bardzo chcą umrzeć, jak my chcemy żyć" (Baudrillard, 2005, s. 28), pokazując, że korzystanie z wolności polega na jej nadużywaniu, włączając w to śmierć własną oraz innych. Sytuacja ta dowodzi, że globalizacja (obejmująca sferę ekonomii) nie jest tożsama z uniwersalizacją, która dotyczy sfery wartości. W opinii Baudrillarda terroryzm wynika z niemożliwości wymiany. Jest odpowiedzią na dar, który „oświecona kultura zachodnia" dała reszcie świata i za który zepchnięci na margines świata sukcesu nie mają możliwości się zrewanżować. Zachód uważa bowiem, że to on dysponuje właściwymi wartościami i hojnie zamierza nimi obdarzyć innego bez względu na to, czy on sobie tego życzy, czy nie. Pisze o tym Baudrillard:

> To, że na jakimś terytorium wszystkie uprawnienia i swobody 'demokratyczne' – muzyka, telewizja czy nawet twarze kobiet – mogłyby być zakazane; to, że jakiś kraj mógłby odwrócić się całkowicie od cywilizacji w imię takiej czy innej zasady religijnej – jest dla reszty „wolnego" świata nie do zniesienia (Baudrillard, 2005, s. 34).

Wywołana tym założeniem wojna kulturowa wynika z nienawiści ludzi upokorzonych zmuszeniem do przyjęcia postępu i zglobalizowanej (a)kultury oraz postawionych w sytuacji niemożliwej wymiany. W jej obliczu otrzymujemy niechciany „dar" śmierci. Wojna ta jest więc „zmaganiem triumfującej globalizacji z samą sobą" (Baudrillard, 2005, s. 7).

Dobitną egzemplifikacją związków wojen kulturowych z terroryzmem są konsekwencje zamachu, jakiego dokonali członkowie Al-Kaidy na stacjach kolejowych Madrytu 11 marca 2004 roku. Kilka dni później hiszpański rząd José Marii Aznara, sojusznik Stanów Zjednoczonych w Iraku, został wyraźnie pokonany w wyborach przez socjalistyczną opozycję, która wkrótce wycofała hiszpańskie wojska zgodnie z obietnicą złożoną przez nowego premiera José Luisa Rodrigueza Zapatero. W tym samym roku rząd Zapatero zalegalizował małżeństwa osób tej samej płci i adopcję dzieci przez homoseksualistów, podjął kroki mające na celu ograniczenie nauczania religii w szkołach oraz oświadczył, że na świadectwach urodzenia nie będą się już pojawiały słowa „ojciec" i „matka", ponieważ zastąpione zostaną określeniami „rodzic A" i „rodzic B".

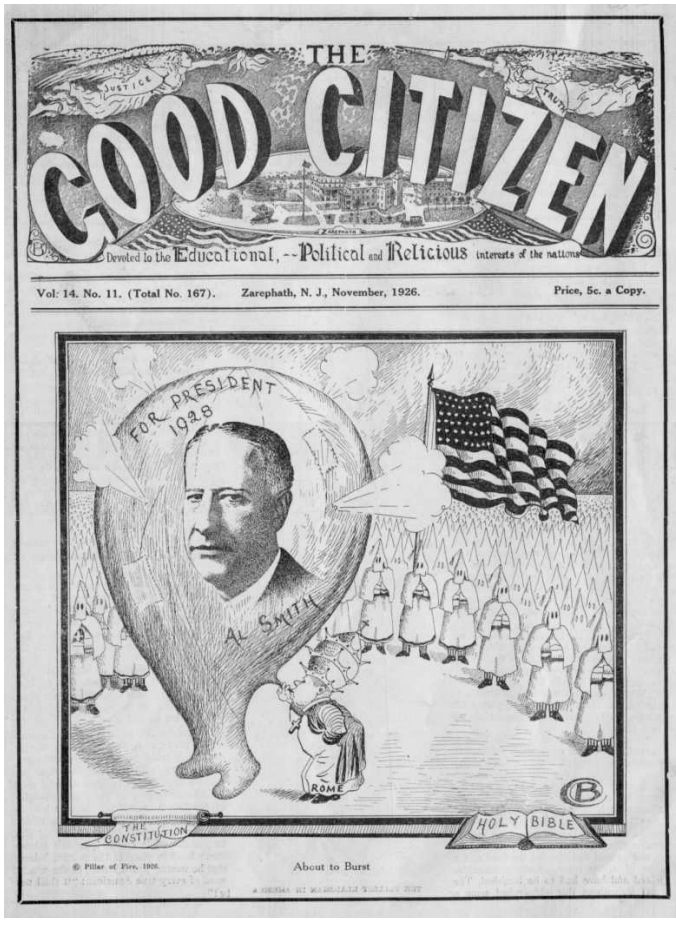
Pozornie może się wydawać, że madryckie zamachy i administracyjną nowomowę łączą ze sobą jedynie meandry demokratycznej polityki: zamachy, które zraziły opinię publiczną do konserwatywnego rządu, wyniosły na urząd premiera lewicowego polityka, który przystąpił do realizacji wielu elementów programu. George Weigel, amerykański pisarz katolicki, teolog oraz komentator życia społeczno-politycznego, stwierdził, że w rzeczywistości jednak związek ten jest bardziej skomplikowany. Jego zdaniem w hiszpańskich wydarzeniach politycznych można dostrzec w skondensowanej postaci dwie nakładające się na siebie płaszczyzny kulturowego konfliktu: pierwsza dotyczy relatywizmu i wartości moralnych, druga zaś – sensu, jaki nadajemy takim pojęciom, jak tolerancja czy społeczeństwo obywatelskie. Pierwsza z tych wojen to walka między postmodernistycznymi siłami relatywizmu moralnego a obrońcami tradycyjnych wartości moralnych. Druga dotyczy definicji społeczeństwa obywatelskiego, znaczenia tolerancji i pluralizmu oraz

ograniczeń multikulturalizmu w starzejącej się Europie, gdzie spadek stopy urodzeń otworzył drzwi coraz liczniejszej ludności muzułmańskiej. W opinii Weigla na pierwszej płaszczyźnie agresorami są „radykalni sekularyści", którzy „dążą do usunięcia pozostałości kultury judeochrześcijańskiej z postchrześcijańskiej Unii Europejskiej", na drugiej zaś „radykalni dżihadyści islamscy, którzy nienawidzą Zachodu" i drogą terroryzmu dążą do islamizacji Europy. Ukrytą przyczyną obu konfliktów jest zachodni indywidualizm: podważa on wszelkie tradycyjne wartości, a zarazem uniemożliwia stawienie czoła islamskiemu zagrożeniu. W konsekwencji siłom sprzyjającym prawdziwej tolerancji trudno będzie zwyciężyć w drugiej wojnie kulturowej (Weigel, 2006).

Rozwój pojęcia „wojny kulturowe" w USA

P o c z ą t k i : 1 9 2 0 – 1 9 8 0. W amerykańskim kontekście termin „wojna kulturowa" pojawił się w latach dwudziestych XX wieku, kiedy konserwatywne i liberalne wartości z obszarów miejskich i wiejskich weszły w bliższy konflikt. Przejawem rosnących napięć w tym okresie było m.in. odnowienie działalności Ku Klux Klanu oraz znaczący wzrost jego popularności. W drugiej dekadzie XX wieku osiągnął on liczbę 4–5 mln członków. Hasłem tej rasistowskiej organizacji walczącej o utrzymanie supremacji białych protestantów był „czysty amerykanizm", a jej głównym napędem – reakcja na rosnącą falę imigracji (Michałek, 1991, s. 70). Z drugiej strony w 1924 roku przyznano obywatelstwo amerykańskie wszystkim rdzennym Amerykanom żyjącym w granicach USA.

Konflikt wartości, jaki się wówczas nasilił, spowodowany był również zmianami kulturowymi oraz trendami modernizacyjnymi w stylu życia „szalonych lat dwudziestych" (*Roaring Twenties*). Cechowało je przyspieszenie popytu konsumenckiego oraz powstanie nowych dóbr cywilizacji, np. telefonów, filmów i radia. Kulminację przemian stanowiła przegrana kampania prezydencka Ala Smitha w 1928 roku (Dionne, 2008). Był on pierwszym katolikiem, który uzyskał nominację jako kandydat na prezydenta USA, a ponadto opowiadał się za zniesieniem prohibicji. Jego protestanccy przeciwnicy straszyli, że jeżeli Smith zostanie prezydentem, to faktycznym władcą Stanów Zjednoczonych będzie papież (Okrent, 2010), co było też przedmiotem satyry politycznej.



Il. 2. Karykatura Ala Smitha, „The Good Citizen", November 1926. W kolejnych dekadach termin „wojna kulturowa" zaczął okazjonalnie pojawiać się na łamach amerykańskiej prasy. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Goodcitizennovember1926.jpg (dostęp: 25.11.2022)

'Culture War' to Be Theme of Talk

Prof. Raymond G. Gettell of the University of California Friday morning will discuss for the Oakland Forum the Japanese "culture war" on occidentals in Asia.

His talk will be given at 10:30 a.m. in the City Club Theater and is a regular event of the Forum.

Il. 3. Wycinek prasowy z 1942. Źródło: https://www.newspapers.com/clip//clip/29456609/culture-war-to-be-theme-of-talk-1942/ (dostęp: 20.10.2022)

Źródła lewicowo-liberalnej rewolucji w sferze obyczajowej oraz polityczna samoświadomość leżąca u podstaw krytycznej wiwisekcji kultury Zachodu tkwią w latach sześćdziesiątych, dekadzie prawdziwego początku „kultury sprzeciwu". Kontrkultura objęła masy młodzieży, które odrzucały wartości pokolenia swoich rodziców. Przedmiotem pokojowych protestów antypaństwowych były np. segregacja rasowa, wojna w Wietnamie, zanieczyszczenie środowiska, dyskryminacja grup mniejszościowych, brak wolność słowa i zgromadzeń (Walsch, 2009, s. 78).

Kolejnym przełomem w intensyfikacji wojny kulturowej w USA stał się rok 1988, w którym Rush Limbaugh – konserwatywny komentator polityczny – przyciągnął powszechną uwagę swoim popularnym programem radiowym *The Rush Limbaugh Show* (emitowanym przez 32 lata). W programie tym, jako zwolennik Partii Republikańskiej, zaatakował mitologię radykalnych ruchów społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, obwiniając je o destrukcję tradycyjnych wartości amerykańskich sprzed czasów kontestacji. Satyrycznie portretując „feministki", gejów oraz działaczy na rzecz obrony środowiska (Brock, 2003,

s. 56–58), sprowokował ogólnonarodową dyskusję, która zaowocowała wyraźnym podziałem na zwolenników i przeciwników konsekwencji rewolucji kulturalnej w USA. W podobnym tonie wypowiedział się konserwatywny republikanin Patrick Buchanan, zauważając, że podczas gdy prawica w Ameryce zajęta była walką z komunizmem, lewica ciągle „dzierżyła rząd dusz", wyznaczając moralne tętno narodu w sferze sztuki i kultury. W swoim artykule z 1989 roku wezwał prawicę do kulturowej rewolucji.

Wzrost znaczenia kulturowego sporu: 1991. Pojęcie wojny kulturowej wprowadził do debaty publicznej amerykański socjolog James Davison Hunter w książce *Culture Wars. The Struggle to Define America* (1991). Stwierdził on, że pozornie odrębne dysputy na temat spornych kwestii tzw. *hot buton issues*, jak np. oddzielenie Kościoła od państwa, polityka dotycząca posiadania broni, stosunek do aborcji i homoseksualizmu, cenzura w sferze sztuki, narodowa ikonografia, są w istocie głęboko powiązane. Hunter wyróżnił pięć głównych pól konfliktu wojny kulturowej: walkę o zmianę modelu rodziny, o edukację, o hegemonię w mediach i sztuce, o prymat w stanowieniu prawa i reguł wyborczych. Nie negując indywidualnego znaczenia każdego z tych dyskusyjnych problemów, założył on, że sposób, w jaki ludzie zostali przez nie podzieleni, emanował ze znacznie głębszego podziału. Jego istnienie dowodziło, że nie istnieje jedna „kultura amerykańska", lecz dwie odrębne kultury, bazujące na szeroko rozbieżnych systemach wartości. Autor porównał tę sytuację do religijnych i kulturowych konfliktów w innych krajach: między Kurdami i Arabami w Iraku oraz sikhami i hindusami w Indiach. Uznał, że mimo odległości terytorialnej oraz kulturowej odmienności tych doświadczeń mogą one służyć jako metafory do opisu konfliktu w USA (Hunter, 1991, s. 34–35).

Niemiecka geneza tytułowego terminu *culture wars* ma w publikacji Huntera nie tylko znaczenie etymologiczne, gdyż za historyczny model takiej „wojny" uznał on właśnie realizowany pod auspicjami Bismarcka projekt *Kulturkampfu*. Początkowo jego obszarem była edukacja, ale pole walki szybko przerodziło się w szerszy antagonizm protestantów z katolikami w kwestii zasad moralnych. Hunter, odnosząc się europejskiej historii, ma na celu wskazanie wyjściowego modelu współczesnej wojny kulturowej jako tła dla analizy współczesnego konfliktu

w Stanach Zjednoczonych (Halkiewicz-Sojak, 2021). Jednocześnie jest świadomy, że angielski termin *culture war* ma dużo szersze znaczenie. W USA, ojczyźnie nowoczesnych postaci wojny kulturowej, pojęcie to dotyka niemal wszystkich instytucji politycznych, kulturalnych, społecznych, systemu edukacji, polityki imigracyjnej i koncepcji narodu. Konflikt toczy się ponadto wzdłuż innych linii podziału. Po jednej stronie stoją ci, którzy opowiadają się jednoznacznie za wartościami Ojców Założycieli i „Zachodu", zaś po drugiej – zwolennicy Ameryki wielokulturowej i maksymalnie tolerancyjnej wobec nowych stylów życia.

Co odróżnia współczesną wojnę kulturową od wcześniejszych tego typu konfliktów? Po pierwsze, wcześniej w tle sporów istniała zasadnicza zgoda dyskutantów co do podstawowych zasad porządkujących życie społeczności, które w swoich pra-źródłach odwoływały się do symboli biblijnych. Dzisiejsza wojna kulturowa sięga znacznie głębiej, gdyż podważa prawdy, co do których istniał wieki *consensus* społeczny: małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety, niemoralność eutanazji (Hunter, 1991, s. 107–132). Spór ten jest nierozstrzygalny, gdyż odwołuje się do innych norm moralnych oraz do zupełnie różnych systemów uzasadniania etycznego, które zakładają inne pojęcia podstawowe (Kupczak, 2011). Przykładem może być spór dotyczący aborcji (Hunter, 1994, s. 3–42). Jak zauważa Kupczak:

> Zwolennicy aborcji posługują się najczęściej zupełnie innym językiem, który związany jest z inną etyką i antropologią. Język ten odwołuje się często do kantowskiego rozumienia autonomii jednostki – kobiety, która nie może być ograniczana z zewnątrz. […] każda ze stron odwołuje się do argumentów uważanych za ostateczne (świętość życia – autonomia i prawa jednostki) i dlatego też widzi potencjalny kompromis jako zdradę swoich najważniejszych ideałów (Kupczak, 2011).

Linie podziału w dzisiejszych sporach kulturowych przebiegają inaczej niż dawniej. Nie są to jasno wytyczone linie cezury: niewierzący–wierzący, katolicy–protestanci itp. Obecne spory przebiegają w poprzek dawnych linii podziału. Możemy na przykład znaleźć osoby przyznające się do wiary katolickiej po obu stronach sporów dotyczących legalizacji związków homoseksualnych czy też legalności eutanazji. Nierzadko ortodoksyjnemu katolikowi w dzisiejszych sporach dotyczących aborcji czy eutanazji bliżej jest do ortodoksyjnych Żydów czy wspólnot protestanckich niż do liberalnych członków własnego Kościoła (Hunter, 1991,

s. 67–106). Zwracał na to uwagę kardynał Ratzinger, mówiąc o „etycznym ekumenizmie" (Przesmycki, 2012).

Charakterystyczną cechą współczesnej wojny kulturowej jest to, że dotyczy ona sfery publicznej. Z tej przyczyny znaczna część tego sporu odbywa się za pośrednictwem mass-mediów: na łamach prasy, na ekranach telewizorów i komputerów, poprzez audycje radiowe i reklamy na bilbordach (Hunter, 1991, s. 135–158). Ceną za tą demokratyczną powszechność dostępu do sporu kulturowego jest jego spłycenie i radykalizacja. Politycy i publicyści, którzy potrafią szokować, są ulubieńcami mediów (Kupczak, 2011).

W czasie wojny kulturowej wszystko staje się polityczne. Należy się opowiedzieć po jednej ze stron, a próba dostrzeżenia racji obu stron staje się dowodem słabości. Uciążliwa polityzacja codziennej rzeczywistości wiąże się dzisiaj ze znacznym zwiększeniem roli państwa (Hunter, 2010, s. 102–110). W tradycyjnych społeczeństwach wspólne przekonania, wierzenia i rytuały pozwalały ludziom żyć razem. We współczesnych społeczeństwach, gdzie obszar akceptowanej przez wszystkich symboliki, tożsamości, interpretacji wspólnej historii dramatycznie się skurczył, państwo staje się tą instytucją, która pozwala różnym grupom społecznym żyć obok siebie. To państwo ma znaleźć rozwiązanie wspólnych problemów. W liberalnej demokracji od państwa oczekuje się neutralności światopoglądowej. Zdaniem Huntera jest to z gruntu niemożliwe, gdyż prawo zawsze łączy się z osądem moralnym, a określona polityka społeczna zakłada jakieś wartościowanie. Państwo zawsze wybiera jakieś rozumienie dobra wspólnego, hierarchii wartości itp. Dlatego też każda grupa społeczna, zwłaszcza w silnie spolaryzowanym społeczeństwie, szuka na drodze działalności politycznej patronatu państwa. W efekcie każde zagadnienie społeczne, np. rodzina, edukacja, sztuka, staje się przedmiotem ideologicznego i politycznego sporu.

Historia polityczna Stanów Zjednoczonych pod koniec XX wieku doszła do polaryzacji podobną drogą jak w Europie, choć w odmiennych okolicznościach. Idea „wojny kulturowej" używana we współczesnym politycznym dyskursie została spopularyzowana przez paleokonserwatywnego polityka i publicystę Patricka Buchanana. Jako republikański kandydat na prezydenta w trakcie swojej kampanii ostro krytykował kadencję George'a Busha seniora (1989–1993), zarzucając mu m.in.

przewodniczenie *National Endowment for the Arts*, a zatem niezależnej agencji rządowej założonej w roku 1965 celem wspierania sztuki i kultury. Oskarżył Busha, że finansując tę instytucję, „zainwestował dolary podatników w pornograficzną i bluźnierczą sztukę, zbyt szokującą, aby ją pokazać" (Mills, 1992). Była to aluzja do odwołanej w 1989 roku wystawy fotografika Roberta Mapplethrope'a pt. *The Perfect Moment*, która zawierała zdjęcia homoerotycznych scen masochistycznych. Corcoran Gallery of Art w Waszyngtonie wycofała się z wystawy, obawiając się reakcji Kongresu i utraty przyszłych grantów. Obawy te były uzasadnione: miesiąc wcześniej republikański senator Alphonse D'Amato podarł w Senacie fotografię Andresa Serrana pt. *Piss Christ*, przedstawiającej krucyfiks zanurzony w zbiorniku z moczem, nazywając ją hańbą. Ujawnił też, że praca była sfinansowana przez *National Endowment for the Arts* na łączną sumę dwudziestu tysięcy dolarów. Zapoczątkowało to protesty prawicowych polityków przeciwko nadużywaniu pieniędzy podatników i obrazy moralności.

W 1992 roku, po przegranej w kampanii wyborczej, podczas Narodowego Zjazdu Republikanów, Buchanan ogłosił „wojnę kulturową". W swoim przemówieniu wysunął serię zarzutów w stosunku swojego zwycięskiego kontrkandydata Billa Clintona, piętnując jego poparcie dla praw gejów i sceptycyzm w kwestii nauczania religii w szkole. Zwrócił też uwagę na „radykalny feminizm" Hillary Clinton i przesadną troskę o ekologię Ala Gore'a. Buchanan orzekł, że wszystkie te sporne kwestie stanowią elementy jednego konfliktu i oznajmił publicznie, że toczy się „wojna religijna o duszę Ameryki, która jest wojną kulturową, tak istotną dla narodu, jak Zimna Wojna". Polityk zaczerpnął termin „wojna kulturowa" z wydanej rok wcześniej książki Huntera. Ostrzegł również Amerykanów przed programem, jaki Clintonowie chcą narzucić Stanom Zjednoczonym: aborcją na żądanie czy dyskryminacją szkół religijnych (Buchanan, 1992). Znamiennym jest, że już kilka miesięcy później Irving Kristol obwieścił: „Z przykrością informuję Pata Buchanana, że wojny te już skończyły i że lewica wygrała". Od tego czasu walka o duszę rozgrywa się wszędzie tam, gdzie na pierwszy plan wysuwa się polityka tożsamości (Markowski, 2019, s. 362).

XXI wiek – kres wojen nowoczesnych plemion czy ich nowa era? W 1997 roku dziennikarka „New York Timesa", Jenny

Scott, zauważyła, że pojęcie „wojen kulturowych" stało się anachroniczne, jak „garnitur wypoczynkowy". W 2001 roku w eseju pt. *Life After Wartime* Andrew Sullivan stwierdził: „Odgłosy wojny kulturowej słychać dziś z bardzo daleka". W 2015 roku historyk idei Andrew Hartman orzekł, że logika wojen kulturowych się wyczerpała i metafora wypadła z obiegu (Markowski, 2019, s. 101–102). Z triumfem ogłoszono zwycięstwo lewicy: coraz więcej stanów zaczęło uznawać małżeństwa homoseksualne, a przepisy dotyczące aborcji uległy liberalizacji.

Sytuację tę zmieniło wejście do polityki Donalda Trumpa, który ogłaszając swoją kandydaturę na prezydenta USA w 2015 roku, zapowiedział walkę z nielegalną imigracją. Kiedy jego zwolennicy zaczęli „rozdawać karty" w polityce, dualizmy światopoglądowe znów się upowszechniły, co zapoczątkowało nową erę wojny kulturowej. Tym razem nie przybrała ona jednak formy konfliktu między dwoma elitarnymi grupami, opowiadającymi się za innymi wartościami, ale wprowadziła do gry nowy element: populistyczny bunt, który skomplikował dualistyczną strukturę wojen kulturowych (Markowski, 2019, s. 103). Istota konfliktu kulturowego przeniosła się na inny plan.

Wojna kulturowa w XXI wieku weszła w nową, znacznie intensywniejszą fazę. W 2018 roku Michael Grunwald w eseju *How Everything Became the Culture War* stwierdził, że pod rządami Trumpa społeczeństwo USA doszło do kresu własnej polaryzacji. Wzrosła nie tylko liczba tych mnożących się podziałów rozłamów, ale też ich strukturalna intensywność. Zdaniem Michała Pawła Markowskiego Trump jest jedynie skutecznym katalizatorem szerszych procesów:

> Ameryka podzielona jest nie tylko na republikanów i demokratów, ale też na białych i kolorowych, bogatych i resztę świata, miłośników broni i ich wrogów, widzów FOX i widzów CNN (Markowski, 2019, s. 75–76).

Charakteryzując prezydenturę Trumpa, Markowski dostrzega w niej brak spójnej podstawy politycznej i społecznej, rekompensowany przez ataki na politycznych przeciwników w mediach społecznościowych. W opinii eseisty to całkowite niemal wyeliminowanie tradycyjnych form komunikacji neguje opcję publicznej dyskusji i ma znamiona autorytaryzmu. Sukces strategii Trumpa dowodzi jednak, że polityka daje najlepsze rezultaty wtedy, kiedy polega na definiowaniu rzeczywistości „na naszych warunkach" i kontrolowaniu narracji, jaką chce się narzucić

swoim przeciwnikom (Markowski, 2019, s. 86). Trump doprowadził do końca logikę wojen kulturowych, które zasilały amerykańską demokrację, poprzez zniszczenie jej fundamentów, np. likwidację *National Endowment for Arts*. Wyczerpanie tej logiki polega na tym, że spór między nieprzystającymi do siebie zbiorami wartości – w skrócie: konserwatywnymi i liberalnymi – stał się nieistotny w obliczu konfliktu między Trumpem a resztą świata (Markowski, 2019, s. 76–80).

Problemowe ujęcie pojęcia

Główne obszary wojen kulturowych: a. Rodzina. W wojnach kulturowych jednym z najważniejszych frontów walki jest koncepcja rodziny. Tradycyjna rodzina wspiera kształtowanie tożsamości człowieka oraz buduje jego system wartości i postawy (Himmelfarb, 2007). W „sztafecie pokoleń" następuje transfer normotypu cywilizacyjnego, czyli ogółu wartości i norm obyczajowych właściwych danej cywilizacji. Jak pisze Bogusław Wolniewicz: „W ten sposób pokolenia mijają, a cywilizacja trwa jako kanwa ich życia" (Wolniewicz, 2001).

Katolicka nauka społeczna postrzega rodzinę jako żywotną komórkę społeczną, akcentując, że jej centralna pozycja w porządku osobowym podkreślana jest w Piśmie Świętym. Z tej perspektywy stanowiąca fundament rodziny instytucja małżeństwa nie jest wytworem ludzkich uregulowań prawnych, lecz zawdzięcza swoją trwałość zrządzeniu boskiemu jako pierwowzór każdego porządku społecznego (Katechizm Kościoła Katolickiego, 2020, p. 1603). Charakterystyczne cechy małżeństwa to całkowitość (w oddaniu się sobie małżonków), jedność, nierozerwalność, wierność i płodność (Jan Paweł II, 1982, s. 93–96). Z tą wizją ludzkiej seksualności wiąże się odrzucenie środków antykoncepcyjnych stanowiące moralny wymóg (Paweł VI, 1968, s. 490–491). Rodzina, która opiera się na przymierzu małżeńskim mężczyzny i kobiety (Sobór Watykański II, 1966), jest instytucją Bożą i „pierwszym miejscem «humanizacji» osoby i społeczeństwa" (Jan Paweł II, 1989). Dlatego odsunięcie rodziny „na dalszy plan, musi oznaczać niszczenie autentycznej substancji społecznej" (Jan Paweł II, 1994).

Współcześnie coraz częściej pojawiają się alternatywy dla tradycyjnej rodziny. Stopniowo wzrasta liczba „wolnych związków" i związków

jednopłciowych, część par nie decyduje się na dzieci, a wiele jest rodzin niepełnych albo takich, które po rozwodzie tworzą rodzinne *patchworki*. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej „wolne związki" opierają się na błędnej koncepcji wolności wyboru (Jan Paweł II, 1994) i na całkowicie prywatnej wizji małżeństwa i rodziny, negującej jej wymiar społeczny. Roszczenie prawnego uznania związków homoseksualnych jest w świetle antropologii chrześcijańskiej bezzasadne z uwagi na brak możliwości biologicznej płodności (Jan Paweł II, 1999, s. 50). Szacunek należny osobie homoseksualnej nie oznacza aprobaty dla zrównania związków jednopłciowych z rodziną na płaszczyźnie prawnej (Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, 1995, s. 405).

Z punktu widzenia wojny kulturowej, o niewątpliwy kryzys normatywności rodziny nie oskarża się mechanizmów neoliberalnej ekonomii, lecz liberalnie myślące globalne „nowe „elity", które aprobują zachowania nienormatywne w postaci nowych form współżycia. Roberto de Mattei stwierdził, że negacja tradycyjnego modelu rodziny jest obowiązkowo wpisana w plany wszystkich rewolucyjnych utopii, poczynając od Marksa (De Mattei, 2009). Nowy, „płynny" model rodziny przypomina zaś tzw. „partnerstwa domowe" cechujące się tymczasowością (Stanisławczyk, 2018, s. 11).

Główne obszary wojen kulturowych: b. Jak definiować ludzkie życie? Kolejne pole aksjologicznej walki to zaostrzony spór wokół aborcji i metody *in vitro*. Burszta zauważył, że w istocie wojna ta dotyczy opozycyjnej interpretacji tej samej wartości, jaką jest ludzkie życie. Obie strony konfliktu są zgodne, że życie ludzkie jest wartością najwyższą. Nie ma jednak zgody w odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzkie życie jest cenne oraz kiedy się ono zaczyna (Burszta, 2008, s. 9). Ludzie są „podzieleni w takich kwestiach, jak ta, czy aborcja dotyczy dwojga osób – zarówno płodu, jak i matki – czy też trojga, wliczając ojca, czy tylko jednej osoby" (Appiah, 2008, s. 105).

W świetle katolickiej nauki społecznej moralnie niedopuszczalna jest zarówno sterylizacja, jak i aborcja (Paweł VI, s. 490–491). Wybór w tych kwestiach musi być jednoznaczny. Z tego powodu niezależnie od kraju w tej kwestii nigdy nie dojdzie do zgody, a wyłącznie zaostrzenie wojny (Burszta, 2008, s. 9). Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej aborcja nie jest „zwykłym" medycznym zabiegiem, lecz decyzją ze sfery objętej

pojęciem grzechu (Pawlik, 2007). Podobny brak kompromisów dotyczy debat o *in vitro* oraz eutanazji. W świetle nauki Kościoła katolickiego moralnie nie do przyjęcia są wszystkie techniki reprodukcyjne oddzielające akt płciowy od aktu prokreacyjnego (Lubowicki, 1999, s. 309–343) Wojna kulturowa w obszarze definiowania granic życia nie zna kompromisów i nie może więc zakończyć się żadnym rozejmem.

Główne obszary wojen kulturowych: c. Wojenne debaty wokół narodu jako fenomenu życia zbiorowego. Używając określenia Alexisa de Tocqueville'a, religia, patriotyzm, rodzina i naród „grzeją się przy tym samym ogniu", stanowiąc nierozłączny splot wartości (de Tocqueville, 2005, s. 301). Istnieje wiele koncepcji i teorii narodu. Do pierwszej grupy przypisać można tzw. kierunki nacjonalistyczne, które uznają naród za najdoskonalszą formę bytu społecznego. Do drugiej grupy zaliczyć można tzw. teorie narodowe, które akcentują podmiotowość narodu, głównie w zakresie prawa do samostanowienia. W trzeciej grupie umieścić można tzw. mesjanizm polski, który przypisuje narodowi misję moralno-religijną. Czwarty blok teorii stanowią tzw. marksistowskie teorie narodu, które „przyjmują klasową interpretację narodu w ramach ogólnej dialektycznej teorii rozwoju społecznego i rewolucji proletariackiej" (Ślipko, 1982, s. 234). Zwolennicy poglądu liberalnolewicowego twierdzą, że naród stanowi projekt społeczny i często także polityczny. Z ich punktu widzenia odniesieniem dla patriotyzmu była zawsze ojczyzna, a nie naród. Gdy zaś chodzi o ojczyznę, to jest ona kwestią prywatnego wyboru i nie musi oznaczać całości dziedzictwa; może się ograniczyć na przykład do krajobrazu. Wedle tej koncepcji można mieć też wiele ojczyzn (Król, 2004). Odmienne zdanie ma Kościół katolicki, który twierdzi, że naród jest tworem naturalnym. Oznacza tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się własną kulturą (Jan Paweł II, 2005).

Antonina Kłoskowska zauważyła, że sferą najistotniej różnicującą kultury narodowe pozostaje kultura symboliczna. Jej elementy czerpane są z różnych systemów – ze sztuki, obyczaju, religii czy literatury. W konsekwencji tożsamość narodową możemy zdefiniować jako „ogół tekstów kultury narodowej, jej symboli i wartości składających się na uniwersum tej kultury, tworzących jej syntagmę, a zwłaszcza jej rdzeń kanoniczny" (Kłoskowska, 1996, s. 100). W obrębie wojen kulturowych próbuje się

jednak unieważnić potrzebę podmiotowości narodowej oskarżeniami o ksenofobię. Nacjonalizm utożsamia się z szowinizmem, a patriotyzm z faszyzmem, a nawet nazizmem (Stanisławczyk, 2018, s. 9). Zygmunt Bauman orzekł w imieniu liberalnej lewicy, że strategia połączonego budownictwa państwa i narodu stała się nierealistyczna, gdyż nabierająca tempa globalizacja oddzieliła „moc od polityki", wyznaczając rządom poszczególnych państw rolę administratora. W efekcie „moc ucieleśniona w światowym obiegu kapitału i informacji staje się eksterytorialna" (Bauman, 2008). Argumentacji tej towarzyszy próba unieważnienia pamięci zbiorowej, tożsamości narodowej, zastąpiona przez propozycję „społeczeństwa obywatelskiego". Kondycja bytu narodów nie jest bowiem obojętna z punktu widzenia organizacji i ruchów, dla których podmiotowość narodów jest utrudnieniem ich działań o charakterze ponadnarodowym (Korporowicz, 2018). Skupiają się one na próbach łatwego ich rozproszenia i swoistego zatopienia w międzynarodowej społeczności konsumentów. Z drugiej strony świadome swej tożsamości wspólnoty narodowe mogą okazać się prawdziwym dobrem w obronie nie tylko godności, ale i prawa narodów do swej suwerenności (Korporowicz, 2021, s. 169).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W świetle badań interdyscyplinarnych. Złożoność zjawiska, jakim jest „wojna kulturowa", rodzi potrzebę interdyscyplinarnego ujęcia tego zagadnienia. Wojciech J. Burszta postrzega wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny oraz konsekwencję powszechnej akceptacji tezy, że „wszystko jest kulturą" (Burszta, 2013). Wojny kulturowe toczone są w imię afirmacji tradycyjnych koncepcji życia zderzonych z tym, co teoretyk konserwatyzmu Roger Scruton nazywa „kulturą odrzucenia". Jak zauważa brytyjski filozof, hasła wysuwane przez zwolenników myśli liberalnej wzywające członków społeczeństwa, aby „nie dyskryminowali myślą, mową i uczynkiem mniejszości etnicznych, seksualnych lub obyczajowych", stanowią w konsekwencji zachętę „do umniejszania tego, co jest odczuwane jako szczególnie nasze" (Scruton, 2003, s. 73). Terry Eagleton twierdzi natomiast, że „określenie

‘wojny kulturowe’ kojarzy się z otwartą wojną populistów z elitarystami, powierników kanonu i wyznawców różnicy”. Zderzenie to nie jest jednak tylko walką o definicje, ponieważ jest to „globalny konflikt, w którym chodzi o politykę realną, nie akademicką” (Eagleton, 2012, s. 76).

Nowy ład cywilizacyjny, proponowany przez szeroko rozumianą lewicę, wiąże się również z przedefiniowaniem i przewartościowaniem podstawowych pojęć. W wojnach kulturowych po obu stronach barykady zabiegi w sferze języka służą np. celowej radykalizacji poglądów oponenta. Osoba religijna staje się „fundamentalistą”, a osoba opowiadająca się za francuskim modelem rozdziału Kościoła od państwa zostaje oskarżona o walkę z Kościołem (Kupczak, 2011). Strategia ta służy przedstawieniu drugiej strony jako nietolerancyjnej, czyli takiej, która chce narzucić swoje partykularne wartości (etyczny absolutyzm bądź polityczną poprawność) większości obywateli.

Postępująca intensyfikacja wojen kulturowych dowodzi paradoksu czasów późnej nowoczesności. Została ona wprawdzie zdominowana przez neoliberalizm, który urynkowił całe nasze życie, ale tym, co się wymyka jego globalnemu panowaniu, są indywidualnie realizowane różnorodne style życia.

Czy możliwy jest rozejm? Geneza starcia „nowoczesnych plemion” opiera się na konflikcie dwóch opozycyjnych systemów wartości, co generuje nieskończoną produkcję różnic. Spory moralne w wojnie kulturowej mają charakter nierozstrzygalny, gdyż odwołują się do wartości ostatecznych. Wojnę tę zaostrzają różnice w używanym języku, sposobie uzasadniania i samej koncepcji moralności oraz prawa. Dlatego też w wojnie kultur rola pozytywnego przekonywania adwersarzy na drodze rzeczowej debaty jest ograniczona. Obecny konflikt nie dotyczy tego, kto ma rację, a kto jej nie ma, lecz – symboliki, języka i umiejętności narzucenia dyskredytujących etykietek na adwersarzy (Hunter, 1991, s. 158). Dowodem tego jest funkcjonowanie w polskiej publicystyce takich pojęć, jak: „ciemnogród” czy „moherowe berety”.

W publikacjach Huntera nie znajdziemy prostych propozycji zakończenia wojny kulturowej, lecz wskazówki, które mogą się przyczynić do łagodniejszego przebiegu konfliktu. Po pierwsze, każda ze stron sporu kulturowego powinna zauważyć słabości własnej pozycji. (Hunter, 1991, s. 318–325). W przypadku lewicy słabością jest często brak szacunku

dla religijnie motywowanych postaw w życiu społecznym. Słabością prawej strony jest zaś nierzadko brak uznania faktu, że stabilnego porządku prawnego nie można stworzyć bez zgody społecznej, co zakłada umiejętność zawierania kompromisu oraz intensywną edukację w dziedzinie kultury. Inne sposoby to np. obowiązkowe poszukiwania prawdy przez wszystkich uczestników publicznej debaty oraz przyjęcie postawy „pięknego różnienia się", która rozpoczyna się od pragnienia zrozumienia racji drugiej strony (co nie musi oznaczać ich akceptacji). Postawa ta powinna wpłynąć na złagodzenie zradykalizowanego języka używanego w sporach kulturowych (Kupczak, 2011).

W wojnach kulturowych kluczowe rozróżnienie przebiega na linii wartość–sens. Wyjście z tego konfliktu możliwe jest tylko dzięki sztuce interpretacji rozumianej jako społeczne ustalanie znaczenia wspólnej rzeczywistości, które opiera się na ciągłym negocjowaniu wspólnych sensów.

Bibliografia

Benda, J. (2014). *Zdrada klerków*. Tłum. M. Mossakowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Berger, P., & Zijderveld, A. (2010). *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*. Tłum. S. Baranowski. Kraków: Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda.

Burszta, W.J. (2013). *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.

Eagleton, T. (2012). *Po co nam kultura?* Tłum. A. Górny. Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA.

Gehlen, A. (2001). *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.

Halkiewicz-Sojak, G. (2021). Wojna kulturowa a destrukcja uniwersyteckiej polonistyki. *Forum Akademickie*, *1*, 35–38.

Hrynicki, W.M. (2014). Pojęciowe aspekty bezpieczeństwa kulturowego oraz jego zagrożenia w Europie. *Kultura Bezpieczeństwa. Nauka–Praktyka–Refleksje*, *16*, 190–204.

Hunter, J.D. (1991). *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

Hunter, J.D. (1994). *Before the Shooting Begins. Searching for Democracy in America's Culture War*. New York: Free Press.

Hunter, J.D. (2010). *To Change the World. The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late-Modern World*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Jan Paweł II. (1982). *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Kraków: Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej.

Katechizm Kościoła Katolickiego. (2020). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

Lubowicki, K. (red.). (1999). *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, T. 1. Kraków: Wydawnictwo M.

Markowski, M.P. (2019). *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*. Kraków: Wydawnictwo Karakter.

Paweł VI. (1968). *Encyklika papieża Pawła VI „Humanae vitae" o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*. Kraków: [s. n.].

Stanisławczyk, B. (2018). *Wojna kulturowa w świetle badań interdyscyplinarnych*. W: E. Chodźko & P. Szymczyk (red.), *Literatura i kultura w życiu człowieka – wybrane motywy*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL.

Ślipko, T. (1982). *Zarys etyki szczegółowej*, T. 2. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

de Tocqueville, A. (2005). *O demokracji w Ameryce*. Tłum. B. Janicka & M. Król. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Maciej Pletnia
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-5890-5991
https://doi.org/10.35765/slowniki.272

Pamięć kulturowa: propozycja rozumienia i problematyzacji pojęcia

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pamięć kulturowa to zbiór całej wiedzy, która wpływa na zachowania i interakcje społeczne. Jest ona przekazywana następcom w procesie socjalizacji przez poprzednie generacje. Łączy w sobie trzy kluczowe elementy: pamięć, kulturę oraz grupę.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Maurice Halbwachs zdefiniował koncepcję pamięci zbiorowej po raz pierwszy w 1925 roku. Jan Assmann, pracując nad swoją koncepcją pod koniec lat 70. XX wieku, starał się pod wieloma względami jedynie uzupełnić rozważania Halbwachsa. W swojej wizji pamięci kulturowej ujął kwestie związane z tradycją, transmisją oraz przekazywaniem pamięci.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Współczesne badania nad pamięcią kulturową zwracają uwagę na wielowymiarowy aspekt owego fenomenu. Jednym z elementów, który jest w tych okolicznościach szczególnie często podkreślany, to związek pomiędzy pamięcią a polityką. Dyskurs dotyczący wydarzeń historycznych bywa manipulowany w celu osiągnięcia partykularnych politycznych celów. Dodatkowo warto pamiętać, że zamiast jednej, spójnej i budującej tożsamość narodową pamięci kulturowej możemy również mówić o pamięciach w liczbie mnogiej, które dotykają doświadczenia stosunkowo wąskich grup i które kontestują główną narrację o przeszłości.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Wielość pamięci zbiorowych i kulturowych powoduje, że sam termin ulega pewnemu rozmyciu, a względna powszechność badań nad tymi zagadnieniami ujawnia braki metodologiczne. Koncentracja na wymiarze

społecznym i politycznym pamięci spowodowała, że badacze w dużej mierze porzucili wymiar kulturowy owego zagadnienia.

Słowa kluczowe: pamięć zbiorowa, tożsamość zbiorowa, kultura, polityka pamięci, kulturoznawstwo

Definicja pojęcia

Pojęcie pamięci kulturowej pojawiło się w latach 80. XX wieku, będąc rezultatem rozwoju dotychczasowych badań nad zjawiskiem pamięci zbiorowej. Jan Assmann, egiptolog, którego rozważania okazały się kluczowe dla popularyzacji tego terminu, używał określenia pamięć kulturowa na opisanie zjawiska, którego celem jest zachowanie, a następnie transmitowanie określonych typów kulturowych i społecznych. Assmann opisuje pamięć kulturową jako zbiór całej wiedzy, która wpływa na zachowania i interakcje społeczne, a która jest przekazywana następcom w procesie socjalizacji przez poprzednie generacje (Assmann, 1995). Jest ona w istocie zjawiskiem dość abstrakcyjnym, oddalonym od naszego codziennego doświadczenia. Ma być oparta na stałych punktach, rozumianych jako wybrane wydarzenia z przeszłości, które byłyby transmitowane następnym pokoleniom za pomocą artefaktów kulturowych, takich jak teksty, rytuały czy też pomniki. Artefakty te Assmann określna mianem „figur pamięci", wokół których koncentruje się narracja o przeszłości.

W swojej teorii pamięci kulturowej Assmann stara się połączyć ze sobą trzy elementy: pamięć, kulturę i grupę. Czyni to, wyróżniając 6 kluczowych cech owej pamięci. Pierwszą jest „skoncentrowanie tożsamości". Pamięć kulturowa stanowi pewnego rodzaju magazyn przechowujący elementy, z którego każda grupa czerpie swoje poczucie jedności i wyjątkowości. Znajduje to swoje ujście zarówno w pozytywnej autoidentyfikacji członków zbiorowości, jak i w podkreślaniu, czym dana grupa nie jest, a także co ją różni od grupy sąsiadującej. Dodatkowo to, jaka wiedza o przeszłości w ramach owej pamięci kulturowej zostaje przywołana, jest związane z tym, w jaki sposób może się ona przyczynić do sprecyzowania i umocnienia zbiorowej tożsamości. Może odbywać się to poprzez podkreślanie wspólnych unikatowych doświadczeń czy też przez ukazywanie różnic (Assmann, 2015).

Kolejnymi cechami, o których wspomina Assmann, są zdolność pamięci kulturowej do rekonstruowania przeszłości oraz zdolność do formułowania jasnych komunikatów. Zdolność do rekonstrukcji oznacza, że żadna pamięć *de facto* nie jest w stanie przechować przeszłości. Może ją ona jedynie zrekonstruować w ramach współczesnych punktów odniesienia. W istocie pomimo tego, że pamięć kulturowa zawsze

opiera się na owych punktach odniesienia, jest cały czas rekonstruowana na bazie bieżącej wiedzy i okoliczności. Zmiana kontekstu społeczno-historyczno-politycznego powoduje, że pamięć kulturowa przybiera za każdym razem inną formę, odpowiadającą aktualnym potrzebom. Z kolei zdolność do formułowania związana jest z tym, że pamięć musi być w jasny i stabilny sposób transmitowana w społeczeństwie. Aby tego dokonać konieczne jest sformułowanie przejrzystych komunikatów, najlepiej w formie, która będzie minimalizowała potencjalne błędy i wieloznaczności w trakcie samej transmisji. Dlatego też pamięć kulturowa jest najskuteczniej przekazywana za pośrednictwem szeroko rozumianych tekstów kulturowych.

Kolejną cechą pamięci kulturowej jest zdolność do organizacji, co należy rozumieć jako zarówno organizację procesu komunikacji w trakcie różnego rodzaju ceremonii upamiętniających istotne wydarzenia z przeszłości, jak również zdolność do ustrukturyzowania sposobu, w jaki pamięć kulturowa będzie przekazywana. Assmann wspomina jeszcze o dwóch cechach. Pierwsza z nich, określana mianem „zobowiązania", dotyczy relacji między normatywnym wyobrażeniem grupy o sobie samej, a wyrastającym z owego wyobrażenia systemem wartości i różnic w postrzeganiu roli symboli. Dla każdej grupy jedynie cześć symboli związanych z przeszłością pełni istotną rolę, w zależności od tego, w jaki sposób łączą się one z owym wyobrażeniem. Pamięć kulturowa pełni w procesie konstruowania owego wyobrażenia podwójną funkcję: kształtującą i normatywną. Ta pierwsza odnosi się do funkcji edukacyjnych pamięci, a druga – do zasad postępowania.

Ostatnią z wyróżnionych przez Assmanna cech jest refleksyjność. Oznacza ona, że pamięć jest w stanie interpretować codzienne wydarzenia w formie powiedzeń, maksym, a także rytuałów. Jest refleksyjna również w takim sensie, że czerpie ze swojego dorobku, aby tłumaczyć, reinterpretować, rozróżniać czy też kontrolować przebieg wydarzeń. Wreszcie, pamięć kulturowa może być rozumiana jako refleksyjna, gdyż jest w stanie odzwierciedlać wyobrażenie grupy poprzez zaangażowanie ich członków w jej własny system społeczny.

Warto nadmienić, że Assmann prowadził swoje badania wspólnie z kulturoznawczynią i antropolożką kultury, a prywatnie jego żoną, Aleidą Assmann. Aleida koncentrowała się w swoich badaniach na społecznym wymiarze zjawiska pamięci kulturowej. Zauważała, że zbiorowości,

zarówno te mniejsze, jak i duże – jak chociażby narody – niejako „wytwarzają" pamięć. Ów zbiorowy charakter pamięci przejawia się w tym, że jest ona wspólna, podzielana i kultywowana przez daną grupę. To podzielane rozumienie przeszłości wpływa na budowanie tożsamości zbiorowych. Dodatkowo, według Aleidy Assmann, pamięć nie oznaczała skupiania się na przeszłości. Kultywowanie zbiorowej pamięci o wydarzeniach traumatycznych, często wręcz jednoznacznie złych, ma bowiem potencjał na wpływanie na teraźniejszość i przyszłość, chociażby w podejmowaniu decyzji politycznych, które mają zapobiec powtórzeniu się złych wydarzeń z przeszłości. W swoich rozważaniach dotyczących przeszłości badaczka zwracała również uwagę na zagadnienie pamięci w środowisku kulturowym oraz na znaczenie pamięci zbiorowej dla stosunków międzynarodowych, podkreślając, że koncentracja jednej grupy wyłącznie na bohaterstwie bądź cierpieniu jej przedstawicieli może prowadzić do napięć z inną grupą, która również pragnie, aby jej doświadczenie przeszłości zostało uwzględnione w dominującej pamięci zbiorowej (Assmann, 2014).

Pamięć kulturowa łączy w sobie zarówno teksty, jak i rytuały charakterystyczne dla danej społeczności w danym czasie, a których praktykowanie pomaga ustabilizować i jednocześnie przekazać wyobrażenie tej społeczności o sobie samej. Podzielana wiedza o przeszłości pomaga wzmocnić poczucie wspólnej tożsamości wśród członków danej grupy. Zawartość i charakterystyka owej pamięci kulturowej jest różna dla każdej kultury. Dodatkowo może się ona zmieniać się w czasie. Jedna grupa może pamiętać o swojej przeszłości po to, aby nigdy nie zatracić elementów kultury, które stanowiły o jej minionych triumfach. Inna z kolei może kultywować pamięć o wydarzeniach historycznych, aby nigdy nie dopuścić do ich powtórzenia. Niezależnie od tego, o jaką motywacje chodzi, tylko te elementy z przeszłości, które mają znaczenie dla współczesnej tożsamości, zostają ujęte w pamięci kulturowej.

Analiza historyczna pojęcia

Badania nad różnymi formami pamięci zbiorowej przeżywają prawdziwy rozkwit co najmniej od lat 80. XX wieku, chociaż sam termin jest zdecydowanie starszy. Nie jest on zresztą jednoznaczny, a takie określenia,

jak chociażby pamięć społeczna, pamięć narodowa, pamięć publiczna, bywają uważane za pozornie tożsame i używane naprzemiennie. Owa fala fascynacji zbiorowym konstruowaniem pamięci przypadła na okres zwiększonego zainteresowania badaniem nad Holocaustem, historią III Rzeszy, stalinizmu czy choćby zbrodni popełnianych przez armię japońską w Azji. Badacze stawiali sobie pytania, w jaki sposób określone wydarzenia stają się częścią tożsamości zbiorowej oraz jakie mechanizmy odpowiadają za przekazywanie określonej wizji i interpretacji przeszłości następnym pokoleniom. Doszła do tego osobno fascynacja miejscami upamiętniania, np. muzeami czy też pomnikami. Skłoniło to z kolei badaczy do zadawania sobie pytań między innymi o to, jakie wydarzenia z przeszłości są upamiętnianie w przestrzeni publicznej i co powoduje, że staramy się niejako zamknąć i zachować przeszłość dla następnych pokoleń (Connerton, 2006).

W takim kontekście intelektualnym pojawiło się wprowadzone przez wspomnianego już Assmana pojęcie pamięci kulturowej. Nie można jednak zapomnieć, że główną motywacją uczonego była chęć odróżnienia zjawiska pamięci zbiorowej, tak jak definiował je Maurice Halbwachs, od zjawiska pamięci komunikacyjnej. Halbwachs zdefiniował koncepcję pamięci zbiorowej po raz pierwszy w 1925 roku, jednak nie oznacza to, że zagadnienie pamięci na poziomie ponad-indywidualnym nie było wcześniej podejmowane przez badaczy. Już Georg Wilhelm Friedrich Hegel w 1807 roku przyznawał, że to właśnie pamięć ma kluczowe znaczenie dla tożsamości zbiorowej. Nie był on zresztą jedynym intelektualistą XIX wieku, który właśnie w pamięci doszukiwał się źródeł tego, co czyni daną zbiorowość wyjątkową oraz zapewnia jej historyczną ciągłość. Problematyka ta ujawniła się także pod koniec XIX i na początku XX wieku. Warto w tym kontekście wspomnieć choćby Ernsta Renana czy Benedetto Croce. Ich rozważania dały początek, jeszcze przed I wojną światową, badaniom nad „pamięcią organiczną". Koncepcja ta starała się połączyć pamięć na poziomie psychologicznym i transmitowaną nieświadomie, z ciągłością zbiorowej świadomości na przestrzeni pokoleń (Barash, 2017).

Mimo że Halbwachs miał poprzedników, dopiero jego prace okazały się kluczowe dla wyznaczenia kierunków badań nad pamięcią zbiorową. Halbwachs w swojej koncepcji odnosił się do myśli Émila Durkheima, a szczególnie do zaprezentowanego przez niego rozumienia

świadomości zbiorowej. Zwracał uwagę na to, że proces przypominania jest ściśle związany ze społecznymi ramami, w których egzystuje jednostka. Pamięć jest aktywowana w wyniku działania społecznego jednostki. Jednocześnie zniknięcie lub pojawienie się owych ram społecznych może powodować zanik pamięci o pewnych wydarzeniach bądź też jej uaktywnienie. Halbwachs zauważa, że dorośli zazwyczaj kompletnie ignorują wspomnienia związane z wydarzeniami z dzieciństwa, którą nie są w żaden sposób związane z ich aktualną sytuacją życiową. Dodatkowo nawet te przywoływane wspomnienia są zniekształcane tak, aby dopasować je do teraźniejszości (Halbwachs, 2008). Rozumiał on przez pamięć zjawisko, które jest z jednej strony indywidualne i charakterystyczne dla każdej jednostki, a z drugiej – aktywowane dopiero w wyniku oddziaływania społeczeństwa. Owo oddziaływanie może być rozumiane zarówno jako bezpośredni kontakt z innymi jednostkami, co powoduje przywołanie określonych wspomnień, bądź też jako taka zmiana warunków społecznego funkcjonowania jednostki, która spowoduje przywołanie oraz jednocześnie odpowiednie sformatowanie wspomnień tak, aby odpowiadały one określonym teraźniejszym okolicznościom.

Halbwachs proponuje jeszcze jedno ujęcie pamięci zbiorowej. Zauważa on, że pamięć o określonych wydarzeniach może być podzielana przez członków danej grupy, a także przekazywana następnym pokoleniom. Pamięć jest z jednej strony zmagazynowana w jednostkach, gdyż to one ją aktywują oraz przez wzajemne interakcje wpływają na jej treść, spychając pewne elementy w niepamięć i aktywując inne; z drugiej strony, można powiedzieć, że pamięć nabiera cech świadomości zbiorowej w takim sensie, iż jest zjawiskiem ponadjednostkowym, które zachowuje swój charakter nawet pomimo zmiany pokoleniowej. Halbwachs sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęca ciągłości i przemianom, jakie zachodzą w religijnym wymiarze społeczeństw. Zauważa on, że niekiedy niespodziewanie następuje odrodzenie dawnych wierzeń i rytuałów, które wydawały się już dawno zapominane. Jest to możliwe między innymi dlatego, że grupy mniejszościowe często przechowują pamięć o dawnych rytuałach, uznając je za element swojej tożsamości (Halbwachs, 2008). Dodatkowo, grupy religijnie mają to do siebie, że bardzo często starają się konstruować pamięć zbiorowości w taki sposób, aby sugerowała ona nie tylko ciągłość z przeszłością, ale

także pewną niezmienność i trwałość doktryny religijnej. Naturalnie owa pamięć, przekazywana z pokolenia na pokolenie, zazwyczaj podlega w pewnym stopniu zewnętrznym wpływom, jak również wchłania nowe elementy, jednocześnie eliminując stare. Jednak istotne jest to, że jest ona prezentowana jako niezmienna i trwała.

Prace Halbwachsa były przełomowe, jednak jego badania zostały docenione dopiero po zakończeniu drugiej wojny światowej. To właśnie na ten czas przypada pierwsza fala zainteresowań badaniem, w jaki sposób pewne wydarzenia są pamiętane, przekazywane następnym pokoleniom i w jaki sposób mogą wpływać na budowanie tożsamości zbiorowej danej grupy. Uczeni, tacy jak Marianne Hirsch, wprowadzając termin post-pamięć, koncentrowali się na wpływie traumy na tożsamość i na tym, jak trauma może być przekazywana następnym pokoleniom – czy to poprzez ustne wspomnienia, czy też poprzez artefakty kulturowe.

Warto również wspomnieć o francuskiej nowej szkole badania historii, której kluczowym przedstawicielem był Jacques Le Goff. Już od lat 70. XX wieku uczony ten badał relacje pomiędzy przeszłością a teraźniejszością i przyszłością. W jego ocenie kluczowe jest rozróżnienie, gdzie kończy się przeszłość, a zaczyna teraźniejszość. Teraźniejszość pozostaje w istocie zawsze w relacji z przeszłością. Stanowi albo upadek w stosunku do przeszłości, albo też wzniesienie się w stosunku do niej na wyższy poziom. Le Goff zauważa, że przeszłość jest postrzegana przez pryzmat teraźniejszości, nigdy nie istnieje samodzielnie. Dodatkowo zwrócił uwagę, że pamięć już od XIX wieku odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Zauważa, że znaczenie przypisywane pamięci zbiorowej dla konstruowania tożsamości narodowych może przyczynić się do jej manipulacji ze względów ideologicznych. Z tego powodu, zauważa Le Goff, konieczne jest rozróżnienie pomiędzy pamięcią a historią. Historia musi kierować się wyłącznie prawdą, bo pamięć może podlegać wspominanym wyżej manipulacjom (Le Goff, 2007).

Assmann, pracując nad swoją koncepcją już pod koniec lat 70. XX wieku, reprezentował inną szkołę niż Le Goff. Starał się on pod wieloma względami jedynie uzupełnić rozważania Halbwachsa. Zauważył, że nie poruszał on kwestii związanych z tradycją, transmisją oraz przekazywaniem pamięci. Elementy te, związane bezpośrednio z przekazywaniem pamięci następnym pokoleniom, Assmann ujął w swojej wizji pamięci

kulturowej, w której nacisk kładł właśnie na kulturę pojmowanej jako nośnik. Pozostałe elementy koncepcji Halbwachsa, związane głównie z ustnym i codziennym przekazywaniem pamięci, Assmann określił mianem pamięci komunikacyjnej (Assmann & Czaplicka, 1995). Pamięć kulturowa okazała się niezwykle pojemnym terminem, który pozwala uwzględnić w debacie na temat transmisji przeszłości różnorodne elementy kultury materialnej, poczynając od literatury, a na kinematografii kończąc.

Problemowe ujęcie pojęcia

Współczesna badania nad pamięcią zbiorową eksponują wielowymiarowy status tego zjawiska. Szczególnie często podkreśla się związek pomiędzy pamięcią a polityką. Dyskurs dotyczący wydarzeń historycznych bywa manipulowany w celu osiągnięcia partykularnych politycznych interesów. Jeffrey Olick zwrócił uwagę, że co najmniej od XIX wieku, czyli od powstania nowoczesnych państw narodowych, pamięć stała się narzędziem konstruowania i podtrzymywania zbiorowych tożsamości. Zwraca on uwagę, że politycy tworzyli i propagowali określone tradycje, a historycy prezentowali historię narodową jako jednolitą i linearną opowieść (Olick, 1998). Z tej perspektywy pamięć może odgrywać podobną rolę, co tzw. tradycja wynaleziona. Służy bowiem przedstawieniu takiej interpretacji przeszłości, która ma służyć legitymizowaniu aktualnego podziału władzy.

Pamięć zbiorowa rozumiana jako zakorzeniony w przeszłości, ale jednak w dużej mierze sztuczny twór, wywiera znaczący wpływ na to, w jaki sposób grupa postrzega samą siebie oraz w jaki sposób konstruuje swoją tożsamość zbiorową. W naturze pamięci zbiorowej jest podkreślanie tych wydarzeń z przeszłości, które stanowią o wyjątkowym charakterze danej grupy. Szczególną wagę przywiązuje się do opowieści związanych z jej powstaniem. To właśnie wyjątkowe pochodzenie grupy stanowi podstawę jej roszczenia do szczególnego charakteru na tle innych grup. Wszystkie działania o charakterze upamiętniającym – czy to realizowane przez instytucje, czy też pojedyncze jednostki – powodują *de facto* reprodukcje pewnej określonej narracji o przeszłości.

Związek pamięci zbiorowej z tożsamością zbiorową jest jednym z kluczowych zagadnień poruszanych przez badaczy. Niezależnie od

kontekstu kulturowego narracja o przeszłości, jako jeden z elementów syntagmy kulturowej, odgrywa kluczowe znaczenie dla umacniania poczucia przynależności do grupy. Pamięć zbiorowa stanowi istotne narzędzie jednoczenia członków danej społeczności, przez co może być również kluczowym narzędziem tworzenia tożsamości narodowej. Jednym z podstawowych elementów w procesie krystalizowania się owej tożsamości jest pojawienie się przekonania o wspólnym wyjątkowym pochodzeniu. Nawiązanie do wydarzeń historycznych, a następnie propagowanie ich za pomocą usankcjonowanych przez państwo uroczystości, może spowodować wyklarowanie się poczucia historycznej wspólnoty.

O ile szerokie rozumienie pamięci zbiorowej często zakłada jego związki z tożsamością narodową oraz z polityką pamięci, o tyle istotniejsze jest to, jakie znaczenie w procesie budowania i umacniania owej tożsamości ma pamięć kulturowa. Z samej swojej definicji jest ona zjawiskiem, które posiada stałe zakorzenienie w przeszłości pod postacią określonych wydarzeń historycznych. Jednak pamięć o tych wydarzeniach jest zawsze zapośredniczona – czy to poprzez teksty kulturowe, zwyczaje, rytuały, czy też pomniki bądź muzea. Owe kulturowe aspekty tworzą w istocie punktu odniesienia, a kontakt z nimi pozwala „dotknąć", doświadczyć osobiście przeszłości. Są one istotne dla zbiorowości, gdyż ze względu na swój publiczny charakter wywierają wpływ na to, jak cała grupa, a nie tylko jednostka, pamięta przeszłość (Assmann & Czaplicka, 1995). Znaczenie pamięci indywidualnej dla budowania tożsamości zbiorowej na poziomie grupy jest stosunkowo ograniczone, chociaż późniejsi badacze, tacy jak chociażby Astrid Erll, zwracali uwagę, że pamięć rodzinna, będąca w istocie przykładem pamięci komunikacyjnej, czerpie nie tylko z przekazywanych ustnie wspomnień, ale również z artefaktów kulturowych. Owe artefakty, szczególnie te o symbolicznym znaczeniu, mogą wpływać na to, w jaki sposób przeszłość, również ta rodzinna, jest interpretowana i komunikowana następnym pokoleniom. Dodatkowo, choć nie jest to zjawisko powszechne, pamięć rodzinna może nabrać cech pamięci kulturowej. Najlepszym tego przykładem jest wpływ rodzin arystokratycznych na kształtowanie zbiorowego rozumienia przeszłości (Erll, 2018).

Pamięć kulturowa stara się połączyć ze sobą trzy elementy: pamięć, kulturę oraz grupę. Kultura jest tutaj rozumiana jako materialny wytwór

działalności człowieka, ale również jako wspominane rytuały oraz tradycje. Z tego powodu uwzględnia niezwykle szeroki zakres artefaktów, które mogą być nośnikami pamięci. Dotyczy to zarówno przedmiotów pochodzących z epoki, jak i tych, które do danej epoki jedynie się odnoszą. Co warte podkreślenia, same przedmioty nie „zawierają" w sobie pamięci, jednak poprzez wymiar symboliczny mogą stać się nośnikami narracji o przeszłości. Assmann używa wprowadzonego przez Pierre'a Norę terminu „miejsca pamięci" (*lieux de mémoire*). Termin ten odnosi się nie tyle do historycznych miejsc, co raczej do symbolicznych form upamiętniania, które wpływają na tożsamość zbiorową (Nora, 1989). W istocie termin ten może odnosić się zarówno do miejsca jako takich, o ile mają one symboliczne znaczenie, jak również do kultury materialnej. Kluczowe jest to, że owe miejsca pamięci ogniskują narrację o przeszłości na poziomie całej grupy. Jednocześnie warto zauważyć, że pamięć kulturowa odnosi się wyłącznie do przeszłości, którą dana zbiorowość może uznać za „swoją", czyli istotną dla własnej tożsamości. Te elementy historii danej grupy, które nie pasują do tworzonej narracji, zostaną odrzucone poprzez zapomnienie.

Z tej perspektywy szerokie rozumienie kultury pozwala również uwzględnić takie przykłady działalności człowieka, jak kinematografia czy nawet muzyka. Jest to tyle interesujące, że w koncepcji pamięci kulturowej nawiązania do przeszłości w filmie mogą stanowić wystarczający element budowania określonej wizji przeszłości. To właśnie zbiorowość, rozumiana jako grupa, stanowi trzeci i być może kluczowy element rozumienia zjawiska pamięci kulturowej. Kultura, niezależnie od przyjętej formy, jest zawsze fenomenem odbieranym przez szerszą zbiorowość. Jako nośnik pamięci oddziałuje ona nie tylko na jednostki, ale na całe zbiorowości. Możemy mówić o wpływie kultury zarówno na poziomie lokalnym, jak i o budowaniu tożsamości całego narodu. Obcowanie z tymi samymi kulturowymi nośnikami przeszłości powoduje budowanie wspólnej wizji historii, co w konsekwencji może wpływać na budowanie tożsamości narodowej. Taki proces zakłada jednak wykluczenie pewnych elementów przeszłości mogących nie pasować do tożsamości, którą chcemy stworzyć i umocnić. Pamięć kulturowa staje się więc nie tyle nośnikiem historii, rozumianej jako obiektywne opisywanie przeszłości, ale narzędziem do konstruowania takiej wizji przeszłości, która będzie w stanie oddziaływać na grupę oraz która będzie

w stanie przetrwać zmiany pokoleniowe bez utraty swojego symbolicznego znaczenia.

Rozważając kwestię nośników pamięci, jednym z kluczowych dla pamięci kulturowej była historycznie literatura, początkowo przekazywana ustnie. Jednak w przeciwieństwie do pamięci komunikacyjnej owa literatura posiadała jasno określoną strukturę oraz była komunikowana w stosunku do grupy. Ustna forma przekazu nie powinna wprowadzać nas w błąd, że chodzi w istocie o pamięć indywidualną. Poeci, literaci pełnią nadal w wielu społeczeństwach funkcję strażników przeszłości. Pamięci kulturowa w istocie zawsze ma swoich specjalistów – osoby, które z racji pełnionej w społeczeństwie funkcji zajmują się przekazywaniem pamięci o wydarzeniach, które zostały uznane za ważne. Mogą to być wspomniani artyści, ale również nauczyciele, kustosze muzealni czy też duchowni. Transmisja pamięci kulturowej jest realizowana jedynie przez wąską grupę członków danego społeczeństwa. Wiąże się ona z dostępem do pewnej wiedzy, która tradycyjnie nie była dostępna wszystkich członkom grupy. Niezależnie od tego, czy chodziło o dostęp do dokumentów, czy do opowieści lub materiałów źródłowych, już sam fakt, że owa wiedza nie była powszechna, czyniło wąską elitą tych, którzy mieli możliwość do niej dotrzeć. W wypadku pamięci kulturowej w praktyce zawsze mamy do czynienia z wąską i hierarchiczną strukturą tych, którzy mają wpływ na kształtowanie naszego wyobrażenia o przeszłości (Assmann, 2011). Ta cecha pamięci kulturowej jest widoczna również współcześnie. Kształtowanie owej pamięci rozumiane zarówno jako tworzenie kultury, edukowanie czy zarządzanie publicznymi miejscami pamięci jest w istocie ograniczone do wąskiej grupy jednostek, które ze względu na talent bądź pełnioną funkcję są w stanie wpłynąć na to, jak zbiorowość będzie rozumiała przeszłość.

Historyczne rozważania dotyczące pamięci kulturowej w czasach starożytnych, takie jak te prezentowane przez Assmanna w jego studiach nad Egiptem, skupiają się głównie na opowieściach i mitach, które miały za cel umacnianie zbiorowości grupowej, poprzez podkreślanie wspólnej historii. Jednak badania prowadzone między innymi przez Aleidę Assmann nad związkami pomiędzy pamięcią kulturową a traumą pouczają, że współcześnie wiele wydarzeń historycznych dotyka grup, które mają różne, często sprzeczne, perspektywy na te same fakty. Stąd kluczowe jest wprowadzenie terminu „ramy transmisji". Owe ramy

wyznaczają charakter związku grup z przeszłością, wpływają na to, jak dana grupy interpretuje wydarzenia już ujęte w artefaktach kulturowych. W wypadku wydarzeń traumatycznych, jak chociażby Holocaust, ofiary i oprawcy poprzez różne ramy transmisji tworzą w istocie inną pamięć kulturową. Wynika z tego, że przeszłość w inny sposób wpływa na ich tożsamość zbiorową (Assmann, 2021).

Pamięć kulturowa jest zjawiskiem złożonym, które wpływa zarówno na indywidualne, jak i przede wszystkim zbiorowe odczytywanie przeszłości. Nabiera ona nowego znaczenia poprzez proces przypominania, rozumiany jako rekonstrukcja narracji o wydarzeniach historycznych. Jednym z najważniejszych współcześnie narzędzi konstruowania szeroko podzielanej wizji przeszłości jest kino. Film łączy w sobie fikcję i historię, jednak przez swoją powszechność jego odziaływanie na to, jak postrzegamy przeszłe wydarzenia, bywa ważniejsze niż pamięć konstruowania z wykorzystaniem aparatu państwa. Film stanowi w istocie przykład, w jaki sposób pamięć kulturowa nawiązuje do przeszłości i może wpływać na sposób, w jaki grupa interpretuje wydarzenia historyczne oraz ich znaczenia dla własnej tożsamości. Jest on jednocześnie artefaktem potencjalnie możliwym do odkrycia przez kolejne pokolenia, które poprzez swoje własne „ramy transmisji" nadadzą mu nowe znaczenie.

Z faktem, że pamięć kulturowa opiera się w dużej mierze na szeroko rozumianych artefaktach kultury materialnej, wiąże się pewne zagrożenie. Owe artefakty mogą z czasem ulec zniszczeniu. Niekiedy dzieje się to w wyniku zaniedbania, niekiedy w wyniku działań sił natury. Bywa jednak, że zostają w pełni świadomie zniszczone w wyniku konfliktów zbrojnych, zarówno tych wewnętrznych jak i wewnętrznych. Niszczenie kultury powoduje potencjalnie daleko idące zmiany w pamięci zbiorowej. Bez możliwości odwołania się do wspólnych elementów przeszłości tożsamość grupowa, tworzona w dużej mierze przez pamięć, może ulec zniszczeniu. Społeczeństwa mogą podejmować próby rekonstrukcji owych artefaktów, jednak pomimo nawet najlepszych starań nie będą w stanie w pełni ich odtworzyć. W wypadku chociażby architektury świadomość, że mamy do czynienia z budynkiem odbudowanym, który nie stanowi już namacalnego dowodu na ciągłość z przeszłością, powoduje, że jego symboliczne znaczenie ulega osłabieniu (Humphreys, 2002). Historia jest pełna przykładów działań wojennych, które zupełnie

świadomie niszczyły dorobek kulturowy podbijanego narodu właśnie po to, aby oderwać go od symbolicznej przeszłości, a następnie narzucić nową tożsamość zbiorową, opierającą się na pamięci kulturowej przeszczepionej od narodu będącego agresorem. To, co stanowi siłę pamięci kulturowej, czyli jej materialny wymiar, może okazać się jednocześnie jej słabością, kiedy owego wymiaru z różnych powodów zabraknie.

Warto również wspomnieć o niezwykle ważnym zjawisku, a mianowicie o pamięciach przeciwnych, które kontestują dominującą narrację o przeszłości. Zamiast jednej, spójnej i budującej tożsamość narodową pamięci kulturowej mogą zacząć pojawiać się liczne, często ze sobą sprzeczne pamięci, które ogniskują się wokół wspólnego doświadczenia stosunkowo wąskiej grupy i nie roszczą sobie prawa do budowania uniwersalnej narracji narodzie (Fortunati i Lamberti, 2008). Kontestują one dominującą narrację, co powoduje, że tożsamość narodowa może ulec przekształceniu lub osłabieniu. Wielość pamięci kulturowych ukazuje, jak niezwykle pojemnym i wartościowym przedmiotem badań jest ona dla badaczy zajmujących się takimi kwestiami, jak relacje rasowe, relacje płciowe, ruchy feministyczne czy mniejszości etniczne. To, jakie wydarzenia z przeszłości zostają uwzględnione w procesie budowania tożsamości zbiorowej, ukazuje relacje władzy panujące w danym społeczeństwie. Pojawienie się pamięci przeciwnych stanowi w istocie próbę podważenia owej relacji. Walka o pamięć grup dyskryminowanych jest w istocie walką o to, aby uznać ich doświadczenie za ważne, nie tylko dla ich stosunkowo wąskiej tożsamości grupowej, ale dla tożsamości narodowej (Hirsch i Smith, 2002).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Pamięć kulturowa wpływa zarówno na indywidualne, jak i przede wszystkim na zbiorowe odczytywanie przeszłości. Przeszłość nabiera nowego znaczenia poprzez proces przypominania, rozumiany jako rekonstrukcja narracji o wydarzeniach historycznych. Jednak nie istnieje nic takiego, jak wyłącznie jedna pamięć kulturowa; jest to najczęściej wielość różnych pamięci. Niezależnie od tego, jak intensywne są próby tworzenia

jednolitej narracji o przeszłości, określanej niekiedy pamięcią dominującą, nie jest możliwe w istocie całkowite wykorzenienie pamięci alternatywnych. Dodatkowo pamięć kulturowa nie jest zjawiskiem stałym, lecz ulega ciągłym przeobrażeniom. Wszystkie powyższe cechy wpływają w dużej mierze na interdyscyplinarny charakter badań nad pamięcią kulturową. Szczególnie istotny jest związek pomiędzy pamięcią a historią. Zwrot w kierunku badań na zjawiskiem pamięci zbiorowej spowodował w dużej mierze odrzucenie koncepcji obiektywnej historii. Zaczęto patrzeć na przeszłość jako pewien konstrukt, a dokumenty dotąd uznawane za źródło prawdy o czasach minionych zaczęły być kontestowane. Zaczęto też myśleć o pamięci jako o czymś „żywym", oddziałującym na teraźniejszość i przyszłość danej grupy. Historię z kolei uznano za „martwą", pozbawioną większego znaczenia dla współczesności. Mimo tych wszystkich zastrzeżeń historycy mogą nadal potencjalnie odgrywać istotną rolę z perspektywy pamięci kulturowej. Mogą oni ją umacniać, wskazując na dowody potwierdzające jej słuszność, ale mogą ją również kontestować, zwracając uwagę na jej słabości i przekłamania.

Wielość pamięci zbiorowych i kulturowych powoduje, że sam termin ulega pewnemu rozmyciu, a względna powszechność badań nad tymi zagadnieniami ujawnia poważne braki metodologiczne. Wielość perspektyw badawczych powoduje, że niemalże wszystkie aspekty życia stają się przedmiotem analizy dla badaczy pamięci. Jednocześnie koncentracja na wymiarze społecznym i politycznym pamięci kulturowej, czyli na tym, w jakim stopniu bywa ona wykorzystywana w celu formowania tożsamości zbiorowej, spowodowało, że badacze w dużej mierze porzucili wymiar kulturowy owego zagadnienia. Badania nad kulturą materialną i jej znaczeniem dla budowania tożsamości grupowych umniejszają znaczenie samej kultury, traktując ją instrumentalnie jako narzędzie wykorzystywane przez szeroko rozumianych aktorów politycznych. Takie podejście spłyca zagadnienie pamięci kulturowej i powoduje, że umyka nam jeden z jej kluczowych elementów.

Pewna krytyka w stosunku do pamięci kulturowej nie powinna przesłaniać faktu, że jest to koncepcja, która w pozwala zrozumieć relację pomiędzy przeszłością, kulturą a tożsamością zbiorową. Nacisk na kulturę, rozumianą jako narzędzie transmisji narracji o przeszłości, powoduje, że jesteśmy w stanie analizować pamięć jako zjawisko grupowe. Poprzez obcowanie z publicznie dostępną kulturą materialną szerokie

zbiorowości doświadczają przeszłości w sposób na tyle zbliżony, że zaczyna ona wywierać wpływ na to, w jaki sposób myślą o swojej tożsamości zbiorowej. Współczesne badania nad pamięcią kulturową udowadniają, że jest to termin pojemny, który można wykorzystywać również do badania wielości pamięci, w tym pamięci grup historycznie marginalizowanych. Nowe media, rozumiane jako narzędzia transmisji pamięci, również stanowią wartościowy przedmiot analizy, a możliwości, jakie dają, powodują, że kultura może wywierać wpływ również na pamięć ponadnarodową. Warto jednak pamiętać, że pamięć kulturowa nie zapomina o jednostce, która pod wieloma względami jest ciągle najważniejszym odbiorcą narracji o przeszłości.

Bibliografia

Assmann, A. (2014). *Między historią a pamięcią. Antologia*. Tłum. A. Teperek, A. Konarzewska, K. Sidowska, J. Górny & in. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Assmann, A. (2021). Cultural Memory. W: A. Hamburger, C. Hancheva & V.D. Volkan (red.), *Social Trauma – An Interdisciplinary Textbook*, (s. 25–36). Cham: Springer.

Assmann, J., & Czaplicka, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, *65*, 125–133.

Assmann, J. (2011). Communicative and Cultural Memory. W: P. Meusburger, M. Heffernan & E. Wunder (red.), *Cultural memories. The Geographical Point of View*, (s. 15–27). Dordrecht: Springer.

Assmann, J. (2015). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Tłum. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Barash, J.A. (2017). Collective memory. W: S. Bernecker & K. Michaelian (red.), *The Routledge Handbook of Philisophy of Memory*, (s. 255–267). London: Routledge.

Connerton, P. (2006), Cultural memory. W: Ch. Tilley, W. Keane, S. Kuchler & M. Rowlands (red.), *Handbook of Material Culture*, (s. 315–324). London: SAGE Publications Ltd.

Erll, A. (2018). *Kultura pamięci. Wprowadzenie*. Tłum. A. Teperek. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Fortunati, V., & Lamberti, E. (2008). Cultural Memory. A European Transformation. W: A. Erll & A. Nünning (red.), *Media and Cultural Memory*, (s. 127–137). Berlin: Walter de Gruyter.

Halbwachs, M. (2008). *Społeczne ramy pamięci*. Tłum. M. Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Hirsch, M., & Smith, V. (2002). Feminism and Cultural Memory. An Introduction. *Signs. Gender and Cultural Memory Special Issue*, *28*, 1–19.
Humphreys, R.S. (2002). The Destruction of Cultural Memory. *Middle East Studies Association Bulletin*, *36*, 1–8.
Le Goff, J. (2007). *Historia i pamięć*. Tłum. A. Gronowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Nora, P. (1989). Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire. *Representations*, *26*, 8–12.
Olick, J.K. (1998). Introduction. Memory and the Nation – Continuities, Conflicts, and Transformation. *Social Science History*, *22*, 377–387.

Grzegorz Nieć
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-9722-8914
https://doi.org/10.35765/slowniki.252

Kultura pisma i książki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Kultura książki to ogół zjawisk i procesów społecznych z nią związanych, gdzie ściśle powiązane są aspekty duchowe (tekst) i materialne (książka). Są one autonomiczne, choć nigdy w pełni niezależne. Specyficzna kultura książki może kształtować się na różnych poziomach: cywilizacji, narodu, regionu, środowiska a nawet instytucji (np. klasztory).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Kultura książki jako pojęcie i jako kategoria badawcza ukształtowała i rozwinęła wraz z wyodrębnieniem się nauki o książce i bibliotece na pograniczu nauk humanistycznych i społecznych w drugiej połowie XX wieku, aczkolwiek znajdziemy jej mniej lub bardziej wyraźne ślady wcześniej.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Zasadniczą oś kultury książki stanowią procesy, instytucje i zjawiska, związane z produkcją i rozpowszechnianiem książki. Są one ze sobą powiązane i wchodzą w rozmaite relacje z otoczeniem społecznym.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kultura książki jest spójną, efektywną i użyteczną koncepcją, pozwalającą na kompleksowe i pogłębione ukazanie zagadnień pisma i książki w tradycyjnej formie, ale także w kontekście i w łączności z szeroko pojmowaną kulturą mediów, w tym także nowych mediów. Jej efektywność polega także na tym, że korzysta z dorobku wielu dyscyplin, wykorzystuje istniejący aparat pojęciowy, a jednocześnie wytwarza nowe metody.

Słowa kluczowe: kultura, pismo, książka, media, edukacja, sztuka

Definicja pojęcia

Kultura książki to ogół zjawisk i procesów społecznych z nią związanych, gdzie ściśle powiązane są aspekty duchowe (tekst) i materialne (książka) – są one autonomiczne, choć nigdy w pełni niezależne. Specyficzna kultura książki może kształtować się na różnych poziomach: cywilizacji, narodu, regionu, środowiska, a nawet instytucji (np. w klasztorach).

Analiza historyczna pojęcia

Słowo „kultura" oraz jej warianty, np. „kultowy", są często nadużywane, zarówno w języku potocznym, jak i naukowym. W konsekwencji ich znaczenie nie jest ścisłe i bywa mało precyzyjne. Wyraz „kultura" jest dosłownie wszędzie, nawet w kontekstach bezsensownych z etymologicznego punktu widzenia, jak np. w sformułowaniu „kultura bakterii". „Kultowe" może być dosłownie wszystko, zwłaszcza w kontekście marketingowym i sprzedażowym. Protestami językoznawców nikt się specjalnie nie przejmuje, zgodnie z przekonaniem, że „papier przyjmie wszystko".

Łacińskie *colere* tłumaczy się jako uprawiać, dbać, pielęgnować, kształcić. Termin ten przyjął się w praktyce językowej i terminologicznej wielu dziedzin. Odnosi się do całokształtu duchowego oraz materialnego dorobku ludzkości lub jakiejś jego części, ale także do pewnych obszarów ściśle określonych zjawisk i procesów, jak to ma miejsce w przypadku tzw. kultury książki, pisma, informacji czy wreszcie kultury czytelniczej. Można oczywiście i tu zaprotestować, wychodząc z założenia, że media są po prostu elementem kultury, pojmowanej jako większa całość. Praktyka badawcza dowiodła jednak, że ten sposób podejścia do mediów, wśród których książka ma wciąż miejsce wyjątkowe, jest niezwykle efektywny i efektowny zarazem, czego dowodzą liczne i udane syntezy konkretnych „kultur książki". Niewątpliwie też słuszność takiego podejścia do świata mediów podkreśla idea społeczeństwa informacyjnego, dla którego szczególnym, niematerialnym dobrem jest informacja – przesyłana, przetwarzana i gromadzona. Przyjęcie tej koncepcji ma charakter delimitacyjny. Uznaje bowiem informację i wiedzę, a także wszystko, co z nią związane, za główną wartość i sens cywilizacji.

Wiążąc jednak w ten sposób informację z szeroko pojmowaną współczesnością, a także z nowymi mediami, nie możemy zapominać o tym, że od samego zarania ludzkości miała ona znaczenie fundamentalne i że wreszcie rozwój mediów – najpierw obiegu ustnego, a potem pisma, książki i druku – był czynnikiem sprawczym wielu procesów społecznych.

„Kultura książki", „kultura książkowa", „kultura pisma" czy „kultura piśmiennicza" obecne są w obiegu od dawna i mają od lat swoich zagorzałych propagatorów. I choć istnieje wiele definicji i sposobów ich wykorzystania w praktyce badawczej, trudno wskazać, kto tak naprawdę użył ich po raz pierwszy. W każdym razie pojawiły się i są przydatne. Niewątpliwie ma to związek z rozwojem badań nad książką, a więc z wyłanianiem się i emancypowaniem pewnego obszaru myśli poświęconemu książkom i bibliotekom, a również z krystalizowaniem się dyscypliny zwanej na polskim gruncie bibliotekoznawstwem i informacją naukową, nauką o książce, bibliotece i informacji, wreszcie bibliologią i informatologią. Co znamienne, dyscyplina sadowiła się wyraźnie na granicy nauk humanistycznych i społecznych, a ostatnio w ramach „reformy nauki" wpisana została do tych ostatnich i scalona z medioznawstwem, pod nazwą nauk o komunikacji społecznej i mediach. Warto też zwrócić uwagę, że w pewnych nurtach badawczych nawet jeśli termin ten się nie pojawia, to w istocie sam koncept jest stosowany. Tak to wygląda chociażby wśród historyków wywodzących się ze szkoły „Annales" (Lucien Febvre i Henri-Jean Martin), dla których książka stanowi niezwykle istotny czynnik procesów zachodzących w kulturze i społeczeństwie, powiązany z historią społeczną i gospodarczą. Fundamentalne znaczenie pisma i książek wynika z roli, jaką odgrywają one w rozpowszechnianiu idei, wpływając tym samym na społeczną świadomość.

Dyscyplina, która zdefiniowała, ugruntowała i zastosowała na szeroką skalę koncept „kultury książki", wywodzi się z praktyki bibliotekarskiej – bibliografii, która wiąże się z kolei z rozwojem nauk historycznych i filologicznych, jednakowoż ta praktyka bibliotekarska w późniejszych już okresach pchnęła ją w stronę nauk społecznych, głównie socjologii. To wtedy, mniej więcej pod koniec XIX wieku, zaczęto interesować się czytelnikiem, zaczęto badać jego zachowania, preferencje, wybory lekturowe. Co znamienne, fundamentalna (nie tylko na gruncie polskim) praca Krzysztofa Migonia w pierwszym wydaniu nosiła tytuł *Nauka o książce*

wśród innych nauk społecznych (1971), choć strukturalnie tkwiła mocno w humanistyce. Drugie, zmienione i poszerzone wydanie miało już tytuł *Nauka o książce* (1981), doczekało się przekładów na język niemiecki i rosyjski, i co ważne, wciąż pozostaje w kanonie literatury przedmiotu. Wydaje się, że mało gdzie tak wyraźnie, jak w tym przypadku, widoczne jest przenikanie się nauk humanistycznych i społecznych. Migoń nakreślił i zdefiniował tam obszary badawcze dyscypliny (i specjalności badawczej), prezentując najnowsze osiągnięcia w obrębie każdego z nich. Uczony opisał „ogół zjawisk i procesów, zasobów materialnych i duchowych związanych z książką. Książki w ruchu, w działaniu, pisane i czytane, sprzedawane i kupowane, gromadzone i niszczone, kochane i prześladowane". Uważał także, że „ich twórcy, właściciele i czytelnicy tworzą specyficzną kulturę książki" (Migoń, 2011). Wpływ tych przedmiotów i działań wpływa na kształt otoczenia, a ono z kolei kształtuje kulturę pisma i książki. Można powiedzieć, że z jednej strony stymuluje te wszystkie procesy; z drugiej zaś może je w pewien sposób hamować. Bardzo dużo zależy od liczebności populacji, jej potencjału intelektualnego i materialnego, ale także od czynników o charakterze politycznym i prawnym, jak ograniczenia wolności słowa i działalności gospodarczej. Nie bez znaczenia jest ponadto sytuacja językowa na danym terenie, tzn. liczba osób posługujących się danym językiem, struktura tej społeczności i – co niezwykle ważne – status prawny języka. Kwestie te są ze sobą powiązane, a wektory procesów krzyżują się. Duża zamożna populacja umiejąca czytać to przecież publiczność – czytelnicy, nabywcy książek i gazet. Język państwowy, urzędowy to z kolei możliwość składania zamówień rządowych, wsparcie dla rozmaitych inicjatyw wydawniczych itd. Nakłady sił i środków na przygotowanie publikacji są takie same, bez względu na to, jaki będzie jej nakład i zasięg, a zatem od tych ostatnich czynników zależy zysk autora, wydawcy i dystrybutora. Równocześnie państwo, realizując konkretną politykę językową, może (nawet wbrew rzeczywistym stosunkom) rozwijać piśmiennictwo w danym języku. Polityka imperiów, jak też budowa wielu państw narodowych, które powstawały ostatnimi czasy, daje na to sporo przykładów. Równocześnie niewielka nieraz i uciskana społeczność potrafi we własnym zakresie, przy pomocy oddolnych inicjatyw, utrzymać lub nawet odtworzyć tożsamość narodową, a więc także – własną kulturę pisma i książki. Tak było z Polakami w okresie zaborów, a także np. Czechami,

którzy dokonali niebywałego pod względem rozmiarów i dynamiki odrodzenia narodowego. Jego zasadniczymi elementami były język, książka i prasa. Stoczyli oni zwycięski „bój o czytelnika" z Niemcami. Za inny wdzięczny przykład mogą posłużyć Izraelczycy, którzy reanimowali język hebrajski w pełnym zakresie. W Irlandii zaś do dziś poszerza się systematycznie grupa mieszkańców posługujących się językiem narodowym (Cisło, 2018).

Problemowe ujęcie pojęcia

Podstawą i centrum struktury kultury książki są autor i jego dzieło oraz czytelnik. To elementy niezbędne i niezmienne, na których opiera się cała struktura. W istocie istnieje ona właśnie dla nich. Inne elementy mają naturę zmienną; pojawiają się i znikają w czasie i przestrzeni. Są one ważne dla koherentnego funkcjonowania kultury książki, ale nie stanowią warunku *sine qua non* jej istnienia. Autor i czytelnik kształtują swoje kompetencje na obszarze konkretnej kultury literackiej. Przynależy ona do danej społeczności, a także określonego miejsca i czasu. Janusz Sławiński nazywa ten kontekst swoistym „systemem orientacyjnym". System ten umożliwia publiczności literackiej „efektywne porozumiewanie się poprzez dzieła, a więc zapewnia wzajemną odpowiedniość kodów nadawania i kodów odbioru oraz gwarantuje porównywalność różnych indywidualnych odbiorów tych samych przekazów" (Sławiński, 1998). Krótko rzecz ujmując, bardzo istotne dla sprawnego funkcjonowania w określonej kulturze literackiej są wiedza i kompetencje, w tym znajomość kanonu dzieł i tradycji literackiej oraz umiejętności rozumienia i wartościowania dawnej i współczesnej literatury, wreszcie indywidualne upodobania. Trzeba przy tym pamiętać, że rozwarstwiona struktura społeczeństwa wpływa bezpośrednio na podobne rozwarstwienie w obrębie kultury. Oznacza to, że wiedza, kompetencje i gusta są bardzo zróżnicowane. Kultura literacka obejmuje twórców, teksty i ich odbiór – produkcję i konsumpcję. Instytucje i procesy związane z produkcją i (częściowo tylko) rozpowszechnianiem książki, to tzw. rynek książki. Wszystko zaczyna się od autora i tekstu, który zostaje wtórnie zaoferowany wydawcy lub przez niego zamówiony czy kupiony. Przekazanie tekstu uruchamia cały proces produkcji. Jego dalszym

rozwinięciem jest faza dystrybucji, która może odbywać się w rozmaity sposób – może być bezpośrednia lub pośrednia. W tym drugim przypadku książka trafia do dystrybutorów, hurtowników i wreszcie księgarzy oraz kolporterów. To oczywiście jedynie podstawowy model teoretyczny, który może zmieniać się w zależności od czynników rozmaitej natury, np. przemian strukturalnych i technologicznych, jakie zaszły w ciągu ostatnich kilku dekad.

Z instytucją wydawcy, pojmowanego jako główny organizator produkcji książki, mamy do czynienia od czasów najdawniejszych, jednak zakres i jakość jego działań są bardzo zróżnicowane i zależą od wielu czynników. Przedsiębiorstwa zajmujące się produkcją książek istniały wszak jeszcze przed wynalezieniem druku. Niektóre skryptoria pracowały na dużą skalę i – co warto podkreślić – nie zaprzestały swojej działalności jeszcze długo po tzw. „rewolucji Gutenberga". Mówi się nawet o trwającej ponad wiek „paralelnej egzystencji" formy pisanej i drukowanej. Świadectwem tego czasu jest ciekawy zwyczaj sporządzania kopii rękopiśmiennej tekstów drukowanych (Pirożyński, 2002). Osobnym rozdziałem w historii jest też powrót do form rękopiśmiennych na niemałą skalę w Polsce od drugiej połowy XVII wieku – staropolska kultura rękopisu i sławne *silva rerum* szlacheckie (Partyka, 1995). Podobne zjawisko wystąpiło też na ziemiach czeskich, gdzie w XVIII i na początku XIX wieku rozkwitła wprost religijna książka rękopiśmienna (Šimková, 2009). Przyczyny utrzymywania się produkcji rękopiśmiennej były rozmaite – od finansowych (książka drukowana nie była tania, zwłaszcza na początku), technologicznych i estetycznych, gdy chodziło o jakość i kolorowe ornamenty i ilustracje, przyzwyczajenia odbiorców, w tym specjalne, indywidualne zamówienia. Nie wszyscy skryptorzy od razu odnaleźli się w nowej rzeczywistości technologicznej. Swego rodzaju okres przejściowy dotyczył także kwestii formalnych – pierwsze druki (inkunabuły – wydane do r. 1500) – swoją strukturą, wyglądem bardzo przypominały manuskrypty, minęło sporo czasu, zanim pojawiła i wykształciła się na przykład strona tytułowa, zawierająca ważne dane: autora, tytuł dzieła, miejsce i rok wydania. Znaczenie wynalazku Gutenberga jest rewolucyjne, ale dynamika rozwoju tej formy powielania, jak i wypierania dawnych już tak rewolucyjna nie była. Jeszcze dłużej emancypowały się poszczególne specjalności związane z produkcją i dystrybuują książki. Dawny drukarz długo był równocześnie wydawcą i księgarzem. Miało

na to wpływ wiele czynników, zależało bowiem od konkretnej osoby, potencjału warsztatu, współpracowników i klientów czy samego repertuaru. Utrzymanie warsztatu oraz produkcja wymagały sporych nakładów sił i środków. Drukarze, jak to wynika z zachowanych dokumentów, często wspomagali się także innego rodzaju działalnością, głównie handlową. Byli również niezwykle aktywni społecznie, m.in. zasiadali w radach miast, pełnili wysokie nieraz funkcje municypalne.

Specjalizację wymusił z czasem systematyczny wzrost liczby publikacji, które wchodziły do obiegu i w nim na długo pozostawały. Warto tutaj zaznaczyć, że szybka rotacja asortymentu pojawiła się stosunkowo niedawno, jeszcze w pierwszej połowie XX wieku w ofercie księgarskim pozostawały pozycje wydane kilkadziesiąt i więcej lat wcześniej. Nie wszystkie inicjatywy wydawnicze odnosiły sukces, wiele książek rozchodziło się stosunkowo wolno. Spadkobiercy drukarzy dziedziczyli nie tylko warsztaty, ale także spore części nakładów, na co również nie brak świadectw w zachowanych dokumentach. Drukarze z początku uzupełniali swoją ofertę produkcją innych oficyn, z czasem pojawili się kupcy specjalizujący się w sprzedaży książek, a więc księgarze. Ścieżki zawodowe rozdzielały się coraz bardziej, dlatego drukarze przestali parać się handlem i zajęli się wyłącznie drukowaniem książek.

Specjalnością, która stosunkowo szybko i na trwałe wyodrębniła się i usamodzielniła, było introligatorstwo, które mocno zaznaczyło się w kulturze książki. Rzemieślnicy zajmujący się oprawą książek stanowili osobne środowisko, mieli też osobny cech. Książka wychodziła z oficyny nieoprawiona, w arkuszach. Oprawa w swojej formie była bardzo zróżnicowana i wszystko zależało od potrzeb, upodobań i zamożności zamawiającego. Wielka wartość księgi, a także intensywny charakter jej użytkowania, co dotyczy zwłaszcza tekstów religijnych, wymagał oprawy zabezpieczającej cenny przedmiot przed zniszczeniem i kradzieżą, stąd typowe oprawy średniowieczne mają charakter ochronny, specjalny – księga jest oprawiona i posiada ponadto dodatkowy materiał, który służył do owinięcia książki: oprawa płaszczowa tylko zabezpieczała dodatkowo cenną księgę, oprawa sakwowa zaś pozwalała na przytroczenie tak zabezpieczonej księgi do pasa. W ten sposób oprawiano przede wszystkim te dzieła, z którymi się nie rozstawano, albowiem były intensywnie i często używane – jak modlitewniki, brewiarze, kancjonały. Co znamienne, w późniejszych czasach te dodatkowe części oprawy

redukowano, obcinano, gdy książki trafiały na półki biblioteczne. W następnych epokach coraz więcej uwagi zwracano na estetykę, zdobienia, a także na znaki własnościowe, które wytłaczano na skórzanych zazwyczaj oprawach. Równocześnie też, co ma związek z rozwojem bibliotek, także tych prywatnych, nadawano kolekcjom indywidualny rys, który nie ograniczał się tylko do wspomnianych znaków, ale obejmował także ujednolicony kolor i wzór opraw, sposób opisu kolejnych tomów. Również ilościowy wzrost produkcji wpłynął na jakość opraw – pojawiły się broszurowe okładki wydawnicze, które zabezpieczały blok książki przed uszkodzeniem i, co bardzo istotne, ułatwiały sprzedaż i reklamę. Pełniły funkcję swego rodzaju opraw tymczasowych. Z czasem pojawiły się też twarde oprawy wydawnicze. Najpierw to księgarze zamawiali u introligatorów oprawy dla części nakładów, które rozprowadzali. W połowie XX wieku oprawy wydawnicze – twarde i miękkie – były już standardem.

Księgarnie, które stały się autonomicznym ogniwem kultury książki, od początku pełniły wyjątkową rolę. Były i są (choć już nie w takim stopniu jak dawniej) specyficznymi placówkami handlowymi, a bardziej może już instytucjami kulturalnymi. Stało się tak dzięki samym książkom oraz książkowym pasjonatom. Gdy przez wiele lat były głównymi instytucjami dystrybucji wydawnictw, odwiedzali je przedstawiciele elit intelektualnych, nauczyciele, studenci, uczniowie. Bywało, że stawały się miejscami spotkań i dyskusji. Wiele zależało od właściciela, który bywał czynnym lub biernym uczestnikiem, albo czasem inicjatorem tego typu spotkań. Trzeba przy tym pamiętać, że zasięg występowania księgarń był ograniczony. Dawniej, kiedy książka była artykułem pierwszej potrzeby, sieć księgarska sięgała głęboko w teren. Im jednak dalej od ważnych metropolii, tym księgarni było mniej. Co więcej, asortyment księgarń prowincjonalnych był zazwyczaj płytki, dostosowany do potrzeb miejscowej klienteli. Tam, gdzie nie było księgarń, działali rozmaitego rodzaju kolporterzy – wędrowni handlarze, domokrążcy, dla których książki były jedynie częścią różnorodnej oferty. Osobną grupę osób stanowili natomiast wyspecjalizowani kolporterzy, którzy pełnili rolę agentów realizujących konkretne i niemałe zamówienia. Klientelę prowincji stanowiła bowiem także szlachta i arystokracja. Handlowano książkami również na targach i jarmarkach, stąd czerpie etymologię sformułowanie „literatura jarmarczna". Sprzedawano tam głównie książki religijne

i literaturę „popularną”, ale nie tylko. Specyficznym jarmarkiem były tzw. kontrakty, na które zjeżdżała się okoliczna szlachta, aby regulować rozmaite zobowiązania, zawierać i finalizować różnego rodzaju umowy. Tam również pojawiali się handlarze, kolporterzy. Równocześnie funkcjonowała sprzedaż na odległość: wydawnictwa i księgarnie drukowały katalogi, oferty; rozsyłały je do potencjalnych i stałych klientów, a później realizowały zamówienia. Była to procedura kosztowna i skomplikowana, ale pozwalała dotrzeć z książką do wielu miejsc, do których w innym sposób nie było to możliwe.

W ostatnich latach doszło do poważnych przekształceń w obszarze rozpowszechniania publikacji, pojawił się bowiem nowy kanał komunikacji i dystrybucji – Internet. Księgarnie stacjonarne straciły na znaczeniu, a sprzedaż internetowa dominuje. Sprzedaż na odległość, która była wcześniej marginesem, dzisiaj jest powszechna. Biorą w niej udział zarówno tradycyjne księgarnie, dla których jest to dodatkowa aktywność, jak i firmy działające już wyłącznie w sieci. Stąd wytworzyły się instytucje i formy hybrydowe, łączące kompetencje handlu tradycyjnego i wysyłkowego; obok tego powstają formy działalności właściwe już tylko dla sieci. Są one często pośrednio lub nawet bezpośrednio sprzężone z reklamą i promocją wydawnictw. Sklepy internetowe są już dziś, zwłaszcza w kontekście omawianej branży, formą klasyczną, nawet mało wyrafinowaną. Prym wiodą bowiem większe platformy i serwisy sprzedażowe. Platformy sprzedażowe skupiają oferty różnych firm, dzięki czemu producentom łatwiej dotrzeć do potencjalnego klienta; serwisy są z kolei wielkimi, czynnymi całą dobę targowiskami, do których mają dostęp dosłownie wszyscy ludzie podpięci do Internetu. Co niezwykle istotne, w serwisach oferty sprzedawców profesjonalnych, zawodowych mieszają się z ofertami sprzedawców indywidualnych czy okazjonalnych. Miesza się ponadto oferta książki nowej i używanej.

Dzięki Internetowi wyraźnie skróciła się droga autora i wydawcy do odbiorcy. Autor, którzy wcześniej mógł co najwyżej sporządzić rękopis i puścić go między ludzi lub też mógł po prostu do nich przemówić, przeczytać lub wyrecytować go, dzisiaj może go samodzielnie przygotować i opublikować w sieci bez niczyjej pomocy. Wydawca może z kolei bezpośrednio dotrzeć do odbiorcy i rozprowadzić swoje publikacje. Sieć jest z jednej strony wielkim targowiskiem, z drugiej zaś – nieogarnionym rezerwuarem tekstów.

Rynek książki, obejmujący jej produkcję i dystrybucję, kończy swoje zadanie przy konkretnym przedsięwzięciu, gdy nakład trafi do księgarń. Książka opuszcza system dystrybucji i nie może już do niego wrócić. Innymi prawami rządzi się natomiast rynek wtórny, którego istotą jest nieustająca cyrkulacja substancji, która może być zbyta i nabyta nieskończoną liczbę razy, nawet gdy trafi do zbiorów bibliotecznych. Jest to oczywiście dużo mniejszy obszar od rynku pierwotnego; o wiele bardziej zróżnicowany i rozwarstwiony. Pod względem liczby tytułów jest ponadto nieporównywalnie większy, obejmuje bowiem (przynajmniej teoretycznie) całokształt dotychczasowej produkcji – profesjonalnej i nieprofesjonalnej zarazem. W rynku tym uczestnikami są zarówno osoby indywidualne, nabywające i zbywające, jak i profesjonaliści. Funkcjonują tu ponadto pośrednicy oferujący swoje usługi w zakresie wyceny, kupna i sprzedaży. Zadania tego rynku obejmują cztery obszary asortymentu: segment zabytkowy, obejmujący obiekty cenne i rzadkie; segment wydawnictw wyczerpanych w obiegu księgarskim; segment książki taniej, stanowiący alternatywę dla często drogiej książki nowej; segment wydawnictw zakazanych, nielegalnych. W warunkach wolności i demokracji jest to absolutny margines, ograniczający się do publikacji ściganych na mocy wyroków sądowych, ale niekiedy jego rola i znaczenie rosną. Wtedy ciężar gatunkowy publikacji, jakie są w ten sposób rozpowszechniane, jest wyjątkowy, ma bowiem strategiczne znaczenie.

Z punktu widzenia kultury książki rynek wtórny pełni bardzo ważną rolę z uwagi na asortyment, obejmujący substancję historyczną o wyjątkowym znaczeniu, ale również dzięki ofercie taniej i popularniej, czym poszerza krąg odbiorców. Awangardę klienteli stanowią bibliofile i kolekcjonerzy oraz profesjonaliści, a więc osoby bezpośrednio kształtujące kulturę książki (Nieć, 2016).

Bibliofilstwo to specyficzny element kultury książki, właściwy tylko dla niej, spajający wszystkie jej ogniwa, nadający im często zupełnie nowy, swoisty wymiar. Zjawisko znane jest od dawna. Sam termin pojawił się dość wcześnie, zyskując trwały fundament definicyjny (biskup Richard de Bury i jego *Philobiblion*, XIV w.). Wyrazy bibliofilstwo i bibliofil mają znaczenie wąskie i szerokie. Istnieje ponadto ich kilka rodzajów, reprezentowanych przez szereg kategorii. Z czysto etymologicznego punktu widzenia należy to rozumieć jako umiłowanie czy miłośnictwo ksiąg. Samo uczucie to jednak zbyt mało, zwłaszcza w kontekście kultury

książki. Książka to przecież zmaterializowany wytwór kultury, bibliofilstwo jest zatem umiłowaniem ksiąg w ich materialnej postaci, objawiające się w ich intensywnym gromadzeniu, które wykracza poza „normalne" standardy. Choć te ostatnie zmieniają się, podlegając upływowi czasu i wpływowi warunków przestrzennych. Z dzisiejszego punktu widzenia księgozbiór liczący kilkadziesiąt lub sto kilkadziesiąt tomów to niewiele, ale w wiekach XV czy XVI było to bardzo dużo. Inna sprawa to skład kolekcji – jej jakość i kompletność. Niezwykle istotny jest tu element emocjonalny, co dobrze oddaje, ukute w anglosaskiej literaturze, określenie *a Gentle Madness*, co można przetłumaczyć jako szlachetne bądź subtelne szaleństwo. Znamienne, że w leksykografii i w praktyce językowej funkcjonują określenia bibliofil i biblioman, które bywają używane zamiennie, chociaż różnica pomiędzy „-fil" (miłość) o „-man" (mania) jest przecież znacząca. W historii, tradycji i literaturze znajdziemy liczne przykłady szalonych bibliofilów – nieumiarkowanych w pasji gromadzenia i gotowych na wiele, aby zdobyć upragnioną książkę (Charles Nodier, *Biblioman*; Gustaw Flaubert, *Maniak książkowy*; Konstanty Górski, *Biblioman*).

Wąsko rzecz ujmując, za bibliofilów uznać można elitarne grono wyrafinowanych kolekcjonerów, znawców, posiadaczy cennych obiektów, w szerszym zaś – osoby gromadzące księgozbiory, znajdujące upodobanie w nabywaniu i posiadaniu książek. Zaznaczmy, że chodzi tu przede wszystkim o materialną postać książki, nie zaś jej treściową zawartość, oraz że pasja ta wcale nie musi iść w parze z intensywnym czytelnictwem, które z kolei może być realizowane w oparciu o zbiory publiczne. Kolekcja taka może być w sposób rozmaity sprofilowana – pod kątem rodzajów i typów publikacji, chronologii, proweniencji, języka, estetyki (opraw i opracowania graficznego itp.), wreszcie tematyki. Znane są kolekcje pięknych opraw, książki artystycznej, starodruków, książki dla dzieci i młodzieży, książki łowieckiej, legionowej, judaików, kresowianów, varsavianów, cracovianów i innych dotyczących miast i regionów, gór, morza, wojskowości itp. W Polsce szczególnie popularne są kolekcje wydawnictw patriotycznych, zwłaszcza tych pochodzących z okresu zaborów. Szczególnie ciekawe są kolekcje twórczości jednego konkretnego pisarza, a nawet wydań popularnego dzieła, np. *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza. Bibliofilstwo w niższych rejestrach, które nazywano (chyba niezbyt szczęśliwie) masowym, a które moglibyśmy

określić jako popularne, sprowadza się do intensywnego gromadzenia książek w mniej lub bardziej sprecyzowanym zakresie, najczęściej jednak jest to literatura piękna lub/i popularnonaukowa humanistyczna. Tego rodzaju bibliofilstwo stymulowane jest przez wydawców poprzez serie wydawnicze, subskrypcje, w tym wydawnictwa o podniesionym standardzie estetycznym, luksusowe, wśród których ważne miejsce zajmują reprinty rzadkich wydań klasyki literatury i historiografii.

Znaczenie bibliofilstwa w szeroko pojmowanej kulturze książki sprowadza się do kilku istotnych aspektów: pobudza ono popyt na rynku, zarówno pierwotnym, jak i wtórnym; popularyzuje książkę, a tym samym czytelnictwo; a także chroni dobra kultury. Ten ostatni aspekt bywa szczególnie ważny, zwłaszcza sytuacji gdy kultura narodowa nie ma wsparcia w państwie, gdy opiera się głównie na inicjatywach społecznych, jak to miało miejsce chociażby w Polsce w okresie zaborów. Nasze największe biblioteki – to biblioteki fundacyjne, co oznacza, że były zakładane przez prywatnych kolekcjonerów. Szczególne znaczenie mają kolekcje o unikatowym charakterze, choć bywa, że są stosunkowo niewielkie i z pozoru banalne. Badania nad literaturą popularną, użytkową, dla dzieci i młodzieży bez prywatnych zbiorów byłyby niezmiernie trudne, a czasami nawet niemożliwe, albowiem tego rodzaju publikacje jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie były gromadzone prze biblioteki. Znakomitym przykładem mogą tu być kolekcje i publikacje dotyczące komiksów, literatury popularnej, książek dla dzieci i młodzieży Janusza Dunina (1931–2007), jednego z najwybitniejszych polskich bibliologów i kolekcjonerów równocześnie.

Istotnym z punktu widzenia kultury książki jest jeszcze działalność organizacyjna bibliofilów, zrzeszających się w stowarzyszeniach. Życie środowiskowe to zebrania, prelekcje, wystawy i organizowane nierzadko z wielkim rozmachem zjazdy i kongresy oraz wydawnictwa. Działalność tego typu jest niezwykle zróżnicowana, podobnie zresztą jak samo bibliofilstwo. Zaznaczmy, że nie wszyscy bibliofile są zrzeszeni. Tylko część z nich bierze udział w życiu organizacyjnym, poza którym pozostają także posiadacze znaczących kolekcji, znawcy tematu. Jeśli dawniej (do połowy XX w.) ruch bibliofilski skupiał wybitnych i znanych przedstawicieli kultury i nauki, kolekcjonerów, to współcześnie już tak nie jest. Jeśli przedwojenne środowisko (ukształtowane jeszcze w czasach zaborów) obejmowało wielu przedstawicieli nauki o książce, teoretyków

i praktyków bibliotekarstwa, to po wojnie w bardzo ograniczonym już zakresie, a współcześnie wręcz nikłym. Przyczynami tego są wojna, okupacja i jej następstwa – straty osobowe i terytorialne, zniszczenie i rozproszenie wielu kolekcji, a następnie komunizm. W nowym ustroju nie było miejsca na bibliofilstwo, postrzegane jako przejaw burżuazyjnego stylu życia. Wkrótce po wojnie zakazano działalności towarzystw, zlikwidowano prywatny ruch wydawniczy i księgarstwo, poważnie ograniczono funkcjonowanie prywatnych antykwariatów. Wprawdzie polityka władzy uległa złagodzeniu po 1956 roku, dzięki czemu odrodziły się niektóre organizacje, ale kolejne lata właściwie pogłębiły jeszcze zapaść. W połowie XX wieku nastąpił ponadto wyraźny wzrost liczby wydawanych tytułów i relatywny spadek cen, książka stała się dostępniejsza. Jednym ze sposobów stymulowania konsumpcji w tym obszarze były działania w jakiś sposób odwołujące się do bibliofilstwa, inspirujące klientelę do kolekcjonowania książek – kluby książki, serie wydawnicze. W krajach komunistycznych nadawano temu ideologiczny wymiar, promując przy okazji literaturę „zaangażowaną". W licznych stowarzyszeniach pojawili się ludzie niewiele mający wspólnego z książką, m.in. przedstawiciele komunistycznej nomenklatury, często nieodgrywający jakiejś znaczącej roli w środowisku, co wpłynęło na całokształt obrazu bibliofilstwa w czasach PRL. Życie organizacyjne, rytuały (czasami bardzo rozbudowane) zaczęły przysłaniać istotę bibliofilstwa, jaką jest gromadzenie kolekcji i ich opracowanie. Wydawnictwa bibliofilskie, które kiedyś wzbogacały literaturę przedmiotu, stały się w swej masie „sztuką dla sztuki"; wystawy zaś – coraz częściej autotematyczne, poświęcone bardziej przejawom życia organizacyjnego niż książce (Duninowie, 1983).

Blisko bibliofilstwa sadowią się elementy kultury książki związane ze sztuką, które tworzą nieraz zupełnie autonomiczne obszary. W naturalny i bezpośredni sposób sztuka wnika w kulturę książki poprzez typografię (liternictwo, układ i szata graficzna), ikonografię, oprawę, znak własnościowy. W sztuce książki odbijają się obowiązujące style i trendy, ściera się aspekt czysto użytkowy z estetycznym (książka artystyczna), eksperymentalnym i prowokacyjnym nawet. „Książka artystyczna" to w zasadzie dzieło sztuki inspirowane książką albo i też wariacja na jej temat. Eksperymenty i prowokacje związane są głównie z próbami przełamywania linearności tekstu (np. powieść *Życie i myśli JW Pana Tristrama Shandy* Laurence'a Sterne'a) czy też łączeniem treści

z obrazem (poezja wizualna, liberatura). Wszystkie te najbardziej nawet ekstremalne przejawy „sztuki książki" nie pozostają bez wpływu na książkę w jej masowym wymiarze, czego najlepszym świadectwem jest chociażby sztuka awangardowa początku XX wieku, np. futuryzm, gdzie przeobrażono estetykę książki w sposób radykalny i skierowano jej rozwój na zupełnie nowe tory.

Książka, przy całej świadomości jej duchowego wymiaru, to rzecz – wartość, własność, a zdarza się, że i przedmiot pożądania. Miejsce wyjątkowe w kulturze książki zajmuje znak własnościowy, który z jednej strony ma znaczenie czysto praktyczne i proste w formie (podpis, pieczęć, naklejka), z drugiej może przybrać wyrafinowane i w pełni autonomiczne formy artystyczne (ekslibris) lub stać się integralnym elementem oprawy (superekslibris). Co istotne, ekslibris jako taki funkcjonuje od dłuższego czasu jako praktycznie całkowicie osobny, mocno oddalony od bibliofilstwa i książki rodzaj twórczości (grafiki) i przedmiot kolekcjonerstwa.

Rozpowszechnianie książki w ramach rynku kończy się w momencie nabycia jej przez klienta. Jej życie jako własności prywatnej jest bujne, ale oddziaływanie ograniczone do wąskiego grona posiadaczy. Zasadniczą rolę w masowym rozpowszechnianiu odgrywają instytucje, które dzisiaj obejmują także zbiory elektroniczne. Granica między zbiorami prywatnymi a instytucjonalnymi czy publicznymi nie jest w historycznym kontekście wyraźna i jednoznaczna. Współczesne biblioteki publiczne są ideą stosunkową młodą, wiążą się z rozwojem oświaty i masowym uczestnictwem w kulturze, aczkolwiek idea i praktyka udostępniania zbiorów szerszemu gronu odbiorców pojawiła się wcześnie. Kultura książki i pisma jeszcze do początku XIX wieku była mocno ograniczona i obejmowała jedynie wyższe warstwy społeczne, stąd też wystarczało do działalności naukowej i oświatowej dużo mniejsze niż dzisiaj zaplecze biblioteczne. Miało ono głównie kościelne i uniwersyteckie pochodzenie, choć nie bez znaczenia były także kolekcje prywatne. Właściciele wielkich księgozbiorów dość często wcielali się w rolę mecenasów, wspierających ludzi nauki i kultury. Zakłady oświatowe, szkoły wszystkich szczebli budowały natomiast sukcesywnie swoje księgozbiory podręczne, które stanowią po dziś dzień trwały element systemu edukacyjnego. Należy jednak pamiętać, że niegdyś książka w swojej tradycyjnej postaci była podstawowym nośnikiem informacji i pomocą dydaktyczną,

dlatego też gromadzenie i posiadanie podręcznego księgozbioru fachowego było sprawą oczywistą. Dzisiaj nie jest to już konieczne. Droga do współczesnego sytemu bibliotecznego, umożliwiającego szeroki dostęp do książki, wiodła przez kościelne, miejskie i społeczne inicjatywy czytelni i bibliotek ludowych. Współcześnie struktura bibliotek obejmuje cały kraj, pozostając w zgodzie z podziałem administracyjnym, a każde z ogniw ma określone zadania do wypełnienia, polegające nie tylko na gromadzeniu i udostępnianiu zbiorów, ale także na usługach informacyjnych, bibliograficznych, edukacyjnych i tych dotyczących promocji czytelnictwa. Wraz z rozwojem bibliotek następowała profesjonalizacja zawodu bibliotekarza i rozbudowa systemu kształcenia kierunkowego. Trzeba zaznaczyć, że początek wielu bibliotekom publicznym dały bezpośrednio zbiory prywatne i kościelne. Raz były to świadome i dobrowolne działania właścicieli, którzy gromadzili i przekazywali swoje zbiory narodowi (np. biblioteki fundacyjne Ossolińskich, Raczyńskich, Działyńskich), innym razem wymuszało je państwo – kasacje zakonów, konfiskaty czy nacjonalizacja.

Specyficzną kulturę książki wykształciły zakony (Gwioździk, 2015; Pietrzkiewicz, 2019), w której centrum znajdowały się biblioteki i skryptoria. W kulturze chrześcijańskiej kultura pisma i książki rozwijała się pod kuratelą Kościoła – przez znaczny okres historii jego ludzie i powołane przez niego instytucje stanowiły paralelę wobec elit i instytucji państwowych. Rozmiar klasztornej biblioteki zależał od wielu czynników wewnętrznych i zewnętrznych, klasztory wszak nie działały w próżni. Ważny był przede wszystkim charakter zakonu i jego misji, czyli swoisty zakres działalności. Książka potrzebna była do celów kultu (księgi liturgiczne, kancjonały) i formacji (literatura religijna), jeśli jednak zakon miał również zadania misyjne i edukacyjne, to wpływać one musiały na skład księgozbioru. Już prowadzenie studium teologiczno-filozoficznego, a co dopiero generalnego, wymagało posiadania solidnego zaplecza bibliotecznego, zupełnie inną zaś sprawą była zewnętrzna działalność oświatowa, począwszy od szkół parafialnych poprzez gimnazja, kolegia, a skończywszy na akademiach. Zakonnicy, stanowiący w dawnych wiekach elitę intelektualną, posiadali także własne książki, przeznaczone do ich prywatnego użytku. Stanowiły one swego rodzaju dodatkowy księgozbiór klasztoru, po śmierci właściciela przechodzący zazwyczaj na własność zgromadzenia. Sprawa zresztą przedstawiała

się rozmaicie, wiele zależało od reguły. Czasami przestrzegano zakonników przed pokusą bibliofilstwa albo nawet zabraniano im przywiązywania się do własnego księgozbioru. Opracowywano regulaminy biblioteczne dla całych prowincji lub poszczególnych klasztorów, które ściśle regulowały sposób organizacji biblioteki i korzystania ze zbiorów, tak przez członków wspólnoty, jak i osoby z zewnątrz. Bardzo szybko wykształciła się specjalność bibliotekarza zakonnego. Często były to osoby o dużej wiedzy i kompetencjach. Oprócz tego, niejako w rezultacie, doskonaliły się sposoby porządkowania i opracowywania zbiorów, powstawały biblioteczne katalogi. Wiele wagi przywiązywano do wyposażenia wnętrz bibliotecznych – mebli, pulpitów itd. oraz ich estetyki. Zwłaszcza w XVII i XVIII wieku biblioteki zakonne zyskują bogaty wystrój, zdobienia mebli, sztukaterie i rzeźbi oraz – przede wszystkim – malowidła ścienne, których tematyka była ściśle związana z religią, książką, nauką i literaturą. Cały ów sztafaż był niezwykle istotny. Sporo miejsca temu aspektowi funkcjonowania biblioteki poświęcano także w pismach, czego najlepszym przykładem dzieło hiszpańskiego jezuity Claude'a Clémenta (1596–1642/43) pt. *Musei, sive bibliothecae tam privatae quam publicae extructio, instructio, cura, usus…* (1635), w którym znajdziemy listę 180 sylwetek autorów, odpowiadających 24 działom tematycznym. Uczony jezuita zalecał, aby treść malowideł i rzeźb miała nie tylko moralnie i intelektualnie inspirować czytelników, ale także ułatwiać im korzystanie ze zbiorów (Masson, 1981). Cały czas, także po wynalezieniu druku, w zakonach sporządzano rękopisy, zwłaszcza ksiąg liturgicznych czy dokumentów przeznaczonych do użytku wewnętrznego. Rozwijały się ponadto i funkcjonowały specyficzne modele lektury. W niektórych zakonach książka i biblioteka zajmowała miejsce szczególne. Była specjalnością, elementem misji, jak chociażby u Benedyktynów, a później Jezuitów czy Pijarów. W zakonach kwitły też swoiste formy życia literackiego, pisano dzieła poświęcone życiu wewnętrznemu, uroczystościom zakonnym i prywatnym członków wspólnoty. Wiązało się to z powstawaniem utworów okolicznościowych utrwalanych w formie rękopisów i druków okolicznościowych, które często przechowywano w postaci konwolutów.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Kultura pisma i książki krzyżuje się z kulturą mediów, jest też jej elementem. Prasa i Internet to również kanały transmisji tekstu, w tym również książki tradycyjnej (dystrybucja, repozytorium zdigitalizowanych tytułów). Prasa była na początku mówiona, a dopiero później pisana (rzymskie *Acta Diurna Populi Romani*, nowiny rękopiśmienne). Nawet gdy stała się drukowana i elektroniczna, utrzymała związki ze swoim tekstowym fundamentem. Związki te obejmują zarówno uczestników procesu komunikacji, jak i fundatorów nowych form przekazu. Pierwsze inicjatywy w zakresie prasy drukowanej podejmowali drukarze, dziennikarze rekrutowali się w dużej mierze spośród literatów, a dzieła literackie publikowane były na łamach prasy, tam też były omawiane (krytyka literacka) i reklamowane. W obszarze dystrybucji i promocji książki wytworzył się specjalny rodzaj tekstów, zwanych paratekstami, których zadaniem było dotarcie do jak największej liczby potencjalnych odbiorców i zachęcenie ich do zakupu książki i lektury.

Z kultury pisma i książki wyrastają i wciąż utrzymują z nią mocny związek takie formy przekazu medialnego, jak teatr, kino, radio i telewizja. Związek z literaturą jest tu oczywisty. Zanim bowiem wytworzyły się charakterystyczne i właściwe tym mediom gatunki (np. słuchowisko radiowe), podstawą działania były formy wypracowane w obszarze literatury. Książka i literatura do dziś pozostaje niezwykle istotnym tworzywem, z którego inspirację czerpią chociażby twórcy filmowi (np. w formule adaptacji dzieł literackich lub luźnej inspiracji). Serializacja, będąca codziennością mediów elektronicznych, narodziła się na rynku książki i prasy (powieść zeszytowa, powieść w odcinkach). Prasa i książka karmią się też tym, co dzieje się w świecie filmu itd. Na styku tych mediów pojawił się produkt rozszerzony (zwany też totalnym), którym określa się zespół produktów medialnych, jakie powstają wokół jednego dzieła/produktu: książka – ekranizacja – muzyka do filmu – gadżety itd.

Kultura książki to z jednej strony zjawisko społeczne będące integralnym elementem większej całości, tzn. kultury jako takiej; z drugiej strony zaś stanowi sobie tylko właściwy system instytucji i procesów. Najbardziej peryferyjne i z pozoru mało istotne jej przejawy okazują się być mocno zakorzenione w tradycji i pełnią ważną rolę. Sama koncepcja kultury książki

jako kategorii badawczej, określającej obszar zagadnień i ich wzajemnych powiązań, jest przydatna i inspirująca. Pozwala nade wszystko na podejmowanie szerokich i atrakcyjnych poznawczo realizacji.

Bibliografia

Dahl, S. (1965). *Dzieje książki*. Tłum. E. Garbacik, T. Zapiór & H. Devechy. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dunin, J. (1998). *Pismo zmienia świat. Czytanie, lektura, czytelnictwo*. Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Duninowie, C., & J. (1983). *Philobiblon polski*. Wrocław: Ossolineum.

Gruchała, J.S. (2002). *Iucunda familia librorum. Humaniści renesansowi w świecie książki*. Kraków: Universitas.

Gwioździk, J. (2015). *Kultura pisma i książki w żeńskich klasztorach dawnej Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Masson, A. (1981). *The Pictorial Catalogue. Mural Decoration in Libraries*. Nowy Jork: Oxford University Press.

Migoń, K. (1979). *Z dziejów nauki o książce*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Migoń, K. (1984). *Nauka o książce. Zarys problematyki*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Nieć, G. (2016). *Wtórny rynek książki w Polsce. Instytucje, asortyment, uczestnicy*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Partyka, J. (1995). *Rękopisy dworu szlacheckiego doby staropolskiej*. Warszawa: Semper.

Pietrzkiewicz, I. (2019). *Kultura książki w zakonach męskich Wielkiego Księstwa Litewskiego XV–XVIII wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.

Pirożyński, J. (2002). *Johannes Gutenberg i początki ery druku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Šimková, A. & in. (red.). (2009). *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. Století. Sbírka Jana Poše*. Olomouc: Muzeum umění.

Sławiński, J. (1998). Socjologia literatury i poetyka historyczna. W: J. Sławiński, *Prace wybrane*. T. 2: *Dzieło – język – tradycja*, (s. 33–63). Kraków: Universitas.

Świderkówna, A., & Nowicka, E. (1970). *Książka się rozwija*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Wojciechowski, J.M. (1978), *Ekslibris – godło bibliofila*. Wrocław: Ossolineum.

Anna Matuchniak-Mystkowska
Uniwersytet Łódzki
https://orcid.org/000-001-5172-3637
https://doi.org/10.35765/slowniki.255

Sztuka w kulturze

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: „Sztuka jest odtworzeniem rzeczy bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać bądź wzruszać, bądź wstrząsać" (W. Tatarkiewicz).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Obejmuje dzieje pojęcia sztuka i klasyfikacje sztuk oraz wybrane wątki historii sztuki.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Sztuka towarzyszy człowiekowi od zarania ludzkości, jest przedmiotem analizy wielu nauk, w tym teorii i historii sztuki (zajmujących się istotą i dziejami sztuki) oraz socjologii, badającej społeczne funkcjonowanie sztuki (artystów, publiczność, muzea i inne instytucje mediacyjne, sztukę kanoniczną, awangardową, narodową, religijną).

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Prowadzenie badań dotyczących sztuk pięknych, obejmujących wszystkie podmioty i przedmioty świata sztuki w ujęciu diachronicznym i synchronicznym oraz funkcje sztuki.

Słowa kluczowe: sztuka, kultura, nauki o sztuce, artyści, odbiorcy

Definicja pojęcia

Przekonanie, że sztuka należy do kultury, było i jest powszechne zarówno w myśleniu potocznym, jak i naukowym. Selektywne i wartościujące ujęcie kultury, które funkcjonowało w nauce (filozofii, historii, prawie) aż do czasów Oświecenia i które utrzymuje się nadal do dziś w rozumieniu potocznym, wyróżnia trzy związane z nią sfery: estetyczną (sztukę), intelektualną (wiedzę) oraz moralną (dobre maniery i obyczaje). Takie rozumienie kultury okazało się niewystarczające już w XIX wieku, głównie z powodu wielkich przekształceń społecznych i politycznych w Europie – przejściem od feudalizmu do kapitalizmu i ekspansją kolonialną. Pojawiły się dwie nowe dyscypliny naukowe, w ramach których usiłowano opisać i zinterpretować dokonujące się zmiany – socjologia i antropologia społeczna czy kulturowa. Nowe dziedziny nauki przyniosły też szerokie, antropologiczne definicje kultury. Antonina Kłoskowska, analizując różne koncepcje kultury (wyliczające, historyczne, psychologiczne, normatywne, strukturalne, genetyczne) i odwołując się do wielu autorów (jak Stefan Czarnowski, Stanisław Ossowski, Bronisław Malinowski, Zygmunt Freud, Ruth Benedict & in.), sformułowała następującą jej definicję: „Kultura jest to względnie zintegrowana całość, obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznych wzorów, wykształconych i przyswajanych w toku interakcji, oraz zawierająca wytwory tych zachowań" (Kłoskowska, 1964, s. 66). Następnie rozbudowała ją o sferę świadomości, niedostępną w bezpośredniej obserwacji, więc pominiętą w powyższej definicji operacyjnej: „Kultura stanowi wieloaspektową całość, w której drogą analizy można wyróżnić zinternalizowaną, tkwiącą w świadomości ludzi warstwę norm, wzorów i wartości, warstwę działań będących zobiektywizowanym wyrazem tamtej sfery, warstwę wytworów takich czynności lub innych obiektów stających się przedmiotami kulturowych działań" (chodzi tu o korelaty kultury z koncepcji Ossowskiego) (Kłoskowska, 1991, s. 23–24). W tych dwóch precyzyjnych definicjach kultury nie występuje *explicite* pojęcie sztuki; nie oznacza to jednak, że zostało ono pominięte czy wyeliminowane. I kultura, i sztuka to złożone sfery, trudne do określenia poprzez definicje sprawozdawcze adekwatne (nie za wąskie i nie za szerokie). Uwzględniając dwa kryteria, czyli semiotyczny charakter, tj. stosowanie znaków, oraz aspekt aksjologiczny odnoszący się

do wartości autotelicznych i instrumentalnych, w szerokiej sferze kultury Kłoskowska wyróżniła trzy dziedziny: kulturę bytu (operującą przedmiotami kulturę materialną, cywilizację), kulturę socjetalną (państwo, prawo, instytucje regulujące stosunki między ludźmi) oraz kulturę symboliczną (kulturę w węższym rozumieniu potocznie zwaną duchową), obejmującą kilka kategorii: religię, wiedzę, naukę, zabawę, język oraz sztukę. Wszystkie kategorie kultury symbolicznej mają charakter semiotyczny i często realizują wartości autoteliczne, stanowiące cel sam w sobie, służąc przyjemności (Kłoskowska, 1983).

Z ontologicznego punktu widzenia sztuka obejmuje trzy byty: po pierwsze, przedmiot, wytwór, produkt, dzieło człowieka (tu mieszczą się także „sytuacje artystyczne"); po drugie, umiejętność wytwarzania, działania, tworzenia; po trzecie, sferę zachowań i wytworów zaliczanych do kultury w węższym rozumieniu. Przedstawiona przez Tatarkiewicza logika jest obecna również w podanych wyżej definicjach kultury sformułowanych przez Kłoskowską. Złożoność sytuacji dotycząca różnorodności sztuki, która nie jest jednorodnym i zamkniętym zbiorem elementów, a także bogactwo refleksji nad sztuką, zostały ujęte w tzw. alternatywnej definicji sztuki zaproponowanej przez Tatarkiewicza: „Sztuka jest odtworzeniem rzeczy bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać bądź wzruszać bądź wstrząsać" (Tatarkiewicz, 1976, s. 52).

Sztuka jest przedmiotem badań wielu nauk, głównie zaś tych, które nazywanymi dziedzinami „wewnętrznymi", jak historia sztuki oraz estetyka czy teoria sztuki, dla których stanowi ona specyficzny przedmiot badań. Do dyscyplin „zewnętrznych" analizujących sztukę pod jakimś względem możemy zaś zaliczyć np. religioznawstwo, psychologię, pedagogikę, politologię, kulturoznawstwo czy socjologię. Warto dodać, że socjologia sztuki lepiej niż inne dyscypliny „łączy perspektywy" i „buduje mosty" między różnymi naukami o sztuce (Zolberg, 1990).

Analiza historyczna pojęcia

Dzieje pojęcia sztuki i dylematy estetyki. Analizę warto rozpocząć od omówienia „wewnętrznych" nauk o sztuce, zwracając uwagę na rozwój sztuki (przedmiot historii sztuki) i dzieje pojęcia

sztuki (podejście estetyki). Władysław Tatarkiewicz zajął się historią estetyki i dziejami sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne. Przeprowadził wywód, zaczynając od estetyki obiektywistycznej, skupionej na dziele sztuki, a kończąc na estetyce subiektywistycznej zajmującej się m.in. reakcjami odbiorcy. Erudycyjna analiza historii filozofii doprowadziła uczonego do wniosku, że „dwadzieścia pięć wieków zachodniej historii zdążyło bardzo skomplikować pojęcie sztuki" (Tatarkiewicz, 2004, s. 74). W starożytności greckie *techne* i łacińskie *ars* oznaczały umiejętność zrobienia jakiegoś przedmiotu (posągu, garnka, okrętu), a także umiejętność dowodzenia wojskiem czy przekonywania słuchaczy, polegającą na znajomości reguł. Wszystkie te zdolności bazowały więc na wiedzy fachowej. Zakres pojęcia sztuka był szerszy niż obecnie, bo odnosił się do sztuki, rzemiosła i części nauki, przy czym sztuka obejmowała *artes liberales* – sztuki wyzwolone, oparte na wysiłku umysłowym, a rzemiosło – *artes vulgares* – sztuki pospolite, wymagające wysiłku fizycznego (jak rzeźba i malarstwo). W średniowieczu termin sztuka odnoszono do tzw. siedmiu sztuk wyzwolonych, którym w naszym dzisiejszym rozumieniu bliżej raczej do „nauk". Dzielono je na *quadrivium* (gramatykę, retorykę, logikę, arytmetykę) i *trivium* (geometrię, astronomię oraz muzyka, tj. teorię kompozycji). W odrodzeniu nastąpiło przyłączenie poezji do sztuk, uznano bowiem, że i w sztuce słowa stosuje się reguły. Warto przypomnieć, że w starożytności poezja była rodzajem filozofii, a nawet czynnością o znamionach magicznych, czyli wieszczeniem.

W pewnym momencie musiało dojść do rozdzielenia sztuki wytwarzanej przez rzemieślników od tej, którą tworzyli artyści. Używając współczesnej terminologii, można powiedzieć, że plastycy dążyli do podwyższenia swojej pozycji społecznej, dlatego też w miejsce rzemieślnika, wykonawcy zleceń możnego, pojawia się artysta, czyli twórca piękna. Artystów w renesansie traktowano właściwie jak uczonych, co było zgodne z ówczesnym przeświadczeniem o jedności sztuki i wiedzy. Znakomitym przykładem takiego uczonego artysty jest choćby Leonardo da Vinci. W XVI wieku pojawiła się kategoria „sztuk rysunkowych", obejmująca malarstwo, rzeźbę oraz architekturę. Nazwa „sztuki piękne" (fr. *beaux arts*; ang. *fine arts*) pojawiła się zaś dopiero w XVIII wieku, obejmując swym zakresem malarstwo, rzeźbę, architekturę, muzykę, taniec, poezję oraz wymowę (to przykład definicji wyliczającej).

W związku z immanentnym rozwojem sztuk oraz ich społecznym zastosowaniem, pojawiły się nowe spory o zakres pojęcia sztuki i jej definiowanie. O status sztuki ubiegały się z powodzeniem fotografia, plakat, *mass media*, architektura przemysłowa, ogrodownictwo czy *design*. Rozwiązanie problemu polegało na ogół na inkorporacji do sfery sztuki jedynie niektórych realizacji tych dziedzin. Symptomatyczny jest przykład fotografii, w której wyróżnia się fotografię artystyczną dopiero od połowy XX wieku, a zatem po stu latach od wynalazku Niepce'a, Daguerre'a, Talbota, i dopiero tę określa mianem sztuki. Wskaźnikiem uznania i autonomizacji dyscypliny jest powstanie ośrodków naukowych (instytuty czy wydziały fotografii lub nowych mediów na uczelniach artystycznych), czasopism, wystaw w galeriach sztuki. Równocześnie zupełnie osobno istnieje też fotografia rodzinna, dokumentalna, reporterska, prasowa, reklamowa, przemysłowa czy medyczna – znakomite formalnie i użyteczne społecznie, jednak nie zaliczane do sztuki.

Warto zauważyć, że nikt nie kwestionuje artystycznego statusu literatury (znaczące jest określenie „literatura piękna") czy muzyki, które funkcjonują jako byty autonomiczne, a termin sztuka jest raczej zarezerwowany dla sztuk plastycznych. Zarówno potoczne, jak i bardziej naukowe ujęcia wykorzystują system klasyfikacji sztuk, czyli inaczej podział na dziedziny sztuki. Na poziomie elementarnym jest ona dokonywana na podstawie rozróżnienia sztuk przestrzennych (nieruchomych, posługujących się obrazami), czasowych (wykorzystujących ruch i dźwięk), sztuk odtwórczych (figuratywnych, z określonymi skojarzeniami) oraz sztuk wytwórczych (abstrakcyjnych, bez określonych skojarzeń). W czteropolowej tablicy skonstruowanej na podstawie tych kryteriów mieści się malarstwo i rzeźba (sztuki przestrzenne/figuratywne), poezja i taniec (sztuki czasowe/figuratywne), architektura (sztuki przestrzenne/wytwórcze), muzyka (sztuki czasowe/wytwórcze). Łatwo wykazać uproszczenia w tym traktowaniu rzeczy i stosując dodatkowe kryteria, np. tworzywa i struktury dzieła, konstruować bardziej rozbudowane klasyfikacje (Gołaszewska, 1984, s. 239, 244). Awangarda XX wieku – *happening* i *environnement* – postulowała zniesienie czasowych i przestrzennych granic sztuki, a nie tylko zmianę tworzywa, formy, treści i funkcji, chcąc w ten sposób zatrzeć granice między artystą a publicznością oraz między sztuką a życiem (Pawłowski, 1987, s. 227).

Liczne typologie z jednej strony wykazują bogactwo samej sztuki i jej zróżnicowanie, a z drugiej przejawiają tendencję do pełnego, jednolitego jej ujęcia, ponieważ stosują definicje klasyfikacyjne (oddzielające sztukę od nie-sztuki, podobnie jak w filozofii oddziela się byt i niebyt). Historia i socjologia sztuki o bardziej empirycznym nastawieniu, odwołując się do estetyki określającej istotę sztuki przez wartości (w tym piękno), wykorzystują definicje porządkujące, oddające stopniowalność cech elementów zbioru. Ocenianiu poddane są dzieła, artyści, style, a także dziedziny sztuki. Niektóre z nich są uznawane za wielkie (malarstwo, rzeźba), inne określane jako średnie (fr. *art moyen* – jak fotografia w ujęciu Bourdieu). Uwzględnienie chronologii i wartości sztuki pozwala wyróżnić sztukę nową – nowoczesną (awangardę i „awangardę w drodze do uznania", usytuowane w „polu produkcji ograniczonej"), sztukę prawomocną (klasyczną, kanoniczną, uznaną), oraz sztukę/kulturę masową/popularną, usytuowaną w „polu wielkiej produkcji kulturalnej" (Matuchniak-Krasuska, 2010). Awangarda zakwestionowała wszystkie formalno-treściowe cechy dzieła sztuki (dobór i układ elementów, funkcje semantyczne), wprowadziła nowe materiały, np. ze śmietnika współczesnej cywilizacji, tworząc sztukę biedną – *arte povera*, sztukę ziemi – *land art*, sztukę ciała – *body art*. I to nie tylko w postaci artefaktów, ale także działań artystycznych (akcje, interwencje, spektakle *fluxus*, *performance*, *happening*). Nowatorskie kreacje spotykają się z zainteresowaniem tylko wąskiej publiczności elitarnej. Zwykli odbiorcy cenią współczesnych sobie artystów popularnych, a na ogół odrzucają twórców innowatorów, którzy wyprzedzają swoją epokę. Oryginalni artyści nie mają zatem aktualnej publiczności rozumiejącej (określenie Eco), doceniają ich dopiero późniejsze pokolenia. Z wielkim wyczuciem socjologicznym napisał niegdyś Cyprian Kamil Norwid: „syn – minie pismo, lecz ty spomnisz, wnuku" (Norwid, 2021, s. 24). W biedzie żył Vincent van Gogh, a po stu latach od śmierci jest obiektem admiracji (Heinich, 1991). Wszyscy znają twórczość Wolfganga Amadeusza Mozarta, a nazwisko współczesnego mu i lepiej sytuowanego Antoniego Salieriego tylko nieliczni – i to raczej w roli adwersarza geniusza, a nie utalentowanego muzyka (Elias, 2006). Sztuka klasyczna jest wartością uznawaną, a także, choć w mniejszym stopniu, odczuwaną i realizowaną, zarówno przez koneserów, jak i zwykłych odbiorców (Ossowski, 1967). Nie kwestionuje się nawet zasad przyporządkowania i nie podaje argumentów, co kpiąco ujął Gombrowicz frazą z wydanej w 1937 roku

powieści *Ferdydurke*: „Słowacki wielkim poetą był!", a Bourdieu określił jako *doxa* – reguły pola narzucone przez klasę dominującą (Gombrowicz, 2009, s. 42; Bourdieu, 2005). Natomiast sztuka popularna, czyli „lekka, łatwa, przyjemna", którą cechuje wtórność, naśladowczość, stereotypowość, cieszy się popularnością szerokiej publiczności, raczej nie mając szans na nobilitację, choć kicz stworzył w polu kultury odrębną kategorię estetyczną (Pawłowski, 1987, r. 7; Eco, 2007, r. XIV).

Istotą dzieła sztuki jest wartość wynikająca z harmonijnego współgrania formy, treści i emocji, jednak w rozumienie sztuki uwikłanych jest wiele zjawisk i pojęć pokrewnych, których nie sposób pominąć w analizach. Władysław Tatarkiewicz pisze o twórczości i odtwórczości, o formie dzieła sztuki (estetyka obiektywistyczna) oraz o przeżyciu estetycznym (estetyka subiektywistyczna). Stanisław Ossowski także podejmuje tę kwestię. Rozpoczyna od estetyki obiektywistycznej, zajmując się formalnymi i treściowymi cechami artefaktów kulturowych: dźwiękiem, barwą, kształtem, bryłą, wyglądem realnych przedmiotów oraz odtwarzaniem rzeczywistości w sztuce. Prowadzi znakomite rozważania o realizmie formy, jak iluzjonizm, realizm subiektywny, psychologiczny, socjalistyczny; pisze też o realizmie treści, jak np. realizm indywidualny i rodzajowy. Następnie przechodzi do estetyki subiektywistycznej, badając wyrażanie stanów psychicznych w sztuce i ekspresję, powtarzając logikę „od przedmiotu do podmiotu" i dowodząc, że jedyną wspólną cechą przedmiotów mających wartość jest zdolność budzenia przeżyć estetycznych. Wszystkie jednak tak różnorodne przeżycia estetyczne (proste przyjemności zmysłowe dotyczące barwy czy dźwięku, kompozycje elementów, konkretne przedmioty) ujmuje tylko szersza kategoria „życia chwilą", obejmująca również inne autoteliczne uniesienia i stany kontemplacyjne. Autoteliczny oznacza to samo, co w ujęciu Kanta – bezinteresowne.

W wielu teoriach estetycznych uwzględnione są emocjonalne i kontemplacyjne aspekty przeżycia estetycznego. Roman Ingarden, twórca fenomenologicznej teorii dzieła sztuki, uznał, że przeżycia estetycznego *per se* nie da się zbadać, można natomiast studiować jego warunki przedmiotowe związane z bodźcem estetycznym i podmiotowe związane z odbiorcą oraz okoliczności sytuacyjne. Wyróżnił trzy etapy tego przeżycia: emocję wstępną mającą charakter wzruszenia, następnie skupione analizowanie jakości estetycznych formujące przedmiot kontemplacji, a w końcu odbiorcze podziwianie tego przedmiotu (Ingarden,

1970). Przeżycie estetyczne jest kolejno marzeniem i skupieniem, co podkreślał Tatarkiewicz (1976).

Maria Gołaszewska swoje obszerne opracowanie poświęca podmiotom świata sztuki – twórcom i odbiorcom oraz przedmiotom tego uniwersum, jak np. dzieło sztuki, piękno, wartość. Dokonuje też eksplikacji naukowych walorów estetyki (Gołaszewska, 1984). Symptomatyczne jest rozpoczęcie rozważań od teorii i metodologii estetyki, a zakończenie uwagami o problemach badania sztuki współczesnej, sugerujące, że zmiany w sztuce wymuszają zmiany w naukach o sztuce, co ujmują jej książki noszące znamienne tytuły: *Estetyka i antyestetyka* (1983), *Estetyka pięciu zmysłów* (1997) czy *Estetyka współczesności* (2001). Problem ten podejmuje też Grzegorz Sztabiński, który rozważając różne przejawy sztuki współczesnej, zajął się „innymi pojęciami estetyki", jak wolność i etos sztuki, historyczność, tożsamość, autonomia, choć nie zrezygnował z używania klasycznych pojęć: sztuka, piękno, artysta, awangarda (Sztabiński, 2020).

Każde z pojęć związanych ze sztuką ma swoją historię, zwłaszcza „piękno" i „wartość". Omawiając zróżnicowanie kanonów piękna i innych wartości estetycznych, warto wykorzystać przykłady podawane przez Umberto Eco w erudycyjnych książkach: *Historia piękna* oraz *Historia brzydoty*. Mogą one posłużyć jako definicje ostensywne, łączące teorię i historię sztuki (Eco, 2005; Eco, 2007). Równocześnie wypada docenić znakomitą koncepcję Mieczysława Wallisa, mówiącą o odróżnieniu od siebie dwóch kategorii wartości – łagodnych (piękno i śliczność) oraz ostrych (wzniosłość, tragizm, komizm, groteska, brzydota). Ma ona ponadto ten walor, że powstała znaczenie wcześniej niż pomysły Umberto Eco (Wallis, 1983).

Podsumowując, wydaje się, że rozwój sztuki i rozwój myśli o sztuce umożliwia dziś zainteresowanie zarówno „starą", jak i „nową sztuką", jako że oba te typy stanowią przedmiot zainteresowań teorii i historii sztuki.

Analiza historyczna pojęcia

Historia sztuki przedstawia genezę sztuki związaną z początkami społeczeństwa ludzkiego, a następnie ustawia chronologicznie jej rozwój od prehistorii aż do czasów współczesnych. Sztuka jawi się w tych

rozważaniach jako wskaźnik człowieczeństwa, jest istotną ludzką działalnością wpływającą na więzi społeczne, ma też silne związki z obyczajami, np. religijnymi, służąc często za sposób „odwołania" do sił wyższych. Nie bez przyczyny artysta i kapłan to pierwsze wyodrębnione niegdyś profesje. Ogrom dokonań mających wartości estetyczne oraz funkcje magiczno-religijne świadczą o wyspecjalizowanej roli zawodowej i utrzymywaniu „twórców" przez pozostałych członków społeczności pierwotnej, która zajmowała się głównie zbieractwem i myślistwem (Hauser, 1974). Warto też zwrócić uwagę na podobieństwo słowa „twórca" z określeniem „stwórca", które dotyczy zazwyczaj Boga. Ten sam rdzeń występuje zresztą również w słowie „twórczość".

Książkę Ossowskiego *U podstaw estetyki* (1933) kończy esej o sztuce paleolitu zatytułowany *Altamira. Arcydzieła malarstwa jaskiniowego*. Jest to doskonały przykład syntezy historii sztuki, estetyki, krytyki artystycznej, literatury i socjologii. Z kompetencją konesera autor opisuje miejsce ekspozycji określając je mianem „Kaplicy Sykstyńskiej człowieka przedhistorycznego", podziwiając rozmieszczenie wizerunków zwierząt, kompozycję całości, stylistykę, barwy, naturalizm i ekspresyjność namalowanych bizonów, artyzm. Analiza dzieł jest połączona z refleksją dotyczącą twórców, a więc podejściem socjogenetycznym, oraz z relacjami poświęconymi własnym przeżyciom estetycznym. Estetyka socjologiczna przechodzi więc płynnie w socjologię stosunków społecznych związanych z istnieniem dzieła sztuki oraz socjologię emocji (Ossowski, 1966).

Il. 1. *Młody bizon*. Malowidło paleolityczne z Altamiry

Historia sztuki uwzględnia nie tylko czas powstania dzieł, ale także miejsce – aspekt temporalny łączy się zatem z przestrzennym. Społeczna historia sztuki zajmuje się też sytuacją artystów jako grupy zawodowej, tak przecież różną w dziejach. Przedstawienie bogactwa sztuki i wielości dzieł wymaga przyjęcia pewnych kryteriów, stąd podział na sztukę „starą' i „nową", a także europejską (w tym polską) i sztukę egzotyczną z innych kręgów kulturowych. Stosuje się go w wielu opracowaniach. Podobnie czyni Ossowski; uczony w swej książce wykorzystuje układ fotografii 108 dzieł sztuki, który służy ukazaniu problemów historii i teorii sztuki. Próba „uporządkowania" zestawu ilustracji Ossowskiego polega na wykorzystaniu powszechnie stosowanych podziałów na dziedziny sztuki (architekturę, rzeźbę, malarstwo) oraz czasu ich powstania – sztuka „stara" to ta prehistoryczna, starożytna, średniowieczna, renesansowa, klasyczna; a sztuka „nowa" obejmuje różne style od XIX do XX wieku, jak impresjonizm, kubizm, dadaizm, surrealizm, abstrakcja. Dokonując pewnych arbitralnych przyporządkowań, można podać liczebność poszczególnych zbiorów: 19 przykładów architektury (w tym jeden natury), 35 rzeźb, 54 malarstwa, przy czym sztuka „stara" (68 przykładów) przeważa nad „nową" (40). Przykłady są zresztą znakomite (*Nike z Samotraki*, *Niewolnik* Michała Anioła, *Apollo* Berniniego, *Balzac* Rodina, *Święta Anna Samotrzecia* Leonarda da Vinci, *Śniadanie na trawie* Maneta, *Oliwki* Van Gogha, *Guernica* Picassa). Wyraźnie rysuje się kanon uniwersalizacji kultury obejmujący starożytną rzeźbę grecką oraz malarstwo średniowieczne, renesansowe, impresjonistyczne i kubistyczne. Najwięcej jest przykładów dzieł i artystów z Francji, Włoch i Grecji, niewiele dzieł egzotycznych i „obcych" z Afryki, Azji czy Ameryki. Sztukę polską reprezentuje 17 dzieł (4 kościoły, 2 rzeźby Xawerego Dunikowskiego, obrazy Jacka Malczewskiego, Tadeusza Makowskiego, Wojciecha Wojtkiewicza, Hanny Gordziałkowskiej) (Matuchniak-Krasuska, 2014).

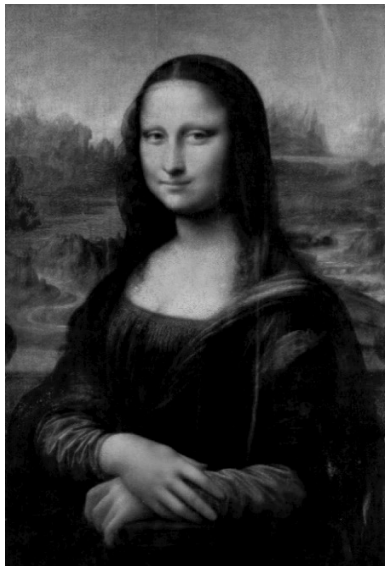
Znane są wielotomowe opracowania z historii sztuki, a także ujęcia porównawcze jednego tematu czy motywu (np. Madonna w malarstwie europejskim, dziecko w malarstwie polskim, Polaków portret własny) lub także prezentacje monograficzne jednego stylu, jednego artysty. Wiele albumów i katalogów jest poświęconych jakiejś kolekcji, wystawie czy muzeum, a zatem instytucji udostępniającej sztukę publiczności. Ujęcia porównawcze, zarówno w wersji publikacyjnej, jak i ekspozycji, są ciekawsze dla odbiorcy niż „czysta" chronologia, która bywa postrzegana

jako nudna, czyniąc z muzeów „cmentarzyska sztuki". Warto zauważyć, że wystawy muzealne pozwalają na obejrzenie oryginalnych dzieł sztuki, docenienie formy (kolorystyki, kompozycji, techniki, jakości estetycznych, formatu, faktury) oraz treści, w tym realizmu w jego licznych odmianach. Na emocje działa magia oryginału i miejsca, nazywanego czasem „świątynią sztuki". „Jestem w Luwrze i patrzę na *Monę Lizę* Leonarda da Vinci" – to przykład sytuacji budzącej zachwyt odbiorcy. Najczęściej jednak poznajemy sztukę z reprodukcji zamieszczonych w albumach i książkach, które zapewniają nam raczej wiedzę o sztuce niż przeżycia estetyczne.

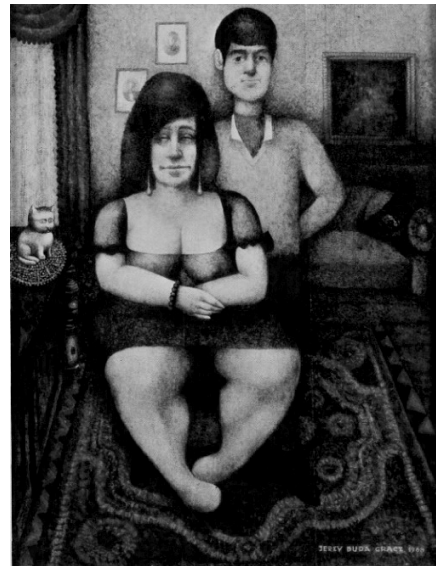
Książka pod redakcją Umberto Eco, pt. *Historia piękna*, stanowi znakomity przykład ujęcia porównawczego obejmującego różne dzieła sztuki uporządkowane tematycznie oraz chronologicznie, łączącego równocześnie historię sztuki i estetykę (Eco, 2005). Włoski uczony za najbardziej znaczące uznał dwanaście toposów, czyli najpowszechniej wykorzystywanych motywów: „Naga Wenus", „Nagi Adonis", „Wenus ubrana", „Ubrany Adonis", „Oblicze i włosy Wenus", „Oblicze i włosy Adonisa", „Maria", „Jezus", „Król", „Królowa" oraz „Proporcje". Każdy z nich jest zilustrowany przez około trzydzieści dzieł sztuki dawnej i nowej (malowideł, rzeźb, fotografii). Zwracając uwagę na autoteliczne i instrumentalne funkcje sztuki, warto skoncentrować się na sztuce prawomocnej oraz sztuce religijnej i poddać analizie przykłady z trzech zbiorów: „Wenus ubrana", „Wenus naga" oraz „Maria", stanowiące definicje wyliczające ostensywne toposu.

Zbiór zatytułowany „Wenus ubrana" zawiera rzeźby, freski, malarstwo na ceramice, obrazy wyhaftowane, obrazy olejne, fotografie, rysunki: rzeźbę kreteńską, malarstwo czerwonofigurowe, portrety Rafaela, Parmigianina, Tycjana, Rubensa, Bouchera, Gainsbourgh'a, Davida, Gauguina, w tym najsławniejszy obraz świata – *Mona Lizę* Leonarda da Vinci. Sztukę XX wieku reprezentuje obraz Klimta, rysunek z żurnala przedstawiający model Coco Chanel oraz fotografie pisarki Colette oraz dwóch pięknych aktorek Anity Ekberg i Rity Hayworth. Zbiór „Naga Wenus" obejmuje rzeźby (*Wenus z Wilendorfu, Wenus z Milo*), obrazy sztalugowe (*Śpiąca Wenus* Giorgione'a, *Wenus z Urbino* Tycjana, *Maja naga* Goi, *Odaliska* Ingres'a, *Olimpia* Maneta), fotografie aktów kobiecych (Josephine Baker, Marylin Monroe, Brigitte Bardot, Monici Bellucci). Wydaje się, że lepiej znane są dzieła i postaci nagiej Wenus niż tej ubranej.

Wpływ wielkiej sztuki klasycznej na kolejne realizacje awangardowe i popularne można najczytelniej zilustrować na przykładzie *Mony Lizy* Leonarda da Vinci, przywołując szereg obrazów nawiązujących do pierwowzoru. Analizowany przez autorkę zbiór pastiszy i przeróbek liczył ponad tysiąc obrazów, zebranych z albumów i portali internetowych, i mimo to nadal nie jest kompletny. Wspólnym mianownikiem wszystkich elementów tego zestawu okazała się kompozycja i tytuł, opatrzony często komentarzem odautorskim. Wypada podkreślić, że obraz Leonarda da Vinci należał zawsze do kultury prawomocnej. Znane są przejawy sztuki awangardowej: obraz Marcela Duchampa o intrygującym tytule *LHOOC*, *Autoportret* Salvadora Dali (Mona Liza z charakterystycznymi wąsami), współczesne wersje pyzatej piękności typowej dla Bottero czy szczerzącej zęby dzięki Christo, a także atrakcyjna Ślązaczka Jerzego Dudy-Gracza (*Kochankowie*). Rozśmieszają wytwory kultury popularnej, np. Mona Liza kulturystka, rugbistka, łysa, po upiększających operacjach plastycznych, małpa, kościotrup, a nawet przedstawiona jako George Washington czy Barrack Obama czy wpisana w symbolizująca ludzką pychę i głupotę kompozycję *Wóz z sianem* Hieronima Boscha, czy też w wersji graffiti. Według Sława Krzemienia-Ojaka są to „artystów gry z kanonem" (Krzemień-Ojak, 2009; Matuchniak-Krasuska, 2013).



Il. 2. Leonardo da Vinci *Mona Liza*



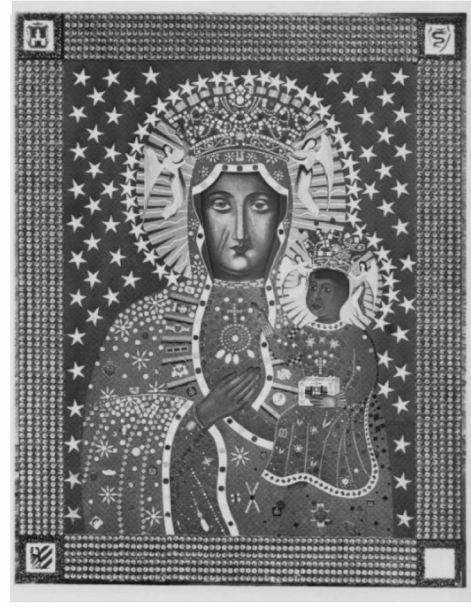
Il. 3. Jerzy Duda-Gracz *Kochankowie*

Sztuka religijna bazuje na połączeniu dwóch systemów symbolicznych – religii i sztuki, o czym piszą znani filozofowie (Jean Hani, 1994) i kulturoznawcy, jak Teresa Kostyrko, Stefan Morawski czy Anna Zeidler-Janiszewska (Leszczyński, 1991). Przedstawianie postaci i historii świętych na ołtarzach, witrażach, malowidłach i rzeźbach kościelnych było związane z ukazywaniem prawdy, piękna i dobra, ale także transmisją prawd wiary dla niepiśmiennych wiernych, określane w średniowieczu jako *Biblia pauperum*.

Wybrany przez Eco zbiór zatytułowany „Maria" to średniowieczne, renesansowe i barokowe freski, rzeźby i malowidła, które w kilku klasycznych układach ikonograficznych ukazują Madonnę z Dzieciątkiem, Zwiastowanie, Nawiedzenie, Ukoronowanie, a także Madonnę modlącą się, Madonnę ze szczygłem (Rafael), z granatem (Botticelli), gruszką (Dürer), różańcem, aniołami, św. Anną czy pielgrzymami. Bulwersujące, choć zasadne, są trzy egzemplifikacje tego tematu: *Madonna z Dzieciątkiem* pędzla Jeana Fouqueta (to najpiękniejsza pierś kobieca w malarstwie, spopularyzowana bardziej przez film *Allo allo* niż historię króla Karola VII, pięknej faworyty oraz bohaterskiej Joanny d'Arc), akt kobiecy Edwarda Muncha i fotografia piosenkarki noszącej taki pseudonim. To także przykłady kontrowersji między wartościami estetycznymi a etycznymi czy wręcz ikonoklazmu.

Przykłady wielkiej sztuki i sztuki popularnej są znane polskiemu odbiorcy, ponieważ sfera uniwersalizacji kultury jest w polskim systemie edukacyjnym i kulturowym bardzo szeroka. W tym zbiorze dominują dzieła, które można zaliczyć do sfery *sacrum* i umieścić w kościele, niemniej jednak pojawiają się także elementy *profanum*. Nie ma ponadto żadnego przykładu sztuki polskiej. Zupełnie inny zbiór zatytułowany „Maria" powstałby, gdyby za kryterium tematyczne wynikało nie tyle z historii sztuki, ale z samej religii oraz geograficznego usytuowania. Album *Sanktuaria polskie* ukazuje polską sztukę sakralną, obrazy Matki Boskiej Częstochowskiej, Matki Boskiej Kalwaryjskiej, Matki Boskiej Licheńskiej, Matki Boskiej Świętolipskiej, Matki Boskiej Piekarskiej, Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej, Matki Boskiej Tuchowskiej. Na jego łamach omówiona zostaje raczej symbolika religijna, a nie aspekty formalne i estetyczne dzieł sztuki (Jankowski, 2005). Łącząc rozważania z teorii, historii i socjologii dzieł sztuki, można zilustrować pewne wątki tematyczne obrazami usytuowanymi w różnych kontekstach społecznych

i historycznych. Ikonę Matki Boskiej Częstochowskiej znamy z niezliczonych reprodukcji albumowych i dekoracyjnych, zmieniających format, tworzywo czy ramy. Jedna z wersji została wykonana w czasie drugiej wojny światowej w obozie jenieckim Wehrmachtu dla polskich oficerów, Oflagu VII A Murnau, i stanowi przykład klasycznej sztuki religijnej, a równocześnie awangardy typu *arte povera*, sztuki biednej, gdyż święta postać i tło są wykonane z opakowań po papierosach – nie dla ekstrawagancji czy ikonoklazmu, ale z niedostatku.



Il. 4–5. *Matka Boska Częstochowska* – obraz z Jasnej Góry i kopia z Oflagu VII A Murnau

W dziejach sztuki, ze względu na miejsce powstania, autora i tematykę, wyróżnia się nie tylko sztuka religijna, ale także sztuka narodowa, łącząca piękno, dobro i prawdę zgodnie z antycznym ideałem kalokagatii i mająca doniosłe znaczenie społeczne.

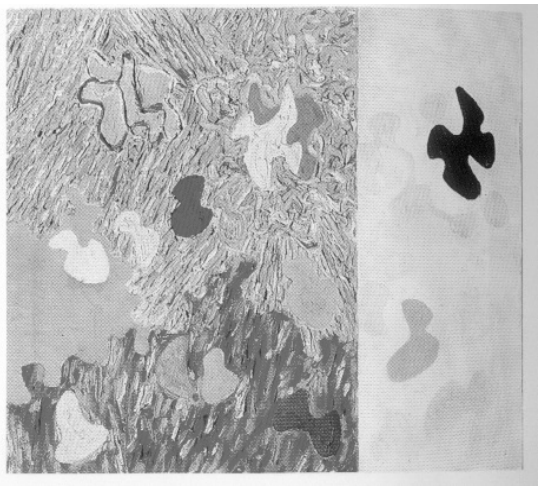
Najpopularniejszym malarzem polskim jest Jan Matejko. Jego najbardziej znanym obrazem jest zaś scena batalistyczna: *Bitwa pod Grunwaldem*, eksponowana dziś w Muzeum Narodowym w Warszawie, której gigantyczny format nie jest oddawany przez reprodukcje albumowe (426×987 cm).

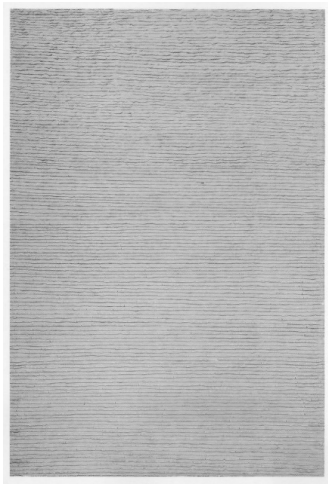
Il. 6. Jan Matejko, *Bitwa pod Grunwaldem*

Do opisu tego monumentalnego dzieła przydatny jest schemat analizy treści zaproponowany przez Erwina Panofsky'ego, łączący przedmiot i rodzaj interpretacji oraz kompetencje odbiorcy (wyposażenie interpretatora i zakres wiedzy gwarantujący poprawność interpretacji). Poziom pierwszy tworzą treści pierwotne przedmiotowe i wyrazowe, do których opisu preikonograficznego wystarczy doświadczenie praktyczne i elementarna znajomość konwencji artystycznych. Odbiorca o takim poziomie wiedzy dostrzeże tu scenę batalistyczną ukazującą tłum walczących, być może wyróżni charakterystyczne postaci w czerwonym oraz białym stroju. Zidentyfikowanie bohaterów obrazu jako wielkiego księcia Witolda, wielkiego mistrza krzyżackiego Ulricha von Jungingena, dostrzeżenie Zawiszy Czarnego w czarnej zbroi rycerskiej i króla Władysława Jagiełły, dowodzącego wojskami polskimi i litewskimi ze wzgórza, oraz rozpoznanie bitwy pod Grunwaldem z 15 lipca 1410 roku, dowodzi znajomości treści wtórnych, związanych z historią, literaturą oraz sztuką, co stanowi podstawę analizy ikonograficznej. Pozostaje nam jeszcze interpretacja ikonologiczna, docierająca do znaczeń wewnętrznych, symboliki i sensu; zależy ona z kolei od wiedzy, intuicji i światopoglądu widza. Dla Polaka *Bitwa pod Grunwaldem* i inne obrazy Matejki (np. *Hołd pruski*, *Batory pod Pskowem*, *Kazanie Skargi*, *Jan Sobieski pod Wiedniem*, *Kościuszko pod Racławicami*), ukazujące triumfy polskiego oręża, są zrozumiałe i bliskie polskim sercom, bo w swoim czasie były malowane ku ich pokrzepieniu. Chodziło o wsparcie psychologiczne rodaków żyjących pod zaborami i wyraz największego patriotyzmu (Panofsky, 1971).

Złożoność formalno-treściową dzieł malarskich o różnej tematyce ujmuje również schemat budowy obrazu zaproponowany przez Romana Ingardena, który wyróżnił pięć rodzajów obrazów ze względu na bogactwo treści. „Najbogatsze" są obrazy z tematem historycznym, które przedstawiają scenę rodzajową ukazującą znane wydarzenie historyczne – do tej kategorii zalicza się właśnie *Bitwa pod Grunwaldem* Matejki. Cztery warstwy mają obrazy z tematem literackim, jak np. sceny rodzajowe (Aleksandra Gierymskiego *W altanie*), a trzy – portrety (Jana Matejki *Stańczyk*). Obrazy określane jako nieprzedstawiające mają jedną warstwę plam barwnych w przypadku obrazów *stricte* abstrakcyjnych (jak kompozycje unistyczne), a dwie w przypadku obrazów semi-abstrakcyjnych, ukazujących nie tylko plamy barwne, ale także „wyglądy przedmiotów przedstawianych", co realizują powidoki Władysława Strzemińskiego (Ingarden, 1966, 1970). Wskazane koncepcje i procedury analityczne nadają się do zastosowania wobec wszystkich innych dzieł plastycznych, mają więc walor uniwersalny.

Il. 7. Aleksander Gierymski, *W altanie*





Il. 8–9. Władysław Strzemiński, *Kompozycja unistyczna* (1931) oraz *Powidok słońca* (1948)

Problemowe ujęcie pojęcia

W niniejszym podrozdziale zajmiemy się społecznymi sposobami funkcjonowania sztuki, co jest w najogólniejszym sensie przedmiotem badań socjologii sztuki. Pamiętać należy, że dziś nie sposób przedstawić historii i teorii sztuki, nie wikłając się w kontrowersje.

Socjologia sztuki jest subdyscypliną socjologii kultury, a tym samym częścią socjologii. Wobec sztuki – swojego przedmiotu badań, dzielonego z innymi dziedzinami nauki, zwłaszcza historią i teorią sztuki – stosuje komunikacyjną orientację badawczą oraz metody i techniki badań typowe dla społecznych. W niespełna stuletniej historii dyscypliny wyróżnia się trzy generacje związane z dominującym nurtem poznawczym: estetykę socjologiczną, społeczną historię sztuki oraz socjologię empiryczną badającą dzieła sztuki, ich produkcję, mediację, recepcję (Heinich, 2010). Dwie pierwsze są silnie związane z „wewnętrznymi" naukami o sztuce: estetyką i historią sztuki (Zolberg, 1990). Stanisław Ossowski i Pierre Francastel to najwybitniejsi przedstawiciele estetyki socjologicznej, którzy stworzyli fundamenty tej dyscypliny. W swoich studiach koncentrowali się na charakterystyce dzieł sztuki jako artefaktów kulturowych, ale akcentowali też zasadność badania ich społecznego

funkcjonowania (twórców, odbiorców, obiegów instytucjonalnych), powiązań z innymi systemami symbolicznymi, wzajemnych zależności sztuki i społeczeństwa.

Stanisław Ossowski, interesując się społeczną egzystencją dzieła sztuki, socjologiczną analizą objął cztery zagadnienia: dzieło sztuki jako pewien wytwór życia społecznego, dzieło jako przedmiot reakcji emocjonalnych ukształtowanych pod wpływem środowiska, dzieło jako ośrodek nowych stosunków społecznych oraz dzieło jako czynnik przeobrażeń społecznych i kulturowych (Ossowski, 1966).

Odróżnienie heterotelicznych i autotelicznych funkcji sztuki łączy kwestie artystyczne i estetyczne z praktycznymi – a więc wpływem sztuki na społeczeństwo i kulturę (czwarte zadanie socjologii sztuki). Stanisław Ossowski pisze na ten temat w przedmowie do trzeciego wydania:

> Sztuka jest zjawiskiem o różnorodnych a doniosłych funkcjach społecznych. Należy do najstarszych przekazów w dziedzictwie kulturowym ludzkości. Służy praktykom magicznym i kultom religijnym. Bywa czynnikiem ułatwiającym pracę zbiorową, koordynację działań. Jest narzędziem walki. Jest ostoją tradycji, narzędziem obrony istniejącego ustroju i istniejącej władzy. Jest orężem rewolucji, krzewicielką nowych idei. Pełni różnorakie funkcje wychowawcze, jest doniosłym czynnikiem w życiu seksualnym, bywa źródłem wytchnienia i wewnętrznej regeneracji. Z twórczością artystyczną spotykamy się we wszystkich znanych nam kulturach na kuli ziemskiej. Ale pojęcie sztuki jako odrębnej dziedziny ludzkiej kultury o specyficznych cechach zjawia się dopiero na gruncie pewnych kultur jako wytwór historyczny (Ossowski, 1966, s. 8).

Analiza przedmiotów pięknych (to jest mających wartość estetyczną) oraz przeżyć estetycznych prowadzi do problemów socjologicznych sformułowanych *explicite* w drugim i trzecim zadaniu badawczym zaprogramowanej przez Ossowskiego socjologii sztuki. A mianowicie, jak środowisko społeczne wpływa na reakcje emocjonalne odbiorców oraz jakie nowe stosunki społeczne wynikają z istnienia dzieła sztuki. Pierwszy problem leży u podstaw socjologii emocji oraz kolejnych studiów z psychologii społecznej nad wartościami uznawanymi, odczuwanymi i realizowanymi tworzącymi niewspółmierne skale wartości. Drugi tworzy podwaliny socjologii empirycznej, rozwijanej w latach późniejszych przez socjologów kolejnych generacji badających twórców, odbiorców, instytucje mediatyzujące, obiegi sztuki, w tym pole sztuki, rynek sztuki, systemy artystyczne, słowem – życie artystyczne (A. Kłoskowska,

B. Sułkowski, P. Bourdieu, R. Moulin, M. Golka, A. Matuchniak-Mystkowska i in.). Nie ma właściwie książki z zakresu socjologii sztuki i socjologii kultury, w której nie byłoby odwołania do myśli Ossowskiego z *U podstaw estetyki*. Uczony polski zajmuje się sztuką prawomocną przez duże S, sztuką pierwotną, sztuką prymitywną, folklorem, sztuką egzotyczną oraz ich społecznym funkcjonowaniem. Zwraca uwagę na europocentryczne przekonania cywilizowanych publiczności i organizatorów życia kulturalnego, przejawiające się wyraźnie w instytucjach artystycznych:

> Dwoistość pojęcia sztuki odbiła się w organizacji zbiorów sztuki. Istnieją galerie sztuki, obejmujące dzieła sztuki europejskiej, a obok nich istnieją muzea etnograficzne, gdzie są stłoczone dzieła sztuki egzotycznej (Ossowski, 1966, s. 354).

Inny polski badacz, Marcin Czerwiński, pisał z kolei o problemie „samotności sztuki" przeniesionej ze świątyni czy pałacu do muzeum, umieszczonej w nienaturalnym „okolu fizycznym" (termin M. Wallisa), a przez to pozbawionej pierwotnego *entourage'u* i publiczności rozumiejącej (termin Eco) (Czerwiński, 1978). Prowadzący badania empiryczne socjologowie wykorzystują także refleksję teoretyczną o sztuce i kulturze artystycznej, prowadzoną przez filozofów, literaturoznawców, kulturoznawców, którą pięknie ujmuje tytuł książki Czerwińskiego: *Sztuka w pejzażu kultury*. O samej współpracy świadczą najlepiej wspólne publikacje (Czerwiński, 1997; Kostyrko, 1985; Kostyrko & Szpociński, 1989; Żółkiewski, 1985).

Nathalie Heinich sugerowała też możliwość pojawienia się kolejnego paradygmatu w socjologii sztuki, nie określając jednak ani jego specyfiki, ani nazwy. Praktyka badawcza wyprzedziła refleksję teoretyczną, pozwalając na wskazanie, że ukonstytuował się już nowy nurt socjologii sztuki, analizujący łącznie wielorakie problemy sztuki i jej społecznego funkcjonowania, służący wyjaśnianiu szerszych problemów społecznych, wykorzystujący różne podejścia teoretyczne, w tym interdyscyplinarne – stąd określenie „socjologia sztuki *cross-genre*". Badanie recepcji malarstwa Jerzego Dudy-Gracza, uwzględniające aspekty strukturalne i socjogenetyczne, odnosiło się do socjologii malarstwa, tematów, polityki, wpisując się we wskazany sposób myślenia (Matuchnuak-Krasuska, 1999). Analiza sztuki jenieckiej to właśnie przykład socjologii sztuki *cross-genre*, związanej z socjologią literatury,

teatru, malarstwa, fotografii, tematów, obiegów, sportu religii oraz socjologią historyczną (Matuchniak-Mystkowska, 2022). W socjologii sztuki *cross-genre* łączy się typowe dla estetyki socjologicznej podejście strukturalne (jakie dzieło jest), typowe dla społecznej historii sztuki podejście socjogenetyczne (w jakich okolicznościach czasu i miejsca powstało) oraz realizowane przez socjologię empiryczną podejście funkcjonalne (dotyczące recepcji dzieła), sugerując konieczność integracji wiedzy z estetyki i historii sztuki oraz socjologii i historii. Socjologia sztuki okazuje się socjologią *tout court*.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Przedmiotem analizy różnych nauk powinno być studiowanie sztuki w całym jej bogactwie, z uwzględnieniem różnych paradygmatów teoretycznych i zastosowaniem badań empirycznych. Trzeba wymienić listę zadań i problemów w postaci słów kluczowych odnoszących się do podmiotów i do przedmiotów świata sztuki, które mają olbrzymią literaturę: dzieła sztuki, dziedziny sztuki, wartości (prawda, dobro, piękno, wzniosłość, tragizm, komizm, groteska), awangarda, klasyka, kultura masowa, artyści, odbiorcy, instytucje mediatyzujące (muzea, teatry, festiwale), polityka kulturalna, cenzura, wolność sztuki, świat sztuki, rynek sztuki oraz pole sztuki.

Wszystkich wypada zachęcić do aktywnego uczestnictwa w kulturze, bo sztuka powinna być sferą wolności każdego człowieka. Zwracając zaś uwagę na wartości odczuwane – a więc to, co się podoba, a co się nie podoba – nie wolno zapominać, czym są wartości już dzisiaj uznawane i komu lub czemu należy się szacunek. Aby lepiej zrozumieć ten problem, warto nawiązać do słynnego wiersza autorstwa Adama Asnyka *Do młodych* (1956, s. 188):

> Szukajcie prawdy jasnego płomienia!
> Szukajcie nowych, nie odkrytych dróg…
> Za każdym krokiem w tajniki stworzenia
> Coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia,
> I większym staje się Bóg! […]

Każda epoka ma swe własne cele
I zapomina o wczorajszych snach…
Nieście więc wiedzy pochodnię na czele
I nowy udział bierzcie w wieków dziele,
Przyszłości podnoście gmach!

Ale nie depczcie przeszłości ołtarzy,
Choć macie sami doskonalsze wznieść;
Na nich się jeszcze święty ogień żarzy,
I miłość ludzka stoi tam na straży,
I wy winniście im cześć!

Bibliografia

Asnyk, A. (1956). *Wybór poezji*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Tłum. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Eco, U. (red.). (2005). *Historia piękna*. Tłum. A. Kuciak. Poznań: Wydawnictwo Rebis.
Eco, U. (red.). (2007). *Historia brzydoty*. Tłum. J. Czaplińska & in. Poznań: Wydawnictwo Rebis.
Elias, N. (2006). *Mozart. Portret geniusza*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
Gołaszewska, M. (1964). *Zarys estetyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Gombrowicz, W. (2009). *Ferdydurke*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Hani, J. (1994). *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*. Tłum. A.Q. Lavique. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Hauser, A. (1974). *Społeczna historia sztuki i literatury*. Tłum. J. Ruszczycówna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Heinich, N. (1991). *La gloire de Van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*. Paris: Minuit.
Heinich, N. (2010). *Socjologia sztuki*. Tłum. A. Karpowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Ingarden, R. (1966). O budowie obrazu. W: *Studia z estetyki*, T. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Ingarden, R. (1970). Dzieło sztuki i jego wartość. Przeżycie estetyczne. W: *Studia z estetyki*, T. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Jankowski, G. (2005). *Sanktuaria polskie*. Warszawa: Axel Springer Polska.

Kłoskowska, A. (1964). *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Kłoskowska, A. (1991). Kultura. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*. T. 1. *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Wrocław: Wiedza o kulturze.
Kłoskowska, A. (1983). *Socjologia kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Kostyrko, T. (1985). *O kulturze artystycznej*. Warszawa: COMUK.
Kostyrko, T., & Szpociński, A. (1989). *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
Krzemień-Ojak, S. (2009) Artystów gry z kanonem. Trzy przykłady i kilka refleksji. W: A. Kisielewski (red.), *Artystów gry z kulturą*, (s. 35–55). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
Leszczyński, W. (red.). (1991). *Sztuka a religia*. Warszawa: Instytut Kultury.
Matuchniak-Krasuska, A. (1999). *Publiczność wobec metafory plastycznej. O recepcji groteski Jerzego Dudy-Gracza*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Matuchniak-Krasuska, A. (2010). *Zarys socjologii sztuki Pierre'a Bourdieu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Matuchniak-Krasuska, A. (2013). Emocje w polu dóbr symbolicznych. Od Leonarda da Vinci do Jerzego Dudy-Gracza. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, *2*.
Matuchniak-Krasuska, A. (2014). Estetyka i socjologia sztuki Stanisława Ossowskiego. Ilustracje „U podstaw estetyki" – studium wartości artystycznych. W: A. Sułek (red.), *Ossowski z perspektywy półwiecza*, (s. 79–117). Warszawa: Oficyna Naukowa.
Matuchniak-Mystkowska, A. (2022). Pogranicza sportu i sztuki – analizy sztuki jenieckiej. Studium z socjologii sztuki cross-genre. *Łambinowicki Rocznik Muzealny*, *44*.
Norwid, C.K. (2021). *Wybór utworów*. Warszawa: Wydawnictwo Muzeum Niepodległości.
Ossowski, S. (1966). *U podstaw estetyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Ossowski, S. (1967). *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Panofsky, E. (1971). *Studia z historii sztuki*. Tłum. J. Białostocki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Pawłowski, T. (1987). *Wartości estetyczne*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Sztabiński, G. (2020). *Inne pojęcia estetyki*. Kraków: Universitas.

Tatarkiewicz, W. (1976). *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Tatarkiewicz, W. (2004). *Wybór pism estetycznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Wallis, M. (1983). *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Zolberg, V.L. (1990). *Constructing a Sociology of the Arts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spis i źródła ilustracji zamieszczonych na prawach cytatu:

1. *Młody bizon*. Malowidło paleolityczne z Altamiry [Ossowski, S. (1966). *U podstaw estetyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 400].
2. Leonardo da Vinci, *Mona Liza* [Gowing, L. (2008). *Luwr. Arcydzieła malarstwa*. Warszawa: Arkady, s. 163].
3. Jerzy Duda-Gracz, *Kochankowie* [*Album Duda-Gracz*. (1985). Warszawa: Arkady].
4. *Matka Boska Częstochowska* [Jankowski, G. (2005), *Sanktuaria polskie*. Warszawa: Axel Springer Polska, s. 17].
5. *Matka Boska Częstochowska*, kopia z Oflagu VII A Murnau [Kisielewicz, D. (2015). *Niewola w cieniu Alp. Oflag VII A Murnau*. Opole: Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach-Opolu].
6. Jan Matejko, *Bitwa pod Grunwaldem* [Pobrano z: https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=jan+matejko+bitwa+pod+grunwaldem (dostęp: 7.07.2022)].
7. Aleksander Gierymski, *W altanie* [Pobrano z: https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=gierymski+aleksander+obrazy (7.07.2022)].
8. Władysław Strzemiński, *Kompozycja unistyczna 1931* [Janik, J., Karnicka, Z., & Ładnowska, Z. (red.). *Władysław Strzemiński w setną rocznicę urodzin 1893–1952*. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi (1993)].
9. Władysław Strzemiński, *Powidok słońca 1948* [Janik, J., Karnicka, Z. & Ładnowska, Z. (red.). *Władysław Strzemiński w setną rocznicę urodzin 1893–1952*. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi (1993)].

Barbara Weżgowiec
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0003-3133-3759
https://doi.org/10.35765/slowniki.264

Kulturowa teoria literatury

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Kulturową teorię literatury ujmować można jako rodzaj panoramicznej syntezy (lub syntetyzującej teorii) i badawczej mody. W każdym z tych ujęć objawia się jej potencjał teoretyczny (nowe możliwości i metody badawcze) i interpretacyjny, związany z poszerzaniem pola badawczego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Na gruncie polskim kulturowa teoria literatury pojawiła się w 1. dekadzie XXI wieku w następstwie tzw. zwrotu kulturowego w humanistyce. Na ten zwrot wpłynęły przede wszystkim dwa paradygmaty: nowoczesny (związany z przełomem antypozytywistycznym i zwrotem lingwistycznym) oraz ponowoczesny (związany z tzw. zwrotem antyteoretycznym).

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Kulturowo zorientowana teoria literatury przesuwa akcent z teorii abstrakcyjnej na praktykę, czytanie i interpretację. Jej specyfika polega na kulturowym czytaniu literatury, tj. sięganiu do dorobku badań kulturowych (*cultural studies*) i wykorzystaniu tych praktyk interpretacyjnych do czytania tekstów literackich oraz zadawania literaturze pytań na temat kultury.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kulturowa teoria literatury nie uzurpuje sobie prawa do bycia nową uniwersalną teorią. Jej siła syntetyzująca i wyjaśniająca jest słaba, ponieważ istotniejsze są rola pragmatyczna i użyteczność. Praktycznym wykładnikiem staje się tutaj interpretowanie (literatury/tekstów kultury) ukazujące kondycję egzystencjalną człowieka i jego uczestnictwo w zróżnicowanych praktykach (kulturowych) codzienności.

Słowa kluczowe: zwrot kulturowy, teoria literatury, poetyka, badania kulturowe, studia kulturowe

Definicja pojęcia

Dużym zainteresowaniem we współczesnym dyskursie literaturoznawczym cieszy się spojrzenie na tekst literacki z perspektywy kulturowej. Szczególne nasilenie tego zainteresowania przypada na pierwszą dekadę XXI wieku, kiedy to sformułowana została idea kulturowej teorii literatury (w dalszej części tekstu opatrzonej skrótem KTL), rozumianej jako rodzaj teoretycznej syntezy (czy też syntetyzującej teorii) oraz projekt i trend w badaniach (nie tylko) literackich.

Jak wskazuje Anna Burzyńska, jedna z prekursorek tego zjawiska na gruncie polskim, w kulturowym zwrocie w teorii literatury „na plan pierwszy wysuwa się nie tyle teoretyzowanie, ile rozmaite praktyki interpretacji uruchamiające zróżnicowane konteksty kulturowe, w jakich uczestniczy tekst literacki. Tworzy ona otwarty zbiór różnych, zmiennych historycznie i kulturowo języków interpretacji, dzięki którym dokonują się rekontekstualizacje tekstów" (Burzyńska, 2006, s. 74). KTL odchodzi zatem od systemowych aspiracji na rzecz rozmaitych odczytań i opisów dzieła literackiego. Teoria staje się w tym przypadku, jak dodaje Grzegorz Dziamski, „zapleczem dla praktyk interpretacyjnych, dostarczając im pożytecznych narzędzi, języków i kontekstów, pozwalających interpretować literaturę w całym jej kulturowym uwikłaniu" (Dziamski, 2007, s. 210).

Sam termin został zaproponowany przez krakowskich badaczy skupionych wokół *Katedry* Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki UJ kierowanej przez Ryszarda Nycza[1]. KTL można w tym sensie uznać za projekt badawczy, którego zwieńczeniem stała się dwutomowa publikacja pt. *Kulturowa teoria literatury*. W części I: *Główne pojęcia i problemy* (2006) przedstawiono założenia teoretyczne tej koncepcji i rozmaite strategie oraz narzędzia badawcze mieszczące się w jej nurcie. Część II: *Poetyki, problematyki, interpretacje* (2012) stanowi potwierdzenie ważności i zasadności tej orientacji, doprecyzowanie pojęcia, ukazanie KTL w praktyce oraz rozwinięcie, uzupełnienie i dodanie nowych pomysłów, pokazujących inwencyjność i ekspansywność tej

1 Za swoisty wstęp i manifest KTL uznaje się szkic Nycza z 2001 r. pt. *Kulturowa natura*. *Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego*, który ukazał się na łamach „Tekstów Drugich".

teorii. Artykuły składające się na publikacyjny opis omawianej teorii ukazują „dwie podstawowe strategie krytycznej lektury: panoramicznej perspektywy lub lokalnych zbliżeń" (Michalski, 2014, s. 193). W tym sensie *Kulturowa teoria literatury* uznawana jest za rodzaj (oczekiwanej) nowej syntezy teoretycznoliterackiej, wynikającej przede wszystkim ze zmiany statusu i sposobów traktowania samej literatury (stanowiącej dotychczas podstawowy przedmiot badań literaturoznawstwa) oraz sytuacji na „rynku" podręczników i syntez teoretycznoliterackich[2].

Jak wskazuje Ryszard Nycz, wyjaśniając trzy pojęcia zestawione w określeniu KTL:

> jest ona k u l t u r o w a, ze względu na osadzenie jej założeń, narzędzi i przedmiotu tyleż w historycznym polu kultury, co w antropologicznej wiedzy o niej; jest t e o r i ą, bo zachowuje ambicje formułowania prawidłowości o badanych zjawiskach, ich tendencjach rozwojowych oraz naturze relacji między-, a zwłaszcza trans-kulturowych (i transdyscyplinarnych); […] jej obiekt centralny (czy prototypowy) stanowi dalej literatura – i w wielości jej dotychczasowych znaczeń, i w postaciach oraz sensach nowych, aktualnie urzeczywistnianych (2006, s. 36).

W słowie wstępnym do II tomu KTL badacz precyzuje, że (dla niego) teoria kulturowa stanowi „projekt restytuowania badań teoretycznoliterackich w horyzoncie współczesnej refleksji humanistycznej oraz obecnej sytuacji kulturowo-cywilizacyjnej" (Nycz, 2012, s. 20). Sam zaś przedmiot literackiego poznania to

> literacko-kulturowy konstrukt przedmiotu jako w i e l o w a r s t w o w e g o k o n k r e t u; […] wpisanego w ludzką historię i kulturę, przez człowieka przeżytego i doświadczanego, przenikniętego więc znaczeniami, wartościami, które stanowią o jego kulturowej naturze. […] artystyczna forma językowej artykulacji służy nie tylko jako zwykłe narzędzie czy medium l i t e r a c k i e g o p o z n a n i a, lecz również jako istotny składnik p r z e d m i o t o w o ś c i owego przedmiotu, który

2 Wskazując na horyzont oczekiwań wobec nowej syntezy, warto wymienić podręczniki, które mogą stanowić bliższy i dalszy (w ujęciu czasowym i problemowym) punkt odniesienia. Są nimi np. *Teorie literatury XX wieku* A. Burzyńskiej i M.P. Markowskiego (2006), *Literatura – teoria – metodologia* pod. red. D. Ulickiej (2006) czy wcześniejsze *Główne problemy wiedzy o literaturze* M. Głowińskiego lub *Teoria literatury* T. Welleka i R. Warrena, a wreszcie (z nowszych ujęć) *Teoria literatury* J. Cullera (wyd. pol. 1998), bądź *Demon teorii* A. Campagnona (wyd. pol. 2009). Istotnym kontekstem dla KTL są też związane z przełomem postmodernistycznym opracowania opisujące współczesny stan teorii, zob. np. P. de Mana *Resistance to Theory*, R. Younga *Poststructuralism: The End of Theory* czy *Anty-teorię literatury* A. Burzyńskiej.

> wszak dopiero za sprawą literackiej prezentacji uzyskuje swą istotną postać, tożsamość i sens (Nycz, 2006, s. 20).

W ujęciu zaproponowanym przez Nycza, Burzyńską oraz Michała Pawła Markowskiego, Teresę Walas i innych krakowskich badaczy KTL jawi się jako swoista mozaika rozmaitych teorii, poetyk, sposobów interpretacji: od (wąsko rozumianej) poetyki kulturowej zainicjowanej przez Stephana Greenblatta (2006; Sendyka, 2012, s. 229–269), poprzez badania kulturowe, aż po „teorie etniczne, rasowe, narodowe i postkolonialne, a także feministyczne, genderowe […] oraz queerowe" (Płoszaj, 2021, s. 235). Najogólniej mówiąc, specyfika kulturowego paradygmatu w teorii literatury polega na

> kulturowym czytaniu literatury, na sięgnięciu do dorobku badań kulturowych (*cultural studies*) i wykorzystaniu wypracowanych przez nie praktyk interpretacyjnych do czytania tekstów literackich, a dokładniej, do zadawania literaturze pytań na temat kultury (Dziamski, 2007, s. 210).

Nie odmawiając ważności kulturowym inklinacjom w badaniach (nie tylko) literaturoznawczych, KTL można także określić jako wyraz badawczej mody, związanej – ogólniej – ze skłonnością człowieka, do postrzegania przemian w kulturze nie na drodze ewolucji, ale właśnie przez pryzmat zwrotów. O ile przy tym Nycz mocno zaznacza opozycję orientacji kulturowej i strukturalistyczno-formalistycznej (Nycz, 2012, s. 20) wskazując, że dla niego KTL oznacza ponowne zanurzenie teorii w kulturze[3], o tyle Bożena Tokarz na przykład podkreśla, że nie stanowi ona nowego paradygmatu, ale proponuje nieco odmienne rozłożenie akcentów. We wcześniejszych ujęciach bowiem, teoria literatury wychodziła od immanentnych cech tekstu, tymczasem w orientacji kulturowej nacisk kładzie się na kontekst kulturowy. Zdaniem Tokarz

> zmienił się więc kierunek interpretacji […]. Badacz odnosi się do językowej wypowiedzi literackiej ze strony tego, co zewnętrzne, w czym literatura w danym

3 Kłopotów może nastręczać przymiotnikowe określenie teorii, wskazujące, jakoby wcześniejsze orientacje w badaniach literaturoznawczych były oddzielone od kultury, podczas gdy – oczywistym jest, że zawsze ten kontekst występował, chociażby w wychodzeniu literaturoznawstwa w stronę socjologii, psychoanalizy czy historii. Pamiętać zatem należy, że sama nazwa jest kategorią umowną, podkreślającą istotę, esencję danego paradygmatu.

> czasie i przestrzeni uczestniczy. By pokazać odmienność jej głosu, a nie – jak wcześniej – […] od poetyki do kontekstów (Tokarz, 2014, s. 126).

Powołuje się ona przy tym na Greenblatta, według którego analiza kulturowa łączy badania nad poetyką utworu z wiedzą i metodami wypracowanymi w innych dziedzinach (Tokarz, 2014, s. 126). Odejście od modelu nowoczesnego (podkreślane również przez Nycza) nie oznacza zatem

> odrzucenia analizy tekstu, lecz zwrot kulturowy w teorii literatury nie dopuszcza, by stała się ona samowystarczalna […], ponieważ sposób formułowania myśli w języku dostarcza informacji o podmiocie wypowiadającym, o jego postawie i określonej czasoprzestrzeni (Tokarz, 2014, s. 127)[4].

Analiza historyczna pojęcia

Anna Burzyńska w programowym artykule z pierwszego tomu *Kulturowej teorii literatury* narodziny kulturowego paradygmatu datuje na lata dziewięćdziesiąte XX wieku. Jednocześnie podkreśla, że zwrot kulturowy poprzedziły dwa paradygmaty: nowoczesny, sięgający przełomu antypozytywistycznego i dążący do nadania badaniom literackim statusu naukowego, oraz ponowoczesny, bezpośrednio poprzedzający omawianą orientację, zapoczątkowany z końcem lat sześćdziesiątych XX wieku, mający metateoretyczny charakter oraz koncentrujący się na możliwościach i ograniczeniach teorii (na co największy wpływ wywarły poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm). Każdy z tych paradygmatów związany był z istotnym zwrotem w badaniach humanistycznych: paradygmat nowoczesny – ze zwrotem lingwistycznym, ponowoczesny – z antyteoretycznym, trzeci natomiast ze zwrotem kulturowym.

Przejście między tymi trzema zjawiskami wiąże się z ewolucyjnym rozwojem teorii literatury, która jako dyscyplina powstała w epoce pozytywizmu, zaś swą samodzielność uzyskała w wieku XX, stając się integralną częścią nauk humanistycznych. Jej rozwój wiąże się przede wszystkim z przełomem antypozytywistycznym i sprzeciwem wobec

4 Zawarta w ostatnim zdaniu myśl pojawiała się oczywiście już wcześniej, chociażby w pracach (istotnego dla kulturowej teorii) Michaiła Bachtina czy jednego z prekursorów tej orientacji – Jonatana Cullera (1998, s. 58–59).

rygorów poznania naukowego ukształtowanego przez nauki przyrodnicze. Oryginalność i specyfika literatury będącej przedmiotem badania wymagała skonstruowania odmiennej (i odrębnej od nauk przyrodniczych) metodologii. Jednocześnie narodziny nowej dziedziny wiązać się musiały z podejmowaniem (kolejnych) prób zdefiniowania istoty literatury i literackości będącej bezpośrednim przedmiotem zainteresowania literaturoznawstwa. I tak, odnosząc się do wspomnianych już paradygmatów poprzedzających zwrot kulturowy w teorii, trzeba przypomnieć, że w 1. połowie XX wieku teoria literatury znalazła się pod silnym wpływem teorii języka (zwłaszcza spod znaku Ferdynanda de Saussure'a), sprawiając, że nie pozajęzykowe konteksty, ale właśnie sam język i jego system zdominowały myślenie o literaturze i badania nad nią (Burzyńska, 2006, s. 45–48; Tokarz, 2014, s. 115–123).

To podejście znalazło swoje odzwierciedlenie w ujęciu strukturalistycznym. Strukturalizm (s)koncentrował się na wytworzeniu swoistego języka ogólnego w teorii literatury czy też „gramatyki literatury". Poszukiwano reguł tworzenia wypowiedzi literackiej i nadrzędnej wobec bezpośredniego przedmiotu badań teorii literaturoznawczej. Jednakże u szczytu rozwoju strukturalizmu dało się odczuć swego rodzaju „zmęczenie" rygoryzmem w kwestii pojęciowości. Świadomość ograniczeń teoretycznych ram, uwzględniających przede wszystkim autonomię, obiektywność, uniwersalność, ponadhistoryczność czy systemowość teoretycznego języka, które niejednokrotnie pomijały „magię" i oryginalność literackich światów, pokazała, że to, co miało być (w ujęciu antypozytywistycznym) odejściem od naukowej metody i teorii, w gruncie rzeczy tylko ją usankcjonowało, powodując faktyczne oderwanie się od literatury jako swoistego fenomenu. Kryzys ten przyczynił się do powstania tzw. przełomu poststrukturalistycznego i nowego typu refleksji zwanej „teorią ponowoczesną".

W przełomie poststrukturalistycznym, w którym przede wszystkim chciano ograniczyć scjentyzm wywodzący się z lingwistyki ogólnej, zaczęto dystansować się od fundamentalizmu i esencjonalizmu epistemologicznego. Istotną rolę w zmianie paradygmatu odegrali dekonstrukcjoniści, którzy podważając „sens rygoryzowania literackich interpretacji, zanegowali wyznaczane im kryteria poprawności" (Lewandowska-Tarasiuk, 2016, s. 16; Burzyńska, 2006, s. 48–50; Burzyńska, 2006a, 13–19, 23–116). Poststrukturalizm, którego istotę najpełniej wyraził Robert

Young stwierdzeniem o „końcu teorii" (1982), za przedmiot nowych koncepcji uczynił relacje między teorią i interpretacją. W głośnej dyskusji zatytułowanej *Against Theory* jej uczestnicy, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. neopragmatystów (główni przedstawiciele to Richard Rorty i Stanley Fish), opowiedzieli się przeciwko teoretycznym restrykcjom nakładanym na praktyki interpretacyjne, wskazując jednocześnie, że humanistyka i literaturoznawstwo nie mogą pozostać bez wiedzy i refleksji teoretycznej (Burzyńska, 2006, s. 51).

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, które upłynęły pod znakiem poszukiwań nowych zadań teorii literatury, mocnym echem odbiła się książka Petera Barry'ego pod znamiennym tytułem *Beginning Theory*, w której autor zachęcał odbiorców do podjęcia próby poszukiwania nowych sensów teoretycznych, przekonując, że nadszedł moment „praktykowania teorii" (Barry, 1995, s. 46). O tym, że teoria jest niczym bez praktyki, mówił także Joseph Hillis Miller, którego publikacja *Theory Now and Then* okazała się „symptomatycznym wyrazem zmian zachodzących w kulturowej i metodologicznej rzeczywistości" (Lewandowska-Tarasiuk, 2016, s. 16). W ten sposób pojawiło się myślenie o literaturze wykorzystującej praktyczną użyteczność teorii z jednoczesnym przesunięciem akcentu na interpretację, która stała się „ważnym aspektem rodzącym się z wiedzy o literaturze jako efektu czytelniczej praktyki" (Lewandowska-Tarasiuk, 2016, s. 17).

To przesunięcie akcentu z teorii na praktykę, czytanie i interpretację wiąże się z postulatem zorientowania badań humanistycznych na kulturę. Przemiany te opisywali między innymi Vincent B. Leitch, Joseph H. Miller, Stephen Greenblatt, a także czasopisma, takie jak „Cultural Critique" czy „PMLA" (Burzyńska, 2006, s. 57–83). Istotne dla rozprzestrzeniania się kulturowych zainteresowań stało się również powołane w 1964 roku przez Richarda Hoggarta i Stuarta Halla Centrum Badań Kulturowych w Birmingham (*Centre for Contemporary Cultural Studies* – CCCS)[5]. Badacze skupieni wokół CCCS ujmowali kulturę jako miejsce sporu i walki na różnorakich poziomach (np. klasowym czy politycznym), zaś ich wyróżnikiem stało się szerokie traktowanie kultury (nieograniczanej jedynie do tzw. „kultury wysokiej") – z naciskiem na teksty i praktyki

5 Centrum zakończyło swoją działalność w 2002 r., ale echa jego działań pozostają żywe do dziś (Burzyńska & Markowski, 2007, s. 529).

(z) życia codziennego (Storey, 2003, s. 10). Cechą charakterystyczną tego ujęcia (co stanowiło zarazem atut, jak i słabość wskazywaną także w przypadku KTL) był brak sprecyzowanego obszaru badawczego oraz w rezultacie brak określonych narzędzi badawczych. Wszelkie obiekty estetyczne, a w tym i dzieła literackie, traciły tutaj swą nadrzędną pozycję, stając się (jedynie i aż) jednymi z wielu tekstów czy praktyk kulturowych.

Warto nadmienić, że badania kulturowe trafiły na podatny grunt w literaturoznawstwie, sprawiając, że „powszechne stało się przekonanie o konieczności zmiany poetyki: z estetycznej na polityczną" (Burzyńska, 2002, s. 71). Powszechne nie znaczy jedyne i dominujące, albowiem niemal równolegle pojawiały się głosy (i nurty) podkreślające autonomiczną wartość literatury oraz potrzebę utrzymania „tradycyjnych" problemów i narzędzi literaturoznawczych.

Istotne założenia, które stały się podstawą KTL, zaproponował i realizował w swych koncepcjach Stephen Greenblatt, twórca tzw. nowego historyzmu/historycyzmu, który przekonywał o istnieniu literatury z jej kontekstami kulturowymi i społecznymi. Czerpiąc z antropologicznych rozpoznań Clifforda Geertza, który interpretował kulturę w kategoriach tekstu, badacz zainicjował badania w kontekście tzw. poetyki kulturowej, koncentrującej się wokół ideowości dyskursów i dyskursywnych praktyk, osadzenia tekstu kultury w kontekstach historycznych i politycznych (Greenblatt, 2006). Z jednej strony Greenblatt i jego zwolennicy nie rezygnowali z analizy formalnej dzieła, jego języka i artyzmu, z drugiej zaś pokazywali i otwierali nowe możliwości interpretacyjne tekstu, na co pozwalało m.in. osadzenie dzieła w kontekstach ideowych i politycznych, które miały stanowić o jego treści i praktyce czytania oraz budować wiedzę o opisywanej rzeczywistości (Burzyńska i Markowski 2007, s. 511). Skutkiem przyjmowanych w tym nurcie założeń teoretycznych było zakwestionowanie specyfiki literatury na tle szeroko pojętego piśmiennictwa, a także rezygnacja z przekonania o jej wyjątkowej pozycji jako medium realizacji ludzkiego potencjału twórczego[6]. Vincent B. Leight i Jonathan Culler w teorii kulturowej dostrzegali z kolei

6 Hayden White z kolei dostrzegł podobieństwo między pisarstwem artystycznym a historiografią, co doprowadziło do większej samoświadomości przedstawicieli tej dyscypliny, ale też do zakwestionowania jej autonomii, zob. H. White, (2000), *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków: Universitas.

inspiracje płynące zarówno z antropologii kulturowej, jak i nauk społecznych oraz hermeneutyki, retoryki czy semiotyki. O ile u Greenblatta wyróżniano wątki ideowo-polityczno-historyczne, o tyle Culler akcentował różnorodność wątków i kodów kulturowych. Wszystkich łączyło przekonanie wypowiedziane przez Greenblatta, według którego

> pełna analiza kulturowa potrzebuje przecisnąć się proza granice tekstu, aby ustanowić powiązania między tekstem a wartościami, instytucjami i praktykami obecnymi wszędzie w kulturze (Burzyńska, 2006, s. 67).

Problemowe ujęcie pojęcia

Twórcom KTL towarzyszy świadomość, że po wszystkich przewrotach i zwrotach[7] nie ma powrotu do jednej uniwersalnej teorii literatury. Za jedną z najważniejszych idei programowych teorii kulturowej uznaje się jednak pluralizm, subiektywizm, antyesencjalizm, antyscjentyzm czy wielokulturowość (Burzyńska, 2002, s. 74, 79, 83). Hasła te mniej lub bardziej kategoryczne wskazują, że nie ma ona ambicji bycia tzw. wielką, uniwersalną teorią, ale jest (tylko i aż) jedną z możliwych dróg[8]. Wymienione dotychczas publikacje są jednocześnie dowodem na tęsknotę za pewnym syntetyzującym ujęciem. Jeśli dodamy do tego fakt, że w analizowanym zwrocie nie chodzi o akcentowanie opozycji, ale o to, by powstawały nowe propozycje badawcze (Wysłouch, 2009–2010, s. 48), to okaże się, że korzystając z dotychczasowych osiągnięć humanistyki, można budować KTL o charakterze transdyscyplinarnym. Wiąże się to także z konstatacją, że postępujące zmiany cywilizacyjno-kulturowe wymagają dostosowania do nich narzędzi literaturoznawczych oraz domagają się nowych sposobów mówienia o literaturze, które będą jednocześnie dawać poczucie spójności. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na trzy pojęcia, które nabierają szczególnego znaczenia

7 Więcej na ten temat zob. Kowalewski & Piasek (2010).

8 W szerszym ujęciu KTL wpisuje się w pojawiający się już wcześniej tzw. nurt antropologizacji badań literackich. Zagadnienie to stało się m.in. tematem 6. numeru „Tekstów Drugich" w roku 2007. Warto wspomnieć także o sporach terminologicznych towarzyszących konstruowaniu kulturowego paradygmatu w literaturoznawstwie: czy to kulturowa teoria literatury, czy też antropologia literatury bądź antropologia poetyki. Zob. Nycz, 2007, s. 34–49.

w kontekście KTL. Są to kolejno: pojęcie kultury, związanych z *cultural turn* badań kulturowych oraz samej literatury.

Kultura to zagadnienie na tyle złożone, że nie można jej w sposób jednoznaczny (i zadawalający dla wszystkich) zdefiniować ani opisać[9]. W różnych dziedzinach nauk humanistycznych czy społecznych (i innych) bywa rozmaicie określana, w zależności od kontekstu użycia i potrzeb badawczych. Obserwowany od paru dekad wzrost zainteresowania kulturą określany bywa jako „wielki powrót do kultury" lub – co padło już kilkukrotnie – „zwrot kulturowy"[10]. To ostatnie pojęcie rozpowszechniło się za sprawą tytułu głośnej książki Frederica Jamesona *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1989*, będącej zbiorem esejów poświęconych postmodernizmowi. To właśnie ten nurt uważa się za przyczynek do przyznania kulturze pierwszoplanowej roli we wszelkich współczesnych debatach związanych z tematyką społeczną[11], a także w badaniach nad literaturą. Jak zauważa Andrzej Szahaj,

> refleksja na temat kultury stanowi najważniejszy fragment rozważań humanistycznych, albowiem przekonania o charakterze kulturowym determinują z jednej strony przedmiot badań humanistyki […], z drugiej zaś jej metodę oraz granice ważności jej ustaleń teoretycznych (Szahaj, 2004, s. 8).

Badacz dodaje, że ludzkie postrzeganie jest zdeterminowane kulturowo. Według niego „zniewalająca moc kultury to moc przekonań kulturowych", które (powołując się na Stanleya Fisha) warunkują

9 Pisał o tym m.in. w XVIII w. Johann Gottfried Herder: „nie ma nic bardziej niedookreślonego niż słowo kultura i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów i całych epok" (Herder, 1962, s. 4) czy współcześnie Ewa Nowicka, według której „większość pojęć humanistyki używana jest w najrozmaitszych znaczeniach, ale chyba żadne z nich nie odznacza się tak wielką liczbą funkcjonujących w teorii i praktyce definicji, jak pojęcie kultury" (Nowicka, 2009, s. 49).

10 Pojęcie „zwrotu" zaczęło się pojawiać w literaturoznawstwie, filozofii, historii czy socjologii w celu „podkreślenia obecności nowych idei na wielu płaszczyznach humanistyki, zmieniających dotychczasowy sposób ich badania" (Schreiber & Michałowska, 2013, s. 7).

11 Według Schreiber i Michałowskiej, „współcześnie nauki społeczne ustawiły kulturę na piedestale. […] k u l t u r a j e s t s p r a w ą ż y c i a i ś m i e r c i (Mahmood Mamdani), to k u l t u r a j e s t w s z ę d z i e (Ulf Hannerz), kultura p r z e s ą d z a p r a w i e o w s z y s t k i m (David Landes)", (Schreiber & Michałowska, 2013, s. 8). Por. także Burszta & Januszkiewicz (2010, s. 7).

> nasze myślenie, postrzeganie czegokolwiek, zachowywanie osobowej tożsamości, zdolność partycypowania w jakiejkolwiek wspólnocie, a nawet możliwość fizycznego przetrwania. Decydują one także o tym, że nasze interpretacje poznawcze, choć różniące się od siebie, muszą się sytuować we wspólnej przestrzeni tego, co kulturowo możliwe do wyobrażenia (Szahaj, 2004, s. 9).

Takie właśnie kulturalistyczne nastawienie stało się podstawą do zaistnienia analizowanej teorii, w której istotną rolę odgrywają także badania kulturowe.

Ogólniej można powiedzieć, że badania czy teorie kulturowe

> problematyzują relację pomiędzy estetyką a rzeczywistością (społeczną i/lub polityczną). Interpretują teksty poprzez przemiany kulturowe, warunki ekonomiczne i walkę światopoglądową. Konieczne elementy analizy to m.in. usytuowanie tekstu w szerokim kontekście kulturowym; przedstawienie okoliczności jego powstania (Adamczewska, 2011, s. 64).

Do przedmiotów badania kulturowego zaliczane jest przede wszystkim to, co należy do sfery codzienności/zwyczajności życia, a zatem m.in. teksty muzyczne, filmy, reklamy, media, ale też turystyka czy robienie zakupów. Badania kulturowe nie przyjmują jednej metody analizy, ale opierają się na wielu metodach – od semiotyki począwszy, poprzez wykorzystanie założeń dekonstrukcji, po psychoanalizę. Rzeczywistość badana przez naukowców wyrażona bywa także za pomocą tekstów literackich. Jakie miejsce zajmuje zatem literatura w badaniach kulturowych?

Po pierwsze, czytanie daje człowiekowi możliwość orientowania się w świecie i nabycia wiedzy na jego temat; po drugie, literatura jest nieodzownym elementem w badaniu kultury, a przez to interwencją polityczną i przyczynia się ona do tworzenia wspólnoty. Teksty literackie nie tyle odsyłają człowieka/badacza do danej kultury, ile raczej stanowią jej część.

Należy jednak pamiętać, że nawet wśród samych teoretyków KTL nie przyjęto jednej dominującej definicji kultury. Na potrzeby niniejszego tekstu można zestawić przynajmniej dwie: pierwsza z nich ma wymiar antropologiczny i wskazuje, że

> kultura to względnie zintegrowana całość, obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorców wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań (Kłoskowska, 1983, s. 40);

druga natomiast, wprost odnosząca się do badań kulturowych, określa, że „kultura to system praktyk symbolicznych zakorzenionych w określonej ideologii i opartych na wymianie" (Burzyńska & Markowski, 2007, s. 523). Człowiek dąży do identyfikacji siebie oraz do identyfikacji własnej osoby w relacji z innymi. W tym celu posługuje się znakami i symbolami, które mogą być różnorodne. Nie ma zatem jednej kultury, istnieje ich wiele i opierają się na odmiennych zasadach. Tożsamość kulturowa powstaje poprzez działania – w kulturze ważna jest zatem aktywność, dzięki której ludzie wymieniają się poglądami, tekstami, opowieściami, gestami czy zachowaniami. Badania kulturowe odwołują się więc do konkretnego stylu życia, związanego z przyjmowaniem określonych wartości na każdej płaszczyźnie życia. Jednocześnie, co istotne w kontekście KTL, przyjęcie metod badań kulturowych nie musi oznaczać rezygnacji z bardziej klasycznych narzędzi literaturoznawstwa, albowiem zdaniem Greenblatta

> związki dzieła z kontekstem kulturowym nie mogą zastępować uważnej lektury, a analiza kulturowa musi się sporo nauczyć od skrupulatnej analizy formalnej tekstów literackich (Burzyńska & Markowski, 2007, s. 522).

Warto nadmienić, że teorie kulturowe leżące u podstaw analizowanego zjawiska ewoluowały w różnych kierunkach, stanowiąc dziś mozaikę różnorodnych narzędzi i tematów badawczych, które łączy „kulturowe zorientowanie". Przywołane pojęcie nie oznacza w tym przypadku „orientacji kulturowej", którą można rozumieć bardzo szeroko, np. jako badania określonych praktyk kulturowych utrwalonych w tekstach czy osadzanie tekstu w (danym) kontekście kulturowym, ale bardziej precyzyjnie łączy się go z wspomnianymi już studiami kulturowymi, które w wąskim rozumieniu charakteryzują się określoną tematyką zdeterminowania kultury poprzez ekonomię, politykę, płeć czy rasę.

W kwestii zmiany statusu literatury w skrócie można powiedzieć, że przestano ją traktować jako specyficzny rodzaj artystycznej ekspresji i element kultury wysokiej (a zatem elitarnej), kierując większą uwagę na rozumienie jej poprzez pryzmat (zapis) pewnego doświadczenia[12], przez co staje się ona bardziej

12 Dogłębną analizę tej zmiany opisuje Ryszard Nycz we wstępie do drugiego tomu KTL (Nycz, 2012, s. 20–21). Wspomina o tym także Marta Zielińska na łamach

> papierkiem lakmusowym przemian kulturowych – i stąd konieczność wypracowania nowych narzędzi do jej analizowania oraz przyjmowania innych perspektyw interpretacyjnych (Michalski, 2014, s. 194).

Pokazując wzajemne korelacje między kulturą i literaturą, teorią literatury i badaniami kulturowymi, a przede wszystkim myśląc o pożytkach i wątpliwościach wiążących się z KTL, trzeba pokrótce wspomnieć o jej wpływie na podejmowane badania, chociażby w odniesieniu do wybranych pojęć/kategorii literaturoznawczych, takich jak historia literatury, gatunek literacki czy poetyka.

Myśląc o tej pierwszej, warto oddać głos jednej z współautorek KTL. Teresa Walas wskazuje, że kulturowy zwrot wiąże się zarówno z pożytkami, ale też powoduje pewne zakłopotanie. Z jednej strony bowiem

> zaproponował nowe perspektywy opisu przeszłości, spowodował przewartościowanie tradycji, dostarczył odmiennego języka kategoryzującego (płeć, ciało, rasa, różnica, władza, wykluczenie, dominacja, sieć dyskursywna, doświadczenie itd.),

z drugiej zaś

> jego więź z nadrzędnym paradygmatem postmodernistycznym jest na tyle silna, że nie dopuszcza uprawomocnienia takich intelektualnych konstrukcji, które obejmowałyby rozległy horyzont dziejów literatury i odsłaniały zasady jej zmienności. […] w obrębie tego paradygmatu są możliwe «słabe» totalizacje […], dlatego byłaby do pomyślenia np. historia literatury przedstawiająca sposoby wykluczania kobiet […]. Ale owe lokalne, jednotorowe historie, których mnogość łatwo założyć, a nawet zaprojektować, nie splatają się ze sobą w […] całość. […] Paradygmat nie daje moralnego przyzwolenia na budowanie takiej konstrukcji, jako że ma wpisany […] zakaz wielkich narracji jako form totalizujących […]. Nie ma więc na razie skrystalizowanego projektu nowej, kulturowej historii literatury. Ale zmiana optyki, jaką wprowadził „zwrot kulturowy", sprawiła, że przestała nas zadowalać stara historia" (Walas, 2006, s. 134–135).

Orientacja kulturowa w teorii literatury znajduje swoje odzwierciedlenie także w badaniach nad gatunkami literackimi. Jak zauważyła Dorota Korwin-Piotrowska,

> *Tekstów Drugich* (2007, z. 6) wskazując, że „wśród dostępnych obecnie multimedialnych sposobów rozumienia rzeczywistości, zajmuje ona [literatura] mało eksponowaną pozycję" (Zielińska, 2007, s. 6).

> rozwinięciem nowoczesnych genologicznych rozważań powinny być pytania o kich kulturowe zaplecze, które sprawiło, że takie, a nie inne gatunki powstały lub były szczególnie intensywnie uprawiane w danym okresie (Korwin-Piotrowska, 2007, s. 86).

Badaczka stawia m.in.

> pytania o popularność sonetu pisanego przez wieki czy o związki rycerskiego eposu bądź francuskiego ronda z kulturą średniowiecza, wskazując, że takie poszukiwania mogą ukazywać, jak zmienia się zależność między rozwojem człowieka a jego sposobem myślenia o rzeczywistości i szansach jej poznania (Korwin-Piotrowska, 2007, s. 86).

Także Roma Sendyka podkreśla korelację między badaniami genologicznymi i zwrotem kulturowym, wskazując, że

> przedmiotem namysłu staje się rola gatunku w perspektywie cywilizacyjnej: jego udział w tworzeniu się zjawisk społecznych, proces jego konwencjonalizacji, rola instytucji w promocji i powstawaniu rozwoju i definiowaniu danego gatunku […] zależność gatunków od zjawisk kulturowych, […] funkcja gatunku w aspekcie społeczno-historycznym (Sendyka, 2006, s. 274–275).

Kulturowe zorientowanie zachęca badaczy do podejmowania namysłu nad tzw. gatunkami popularnymi[13] czy też gatunkami grup wykluczonych[14]. Gatunek – w ujęciu KTL – można potraktować zatem jako jeden z artefaktów kodujących wiedzę o kulturze na wzór innych elementów kulturowej rzeczywistości.

Wyraźny wpływ KTL uwidacznia się także w poetyce, a właściwie poetykach, bo w pierwszych dekadach XXI wieku nastąpił gwałtowny rozrost orientacji badawczych, będących znakiem żywotności oraz potencjału tkwiącego w teorii literatury zorientowanej kulturowo. W tradycyjnym ujęciu poetykę określa się jako dziedzinę teorii literatury zajmującą się strukturą dzieła literackiego na podstawie jego ukształtowań językowych. W obrębie jej zainteresowań leżą ogólne reguły organizacji wypowiedzi literackiej, nie zaś poszczególne utwory, których analiza pozostaje sprawą interpretacji (Prachnio, 2021). Tymczasem zwrot

13 Zob. pozycje na temat „mariażu" badań kulturowych z badaniami nad literaturą popularną, czy – szerzej – popkulturą, np. *Metodologia badań literatury i kultury popularnej. Propozycje. Retoryka i cultural cricism* (Lichański & Mazurkiewicz, 2016).

14 Zob. m.in. badania genderowe, feministyczne, nurt queer, albo – z innej perspektywy – badania postkolonialne, dyskusje wokół pojęcia kanonu (kanonów) literatury itp.

kulturowy i otwarcie się na nowe sposoby interpretacji, odczytywania, ale i rodzaje tekstów sprawiły, że poetykę zaczęto łączyć z rozmaitymi dziedzinami wiedzy – od antropologii i etnologii, przez kognitywistykę i geografię, po zoologię, somatologię czy ekologię. W efekcie powstały określenia takie jak poetyka kulturowa[15], kognitywna, intertekstualna, a także zrosty typu geopoetyka, zoopoetyka, ekopoetyka, somatopoetyka, etnopoetyka, antropopoetyka. Są to zjawiska, które (aktywnie) się tworzą, pozostając w fazie wstępnej refleksji bądź teoretycznego wyodrębniania się. Ich autorki i autorzy – jak zauważa Piotr Prachnio –

> zapoczątkowują […] tendencję do przesuwania poetyki na obszar kulturowo zapośredniczonych bytów, zjawisk i działań. Charakterystyczne jest przy tym włączanie refleksji etycznej na temat zwierząt czy ekologii (Prachnio, 2021).

Ta preorientacja wpływa także na rozumienie samego pojęcia, albowiem jak zauważa Korwin-Piotrowska, poetyka współcześnie dla wielu swym znaczeniem zbliża się do pojęcia „styl" i oznacza „sposób, w jaki coś jest zorganizowane" lub „zespół właściwości", a coraz bardziej także „sposób, w jaki coś nam się objawia, uobecnia" (Korwin-Piotrowska, 2013, s. 21)[16].

Wychodząc nieco poza literackie kategorie, można przywołać pojęcie zwrotu ikonicznego, który podobnie jak zwrot kulturowy zakłada rezygnację z prymatu badań językowych, dowartościowując tym samym problematykę różnych kodów artystycznych oraz – na co zwraca uwagę Seweryna Wysłouch – problematykę korespondencji sztuk. Badaczka

15 Można powiedzieć, że „poetyka kulturowa" jest jednym z dowodów faktycznej korelacji między badaniami literatury i kultury, w których to kultura zaciąga niejako dług u literaturoznawstwa. Termin ten wyrastał bowiem z założenia, że „kultura daje się omawiać wedle metody poetologicznej, poprzez wskazanie jednostek konstrukcyjnych i identyfikację tropów oraz metod ich łączenia i aplikacji" (Sendyka, 2012, s. 241). Wymieniona z kolei w dalszej części geopoetyka, oprócz kulturo- i literaturoznawstwa, czerpie inspiracje z antropologii, studiów miejskich, socjologii, a nawet ekologii. Jej przedmiot stanowi badanie „związków między środowiskiem życia, podziałami geograficznymi i geopolitycznymi oraz stylem życia, sposobem percypowania świata, koncepcją człowieka, zagospodarowaniem przestrzeni, problematyką ekologiczną […]. Głównym obiektem badań są opisy przestrzeni, prywatne i zbiorowe portrety miejsc, nakładanie na siebie rożnych czasoprzestrzeni, stopień oddziaływania na siebie miejsca i człowieka" (Korwin-Piotrowska, 2007, s. 68). Por. także Rybicka (2014).

16 Podobnie pisała Anna Burzyńska stwierdzając, że obecnie nie jesteśmy w stanie stworzyć (jednej) poetyki normatywnej, a „termin p o e t y k a należy traktować raczej jako synonim j ę z y k a o p i s u albo m e t o d y a n a l i z y, nie zaś osobnej dyscypliny" (Burzyńska & Markowski, 2007, s. 19).

wychodzi z założenia, że możliwe jest pogodzenie dotychczasowej poetyki strukturalnej ze zwrotem (w tym wypadku) ikonicznym – w drodze do budowania KTL. Jej zdaniem poetyka strukturalna odgrywa ważną rolę w refleksji nad sztuką. Powołuje się przy tym na przykład Ewy Szczęsnej badającej zabiegi metaforyczne i charakteryzującej rozmaite tropy występujące w sztukach plastycznych, reklamie i filmie, opierającej się przy tym na założeniach kognitywistycznych i teoretycznoliterackich (Szczęsna, 2007) oraz Rafała Solewskiego, który z kolei zajmował się sztuką konceptualną i performansem, wykorzystując w swej analizie (także charakterystyczne dla literaturoznawczego ujęcia) metafory, symbole i alegorie (Solewski, 2007, s. 68–75)[17]. Jak zauważa Wysłouch, wymienione tropy i kategorie świadczą o strukturalnej wspólnocie sztuk i mogą stanowić podstawę KTL, albowiem „literatura nie istnieje w izolacji, wchodzi […] w rozliczne alianse ze sztuką, z nauką, z publicystyką. Nie da się jej odseparować od mediów i nowych technologii" (Wysłouch, 2009–2010, s. 49). W ten sposób badaczka potwierdza transdyscyplinarny charakter KTL, która nie tyle powinna interesować się zjawiskami pogranicznymi, znajdującymi się „między" dyscyplinami (interdyscyplinarność), ile raczej likwidować (choć może to brzmieć utopijnie) owe granice, co Wysłouch sama czyni, analizując porównawczo kategorię przestrzeni obserwowanej w poezji i filmach animowanych.

Kulturowe zorientowanie w teorii (zarówno w sposobie czytania, jak i interpretowania dzieła) daje wreszcie możliwość spojrzenia na literaturę jako na istotne źródło wiedzy antropologiczno-kulturowej i na poziomie ogólnym zbliża ją do współczesnych sposobów uczestnictwa w kulturze. Taka optyka otwiera możliwość projektowania własnej tożsamości odbiorcy (człowieka) na styku indywidualnej lektury i kultury. Ten sposób czytania burzy tradycję czytelniczego bycia „poza/nad tekstem" i staje się bliską ujęciu Michała Pawła Markowskiego uważnością i doświadczeniem, gdyż czytanie

> jest zdarzeniem apelującym do zaangażowania naszej jednostkowości w jednostkowość dzieła, nie jest tylko aktem świadomości, ani też rekonstrukcją znanych konwencji (Markowski, 2001, s. 243).

17 Zob. książkę Szczęsnej pt. *Poetyka mediów. Polisemiczność, digitalizacja, reklama* (2007), a także pracę R. Solewskiego pt. *Synteza i wypowiedź. Poezja i filozofia w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku* (2007).

Kulturowo zorientowania teoria (czytania, odbierania, analizowania i interpretowania) literatury znajduje zatem swoje odbicie w nowych metodach czytania, rozszerza pole badawcze o nowe/inne teksty kultury (np. gry komputerowe), wychodzi także poza samą literaturę, przyglądając się praktykom czytania czy szerzej sferze życia kulturalnego i literackiego (np. lekcjom czytania, festiwalom literackim itp.). Jej odbicie znajdujemy w dyskusjach na temat (nowoczesnej) edukacji polonistycznej[18], we współczesnej komparatystyce czy kulturowo zorientowanych tzw. studiach miejskich.

Refleksja systematyczna, wnioski, rekomendacje

Podsumowując rozważania na temat teorii kulturowej w badaniach literackich, warto wskazać zalety i ułomności tej propozycji. Na problem naporu teorii kulturowych na literaturoznawstwo zwrócił m.in. uwagę Ryszard Nycz, jeden z „ojców" KTL, który wśród mankamentów wymieniał z jednej strony „dedyscyplinację", rozmycie dziedziny literaturoznawstwa w studiach kulturowych, grożące uczynieniem z niej subdyscypliny badań kulturowych – przykrawającej swoje zainteresowania do tego nurtu. Z drugiej strony jednak podkreślał nowe możliwości, potencjał dla odmiennych sposobów czytania i badania literatury przez otwarcie się na nowe problemy badawcze. Zebrane w zredagowanych przez niego publikacjach teksty teoretyczne wskazują, że KTL ma nie tyle stanowić nową i jedyną wersję współczesnego literaturoznawstwa, ile rodzaj pewnej możliwej drogi, stanowiącej swoisty „kompromis" w badaniach teoretycznoliterackich, uwzględniających zarówno kulturalistyczne (i antropologiczne) podejście, jak i zachowanie swojej specyfiki i przedmiotu badania. Takie ujęcie pozwala pozostawić literaturę w centrum zainteresowania, przy jednoczesnym otwarciu się na tematy i narzędzia obecne we współczesnej humanistyce. Można zatem dodać, że samo literaturoznawstwo jako dziedzina naukowa poszerza swoje pole, wykorzystując własne instrumentarium i kategorie do badania innych

18 Więcej o relacji między tzw. poetyką kulturową a edukacją szkolną zob. np. pracę B. Myrdzik *Zrozumieć siebie i świat. Szkice i studia z edukacji polonistycznej* (2006) albo artykuł M. Pieniążka *Poetyka kulturowa dla szkoły. Dydaktyka polonistyczna wobec wyzwań antropologii literatury* (2008).

dyskursów. Według Nycza KTL wyróżnia to, że stanowi ona rodzaj refleksji uogólniającej (teoretycznej syntezy), nie koncentrując się przy tym wyłącznie na praktykach interpretacyjnych (Nycz, 2002, s. 31–36; Nycz 2012, s. 13–20). Bożena Tokarz zauważa z kolei, że większość badaczy „łączy badania kulturowe z różnymi metodami analizy i interpretacji tekstów literackich" (Tokarz, 2011, s. 126). To połączenie perspektyw można określić mianem swoistego przerzucania mostów między badaniami kulturowymi a literaturoznawstwem, które często staje się źródłem narzędzi.

Do założeń towarzyszących czytaniu i interpretowaniu literatury w nurcie KTL należy dodać przeświadczenie o jej łączności ze współczesnymi praktykami kulturowymi i rzeczywistością otaczającą człowieka. Czytanie w takim paradygmacie wiąże się z wyjściem poza pytania o literackość i staje się swoistą sytuacją kulturowo-egzystencjalną. Zdaniem badaczy teoria literatury w pewnym sensie przeradza się w teorię kultury, dzięki czemu tworzy się (a jest to wciąż proces otwarty) nowy rodzaj poetyki, która „zamiast ogólnych koncepcji czy *obramowań* (określenie Cullera) proponuje raczej rozmaite języki opisu" (Burzyńska, 2006a, s. 481–482). Teoria zorientowana kulturowo jest obszarem spotkania wielu dyskursów interpretacyjnych (miejsce „negocjacji i wymiany"). Jednocześnie, choć słabnie jej siła wyjaśniająca i generalizująca (syntetyzująca), wzrasta rola użyteczna, pragmatyczna. Praktycznym wykładnikiem tej teorii staje się interpretowanie (literatury/tekstów kultury) ku „sensownemu użyciu", ukazujące kondycję egzystencjalną człowieka i jego uczestnictwo w zróżnicowanych praktykach (kulturowych) codzienności (Burzyńska, 2006a, s. 483).

Istotną zaletą tej orientacji, dającą jej szansę na zajęcie centralnej pozycji zaśród licznych orientacji dzisiejszej humanistyki, jest zdaniem Grzegorza Grochowskiego

> zdolność przyciągania i integrowania rozproszonych idei, konceptów czy pojęć, występujących we współczesnej praktyce badawczej. […] W kręgu […] oddziaływania można odnaleźć zarówno feminizm (czy też szerzej – *gender studies*), jak i krytykę etyczną, badania postkolonialne i analizę dyskursu, a nawet semiotykę i kognitywizm. […] Właściwie każdy z tych nurtów, […] zachodzi za jakimś stopniu w zakres zainteresowań badań kulturowych, które mogą w takiej sytuacji stać się obszarem konfrontacji i mediacji, miejscem spotkania różnych punktów widzenia, swoistą platformą wymiany poglądów czy idei (Grochowski, 2005, s. 8).

Bożena Tokarz dodaje, że zwrot ten nie zanegował istotnych dla teoretycznych badań nad tekstem

> lingwistycznych korzeni poetyki. Jest w istocie faktem i propozycją otwarcia na kontekst kulturowy, będąc ścisłym zespoleniem badań nad strukturą językową dzieła i jej uwarunkowaniami etycznymi, społecznymi, ideologicznymi, psychologicznymi, estetycznymi i innymi (Tokarz, 2014, s. 127).

Badaczka przypomina, że dyskurs literacki można traktować także jako interpretację innych dyskursów dotyczących kultury, dlatego w badaniach literaturoznawczych zwraca się uwagę na warstwę strukturalną i językową. Ukazuje, że także w KTL istotną kwestią pozostaje zaplecze lingwistyczne, które służy

> do ujawnienia nie tylko sposobu, w jaki utwór uczestniczy w kulturze, lecz również tego, czemu służy, albowiem – jak głosi teza Grice'a – wypowiedź zawsze jest: skierowana do kogoś, o czymś i po coś (Tokarz, 2014, s. 128).

Jak konkluduje wreszcie Michalski, odmiennie od nowoczesnej teorii, która czytała przede wszystkim to, co językowe, a zwłaszcza literackie, „dzisiejszy dyskurs literaturoznawczy c z y t a przede wszystkim to, co niedyskursywne, a co […] było poddawane dyskursywizacjom: ciało, przestrzeń, obraz" (Michalski, 2014, s. 198). Sam Nycz jako autor pomysłu wskazywał, że zwroty w humanistyce nie służą jedynie zmianom (kolejnych) paradygmatów, ale że pozwalają dostrzec pomijane i/lub niedoceniane aspekty kultury i literatury. W tym względzie KTL jawi się jako „głęboko hermeneutyczny projekt zmierzający do tego, aby zrozumieć więcej, aby ogarnąć to, co dotąd wymykało się rozumieniu, albo było stereotypizowane, etykietowane" (Michalski, 2014, s. 198). W najszerszym ujęciu stanowi zatem rodzaj pomostu łączącego różne obszary kultury – w czym uwidacznia się też jej bezpośredni wpływ na działania człowieka.

Bibliografia

Burszta W.J., & Januszkiewicz, M. (2010). Słowo wstępne. Kłopot zwany kulturoznawstwem. W: W.J. Burszta & M. Januszkiewicz (red.), *Kulturoznawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Burzyńska, A. (2006a). *Anty-teoria literatury*. Kraków: Universitas.

Burzyńska, A., & Markowski, M.P. (2007). *Teorie literatury XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Culler, J. (1998). *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*. Tłum. M. Bassaj. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Geertz, C. (2005). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Tłum. D. Wolska. Kraków: Universitas.

Greenblatt, S. (2006). *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*. Tłum. M. Lorek. Kraków: Universitas.

Grochowski, G. (2005). Blaski i cienie badań kulturowych. *Teksty Drugie*, *1–2*, 4–10.

Herder, J.G. (1962). *Myśli o filozofii dziejów*, T. 1. Tłum. J. Gałecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kowalewski, J., & Piasek, W. (2010). *„Zwroty" badawcze w humanistyce konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Lewandowska-Tarasiuk, E. (2016). Kulturowy zwrot teorii jako nowe podejście do tekstów kultury. *Polski Uniwersytet na Obczyźnie w Londynie – Zeszyty Naukowe*, *4*, 13–23.

Lichański, J.Z., & Mazurkiewicz, A. (2016). *Metodologia badań literatury i kultury popularnej. Propozycje. Retoryka i cultural criticism*. Wrocław: Pracownia Literatury i Kultury Popularnej oraz Nowych Mediów.

Markowski, M.P., & Nycz, R. (red.). (2006). *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Kraków: Universitas.

Myrdzik, B. (2006). *Zrozumieć siebie i świat. Szkice i studia z edukacji polonistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Nowicka, E. (2009). *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nycz, R. (2001). *Kulturowa natura*. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego. *Teksty Drugie*, *5*, 4–14.

Nycz, R. (2007). Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia. *Teksty Drugie*, *6*, 34–49.

Nycz, R. (2012). KTL – wyjaśnienia i propozycje. W: T. Walas & R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury*, T. 2. *Poetyki, problemy, interpretacje*. Kraków: Universitas.

Pieniążek, M. (2008). Poetyka kulturowa dla szkoły. Dydaktyka polonistyczna wobec wyzwań antropologii literatury. *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria*, *8*.

Płoszaj, J. (2021). Brutalizacja świata przedstawionego w polskiej literaturze fantasy w perspektywie kulturowej teorii literatury. Konteksty i propozycje badawcze. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica*, *9*, 234–257.

Rybicka, E. (2014). *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Universitas.

Schreiber, H., & Michałowska G. (red.). (2013). *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, T. 1: *Zwrot kulturowy*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Solewski, R. (2007). *Synteza i wypowiedź. Poezja i filozofia w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

Szahaj, A. (2004). *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Szczęsna, E. (2007). *Poetyka mediów. Polisemiczność, digitalizacja, reklama*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Tokarz, B. (2011). Lingwistyczne korzenie poetyki w perspektywie kulturowej teorii literatury. W: M. Cyzman & A. Skubaczewska-Pniewska (red.), *Teoria literatury w świetle językoznawstwa. Zbiór studiów*, (s. 115–128). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Walas, T., & Nycz, R. (red.). (2012). *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*. Kraków: Universitas.

Zielińska, M. (2007). Pytania, wątpliwości i propozycje. *Teksty Drugie*, *6*, 6–8.

Bogusława Bodzioch-Bryła
Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0003-2453-8350
https://doi.org/10.35765/slowniki.265

E-literatura. Nowy nurt w studiach kulturowych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: E-literatura to relatywnie nowy nurt we współczesnej humanistyce, reprezentowany przez utwory wykorzystujące właściwości nowych mediów, będące strukturami intermedialnymi i interkulturowymi.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Ujęcie definicyjne e-literatury ewoluuje, a jego źródła są różnorodne. Spośród kontekstów, z których wyrosła i czerpie e-literatura, najczęściej wskazywanymi przez badaczy są: *stricte* technologiczny (Europa Zachodnia i USA), filmoznawczy, ludologiczny oraz artystyczno-literacki (Polska). Najstarsze źródła nowomedialnych eksperymentów strukturalnych sięgają antyku i średniowiecza, późniejsze zaś – literackich i artystycznych ruchów awangardowych.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: E-literatura charakteryzuje się występowaniem specyficznych cech odróżniających ją od literatury drukowanej. Są to m.in. nielinearność, splotowość, wielowarstwowość (modułowość) elementów składowych, uprzestrzennienie, immersyjność, płynność (*flow*), figuratywny charakter, architektoniczny potencjał, a także występowanie szczelin (celowo wprowadzonych niedomknięć), w których autor w pewnym zakresie ustępuje miejsca odbiorcy, by ten mógł partycypacyjnie uczestniczyć w lekturze, personalizując ścieżkę literacką.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA ZWNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Nurt e-literatury wkroczył na stałe do współczesnej humanistyki i dynamicznie się rozwija. Coraz więcej uczelni ma w swej ofercie przedmioty z nim związane, a coraz liczniejsza grupa badaczy podejmuje się naukowej analizy e-utworów. Powstają i rozwijają się źródła gromadzące utwory

nowomedialne (np. *Electronic Literature Collection*). Co prawda, na skutek zmian technologicznych część utworów okresowo przechodzi w stan cyfrowej hibernacji, ale powoli kolejne fale cyfrowych fuzji i konwergencji przywracają je do życia.

Słowa kluczowe: e-literatura, literatura a nowe media, przemiany literatury pod wpływem nowych technologii, konwergencja mediów

Definicja pojęcia

E-literatura to relatywnie nowa forma literatury osadzona na nowomedialnym nośniku, zdeterminowana przez ów nośnik i wzbogacona o jego zasadnicze właściwości. Wcześniej właściwości te przynależne były medium jako takiemu, a obecnie zostały przejęte oraz niejako wchłonięte przez sam utwór, przez co stanowią cechę nie tylko nośnika, ale i samego utworu. Dzieło e-literackie to zatem struktura intermedialna i interkulturowa, zachowującą nadrzędne cechy literackości, ale zyskująca nowe właściwości przejęte od samego nośnika. Jest to konsekwencja pozostawania utworu literackiego w sytuacji splotu z nowymi mediami; przejęcie cech medium jest więc swoiście nową e-literacką wartością. Utwór e-literacki często czerpie właściwości z innych sfer humanistyki czy nawet innych sfer rzeczywistości (interaktywnego dzieła sztuki, struktur architektonicznych itp.). Jego cechą jest pozostawanie w sieci związków i zależności ze środowiskiem dawniej postrzeganym jako odrębne, nieliterackie, natomiast obecnie coraz częściej użyczającym literaturze elementów (cech, narzędzi) sobie przynależnych, by stawały się składnikami środków wyrazu artystycznego. To literatura procesualna (ta cecha wynika z dynamiki struktury, zmiennej, nieostatecznej, modułowej i hybrydycznej), programowo niestabilna, czerpiąca z generatywności systemu cybernetycznego (programu komputerowego), której głębia (semantyczna i strukturalna pojemność) nie wynika jedynie z pojemności metafory czy symbolu, ale realizuje się poprzez dosłowną głębię struktury, trójwymiaru, immersyjności, gdyż e-utwór daje możliwość (a czasem wręcz wymaga) odbiorczego, immersyjnego zanurzenia i doświadczania go z oddolnej perspektywy.

Analiza historyczna pojęcia

Ujęcie definicyjne e-literatury wciąż ewoluuje, mimo swojego niedługiego stażu na horyzoncie kultury humanistycznej. Istniejąca od 1999 roku organizacja zajmująca się promowaniem literatury elektronicznej – Electronic Literature Organization – pierwotnie definiowała e-literaturę jako „utwór o istotnych walorach literackich, który korzysta z możliwości i kontekstów wnoszonych przez stacjonarny lub podłączony do sieci

komputer”[1]. W 2016 roku definicja uległa rozszerzeniu, wskutek czego w trzecim tomie *Antologii literatury cyfrowej* (*Electronic Literature Collection*, Vol. 3) pojęcie literackości zastąpione zostało kategorią tekstualności (literatura elektroniczna „powstaje na przecięciu technologii i tekstualności”[2]), co spaja w jedno trzy aspekty: technologiczny, tekstualny i językowy, przy czym ostatni z wymienionych obejmuje „nie tylko słowną ekspresję artystyczną, lecz także różne odmiany języków informatycznych, których efektem są działania algorytmiczne, proceduralne, generatywne czy kombinatoryczne” (Pawlicka, 2017, s. 96). Nowa definicja eksponuje fakt, że literackość nie jest już wyłącznym kryterium literatury i że pojęcie pisania w kontekście e-literatury obejmuje też aspekt programowania, a termin język zawiera w polu znaczeniowym różnego rodzaju języki nieludzkie, komputerowe, generatywne (Pawlicka, 2017, s. 96). Andrzej Hejmej używa w odniesieniu do zmienionej literatury określenia „literatura poza literaturą” lub medialitura (Hejmej, 2017, s. 427–428), zakresem neologizmu obejmując utwory literackie zrywające z tekstem klasycznym, istniejące w różnorodnych środowiskach medialnych, odnosząc go także do sytuacji, w której utwór zaczyna funkcjonować w przestrzeni wobec literatury zewnętrznej. Chodzi o intermedialność (rezultaty „krzyżowania się” różnych mediów), a także o (inter)medialność („przemieszczenia” i formy obecności literatury w pejzażu medialnym) (Hejmej, 2017, s. 427–428). Literatura w erze rozpowszechniania i dominacji mediów interaktywnych

> stała się, z jednej strony, „mobilna”, z drugiej – wyjątkowo podatna na serie przekształceń (inter)medialnych: przez recykling, adaptacje, remediacje, transpozycje, działania performatywne, przekłady hipertekstowe etc. Niegdyś chroniona przez pismo, wkroczyła w przestrzeń kakofonii medialnej i nawet w tradycyjnej postaci domaga się […] traktowania w kategoriach […] głosu i skryptoralności (Hejmej, 2017, s. 428)[3].

Wkroczenie przez literaturę na ścieżkę konwergujących mediów należy więc postrzegać jako świadomie podjęty akt powtórnego wejścia

1 Zob. http://eliterature.org/what-is-e-lit/ (dostęp: 20.04.2022). (Polskie tłumaczenie: Pisarski, 2011).

2 Zob. http://collection.eliterature.org/3/about.html (dostęp: 20.04.2022).

3 Neologizm „skryptoralność” dotyczy pozostawionych w zapisie tekstowym śladów głosu i audiosfery, a także pojmowania czynności pisania jako procesu transkrybowania głosu i świata dźwięków (Hejmej, 2015, s. 97).

(powrotu) w pierwotną, naturalną sferę, w której może wreszcie wybrzmieć cały jej (usunięty przez stare, ograniczone, płaskie i w sensie dosłownym nieme medium druku) potencjał, wraz z wyglądem (obrazem), głosem (dźwiękiem) i dynamiką ruchu (animacja, inter- lub intraaktywność). Literatura dzięki nowym mediom znów może być nie tylko odczytywana, lecz jednocześnie w swym dzianiu się widziana i słyszana oraz formowana (personalizowana) w każdorazowo innym akcie odbiorczej partycypacji.

Badacze analizujący proces narodzin e-literatury wskazują rozmaite konteksty kulturowe; najczęściej powtarzającymi się są: (1) technologiczny (zachód Europy i USA); w Polsce natomiast (2) filmoznawczy, (3) związany ze środowiskiem ludologicznym (skupionym wokół problematyki gier komputerowych) oraz (4) artystyczno-literacki. Amerykańska badaczka Nancy Katherine Hayles dzieli literaturę elektroniczną na dwie generacje (z cezurą około 1995 r.), przy czym wczesne utwory (wyróżniające się wykorzystaniem leksji) zalicza do generacji pierwszej (tzw. klasycznej), natomiast późniejsze – do drugiej (współczesnej albo postmodernistycznej; wyznacznikiem jest tu m.in. rozmiar utworów), która trwać będzie do momentu kulminacji i wyodrębnienia się kolejnego okresu przemian (Hayles, 2011). Piotr Marecki (2015, s. 468) zwraca uwagę na różnicę pomiędzy procesem rodzenia się e-literatury w Polsce i na Zachodzie, podkreślając, że rytm rozwoju polskiej literatury cyfrowej był inny, a w przypadku wpływającej na jej przeobrażenia demosceny[4], w okresie poprzedzającym rozwój Internetu, większe formy nie wchodziły w grę (wykorzystywane w Polsce platformy – ZX Spectrum, Amiga czy Atari miały ograniczoną pamięć). Badacz zauważa, że w tekstach krytycznych poświęconych literaturze cyfrowej dominuje przekonanie o zasadności podziału dotychczasowego pisarskiego dorobku e-literackiego na dwie strukturalnie różne formacje, z których pierwszą stanowią utwory związane z wydawnictwem Eastgate System i programem Storyspace[5] (*Storyspace School*), przystosowane za pomocą narzędzi oferowanych przez platformę do warunków cyfrowych,

4 Subkultury łączącej użytkowników komputerów tworzących dema, czyli audiowizualne utwory, głównie programy komputerowe demonstrujące ich umiejętności i możliwości sprzętowe komputerów.

5 Służącym do tworzenia i mapowania hiperfikcji, rozwiniętym w latach 80. XX w. przez J.D. Boltera, M. Joyce'a i J.B. Smitha.

realizowane z przeznaczeniem na komputery stacjonarne niepodłączone do sieci. Ich odbiór wymagał koncentracji, poświęcenia na lekturę wielu godzin i odbywał się zwykle przy biurku, na którym stał komputer[6]. Drugą falę utworów cyfrowych stanowią dzieła gatunkowo mniejsze, będące wynikiem rozwoju przeglądarek internetowych oraz sieci WWW, często pisane zespołowo, z większą rolą obrazu, dźwięku, video, montażu, ruchu (Marecki, 2015, s. 461–463). Jak pisze Marecki:

> Wiele dzieł to tzw. literatura programowana (*computational literature*), gdzie do odbioru nie wystarczy poznanie efektu końcowego dzieła (*output*), ale wskazana jest umiejętność analizy algorytmu czy danych wyjściowych (*input*). Zdecydowanie inny […] jest […] stosunek do autorstwa, uwzględniający pracę w zespole, wartościujący rolę programu i nierzadko właściwości maszyny produkującej dzieło. Skrajnie różne są […] poetyki będące inspiracją dla […] autorów […] drugiej generacji – to przede wszystkim literatura eksperymentalna spod znaku OuLiPo, konceptualizm, techniki apropriacji. W przeciwieństwie do dużych utworów hipertekstowych utwory drugiej generacji projektowane są […] z wykorzystaniem strategii odbiorczych uwzględniających nowe formy lektury (*distracted reading*), wynikające z pośpiechu, rozproszenia uwagi czy używania urządzeń mobilnych. Skupienie wymagane przy lekturze tradycyjnego dzieła literackiego czy hipertekstu wydanego za pomocą narzędzi Storyspace nie jest wpisane w filozofię takich utworów. Utwory drugiej generacji, ze względu na swój format, nadają się do lektury w środkach masowego transportu, np. na urządzeniach mobilnych, […] jak tablety czy smartfony. Literatura cyfrowa drugiej generacji, publikowana przez twórców bezpośrednio na stronach WWW, pomija pośredników w postaci księgarzy czy wydawnictw (Marecki, 2015, s. 463–464).

Zdaniem Mareckiego logika rozwoju literatury elektronicznej w Polsce oparta jest na trzech zjawiskach. Po pierwsze, artystycznej działalności środowiska filmowców i członków Warsztatu Formy Filmowej (skupiającej artystów wizualnych, którzy w latach 70. XX wieku, podczas studiów w łódzkiej szkole filmowej, testowali możliwości mediów, eksperymentując również z tekstem; byli to m.in. autorzy generatorów tekstowych, Wojciech Bruszewski oraz Józef Żuk Piwkowski, twórca generatora z 1975 roku *Księga Słów Wszystkich* [Marecki, 2018, s. 25–42, 43–69]). To oni, wypracowując narzędzia kontestacji instytucji (również literatury), sproblematyzowali pojęcie materialności dzieła literackiego;

6 Jako utwory kanoniczne tej formacji wymienia się m.in. *afternoon. a story* (1990) M. Joyce'a, *Patchwork Girl* (1995) S. Jackson czy *Victory Garden* (1991) S. Moulthropa (Marecki, 2015, s. 461–463).

zainicjowali etap badania tekstów literackich w powiązaniu z technologią; w centralnym polu zainteresowań umieścili media i platformy matematyczne oraz kombinatoryczne podejście do literatury (mieszanie struktur języka z algorytmami) (Marecki, 2015, s. 465). Po drugie, działaniach tzw. demosceny (rozwijającej się w latach 80. i 90. XX wieku subkultury współtworzonej przez pierwsze pokolenie użytkowników komputerów osobistych, którzy tworzyli dema – programy demonstracyjne, służące do eksponowania możliwości komputera, przybierające często postać zbliżoną do wideoklipu, wskutek czego demoscena była identyfikowana jako zjawisko lokujące się w kontekście mediów cyfrowych i audiowizualności). Istnieje grupa dem opartych na tekstach i wierszach, stąd wśród członków subkultury funkcjonuje nazwa „poezja sceny" (*scene poetry*). Po trzecie, działaniach stricte literackich (realizowanych w warunkach przeglądarek sieciowych), wśród których wskazać można: pierwszy hipertekst Roberta Szczerbowskiego *Æ*, wydany pierwotnie (1991) jako nietypowa książka, później jako hipertekst na dyskietce (1996), następnie w wersji sieciowej; hiperteksty typu *Blok* Sławomira Shuty (2003), *Koniec świata według Emeryka* Radosława Nowakowskiego (2005), *Czary i mary* Anety Kamińskiej (2007), *Schemat* Konrada Polaka (2010), *Matrioszka* Marty Dzido (2013); adaptacje klasyki literackiej (*Rękopis znaleziony w Saragossie* Jana Potockiego w opracowaniu Mariusza Pisarskiego (2011); tłumaczenia (np. utworu Michaela Joyce'a *popołudnie. pewna historia*, 2011 r.). W tym samym czasie powstawały liczne mniejsze formy tekstowe: generatory, aplikacje, scena *flashowa*, poezja kinetyczna, *wiki writing* i inne gatunki literatury cyfrowej oraz liczne utwory bardziej zbliżone do tradycyjnej literatury, m.in. e-tomik *Powieki* Zenona Fajfera (2013) (Marecki, 2015, s. 467).

Analogicznie charakteryzuje rozwój literatury generatywnej jeden z jej twórców, producent literackich algorytmów, Leszek Onak. Wyróżnił on trzy etapy jej rozwoju: eksperymentalno-kombinatoryczny, demoscenowy oraz etap aplikacji internetowych (Zob. Marecki, 2018, s. 135–137).

Urszula Pawlicka wskazuje z kolei następujące okresy graniczne rozwoju e-literatury: (1) lata 1995–1997 – czas ruchu w stronę drugiej fali; (2) lata 2007–2009 – czas przejścia w trzeci etap. Przełom pierwszego i drugiego etapu związany jest z rozpowszechnieniem od 1995 roku sieci WWW; wydaniem przez Espena J. Aarsetha książki *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature* (1997), definiującej narzędzia do

badania literatury elektronicznej. Koniec drugiej fali zamyka zaś publikacja Katherine N. Hayles *Electronic Literature. New Horizons for the Literary* (2008), w której autorka wprowadziła podówczas nowe pojęcia, m.in. „technotekst", „intermediacja"/ zapośredniczenie (Pawlicka, 2017, s. 89–92). Wciąż rozwija się refleksja naukowa skoncentrowana na procesie formowania się od 2010 roku (3) trzeciego etapu literatury cyfrowej („e-literatury po hipertekście", *post-hypertext e-literature*) (Pawlicka, 2017, s. 90–92).

Od około 2007 roku następuje rozwój nowych mediów – mobilnych, lokacyjnych, kinetycznych, haptycznych, społecznościowych, w związku z czym pomnożeniu ulegają narzędzia wykorzystywane przez twórców, a literatura elektroniczna przeżywa gwałtowny rozwój, wkraczając w obszar sztuki i programowania, co generuje szybki wzrost liczby i różnorodności projektów generatywnych, lokacyjnych, immersyjnych, doprowadzając w rezultacie do zatarcia granic między literaturą a sztuką (Pawlicka, 2017, s. 93–110).

W obrębie wymienionych faz następują po sobie i stopniowo wypierają się konkretne technologie: najpierw eksperymenty artystyczne twórców kontynuujących działania kombinatorycznej grupy Oulipo, skoncentrowane na testowaniu nowych możliwości technologicznych (dominuje program Storyspace i HyperCard; wśród języków programowania – BASIC). W obrębie fazy drugiej stare narzędzia i programy wypierane są przez nowe, np. DHTML, Flash, JavaScript, Java, QuickTime, Shockwave. W obrębie etapu trzeciego następuje odchodzenie od programu Flash na rzecz m.in Javascript, Shockwave, Kinetic, Twine, Twitter, BOT, Ruby. Obecnie rozwój narzędziowy jest tak dynamiczny (powstają m.in. formy literackie mobilne i lokacyjne, rzeczywistości rozszerzonej, fanfiki, projekty generatywne, projekty *Open Source*, remiksy, projekty oparte na mediach społecznościowych, projekty *Netprov*, prace immersyjne, instalacje itp.), że definiowanie i klasyfikacja posthipertekstualnej literatury elektronicznej staje się niemal niemożliwa (Pawlicka, 2017, s. 97–107).

Poszukując tych źródeł e-literatury, które zasadzają się na odmiennym sposobie postrzegania tekstu, obejmującym poza aspektem stricte literackim również wizualny i eksperymentalny, sięgnąć należy również w bardziej odległą przeszłość – do antyku i średniowiecza. Część e-utworów stanowią bowiem prace wykorzystujące generatory, a źródeł

tego nurtu badacze upatrują np. w pracach Rajmunda Llulla (ur. ok. 1232)[7], natomiast punkt kulminacyjny lokują w epoce baroku (Pająk, 2008; Pająk, 2009, s. 22). Andrzej Pająk, analizując tradycję i źródła pojawienia się generatorów tekstowych w poezji barokowej, wskazuje poprzedzające je utwory kombinatoryczne, m.in. *Carmen XXV* Optacjana Porfiriusza (pieśń z IV wieku, oferującą 1,62 miliarda możliwości tekstowych), tzw. wiersze proteuszowe[8], barokowe dzieła – *Dissertatio de arte combinatoria* Gotffrida Leibniza (1666) oraz *Ars Magna sciendi* Athanasiusa Kirchera (1669), łączące kombinatorykę z literaturą podobnie do procesów zachodzących w komputerach. Mechanizm działań tych utworów wykorzystywał trzy elementy składowe: kod źródłowy, z którego generowane były teksty; minigramatykę opisującą sposób przetwarzania słów i tworzenia zdań oraz algorytm odpowiadający za przetwarzanie znaków językowych. Inspiracją dla Leibniza było dzieło *Ars generalis ultima* Rajmunda Llulla (1305). Katalońskiemu filozofowi udało się stworzyć maszynę składającą się z koncentrycznie ułożonych stosów dysków, mogących niezależnie się poruszać. Umieszczonym na nim literom alfabetu przypisane były prawdy absolutne – esencjonalne atrybuty Boga. Te z kolei miały być połączone z relatywnymi prawdami zgodnymi z ówczesną filozofią scholastyczną. Obracanie przez czytelnika owymi dyskami pozwalało generować przypadkowe zdania, będące logicznymi twierdzeniami związanymi z pierwotnie wybranym tematem (Pająk, 2009, s. 20–37). Badacz w opisanym procesie dostrzega podobieństwo do zdefiniowanych przez E. Aarsetha tekstonów (umieszczonych na dyskach) i skryptonów (wyłaniających się po wykonaniu przez interaktora pracy zgodnej z opisanym algorytmem działania) (Aarseth, 2014). Początki bardziej zaawansowanych eksperymentów z formą utworów literackich lokuje Pająk u schyłku XVI wieku, zauważając, że miały one dwa oblicza: pierwotne, węższe (sięgające żywotnych w antyku strategii literacko-słownych, przejawiających się w wykorzystywaniu gier typu rebusy, palindromy, anagramy czy też sięganiu po nowsze

7 Rajmund Lull był filozofem, poetą, logikiem, teologiem, autorem podręcznika do nawigacji, astrologiem, matematykiem, medykiem, prawnikiem, a także tercjarzem franciszkańskim. Zob. https://www.isf.edu.pl/a/czytelnia/rajmund-lull-pierwszy-islamolog-europy//0?f= (dostęp: 20.04.2022).

8 Nazwa pochodzi od ich pierwszego przykładu zamieszczonego w poetyce *Poetices Libri Septem* Juliusa Cesara Scaligera z 1561 r.

formy poezji kunsztownej), oraz szersze – bardziej dosłowne, bliższe naszym czasom techniki, zdolne generować oparte na algorytmie utwory literackie na długo przed nastaniem ery technik informatycznych (Pająk, 2009, s. 20–37).

Biorąc pod uwagę istotne w e-literaturze odchodzenie od porządku linearnego oraz wykorzystywanie obrazu, wizualne ustrukturyzowanie, które często bywa uzewnętrzniane w sposób sprawiający wrażenie, że mamy do czynienia z zamierzonym ujawnieniem szwów strukturalnych, czyli tego, co w literaturze tradycyjnej jest przed oczyma czytającego ukryte, ważny okazuje się zasób tradycji literackiej sięgający ku najwcześniejszym źródłom obrazowości literatury i pierwszym przejawom interaktywności. Piotr Rypson, przybliżając historię poezji wizualnej (Rypson, 2002), jako istotny kontekst i tradycję wskazuje antyk oraz średniowiecze, czyli m.in. (1) greckie *technopaegnia* (graficzne zapisy wierszowe, o charakterze magicznym, widniejące na zabytkach epigrafiki starożytnej), np. kryptograficzne inskrypcje z okresu panowania Ramzesa II w Egipcie (ok. 1290 p.n.e.), dysk z Fajstos (poł. 2 tys. p.n.e.), zapisany w układzie spiralnym nieodczytanym do dziś pismem minojskim A; (2) inskrypcje wotywne, kompozycją nawiązujące do kształtu ofiarowanego bóstwu przedmiotu (np. pokryty inskrypcją, znaleziony w Kalabrii topór poświęcony bogini Herze, z VI w. p.n.e.); (3) akrostychy biblijne z ksiąg Starego Testamentu oraz podobne kompozycje staroegipskie, babilońskie itp.; (4) przedhellenistyczną tradycję wierszy-zagadek, gier językowych, typu lipogramów, raków (*versus retrogradi*) (Rypson, 2002, s. 11–12).

Jako właściwe pierwsze przykłady poezji wizualnej wskazuje Rypson: (1) sześć figuralnych wierszy w języku greckim (epoka hellenistyczna). Za ojców gatunku oraz tego typu literatury w Europie uznaje się Simiasza z Rodos (autora trzech utworów figuralnych – w kształcie jajka, topora i skrzydeł), Teokryta z Syrakuz (twórcę wiersza w kształcie syringi – rodzaju pasterskiej fletni, ok. 300 p.n.e.) oraz Dosiadasa z Krety (autora utworu w formie ołtarza, ok. 100 p.n.e.); (2) geometryczne utwory literowe (wiersze-labirynty) Publiliusza Optacjana Porfiriusza, panegirysty tworzącego (w czasach Konstantyna Wielkiego) akrostychy o różnym stopniu komplikacji (kunsztowne teksty o regularnym, prostokątnym kształcie, w które wpleciono akra-, mezo- i telestychy tak, że układały się w figury i symbole); (3) wiersze kratkowe

(*carmina cancellata*) Optacjana (Rypson, 2002, s. 12–14), biorące nazwę od wplecionych w tekst zasadniczy, akrostychowych zdań zwanych wierszami wpisanymi, wplecionymi lub intekstami (*versus intextus*)[9].

Problemowe ujęcie pojęcia

Powstająca w środowisku dynamicznie konwergujących mediów e-literatura różni się zdecydowanie od literatury tradycyjnej. Trudno ją diagnozować, stosując jako narzędzia zasób pojęciowy znany choćby ze *Słownika terminów literackich*, gdyż wiele spośród e-literackich egzemplifikacji wymyka się tradycyjnemu opisowi lub definitywnie przestaje mu podlegać. Tradycyjne kategorie literaturoznawcze okazują się niewystarczające. Utwory e-literackie charakteryzuje pewien zestaw cech semiotycznych, medialnych, kompozycyjnych, które podkreślają odrębność zjawiska, czasem dostarczając przesłanek sugerujących pewną postać nowej gatunkowości. Wśród cech najbardziej wyrazistych, w oczywisty sposób odróżniających e-utwór od utworu tradycyjnego, wskazać można m.in.:

- Linkowanie i występowanie w obrębie utworu punktów aktywnych, miejsc węzłowych, odsyłających w głąb e-literackiej całości, stanowiących najczęściej symptom rozwiązań hipertekstowych i wskazujących na zastosowanie tej właśnie struktury (punkty aktywne podkreślane bywają poprzez graficzne wyodrębnienie czcionki, pogrubienie, cieniowanie, pulsacyjny charakter

9 Badacz wymienia również wiele innych utworów powstałych później: (1) w okresie VII–VIII w. m.in. Izydora z Sewilli, Eugeniusza z Toledo, Aldhelma z Mamesbury, Ansbera z Rouen, Winfrida (znanego pod imieniem Bonifacy, misjonarza, autora carmen cancellatum), Alkuina i Józefa Szkota, z których najbardziej skomplikowany zawiera inteksty w formie trzech krzyży Golgoty, otoczonych zarysem budynku świątyni; średniowieczną poezję wizualną od Hrabana Maura do schyłku XIV w.; (2) liczną twórczość naśladowczą renesansową i barokową, głównie w Europie Zachodniej; (3) polską poezję wizualną XVI–XVIII w., w tym poezję kunsztowną, akrostychy, wiersze w kształcie krzyża, *carmen cancellatum* i pochodne wiersze mezostychowe, w kształcie insygniów sakralnych i liturgicznych, w kształcie skrzydeł, ołtarza, literackie formy architektoniczne, wiersze w kształcie herbów, tarczy, miecza, chorągwi, serca, obiektów astronomicznych, utwory w kształcie korony, koła i innych form geometrycznych, wiersze labiryntowe, w kształcie drzewa itp. (Rypson, 2002, s. 22, 160–177).

[np. w powieściach hipertekstowych *Schemat* Konrada Polaka, wieloautorskim projekcie *Piksel Zdrój*], cyfrowej wersji tomu *Powieki* Zenona Fajfera [2013], dających czytelnikowi możliwość stopniowego wchodzenia w głąb utworu lub też wskazujących mu powierzchniowe warstwy tekstu znaczące podwójnie, zgodnie z logiką akrostychu).

- Dynamiczną zmienność utworu (całego lub części), będącą rodzajem intraaktywności (interaktywności wewnętrznej), wskazującą, że struktura utworu zawiera element algorytmiczny, generatywny (np. cykl *booms* Piotra Puldziana Płucienniczaka, którego kolejne utwory wyświetlają się w postaci niekończącej się serii).
- Kolektywność elementów składowych, multimodalność, łączne występowanie warstwy tekstowej, obrazu, dźwięku, animacji, dające wrażenie zbliżenia dzieła do specyfiki utworu audiowizualnego (np. tom Katarzyny Giełżyńskiej *C()n Du It*, składający się z utworów określanych przez autorkę mianem poetyckich wideoklipów).
- Przestrzenność, którą należy rozumieć szeroko, zarówno jako wykorzystywanie przestrzeni w obrębie struktury, na której utwór został osadzony, jak i jako oparcie np. warstwy obrazowej na figurze przestrzennej (Aya Karpinska *open.ended*), a także rozmieszczenie części współtworzących dzieło na dużej przestrzeni wystawienniczej – jak w przypadku e-literackich instalacji (np. Andrzeja Głowackiego *Archetyptura. Estetyka QR-kodu*).
- Rozczłonkowanie warstwy semantycznej, często idące w parze z rozbiciem strukturalnym i fizycznym (materialnym – w przypadku utworów będących instalacjami), sugerujące formę utworów modułowych, przeznaczonych do komponowania z nich dowolnych (lub sugerowanych przez autora) całości (np. K. Giełżyńskiej e-utwór *Element*, wykorzystujący semantyczny potencjał motywu rozbicia czy e-literacka instalacja A. Głowackiego *Archetyptura. Estetyka QR-kodu*, stanowiąca całość wielomodułową, przeznaczoną do indywidualnego komponowania e-literacko-artystycznych ścieżek lekturowych).
- Zmianę kontekstu bezpośredniego otoczenia utworu, który przestaje występować jedynie w naturalnym środowisku literacko-medialnym (cyberprzestrzeń, ekran komputera), uobecnia się natomiast w fizycznych przestrzeniach innego typu (np. muzealno-galeryjnej,

miejskiej, przestrzeni przyrody, jak dzieje się w pracy Jiyeon Song *One Day Poem Pavilion* czy innowacyjnym (ostatecznie niezrealizowanym) projekcie Z. Fajfera *Zegar Bezczasowości*, mającym włączać poezję w przestrzeń miejską).

- Obecność nawiązań (np. gatunkowych, sygnalizowanych w tytule lub treściowych) do utworów starszych (należących do kanonu klasyki literatury), co może sugerować zabieg remiksu lub *mash-upu*[10] (np. sonet i tren uruchamiane w subwersywnej formie w remiksowej i *mash-upowej* twórczości L. Onaka i Ł. Podgórniego[11]). Zabiegi stanowiące przez wiele lat pewien sposób postępowania z oryginałem (w przypadku remiksu – najczęściej muzycznym) czy też ścieżkę technologicznego przetworzenia zmieniają status, pretendując do rangi nowomedialnej e-literackiej strategii.

Zauważyć należy, że pewne cechy, od zawsze stanowiące domenę literatury, dzięki nowym mediom zostały wydobyte i „udosłownione": (1) ukrycie sensów (wynikające z zagęszczeń funkcji poetyckiej – nieprzeźroczystość, opór recepcyjny powodujący, że świadomość czytelnika odbija się od warstwy powierzchniowej), od zawsze będące jedną z konstytutywnych cech poezji, teraz przybiera bardziej dosłowny charakter; (2) dynamika rozwoju ścieżki narracyjnej w epice, rozrastanie się fabuły o nowe wątki, epizody (w e-literaturze obrazowane za pomocą hipertekstu); (3) Ingardenowskie miejsca niedookreślone (w e-literaturze sprowadzone do postaci szczelin rzeczywistych).

Poza wymienionymi cechami zewnętrznymi, w najbardziej bezpośredni sposób wyróżniającymi utwór e-literacki, wskazać można również kilka właściwości o charakterze globalnym, tzn. cech czerpiących technologiczny potencjał z nośnika, a przy tym dotykających nie tylko struktury e-utworu, ale i sfery jego treści, wpływających na recepcję i interpretację. Wśród nich za najważniejsze uznać można m.in. splotowość, wielowarstwowość (modułowość) elementów składowych, nielinearność, uprzestrzennienie, immersyjność, płynność (*flow*), figuratywny

10 Pojęcia znaczeniowo zbliżone do siebie, z tą różnicą, że w przypadku remiksu najistotniejsza jest nowa jakość, powstała w efekcie przetworzenia, podczas gdy sama pamięć o źródle ulga zatarciu, natomiast *mash-up* zachowuje pamięć o źródle (Nacher, 2011, s. 77–89).

11 Utwory Leszka Onaka *Kroki Akermańskie* i *Bat Country on LCD*. Zob. https://rozdzielchleb.pl/wgraa/#issuu (dostęp: 20.04.2022).

charakter, a także występowanie szczelin (celowo wprowadzonych niedomknięć), czyli miejsc, w których autor w pewnym zakresie ustępuje miejsca odbiorcy, by ten mógł aktywnie (partycypacyjnie) uczestniczyć w lekturze e-utworu.

Splotowość e-literatury[12] wynika nie tylko z konwergencyjnego potencjału rozmaitych mediów uobecniających w e-utworze, ale i z włączania w obręb utworów nowych przestrzeni, uznawanych dawniej za zewnętrzne, nieliterackie. E-literatura stanowi tekst kultury będący wynikiem szczególnego rodzaju „splotu", węzła, wiązania, miejsca wspólnego, odsyłającego do innych miejsc, różnych systemów semiotycznych. W latach 90. XX wieku i na przełomie wieku XX i XXI kategoriami często pojawiającymi się w opisie literaturoznawczym były momenty i miejsca graniczne, przestrzenie „między". Obecnie problem badawczy stanowi coś więcej niż przekraczanie granic czy definiowanie literackich i kulturowych „międzyobszarów". Ponieważ wspomniane przestrzenie i miejsca się poszerzyły, wewnętrznie uruchomiły (znajdują się w stanie permanentnej dynamiki) oraz przeniosły do cyberprzestrzeni, a czasem wnikają w fizyczną, choć też zmediatyzowaną przestrzeń świata realnego, przedmiotem zainteresowania staje się badanie, definiowanie i opisywanie owych miejsc/(„niemiejsc") węzłowych. W przypadku dzieł literackich będą to miejsca, w których materia utworu zaczyna przekraczać tekstowość, włączając za pośrednictwem medium w swoją strukturę obraz (cyfrowy lub realny, bo i takie utwory powstają), dźwięk, cyberprzestrzeń, przestrzeń istniejącą fizycznie. E-literatura już dawno stała się bowiem czymś bardziej złożonym strukturalnie niż byt intermedialny (Hejmej, 2017, s. 419–420). Jako reprezentatywne przykłady utworów,

12 W diagnozach badaczy e-literatury często powtarzają się kategorie, takie jak „sploty", „sploty metodologiczne", „plątanina tego, co językowe i pozajęzykowe", „plątanina zjawisk", „semantyczny splot interpretacyjny", „węzły otwartej sieci", „miejsca węzłowe", „wiązania", „sieciowe powiązania", „sieci tekstów", „nietrwałe sieci", „wielość linii przebiegających przez jeden punkt", „kanały wzajemnych przepływów", „dorzecze pięciu nurtów". Mnogość fluktuacji stosowanego pojęcia splotu, jego słowotwórcza podatność na przekształcenia oraz semantyczna pojemność dowodzą, że stało się ono użyteczną metaforą, na tyle otwartą, że przekładalną na rozmaite dyscypliny i ich miejsca wspólne, na tyle zaś konkretną, że wprost odsyłającą do łączników pomiędzy dyscyplinami, czyli do będących charakterystycznym elementem nowomedialnej pajęczyny – punktów węzłowych, linków, przestrzeni aktywnych medialnie, łącznościowo, wyposażonych w czujniki, detektory ruchu, w końcu monitorowanych i pozostających pod ciągłym nadzorem (Czapliński, 2017, s. 13, 15–16, 20–21; Nycz, 2017, s. 36, 42–43, 179).

w których właściwość ta jest odpowiednio uwidoczniona, wskazać można m.in. (1) e-literacką instalację Andrzeja Głowackiego pt. *Archetyptura. Estetyka QR-kodów*, stanowiącą rodzaj wielkiej literackiej układanki, przeznaczonej do czytania, ale i do interaktywnej partycypacji, lokującej się w przestrzeni muzealno-galeryjnej, wykorzystującej poza tekstem literackim dzieło malarskie (reprodukcję obrazu Malewicza), design, sztukę użytkową; (2) bazującą na konkretnych dziełach literackich interaktywną instalację Kena Feingolda pt. *The Surprising Spiral*, zawierającą w swojej strukturze m.in. zapisy filmowe, będące obrazami realnego świata, nakręcone przez artystę podczas podróży; (3) architektoniczny e-poemat Jiyeon Song *One Day Poem Pavilion*, ulokowany w realnej przestrzeni i włączający ją (przyrodę, ruchy słońca) w swoją strukturę itp.

Utwór e-literacki jest całością wielowarstwową, przy czym pojęcie to rozumieć należy jako cechę zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Jako e-literacka całość e-utwór składa się z warstwy literackiej oraz technologicznej. Biorąc zaś pod uwagę wyłącznie poziom wizualizujący się przed oczyma odbiorcy, zwykle (choć nie wyłącznie) na ekranie wyświetlacza, on również stanowi strukturę wielowarstwową. Współtworzą go najczęściej warstwy: tekstowa, obrazowa, dźwiękowa, animacyjna, a także konwergencyjna, będąca wynikiem fuzji wcześniej wymienionych, obejmująca nowe jakości powstałe w wyniku łączenia i przenikania się implementacyjnie zagnieżdżonych w sobie wymienionych płaszczyzn. Również i to, co najczęściej przed oczyma odbiorcy ukryte, czyli warstwa technologii, stanowi strukturę kilkupoziomową, składającą się m.in. z bazy danych[13], samego algorytmu, w tym jego składowych, decydujących o finalnym kształcie e-utworów, wśród których wymienić można: (1) dane wejściowe (materiał tekstowy wprowadzany do systemu, którym „maszyna jest karmiona" (Marecki, 2018, s. 10), mogące występować w postaci liter, wyrazów, zdań, zbioru zdań, książek lub całych korpusów (np. wszystkich powieści napisanych w konkretnej epoce); (2) tzw. przymusy, tj. zbiory reguł formalnych, na podstawie których algorytm przetwarza i porządkuje dane; tu wskazać można przymusy bazy danych (odpowiadające za sposób analizy

13 Która może być otwarta (gdy generator czerpie treści z sieci internetowej, np. *Sonet niezachodzący w.1.0* Onaka) lub zamknięta (generator czerpie treści z zasobu przygotowanego przez autora, np. tom *Powieki* Fajfera).

danych wejściowych[14]) (Marecki, 2018, s. 133) oraz przymusy struktury (służące uporządkowaniu i doborowi elementów bazy danych[15]); (3) interfejs (odpowiadający za interakcję oraz sposób komunikacji czytelnika z algorytmem[16]); (4) kod źródłowy (wyrażony w języku programowania zbiór komend zrozumiałych dla komputera). Sam proces przygotowania e-utworu jest trzyetapowy i obejmuje kolejno: wprowadzanie danych wejściowych w wybranym języku, opisywanie przymusów, w końcu kodowanie sposobu działania interfejsu (Marecki, 2018, s. 133).

Nielinearność wywodu literackiego. Ścieżka wywodu stanowi hipertekstualną, rozgałęziającą się strukturę. E-utwory często dają odbiorcy możliwość interaktywnej lektury ergodycznej (polegającej na wykonywaniu swoistego rodzaju pracy, rozumianej jako przemierzanie hipertekstowo uorganizowanej drogi), co sprowadza się do indywidualnego prowadzenia alternatywnych ścieżek lektury, a więc współtworzenia (w obrębie licznych możliwości zaproponowanych przez autora) różnych postaci (wariacji) e-utworu. Funkcje autorskie delegowane są więc w pewnym stopniu na czytelnika, który – wchodząc w rolę interaktora – w konsekwencji sam, w powierzonym mu zakresie, tworzy kolejne warianty utworu.

Uprzestrzennienie, a czasem *cave* (wykorzystanie technologii jaskini wirtualnej[17]) – skutkujące różnym stopniem immersyjności. Czytanie immersyjne jest możliwe w przypadku tego rodzaju utworów o strukturze procesu, w których uwaga odbiorcy ma szansę wyrazić chęć/zgodę na podtrzymywanie wrażenia przebywania we wnętrzu innej, wirtualnej rzeczywistości. Nie wszystkie e-utwory dają taką możliwość, lektura zachodzić bowiem może na różnych poziomach percepcyjnego zagłębienia: (1) powierzchniowym, w którym do zanurzenia nie dochodzi, (2) płytkim lub też (3) głębokim (np. utwór *Screen* Noaha Wardrip-Fruina).

14 Programista może np. prześledzić wybrany materiał literacki w poszukiwaniu wyrazów pozbawionych konkretnej głoski lub np. wypisać zdania następujące po zdaniu, w którym pojawiło się określone słowo klucz itp. (Marecki, 2018, s. 133).

15 Przymusy te mogą przybrać formę np. losuj rzeczownik żeński liczby pojedynczej w mianowniku + losuj czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej w czasie teraźniejszym itp. (Marecki, 2018, s. 133).

16 Decyduje o tym, czy użytkownik ma wpływ na kształt tkanki tekstu finalnego, czyli czy może wprowadzać zmiany, czy też jedynie naciska przycisk „generuj" (Marecki, 2018, s. 133).

17 Zob. https://techsty.art.pl/hipertekst/cyberprzestrzen/CAVE.htm (dostęp: 22.05.2022).

Kategoria przepływu (*flow*) odnosi się do dzieł procesualnych, których autorzy zdecydowali się na zastosowanie strategii stwarzającej wrażenie, że ich utwory stopniowo i przewidywalnie bądź dynamicznie i niespodziewanie wynurzają się, rozrastają, jak gdyby „płynąc" na ekranie (Pawlicka, 2012, s. 61–62), przywodząc na myśl płynne przeobrażanie się. Kategoria ta stała się jedną z właściwości sporej grupy e-wierszy[18], wykorzystywana bowiem bywa najczęściej w e-poezji. Twórcy kreują przy jej udziale wrażenie ruchu, głębi, procesualności, dryfowania sensów, charakteryzując w ten sposób samą sytuację, w jakiej znalazła się literatura wykorzystująca dynamiczne, konwergentne medium. Elementy składowe współtworzące efekt przepływu podporządkowywane bywają najczęściej dwóm celom: (1) konstruowaniu warstwy ikonicznej utworu, podkreślaniu cech związanych z walorami estetycznymi (eksponowaniu wizualnego piękna i płynności wody, która obrazowana bywa najczęściej jako piękna lub groźna, np. *Błędne fale* K. Giełżyńskiej, *slippingglimpse* Stephanie Strickland, Cynthii Lawson Jaramillo i Paula Ryana) oraz (2) budowaniu dynamiki ścieżki utworu (e-utwór płynie – w opozycji do utworu tradycyjnego, który jest statyczny); percepcja e-utworu jest chybotliwa, procesualna, przebiega według ścieżki imitującej ruch wody (np. płynny rozwój sytuacji lirycznej, wspomaganie i eksponowanie ukierunkowanego biegu e-poematu w utworze *Kwartet na cztery fale* Karola Lefera, Piotra Mareckiego *Wąwóz* (*Taroko*), *na podstawie wiersza generatywnego Taroko Gorge Nicka Montforta*).

Zauważalną cechą e-literatury jest figuratywność, związana zarówno z płaszczyzną struktury, jak i z poziomem sensów. Figurę, do której powyższe pojęcie się odnosi, stanowić może rodzaj połączenia tropu retorycznego (metafory, katachrezy), formy (struktury) często powiązanej (na zasadzie przepływu lub wynikania) z pewnymi elementami treści. Właściwość ta jest wyrazista i pojemna; łączy poziom formalno-strukturalny (wskazując kluczowe cechy kompozycyjne) z warstwą

18 Jako e-literackie przykłady można przywołać m.in. utwory *Ah* K. Michela, D. Visa, *Semantic Disturbances* Andreasa Jacobsa, *slippingglimpse* Stephanie Strickland, Cynthii Lawson Jaramillo i Paula Ryana, audiowizualne e-wiersze Katarzyny Giełżyńskiej *Błędne fale* oraz *Chmura znaczników*, Karola Lefera *Kwartet na cztery fale*, w końcu Piotra Mareckiego *Wąwóz (Taroko)*, zrealizowany na podstawie wiersza generatywnego *Taroko Gorge* Nicka Montforta. W utworach tych w sposób rozmaity, ale jednak mający pewne elementy wspólne i powtarzalne, twórcy realizują strategię przepływu (*flow*).

tekstowo-semantyczną e-utworu; może zawierać w sobie sugestie interpretacyjne lub też stanowić wskazówkę ułatwiającą formułowanie nowych propozycji klasyfikacyjnych, jako że te dotychczas istniejące nie spełniają do końca swoich funkcji, będąc albo zbyt szczegółowymi (opartymi na szczegółowych kryteriach) albo ogólnikowymi (np. sugestie, by niemal każdy e-utwór zaliczać do osobnej grupy).

Występowanie szczelin (celowo wprowadzonych niedomknięć), związane z faktem obecności w e-utworach niestabilnego i rozszczepionego podmiotu literackiego, który postrzegać należy jako niespójną hybrydę, permanentnie niekoherentną, nakreśloną szkicowo, w celowo niedokończonej postaci, po to, by mógł się w utworze przeglądać i artystycznie realizować odbiorca-interaktor, zapraszany do działań kilkuetapowych: partycypacji, wypełniania pustych miejsc, „uspójniania" w każdorazowo innej sytuacji czytelniczej. Wspomnianych szczelin upatrywać należy również w obrębie ścieżki narracji czy sytuacji lirycznej, a czasem także samej granicy oddzielającej sensy wprowadzone przez autora do utworu na stałe od sensów zmiennych, cyrkulujących w cyberprzestrzeni Internetu, zaciąganych przez generator do bazy danych dzieła (np. prace oparte na miejscami otwartej bazie danych, typu *Sonet niezachodzący* L. Onaka, który zaciąga do utworu nagłówki, tytuły i podtytuły z sieciowych serwisów informacyjnych), a więc punktów, w których autor w pewnym zakresie ustępuje miejsca odbiorcy, by ten mógł uczestniczyć w lekturze w formie partycypacji, polegającej nie tylko na kształtowaniu ścieżki lektury, generowaniu kolejnych sensów literackich, ale i na uspójnianiu utworu poprzez indywidualny tryb wypełniania miejsc do tego przeznaczonych, rodzaj personalizacji.

Czasem stosowane przez twórców strategie artystyczne są projektowane z takim rozmachem, że stają się rodzajem literackich architektur (architek(s)tur), obejmujących figuratywnym zakresem wiele spośród wcześniej wymienionych literacko-nowomedialnych właściwości. Odpowiednią egzemplifikacją e-literacką, charakteryzującą się wieloma spośród omówionych cech, jest tom Zenona Fajfera *Powieki* (2013)[19], w którym utwory rozgałęziają się i są przystosowane nie tylko

19 Tomik oprócz wersji papierowej zawiera płytę CD z elektroniczną odmianą tekstu; niektóre miejsca stanowią również nawiązanie do wcześniejszych utworów autora, zawartych w *Primum Mobile* – elektronicznym cyklu składającym się z trzech,

do lektury linearnej, wiersz po wierszu, lecz także strukturalnej, polegającej na wchodzeniu w głąb, zbaczaniu w prawo, lewo, wszędzie tam, gdzie skierują odbiorcę punkty aktywne. W tej podróży zaobserwować można zarówno przestrzenność tomu (niemal architektoniczny wymiar), jak i modułowość, wielowarstwowy, multimodalny charakter, figuratywność, hipertekstualność, wewnętrzną i zewnętrzną dynamikę, procesualność, a także (w pewnych miejscach) nawiązania do strategii przepływu. W jednym z „okien" otwieranych w cyfrowej wersji *Powiek* słychać mewy i szum morza, gdyż tom wyposażony został w warstwę dźwiękową. Jest to więc dzieło multimodalne, na które składa się pięć warstw: tekstowa, wizualna, dźwiękowa, animacyjna, a także konwergencyjna, odnosząca się do nowej jakości, będącej efektem fuzji czterech poprzednio wymienionych. Konstrukcja tomu jest wielowarstwowa, a autor w jednym z wywiadów mówi o tekstach „wielopiętrowych", warstwie widzialnej oraz niewidzialnej, które czytelnik może poznawać w dowolnej kolejności. Odbiorca współkształtuje tekst w akcie indywidualnej lektury i właśnie od tej aktywności zależy ostateczny jego kształt (np. od decyzji, czy z poziomu zewnętrznego zdecyduje się schodzić w głąb, czy też będzie wolał pozostać na „powierzchni" i czytać kolejne wiersze w sposób tradycyjny; a jeśli zdecyduje się na lekturę głęboką – do którego poziomu uda mu się zejść, a także – jak długo zdoła się tam utrzymać, jak szybko fale sensów zdołają wypchnąć go na powierzchnię). Różne tryby czytania możliwe są dzięki odpowiednim narzędziom, strzałkom pionowym (w górę i w dół) oraz tym usytuowanym horyzontalnie (w prawo, w lewo). Odbiorca dla artysty jest partnerem również na poziomie interpretacji; interpretacyjna otwartość stanowi jedną z podstawowych cech e-literatury, a literatura jednowymiarowa nie ma, zdaniem Fajfera, sensu. Tomik *Powieki* dowodzi, że nowomedialny nośnik dla pisarza może się stać przestrzenią kształtowaną w indywidualny sposób. Poeta inscenizuje własny tekst, w obrębie którego zaczyna komunikować również poprzez przestrzeń, warstwę architektoniczną, odgrywającą rolę niemal równie istotną jak słowo. Znak, słowo, tekst, przestrzeń, obraz, architektura – wszystko okazuje się ze sobą ściśle splecione i wzajemnie się warunkuje.

płynnie przechodzących jeden w drugi, utworów: *Ars poetica*, *Traktat ontologiczny* i *Spoglądając przez ozonową dziurę*.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Nurt e-literatury wrósł w pejzaż współczesnej humanistyki. Coraz więcej uczelni i kierunków proponuje w swej ofercie przedmioty z nią związane (Zob. Pawlicka, 2017, s. 267; Bodzioch-Bryła, 2019, s. 499). Coraz większa grupa badaczy podejmuje próby klasyfikacji nowopowstałych gatunków. Wśród prac, których autorzy zmierzyli się z samym tylko problemem genologicznym, wskazać można m.in. monografie: Urszuli Pawlickiej *(Polska) poezja cybernetyczna. Konteksty i charakterystyka* (Kraków 2012), Pauliny Potrykus-Woźniak, *Słownik nowych gatunków i zjawisk literackich* (Bielsko Biała 2011), Małgorzaty Janusiewicz *Literatura doby Internetu* (Kraków 2013), Piotra Mareckiego *Gatunki cyfrowe. Instrukcja obsługi* oraz *Między kartką a ekranem. Cyfrowe eksperymenty z medium książki z Polsce* (Kraków 2018), Ewy Szczęsnej, *Cyfrowa semiopoetyka* (Warszawa 2018), Bogusławy Bodzioch-Bryły, *Sploty: przepływy, architek(s)tury, hybrydy. Polska e-poezja w dobie procesualności i konwergencji* (Kraków 2019) oraz *Ku ciału post-ludzkiemu. Poezja polska po 1989 roku wobec nowych mediów i nowej rzeczywistości* (Kraków 2006, 2011), Elżbiety Winieckiej *Poszerzanie pola literackiego. Studia o literackości w internecie* (Kraków 2020). Właściwe określenie miejsca literatury cyfrowej w nauce i humanistyce ma znaczenie niebagatelne, wręcz strategiczne, warunkuje bowiem jej ogląd i typ dyskursu, jaki będzie ją określał (Pawlicka, 2017, s. 28). Powstaje coraz więcej utworów nowomedialnych, e-literackich, lokujących się pomiędzy przestrzenią nowoczesnej biblioteki a sferą muzealno-galeryjną (e-muzeum), będących e-literackimi instalacjami. Powstają i rozwijają się źródła gromadzące utwory nowomedialne, przy czym do najważniejszych zaliczyć można międzynarodową antologię *Electronic Literature Collection*, wydawaną przez Electronic Literature Organization (2022), w ramach której ukazały się dotychczas cztery tomy, każdy kolejny – coraz bardziej międzynarodowy i coraz bogatszy w egzemplifikacje. Co prawda, na skutek zmian technologicznych (np. wycofania się przez firmę Adobe ze wsparcia dla wtyczki *Flash*) część utworów okresowo znajdowała (lub nadal znajduje) się w stanie cyfrowej

hibernacji, ale na szczęście powoli kolejne fale cyfrowych fuzji i konwergencji przywracają je do życia [20].

Bibliografia

Bodzioch-Bryła, B. (2019). *Sploty: przepływy, architek(s)tury, hybrydy. Polska e-poezja w dobie procesualności i konwergencji*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.

Czapliński, P., Nycz, R., Antonik, D., Bednarek, J., Dauksza, A., & Misun, A. (red.). (2017). *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Electronic Literature Organization. (2022). *Electronic Literature Collection*. Pobrano z: http://collection.eliterature.org (dostęp: 10.10.2022).

Hayles, K.N. (2011). Literatura elektroniczna. Czym jest?, cz. 1. Tłum. S. Fizek & M. Pisarski. *Techsty*, *7*. Pobrano z: http://www.techsty.art.pl/magazyn/magazyn7/literatura_elektroniczna_czym_jest_1.html (dostęp: 10.10.2022).

Hejmej, A. (2015). W kulturze dźwięku. Słuchanie literatury. *Teksty Drugie*, *5*, 88–102.

Hejmej, A. (2017). Badanie intermedialne i nowa humanistyka. W: P. Czapliński, R. Nycz & in. (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Marecki, P. (2015). Za darmo. Ekonomia literatury cyfrowej. *Teksty Drugie*, *3*, 457–471.

Marecki, P. (2018). *Gatunki cyfrowe. Instrukcja obsługi*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Marecki, P. (2018). *Między kartką a ekranem. Cyfrowe eksperymenty z medium książki w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nycz, R. (2017). *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Pająk, A. (2008). Islamskie ogrody i barokowe teksty-maszyny. Porady dla hipertekstowych ogrodników. *Techsty*, *4*. Pobrano z: http://www.techsty.art.pl/magazyn4.html (dostęp: 10.10.2022).

20 Fragmenty niniejszego artykułu oparte zostały na treściach mojej książki (Bodzioch-Bryła, 2019).

Pająk, A. (2009). Współczesne generatory cyfrowe. *Perspektywy Kulturoznawcze*, *2*, 20–37.
Pawlicka, U. (2017). *Literatura cyfrowa. W stronę podejścia procesualnego*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
Rypson, P. (2002). *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
Winiecka, W. (2020). *Poszerzanie pola literackiego. Studia o literackości w Internecie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Paweł F. Nowakowski
Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0002-7230-9061
https://doi.org/10.35765/slowniki.275

Pseudohistorie jako wyzwanie we współczesnych studiach kulturowych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pseudohistorie, będące szczególnym przypadkiem pseudonauki, to narracje dotyczące fundamentów tożsamościowych w zakresie dziejów czy religii, które uznaje się za alternatywne wobec podstawowych faktów, ustaleń i konsensusu akademickiego w obrębie głównego nurtu nauki (def. wąska). Obok tego za pseudohistorie uznaje się także wszystkie alternatywne próby wyjaśnienia zdarzeń z przeszłości, niezależnie od ich zakresu i motywacji (def. szeroka).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Każda z pseudohistorii ma własną chronologię. Pewne tendencje występują tu regionalnie, a czasem w związku z etapem dziejów. Te dotyczące znaczącej przeszłości narodów opierają się czasem na mitologizowaniu dziejów w okresie niewoli lub czerpią z takiego okresu. Ich upowszechnieniu sprzyja rozwój środków swobodnej wymiany informacji.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Pseudohistorie czerpią ze źródeł wyrywanych z kontekstu dziejowego, często niepoddanych klasycznej krytyce naukowej. Fakty bywają w nich kojarzone swobodnie, z przekraczaniem granic chronologicznych i geograficznych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Twórcy tych idei działają dychotomiczne – z jednej strony kwestionują opinie akademickie (uznając je często za wyraz zaniedbań czy nawet spisku), z drugiej strony starają się o wzmocnienie autorytetu przez oparcie o instytucje lub uzyskanie tytułów naukowych nawet w innych dziedzinach. Pseudonauki mogą stanowić wyzwanie nie tylko z uwagi na

swobodne podejście do badań różnych kultur, ale i w obszarze bezpieczeństwa narodowego.

Słowa kluczowe: pseudohistorie, Wielka Lechia, Zaginione Plemiona Izraela, walka informacyjna

Definicja pojęcia

Za pseudohistorie uznaje się nieraz teorie zawierające alternatywny przebieg bądź wyjaśnienie zjawisk albo zdarzeń historycznych o charakterze jednostkowym. Podważają one konsensus naukowy w sprawie przebiegu jakiegoś wydarzenia czy zaistnienia faktu albo zawierają wyjaśnienia niepoparte weryfikowalnymi dowodami, wywiedzionymi ze źródeł poddanych krytyce naukowej. W ten sposób w szerokiej definicji tego pojęcia ujmuje się wiele nieprawdziwych teorii spiskowych czy fałszerstw historycznych lub specyficznych dziejowych *fake newsów*. Można wśród nich wskazać na takie, które miały przemożny wpływ na politykę państwową lub postawy społeczne (np. spisek papistowski, tzw. *Poppish Plot*; sowiecka interpretacja zbrodni katyńskiej; Protokoły Mędrców Syjonu i inne). Są to najczęściej sprawy jednostkowe, odnoszące się do danego wydarzenia lub ewentualnie do idei czy też planu. Ich konsekwencje są daleko bardziej rozległe, bo wpływają na relacje społeczne lub stosunek do grup wyznaniowych. Nie zmienia to faktu, że dotyczą one spraw jakoś wyodrębnionych, dlatego wpisują się co najwyżej w jakąś szerszą tendencję czy uprzedzenie. Do jednostkowych pseudohistorii część badaczy zalicza uproszczone i romantyczne ujęcia z zakresu historii nauki.

Wśród definicji pojawiają się także i takie, które uznać można za bardziej proste i zdroworozsądkowe. Przykładem takiego ujęcia są twierdzenia Douglasa Allchina, w których ujmuje on pseudohistorię jako wariant pseudonauki, polegający na selektywnym użyciu faktów, prowadzącym do tworzenia mylących obrazów (Allchin, 2004, s. 179). Tego typu definicja może być poddana krytyce jako zbyt szeroka, ale należy pamiętać, że same pseudohistorie z uwagi na ich zróżnicowanie tematyczne utrudniają jednoznaczną, zwięzłą klasyfikację.

Już wokół samej definicji i zaliczenia zjawisk do pseudohistorii trwa gorąca polemika między autorami, którzy nawzajem punktują sobie nieprawidłowości metodologiczne i terminologiczne (Hershey, 2006, s. 121 i n.). Jeszcze ostrzejsze spory toczą się w obrębie każdego poszczególnego przykładu pseudohistorii. W sposób naturalny prowadzi to do potyczek między badaczami podważającymi zasadność i wiarygodność tez, które określają jako pseudonaukowe, a zwolennikami takiego podejścia, którzy znów odrzucają przypisane im stygmatyzujące określenie.

Węższa definicja pseudohistorii obejmowałaby narracje historyczne o charakterze bardziej fundamentalnym, a więc w sposób alternatywny tłumaczące podstawy państwowości w danym kraju czy odnoszące się do dziejów lub doktryny religijnej. Tego typu ujęcia charakteryzuje zwykle przekrojowość, sięganie po argumenty i przykłady z różnych epok historycznych, a także równie często z różnych obszarów geograficznych lub kulturowych. Pseudohistorie tego typu w każdym wypadku nastawione są konfrontacyjnie z głównym nurtem badań naukowych. Część jednak obejmuje próbę budowy fundamentu tożsamościowego – obejmującego etnogenezę, tożsamość religijną lub oba te aspekty łącznie.

Wśród pseudohistorii o znaczeniu przekrojowym, w których istotny jest ponadto wątek religijny, wyróżnia się chociażby teorie dotyczące zaginionych Dziesięciu Plemion czy teoria o potomstwie Jezusa i Marii Magdaleny.

Mit Dziesięciu Plemion okazał się dobrze przystawać do prób wyjaśnienia etnicznego i kulturowego pochodzenia w różnych miejscach na świecie. Punktem wyjścia tej tych koncepcji jest los biblijnych plemion zamieszkujących północną część starożytnego państwa żydowskiego po jego podziale na dwa królestwa: północne – Izraela, i południowe – Judy. W 722 roku p.n.e., po najeździe asyryjskim, przesiedlono mieszkańców królestwa północnego. W ciągu stuleci wskazywano na domniemane ślady Dziesięciu Zaginionych Plemion w różnych częściach świata. Poszukiwano ich od terenów perskich, przez Kaukaz, Azję Centralną, po Azję Wschodnią, w szczególności Chiny, Koreę i Japonię (Ben-Dor Benite, 2009, s. 3–4). W części z tych obszarów po prostu próbowano odnaleźć dowody na ich obecność, w innych teorie dotyczące wędrówki plemion zyskały swoje odsłony w postaci pseudohistorii tożsamościowych. Wśród wczesnych przejawów takiego traktowania tego zagadnienia można wymienić relację podróżnika pochodzącego od iberyjskich maranów, Antonia de Montezinos, który w końcu pierwszej połowy XVII wieku, po powrocie z Ekwadoru, przekonywał o odkryciu społeczności żydowskiej na terenach indiańskich, identyfikując ją z jednym z zaginionych plemion. Poglądy te zostały rozpowszechnione w Europie za sprawą amsterdamskiego rabina i drukarza Menasseha Ben Israela, który zaimplementował relację Antonia de Montezinos do własnej mesjanistycznej koncepcji wyrażonej w dziele *Nadzieja Izraela* (*Spes Israelis*) i opublikowanej w kilku językach. Za sprawą ben Israela

i jego kontaktów angielskich przekonanie o istnieniu starożytnego osadnictwa żydowskiego w Ameryce pojawiło się w anglojęzycznym świecie, najpierw w Anglii, a wkrótce i w koloniach amerykańskich. Wersja amerykańska wiąże się z osadnictwem purytańskim i działalnością Thomasa Thorowgooda (zm. 1669), autora *Ievves in America or Probabilities that Americans are of that Race* (1650). W tym przypadku posłużyła do opracowania strategii misjonarskiej polegającej na dostrzeganiu w rdzennych mieszkańcach Ameryki potomków Izraelitów z Zaginionych Plemion.

Menasseh ben Israel we wstępie do swojego dzieła wyrażał przekonanie o rozproszeniu Dziesięciu Zaginionych Plemion między różne kontynenty (Amerykę, Azję i Afrykę) i ich przyszłym zjednoczeniu z plemionami Judy i Beniamina. Swoje dzieło widział jako kontynuację *Dawnych dziejów Izraela* Józefa Flawiusza. Specyfiką jego ujęcia było jednak mesjanistyczne nakierowanie na przyszłość jako spełnienie Bożej obietnicy dla Narodu Wybranego.

Jakkolwiek wizja Montezinosa rozpropagowana przez ben Israela i Thorowgooda została szybko zakwestionowana, wpisała się silnie w obszar spekulacji etniczno-kulturowych, o czym świadczą kolejne wydania publikacji (np. hebrajskie wydanie *Nadziei Izraela* w Wilnie w 1836 r.) i nawiązania do teorii Dziesięciu Zaginionych Plemion w kolejnych miejscach.

W przypadku japońskim fundament pod tę teorię położył szkocki XIX-wieczny misjonarz Nicholas McLeod, który kategoryzował ludy Japonii według trzech ras, kontrastując tubylczych Ajnów z rzekomo przybyłymi na Wyspy Izraelitami. McLeod w swojej pracy *Epitome of the Ancient History of Japan* (1878) wytyczył kierunki, którymi podążają do dziś zwolennicy tezy o pochodzeniu Japończyków od Dziesięciu Zaginionych Plemion Izraela. Odpowiednio interpretował legendarne początki rodziny cesarskiej i mit państwowotwórczy, kojarzył obiekty sakralne z opisami starotestamentowymi, przekonywał o podobieństwie strojów i uzbrojenia (McLeod, 1878, s. 1, 26 i n.).

Współczesny promotor omawianej tezy, Koji Soma, w swojej publikacji *Pamiątki żydowskie w kulturze i religii starożytnej Japonii* (2015) przekonuje, że Dziesięć Zaginionych Plemion dotarło do Japonii kilkoma drogami (północnym, południowym oraz morskim). Ważnym punktem dla obu lądowych szlaków wiodących w poprzek całego kontynentu

azjatyckiego jest Korea. Uważa się, że plemiona dotarły do Japonii przez ten właśnie kraj, co tworzy zbieżność z rzeczywistymi, udokumentowanymi śladami docierania do Japonii buddyzmu.

O wspólnym pochodzeniu Żydów i Japończyków ma wedle Somy świadczyć m.in. nieużywanie drożdży czy proszku do pieczenia do wyrabianych japońskich ciastek *mochi*, związanych z przechodzeniem między starym i nowym rokiem, co byłoby podobne do żydowskiego zwyczaju wyrabiania przaśnego chleba, czyli macy na Pesach (Soma, 2015, s. 54–55). Innym przykładem może być skojarzenie podobnie brzmiących słów *kappa* (japoński legendarny stwór wodny) i *kippa* (żydowskie nakrycie głowy) (Soma, 2015, s. 60). Tego typu asocjacji autor wymienia kilkadziesiąt, dzieląc je starsze i nowsze.

W przypadku nowożytnych, zarysowanych wyżej prób identyfikacji, zauważalna jest występująca dość powszechnie tendencja, by w podobieństwie zwyczajów lub wyobrażeń religijnych doszukiwać się wspólnego pochodzenia z systemem wierzeń i wartości wyznawanym przez misjonarzy. Wyraźne było to u jezuitów, gdy pierwszy raz zetknęli się z Japończykami (szybko zweryfikowaną w dysputach religijnych z buddyjskimi mnichami), i w przypadku protestanckich misjonarzy w Nowym Świecie.

O ile wizja japońskiego śladu wędrówki Dziesięciu Zaginionych Plemion przynosi obraz międzykulturowy (czy też przykład mieszania się kultur), o tyle koreańska pseudohistoria, oparta na micie o założeniu państwa przez Danguna w 2333 roku p.n.e., sytuuje się po przeciwnej stronie. Jest to teoria o charakterze nacjonalistycznym, wiążąca powołanie państwowości koreańskiej z interwencją boską. W tym samym duchu przedstawiana jest także koreańska etnogeneza.

Przykładem pseudohistorii o znaczeniu religijnym, ale nie etnicznym, jest posiadająca różne odmiany teoria o małżeństwie Marii Magdaleny i Jezusa Chrystusa oraz zrodzonym z tego związku potomstwie. W najbardziej spopularyzowanej formie znamy ją z powieści sensacyjnej Dana Browna *Kod Leonarda da Vinci* (2004). Jakkolwiek autor zaznacza, że jest to dzieło fikcji, to jednocześnie w specjalnej nocie wydawniczej zapewnia o autentyczności wszystkich dzieł i dokumentów, o których mowa w książce, sprawiając wrażenie oparcia jej na solidnych podstawach faktograficznych. W rzeczywistości dzieło Browna jest echem funkcjonujących już wcześniej teorii przedstawionych przez

Margaret Starbird (*The Woman with the Alabaster Jar. Mary Magdalene and the Holy Grail*, 1993; wyd. polskie: *Maria Magdalena i Święty Graal. Kobieta z alabastrowym flakonem*, 2004) oraz M. Baigenta, R. Leigha i H. Lincolna (*The Holy Blood and The Holy Grail*, 1982; wyd. polskie: *Święty Graal, święta krew*, 2004), a także innych autorów. Istotą tej pseudohistorii jest przekonanie o celowym zafałszowaniu przekazów o życiu Jezusa i Marii Magdaleny w dokumentach i przekazach kościelnych, które miało na celu ukryć rolę Marii Magdaleny w gronie apostołów oraz zatrzeć pamięć o jej potomstwie. Poszczególne nurty, a czasem aspekty tej historii mają wskazywać na „sakralny element żeński" (aspekt teologiczny), na potomstwo tworzące dynastię królewską (aspekt historyczny) czy zakony i stowarzyszenia powołane bądź do chronienia owej tajemnicy, bądź jej zwalczania (aspekt sensacyjny). Podobnie jak inne przykłady także ta pseudohistoria jest rozciągnięta w czasie i obejmuje skojarzenia z zakresu wielu dziedzin kultury (obyczaje, malarstwo, rzeźba, piśmiennictwo historyczne, twórczość literacka itp.) oraz materialnego dziedzictwa z różnych terenów.

Reinterpretacji historycznej, która objęła duży wycinek przeszłości, a także sięgała fundamentów cywilizacyjnych, dokonał w latach 80. XX wieku amerykański akademik Martin Bernal. W głośnej czterotomowej pozycji *Black Athena…* przekonywał, że w zachodniej nauce odrzucono egipskie dziedzictwo jako kształtujące starożytną Grecję. Za ten rzekomy zwrot w nauce odpowiedzialna była zmiana ideologiczna w postaci rosnącego rasizmu i poczucia wyższości, które szło z postępami kolonializmu (Fritze, 2009a, s. 222–223).

Najpopularniejszą współcześnie pseudohistorią na gruncie polskim jest teoria dotycząca tzw. Wielkiej Lechii, rzekomo istniejącego w starożytności imperium słowiańskiego, leżącego na rozległych obszarach Europy Środkowo-Wschodniej, oddziałującego politycznie na zachód, wschód i południe od tego obszaru. Teoria ta została spopularyzowana zwłaszcza przez publikacje Janusza Bieszka *Słowiańscy królowie Lechii. Polska starożytna* (2014) oraz *Starożytne Królestwo Lehii. Kolejne dowody* (2019) i inne. Istnienie imperium ma potwierdzać szereg dowodów, które zdaniem zwolenników tej teorii były pomijane w historiografii lub niewłaściwie interpretowane. Przedchrześcijański silny organizm państwowy miał być niewygodny dla tych historyków, którzy wiążą początek historycznej państwowości polskiej z chrztem

w X wieku, oraz dla historiografii niemieckiej, unikającej uznania słowiańskiej dominacji nad sporą częścią terenów wchodzących później w skład Rzeszy.

Kwestionowanie klasycznej definicji prawdy przyczynia się do łatwiejszego uznawania za fakty skojarzeń niekoniecznie mających rzeczywisty wspólny mianownik i pozbawionych fundamentu źródłowego. Interdyscyplinarność ujęć, sama w sobie cenna i rozszerzająca horyzonty poznawcze, przynosi także trudność weryfikacji elementów danej teorii, które należą do dyscyplin, z którymi odbiorca czy badacz nie jest dobrze zaznajomiony.

Zwraca się też uwagę na zagrożenia, które niesie z sobą demaskowanie pseudohistorii. Należą do nich m.in. narażenie na ostrą, pozamerytoryczną krytykę, postawę aktywnej defensywy ze strony fanatycznych zwolenników podważanej teorii czy jednoczenie się zwolenników konkurencyjnych pseudohistorii przeciw przedstawicielowi naukowego mainstreamu (Fritze, 2009b, s. 3).

Analiza historyczna pojęcia

Trudno mówić o jednej historycznej analizie zjawiska pseudohistorii, gdyż każdy przykład wywodzi się z innego kręgu kulturowego i bazuje na różnych źródłach. Nie wszędzie pseudohistorie pojawiały się w tym samym czasie. Trzeba wreszcie odróżnić podania czy legendy od pseudohistorii konstruowanych na ich bazie. W przypadku Dziesięciu Zaginionych Plemion Izraela historyczna podstawa pojawia się w chwili najazdu Asyryjczyków w 721 roku p.n.e. Wiele późniejszych pism żydowskich, wywodzących się z różnych tradycji, odnosi się jakoś do tego zdarzenia i uznaje istnienie plemion na wygnaniu za fakt (Parfitt, 1987, s. 1), ale na większą skalę formują się one w to, co nazywamy pseudohistorią, dopiero od XVII wieku, kiedy swoje dzieło opublikował wspomniany już wcześniej Menasseh Ben Israel. Od tego czasu rozwój pseudohistorycznych narracji jest coraz bardziej zauważalny w różnych miejscach na świecie. W Azji Wschodniej przybiera ona na sile zwłaszcza w XIX wieku (Parfitt, 2002, s. 102 i n.). Późniejszy jej rozwój w Japonii wiąże się z XIX-wiecznymi misjami protestanckimi i podjęciem tego tematu już na przełomie XX i XXI wieku przez fascynatów.

Dla pseudohistorii z regionu Europy Środkowej istotnym elementem fundującym była XIX-wieczna romantyczna fascynacja legendarną przeszłością, która okazała się źródłem liznyh utworów-mistyfikacji, wpisujących się w zbiorczą nazwę osjanizmu. W przypadku Czech szczególną wagę miały mistyfikacja Václava Hanki, który przedstawił dwa rękopisy, rzekomo pochodzące z czeskiego średniowiecza, tj. *Rękopis królowodworski* i *Rękopis zielonogórski*. Mimo ewidentnej i dowiedzionej naukowo kreacji autentyczność tych rękopisów oraz idąca za tym przekonaniem specyficzna wizja historii Czech mają do dziś swoich zwolenników. Na gruncie polskim spośród utworów o podobnym charakterze największe znaczenie odniosła tzw. *Kronika Prokosza*, a właściwie *Kronika polska przez Prokosza w wieku X napisana, z dodatkami z Kroniki Kagnimira, pisarza wieku XI, i z przypisami krytycznymi komentatora wieku XVIII pierwszy raz wydrukowana z rękopisma nowo wynalezionego*. Za sprawą Hipolita Kowalskiego dzieło to zrobiło krótkotrwałe zamieszanie w 1825 roku, gdy ukazało się na rynku wydawniczym. Szybko uznano je za falsyfikat, czego dowiódł w swych badaniach Joachim Lelewel, wskazując, że autorem dzieła był znany fałszerz genealogii szlacheckich Przybysław Dyamentowski (Strzelczyk, 1998, s. 162–163). Niecałe dwieście lat później falsyfikat okazał się jednym z głównych „świadectw" w koncepcji Wielkiej Lechii, której propagatorzy nawiązywali także do innych materiałów źródłowych wątpliwego pochodzenia, niewytrzymujących profesjonalnej krytyki źródłowej.

W przypadku pseudohistorii religijnej, jaką jest reinterpretacja roli Marii Magdaleny i jej relacji z Jezusem Chrystusem, materiał wyjściowy stanowią zarówno kanoniczne księgi Nowego Testamentu, jak i późniejsze apokryfy gnostyckie, zwłaszcza tzw. *Ewangelia Marii Magdaleny*. Do ich twórczego połączenia i kolejnej reinterpretacji na większą skalę dochodzi w drugiej połowie XX wieku w popularnych pracach M. Starbird oraz M. Baigenta, R. Leigha i H. Lincolna. Prawdziwą popularność przyniósł jej jednak sukces powieści sensacyjnej D. Browna. Ta ostatnia książka okazała się zasadniczym katalizatorem wydań wspomnianych wcześniej autorów w różnych krajach, wpłynęła też inicjująco na poważne dyskusje w duchu teologii feministycznej.

Pseudohistoria o podłożu rasowym, która bywa w publicystyce naukowej łączona z szerszym zjawiskiem „afrocentryzmu", swoje istotne podstawy miała także w pewnych próbach rewizji historycznej w XIX

wieku, które padły na podatny grunt na fali dekolonizacji i późniejszych prób kulturowego rozliczenia z kolonializmem. Kamieniem milowym dla fundowania poglądu o afrykańskich źródłach cywilizacji klasycznych – a zatem i całego rozwoju cywilizacyjnego Zachodu (wraz z teorią zrabowanego dziedzictwa kulturowego) – była praca M. Bernala *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987–2006). Przejawy tego sposobu myślenia widać także w pracach poświęconych innym zagadnieniom i nieprezentujących całościowego oglądu sprawy, np. S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (2004). Współcześnie teorie te trafiły na podatny grunt w ruchach politycznych opartych na przekonaniu o konieczności naprawy niesprawiedliwości dziejowych o wymiarze rasowym.

Problemowe ujęcie pojęcia

Pseudohistorie, choć niezwykle między sobą zróżnicowane, cechują się pewnymi stale powtarzającymi się elementami, które pozwalają rozpatrywać je jako zjawisko stanowiące wyzwanie w badaniach kulturowych. Należy do nich zaliczyć swoistą metodę budowania samej struktury pseudohistorii, nieuniknioną konfrontację z przeciwnikami tych teorii na poziomie dyskursywnym, a także charakterystyczne sposoby uwiarygodnienia swoich tez.

A. Metoda budowania pseudohistorii. Mimo wyraźnego zróżnicowania kulturowego, geograficznego i chronologicznego niektóre elementy tych teorii dość często się powtarzają; chodzi w tym wypadku przede wszystkim o odwołania do specyficznie interpretowanych wyników badań archeologicznych, notoryczna obecność skoków czasowych w narracjach pseudohistorycznych oraz podważanie metodologicznej sensowności klasycznych sposobów krytyki źródeł. W tzw. pseudohistoriach tożsamościowych istotną rolę przypisuje się badaniom genetycznym, które mają potwierdzać teorie autorów. W przypadku Wielkiej Lechii jest to odwołanie się do haplogrupy R1a1, która obecnie dominuje w Europie wśród Słowian i Węgrów. Do genetyki odwołują się także zwolennicy teorii chińskich odkryć geograficznych, powołując na analizę DNA mitochondrialnego ludów autochtonicznych obu Ameryk, Afryki czy Australii i Nowej Zelandii (Menzies, 2002, s. 372). Propagatorzy

związków japońsko-żydowskich odwołują się do hematologii (Soma, 2015, s. 21). W przypadku tych odwołań podstawowym (choć nie jedynym) problemem pozostaje interpretacja badań współczesnych i możliwości wyciągania na ich podstawie wniosków dotyczących wydarzeń sprzed setek lub ponad tysiąca lat. Jak słusznie zauważa Artur Wójcik, potencjalnie owocne naukowo rezultaty mogłyby przynieść dopiero szeroko zakrojone badania materiału genetycznego kopalnego, pochodzącego od dawno martwych organizmów (Wójcik, 2019, s. 100).

Istotą każdej pseudohistorii, zarówno tych o charakterze etniczno-tożsamościowym, jak i religijnych, jest odwołanie do istniejących i znanych źródeł historycznych. Autorzy odrzucają dotychczasowe ustalenia i nurty interpretacyjne, najczęściej zupełnie ignorując klasyczne zasady krytyki źródłowej. Jednym z najbardziej jaskrawych tego przykładów jest przyjmowanie za autentyczne fałszywych dzieł kronikarskich produkowanych w wyniku mody i romantycznej fascynacji odległą przeszłością narodów, co wyraźnie widoczne jest na przykładzie Czech (fałszywki V. Hanki) i Polski (*Kronika Prokosza*).

Metodę budowania pseudohistorii w sposób ironiczny w wersji literackiej przedstawił przed laty Umberto Eco w powieści *Wahadło Foucaulta* (1988). W wymyślonym na potrzeby powieści programie komputerowym umieszczono niezwiązane ze sobą strzępy informacji, zdania czy tezy, które następnie program połączył w jedną narrację. Pozornie nonsensowny zestaw zostaje opatrzony interpretacją wiążącą jego główne punkty. Literacka satyra Eco, który sam będąc naukowcem, poddał krytyce metody oraz środki wykorzystywane przez twórców pseudohistorii, skupia uwagę na przypadkowości łączenia elementów odległych, co staje się podstawą właściwie wszystkich tożsamościowych pseudohistorii.

W przypadku Marii Magdaleny punkty narracji zwolenników tezy o jej związku z Chrystusem rozciągają się między czasy Chrystusowe w Palestynie (I w. n.e.), merowińską Francję (V–VIII w.), historię upadku templariuszy (XIV w.), malarstwo Leonarda da Vinci (XV–XVI w.), powołanie Opus Dei (XX w.). W kwestii odkryć chińskich pojawiają się odniesienia do podróży floty Zheng He (XV w.), reformatorów religijnych Anglii i Czech Jana Wycliffa i Jana Husa (XIV–XV w.) czy prac amerykańskiego badacza plemion kalifornijskich Stephena Powersa (XIX w.). Właściwie każda wersja, nawet jeśli przywołuje inne wydarzenia, wpisuje się

w schemat rozciągniętych czasowo i terytorialnie skojarzeń, które opatrzone są interpretacją pasującą do danej teorii.

Ten sposób budowania narracji ogranicza krytykę ze strony naukowców. Jedni bowiem uznają ją za trudny do dyskusji nonsens, inni ograniczają się do uwag na temat jednego z elementów teorii, właściwego dla ich specjalizacji, z zawodowej ostrożności omijając pozostałe, które nie stanowią przedmiotu ich badań. Ten sposób postępowania utrudnia całościową krytykę, która opierałaby się na niepodważalnym autorytecie naukowym. Takiej bowiem postawy należałoby oczekiwać od zespołu badaczy specjalizujących się w wycinkowych kwestiach łączonych w danej pseudohistorii. Czyni to pseudohistorie relatywnie odpornymi na odpór ze strony akademickiej

B. Przeciwnicy teorii pseudohistorycznych i ich motywacje. Pseudohistorie stanowią problem dla badań historycznych i kulturowych ze względu na specyficzne podejście do dyskursu naukowego. Z jednej strony promotorzy określanych w ten sposób teorii zdają się być zwolennikami podważania konsensusu naukowego w odniesieniu do przedmiotu własnych przekonań; z drugiej jednak deprecjonują najczęściej krytykę własnych teorii oraz naukową krytykę źródłową, odwołując się do nieweryfikowalnych zjawisk i postaw – na przykład dostrzegając w nich celowe działania wrogich sił.

Na przykład koreańscy zwolennicy teorii o imperium Hwanguk i niebiańskim władcy Dangunie na krytykę odpowiadają opowieściami o japońskiej okupacji kraju z pierwszej połowy XX wieku i ówczesnej próby deprecjonowania historii koreańskiej, jej fałszowania i niszczenia tożsamości narodowej Koreańczyków.

W przypadku tezy o Wielkiej Lechii krytyków z głównego nurtu historycznych badań postrzega się nieraz jako podległych Watykanowi, Niemcom, Rosjanom lub środowiskom międzynarodowej finansjery (Wójcik, 2019, s. 41–42). Janusz Bieszk, jeden z propagatorów koncepcji Wielkiej Lechii, przekonuje, że fundamentalne dla tego nurtu dzieło, czyli wspominana wcześniej *Kronika Prokosza*, spotkała się z krytyką historyków niemieckich po jej ogłoszeniu, co było spowodowane podważeniem dotychczasowej chronologii historycznej dotyczącej zasiedlenia ziem środkowoeuropejskich przez Słowian (Bieszk, 2019, s. 125).

Zwolennicy tezy o małżeństwie Marii Magdaleny i Jezusa oraz posiadanym przez nich potomstwie przeciwników upatrują w patriarchalnym

Kościele katolickim, deprecjonującym rolę kobiet i żeński element sakralny. Bardziej sensacyjne ujęcia odwzorowują Brownowskie obrazy tajnych stowarzyszeń i agentury Opus Dei.

C. Uwiarygodnienie pseudohistorii i ich autorów. Autorzy pseudohistorii, mimo krytyki wymierzanej w stronę zawodowych środowisk naukowych i ich metod, nie stronią w swoich pracach od starań o poparcie swych tez mnogimi odwołaniami do źródeł oraz innych opracowań. Pomijając powieści, którym z natury rzeczy nie towarzyszy aparat naukowy lub są opatrywane skąpą liczbą przypisów (głównie wyjaśniających), pozycje pseudohistoryczne obfitują w odwołania budowane zazwyczaj w sposób specyficzny. Przykładem może być książka Laurenca Gardnera *Tajemnice rodowodu Świętego Graala. Nieznani potomkowie Jezusa* (2005), w której autor zasypuje czytelnika przypisami, zestawieniami genealogicznymi i katalogami. Zdarza się, że przypisy do autorów klasycznych czy Biblii służą jako uzasadnienie tez autora, które jednak nie znajdują ostatecznego potwierdzenia w samym cytowanym źródle, ponieważ najczęściej są swobodną interpretacją jakiegoś terminu tam występującego. Tego typu metoda jest stosowana w różnych pseudohistoriach, w tym wszystkich tu przywoływanych.

Inną metodą uwiarygodnienia kontrowersyjnych tez i ich promocji jest próba budowania autorytetów. Ponieważ w przeważającej większości przypadków autorami tych koncepcji nie są osoby związane ze środowiskiem akademickim, bardzo chętnie wykorzystują one autorytet, jakie dają stopnie i tytuły naukowe – zdobywane czasem w innych dyscyplinach lub w szczególnych miejscach poza rodzimym środowiskiem naukowym. Przykładowo zamieszczony na stronie Kobe Peace Research Institute krótki biogram przedsiębiorcy i promotora teorii o żydowskich śladach w dawnej kulturze Japonii, Kojiego Somy, opatrzony jest informacją o nadaniu mu honorowego tytułu profesora w Mołdawskim Państwowym Uniwersytecie Pedagogicznym (https://kobepeace.org/en/about/index.cgi#02). Zdarzają się jednak publikacje, które z uwagi na przyjęte metody, kwestionowanie klasycznej krytyki źródeł i rewizjonistyczny styl reinterpretacji historyczno-kulturowej bywają zaliczane do prac pseudohistorycznych, lecz wychodzą spod ręki badaczy związanych z ośrodkami akademickimi. Tego typu przykładem była działalność Martina Bernala, profesora nowojorskiej uczelni Cornell University.

Zwolennicy pseudohistorii często posiłkują się w argumentacji odwołaniem do liczby sprzedanych egzemplarzy książek zawierających takie teorie. W istocie w wielu przypadkach takie publikacje cieszą się dużym powodzeniem na rynku. Zarówno pozycje dotyczące Marii Magdaleny, jak i odkryć chińskich w ujęciu Menziesa cieszyły się statusem bestsellerów w różnojęzycznych edycjach, podobnie jak na rynku polskim książki o Wielkiej Lechii. Te wyniki oczywiście w żaden sposób nie weryfikują promowanych w nich koncepcji. Argument z sukcesu rynkowego bywa jednak podnoszony – czy to w sensie demokratycznym (popularność w dobie postprawdy nadaje wartość), czy jako przytyk do niskich nakładów i ograniczonej poczytności publikacji naukowych.

Sposób uwiarygodnienia narracji pseudohistorycznej w oparciu o instytucje należy do stosunkowo rzadkich i trudnych do osiągnięcia. Mechanizmy weryfikacji naukowej, często krytykowane za nadmierny konserwatyzm i blokowanie świeżych idei, w miarę skutecznie ograniczają rozchodzenie się pseudohistorii w oficjalnym obiegu naukowym. Zauważalny jest przy tym pewien paradoks – z jednej strony oficjalny obieg naukowy jest zazwyczaj krytykowany przez zwolenników pseudohistorii oskarżających środowiska naukowe i kościelne o blokowanie „niewygodnej prawdy"; z drugiej zaś pojawiają się próby dotarcia do odbiorców także z wykorzystaniem wydawnictw naukowych lub uczelni. Niepowodzenie na tym polu pozwala na potwierdzenie tezy o blokowaniu prawdy, a przypadki udanej promocji z wykorzystaniem oficjalnych kanałów mogą być wykorzystane dla uwiarygodnienia narracji dla odbiorców pozauniwersyteckich. Przykładowo, polskie wydanie książki Koji Somy zostało przeprowadzone przez Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Techniczno-Ekonomicznej im. Ks. Bronisława Markiewicza w Jarosławiu i wzbogacone spotkaniami promocyjnymi m.in. na Uniwersytecie Rzeszowskim, a seria pozycji poświęconych Wielkiej Lechii została wydana przez znane polskiemu czytelnikowi wydawnictwo Bellona. Polską edycję książki Gavina Menziesa opatrzono informacją o konsultacjach geograficznych, marynistycznych i sinologicznych, których udzielili pracownicy naukowi Uniwersytetu Warszawskiego. Znamienne, że brak w tym przypadku konsultacji historycznej. Sam autor został zaproszony z gościnnymi wykładami na Uniwersytet Yunnan w Chinach.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Pseudohistorie stanowią wyzwanie dla badaniach kulturowych z kilku względów. Buduje się je, wykorzystując wachlarz specyficznych metod, innych od tych wypracowanych w dyskursie naukowym. Ich przekrojowość chronologiczna utrudnia jednostkowe odniesienie się do przedstawianej tezy przez pojedynczych badaczy. Ta sama trudność dotyczy wieloaspektowości narracji pseudohistorycznych, które wchodzą w pola różnych dziedzin i dyscyplin nauki (obok historii jest to też zwykle teologia, archeologia, historia sztuki czy genetyka). Ich przedstawiciele potrafią zabiegać o wsparcie swoich publikacji lub wystąpień autorytetem instytucjonalnym, a jednocześnie podważać wartość głównego nurtu nauki czy osiągnięć środowiska akademickiego. Medialna chwytliwość tez, zaangażowanie autorów w ich promocję i docieranie z nimi do odbiorców przyczyniają się do ich rozpowszechnienia i czasem zdobycia istotnej pozycji w odbiorze społecznym. Te wszystkie cechy zebrane razem sprawiają, że pseudohistorie stają się także wyzwaniem w warunkach zmagań w infosferze.

Autorzy zajmujący się pseudohistoriami ostrzegają przed zagrożeniem, jakie niesie wykorzystanie ich w walce informacyjnej (Wójcik, 2019, s. 179–191). Rozwój współczesnych środków przekazu, Internetu i mediów społecznościowych stworzył nowe warunki prowadzenia walki informacyjnej, co umożliwia wykorzystanie tzw. efektu sieciowego. Jest to, jak wskazują niektórzy, pole wdrożenia dawnych zaleceń w sztuce wojennej (sięgających czasów Sun-Tzu), które mają na celu m.in. deprecjonowanie wartości, na których opiera się społeczeństwo, podważanie wiarygodności obowiązujących przekonań o własnej historii oraz negowanie uznanych autorytetów. Te zabiegi mają prowadzić do dezintegracji społecznej, wywołania problemów z poczuciem tożsamości narodowej, kulturowej czy religijnej. Spośród osób skutecznie poddanych takim zabiegom, zgodnie ze spostrzeżeniami rosyjskiego eksperta z Centrum Studiów Obronnych, Władimira Kariakina, tworzą się grupy marginalne łatwo poddawane manipulacji stosowanej w okresie wojny nowej generacji (Wojnowski, 2015, s. 19).

Specjaliści z zakresu bezpieczeństwa i obronności wskazują na wielostronność współczesnej walki informacyjnej. Do jej istotnych elementów

należy destabilizacja poczucia tożsamości narodowej, podważenie zaufania do własnej historii i źródeł kultury.

Dla przykładu koreański mit o Dangunie, serwowany współcześnie w wersji o imperium Hwanguk, jest czynnie wykorzystywany na arenie polityczno-religijnej, mając mocno nacjonalistyczne zabarwienie. Popularność tego ujęcia nie tylko zderza się z klasycznymi badaniami historycznymi poświęconym przeszłości Korei, ale też wpływa na bieżącą politykę. Z uwagi na odległą przeszłość, jakiej dotyczy teoria, oraz tradycyjne lokalizacje w górach Taebek, związane z Dangunem, bywa on przywoływany jako symbol zjednoczenia kraju (wizyta prezydenta Mun Jae-ina w Pjongjangu w 2019 r.). Przekonanie o kulturowym poprzednictwie Koreańczyków względem Chin, rozległości domniemanego imperium również mogą kreować określone postawy społeczne wobec współczesnych sąsiadów.

Teorie dotyczące Wielkiej Lechii czy małżeństwa Jezusa Chrystusa i Marii Magdaleny oraz ich potomstwa wymierzone są w religijną podstawę społeczeństw zachodnich – w pierwszym przypadku narodu polskiego, w drugim zaś szerzej – wspólnot chrześcijańskich na Zachodzie. W przypadku Wielkiej Lechii istotny jest też antyniemieckość, która tym teoriom towarzyszy – to właśnie Niemcy mają rzekomo odpowiadać za wyczyszczenie pamięci o lechickich przodkach Polaków i domniemanej potędze imperium lechickiego.

Na poziomie rasowym łatwe do wykorzystania są teorie o rzekomym wymazaniu z historii wpływów egipskich na formowanie się kultury greckiej, a za jej pośrednictwem – fundamentów cywilizacji zachodniej. Ich pokłosie widać w pojawiających się zwłaszcza w Internecie kolejnych odmianach czy zestawieniach „bóstw, które zostały wybielone na przestrzeni dziejów" (Tracy, 2013). Ostrze w tym przypadku wymierzone jest w elity – zarówno polityczne, duchowne, jak i akademickie. Celem zaś jest głównie usprawiedliwienie kwestionowania ich autorytetu oraz osiągnięć naukowych.

Pseudohistorie stanowią wielostronne i złożone wyzwanie dla badań kulturowych. Nie są problematyczne w kontekście akademickim, gdzie sposób prowadzenia badań wyznacza metoda oraz warsztat pracy, ale walka z nimi zaczyna być trudnym przedsięwzięciem na poziomie konfrontacji w przestrzeni publicznej. Największy problem stanowi bowiem wymyślenie skutecznej metody zapobiegania wywoływanym

przez pseudohistorie efektom dezintegracyjnym, a także przeciwdziałania popularyzacji tych teorii za pośrednictwem efektu sieciowego.

Bibliografia

Allchin, D. (2004). Pseudohistory and Pseudoscience. *Science and Education*, *13*, 179–195.

Ben-Dor Benite, Z. (2009). *The Ten Lost Tribes. A World History*. Oxford: University Press.

Fritze, R.H. (2009a). *Invented Knowledge. False History, Fake Science and Pseudo-religions*. London: Reaktion Books.

Fritze, R.H. (2009b). On the Perils and Pleasures of Confronting Pseudohistory. *Historically Speaking*, *10*, 2–5.

Fritze, R.H. (2022). *Hope and Fear. Modern Myths, Conspiracy Theories and Pseudo-History*. London: Reaktion Books.

Husarski, R. (2021). *Kraj niespokojnego poranka. Pamięć i bunt w Korei Południowej*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Lefkowitz, M.R. (1997). *Not out of Africa. How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*. New York: BasicBooks.

Logie, A. (2019). Diagnosing and Debunking Korean Pseudohistory. *European Journal of Korean Studies*, *2*, 37–80.

Parfitt, T. (1987). *The Thirteenth Gate. Travel among the Lost Tribes of Israel*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Parfitt, T. (2002). *The Lost Tribes of Israel. The History of a Myth*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Strzelczyk, J. (1998). *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.

Tracy. (2013). *5 Black Gods Whitewashed in Recent History*. Pobrano z: https://atlantablackstar. com/2013/09/25/black-gods/ (dostęp: 20.07.2022).

Wojnowski, M. (2015). Koncepcja „wojny nowej generacji" w ujęciu strategów Sztabu Generalnego Sił Zbrojnych Federacji Rosyjskiej. *Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego*, *13*, 13–39.

Wójcik, A. (2019). *Fantazmat Wielkiej Lechii*. Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V.

Żuchowicz, R. (2018). *Wielka Lechia. Źródła i przyczyny popularności teorii pseudonaukowej okiem historyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.

Konrad Chmielecki
AGH Akademia Górniczo-Hutnicza
https://orcid.org/0000-0002-7258-1620
https://doi.org/10.35765/slowniki.254

Zwrot piktorialny, ikoniczny i wizualny we współczesnej humanistyce oraz nauce o kulturze

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W refleksji humanistycznej „zwrot wizualny", funkcjonujący pod nazwami zwrotu piktorialnego (*the pictorial turn*) W.J.T. Mitchella i jego niemieckiego odpowiednika, zwrotu ikonicznego (*Ikonische Wende*) Gottfrieda Boehma, można określić jako swego rodzaju przekierunkowanie teoretyczno-metodologiczne z paradygmatu językowego na obrazowy albo wizualny, które mieści się w obszarze studiów kultury wizualnej (*Visual Culture Studies*) albo studiów wizualnych (*Visual Studies*), a także poddaje wielostronnym krytycznym badaniom wzrastającą rolę obrazów we współczesnym społeczeństwie.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Na przestrzeni lat 80. i 90. XX wieku „zwrot piktorialny" i „zwrot ikoniczny", doprowadził do rozwoju dwóch dyscyplin naukowych: amerykańskiej teorii obrazu (*Picture Theory*) i jej niemieckiej wersji, czyli nauki o obrazie (*Bildwissenschaft*), która posiada również swój amerykański odpowiednik: *Image Science*. Te dyscypliny naukowe powstały mniej więcej w tym samym czasie. Według Mitchella zwrot piktorialny doprowadził również do rozwoju semiotyki obrazu Normana Brysona – dyscypliny uważanej obecnie za historyczną, ponieważ jej rozwój przypada na lata 80. XX wieku.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Amerykańskie rozważania na temat zwrotu piktorialnego były w dużej mierze uwarunkowane przez sprzeciw wobec dominacji języka, zapanowanie nad ikoną przez logos, i sprowadzały się do interpretacji logosu obrazu. Z kolei Boehm w swej koncepcji zwrotu ikonicznego, podobnie jak Mitchell, nawiązuje do koncepcji

zwrotu lingwistycznego (*linguistic turn*), poszukując logiki obrazu różnej od logiki języka, ale w pierwszej kolejności zadaje pytanie „Czym jest obraz?" („Was ist ein Bild?") i wskazuje na niezwykle szeroki zakres jego filozoficznych konotacji.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: W rozumieniu zaproponowanym przez Mitchella zwrot piktorialny daleko wykracza poza modele „tekstualności" i „dyskursywności". W przypadku zwrotu ikonicznego Boehma inspiracja inter- i transdyscyplinarnymi badaniami nad obrazem bierze inicjatywę, inaczej niż w przypadku amerykańskich studiów kultury wizualnej, od filozofujących historyków sztuki i estetyków, którzy (począwszy od Aby Warburga) interesowali się różnymi formami obrazowania i wizualności.

Słowa kluczowe: zwrot piktorialny, zwrot ikoniczny, teoria obrazu, nauka o obrazie, krytyczna ikonologia

Definicja pojęcia

W humanistyce i nauce o kulturze zwrot piktorialny (*the pictorial turn*) i jego niemiecki odpowiednik, zwrot ikoniczny (*Ikonische Wende*)[1], są lustrzanymi odbiciami zwrotu lingwistycznego (*linguistic turn*), który dokonał się w refleksji Richarda Rorty'ego. Tendencja ta ma już swoją historię odmierzaną przez próby ukonstytuowania teorii obrazu (*Picture Theory*) W.J.T. Mitchella (1994), „krytycznej ikonologii" Erwina Panofsky'ego (Mitchell, 2009, s. 4–19) i wszelkich odmian nauki o obrazie (*Bildwissenschaft*) Gottfrieda Boehma (2014, s. 204–217). W refleksji humanistycznej „zwrot wizualny" można określić jako swego rodzaju przekierunkowanie teoretyczno-metodologiczne z paradygmatu językowego na obrazowy lub wizualny, które mieści się w obszarze studiów kultury wizualnej (*Visual Culture Studies*) albo studiów wizualnych (*Visual Studies*), a także ma poddawać wielostronnym, krytycznym badaniom wzrastającą rolę obrazów we współczesnej kulturze i społeczeństwie.

Sytuacja ta pociąga za sobą następujące konsekwencje, które należałoby szczególnie podkreślić. Komunikowanie wizualne albo w skrajnym przypadku semiotyki obrazu, posługiwanie się „językiem obrazu", staje się równouprawnione z komunikowaniem językowym (tekstowym), którego funkcja zostaje zastąpiona przez kodowanie wizualne. Przejawem zwrotu obrazowego jest również to, że komunikowanie wizualne urasta do rangi samodzielnego systemu semiotycznego, a „obraz" pełni rolę

1 W literaturze przedmiotowej pojawiają się różniące się nieco pod względem semantycznym nazwy zwrotu obrazowego: ikoniczny, piktorialny, wizualny, które można potraktować jako określenia opisujące to samo pojęcie. Warto przy tej okazji zauważyć, że w pojęciu zwrotu wizualnego zawarte są jednocześnie co najmniej dwie tendencje rozwoju tego terminu: odnoszące się do perspektywy badawczej (a w skrajnej postaci – teoriopoznawczej oraz przedmiotowej), a także do okresu w kulturze współczesnej łączącego się z jakimiś szczególnymi zjawiskami obecnymi w sferze wizualnej (wprowadzeniem obrazu fotograficznego, wynalazkiem filmu lub obrazu cyfrowego). W.J.T. Mitchell wyodrębnia kilka różnych rozumień „zwrotu piktorialnego", naświetlając towarzyszące im konteksty badawcze (Mitchell, 2012b, s. 156–157). Z kolei o procesie kształtowania się zwrotu ikonicznego pisał Boehm (2007, s. 27–36). Natomiast na temat rozróżnienia między zwrotem ikonicznym i piktorialnym wypowiadali się Boehm oraz Mitchell (2012, s. 94–148). W polskiej literaturze przedmiotowej jest kilka przekładów i artykułów na temat zwrotu piktorialnego, ikonicznego i wizualnego (Bachmann-Medick, 2012, s. 390–451; Boehm &Mitchell, 2012, s. 94–117; Mitchell, 2009, s. 4–19; Zeidler-Janiszewska, 2006a, s. 9–30; 2006b, s. 150–159). Jednak, przy tej okazji, warto zaznaczyć, że określenie „zwrot wizualny" jest używane jedynie marginalnie i bardzo rzadko (Moxley, 2012, s. 139–156).

analogiczną do „języka", który w ujęciu proponowanym przez zwrot lingwistyczny pojmowany był jako fundament dla wszelkich sposobów komunikowania społecznego[2]. Zwrot lingwistyczny umacniał przekonanie, że język werbalny jest najdoskonalszym system semiotycznym i komunikacyjnym, którego nie da zastąpić przez żaden ekwiwalent wizualny z powodu braku odpowiedniości. Jednak obecnie teza ta ulega przewartościowaniu i jest często kwestionowana w wielu ujęciach teoretycznych.

„Zwrot wizualny" otworzył nowe perspektywy teoretyczne dla refleksji na temat obrazów, które dotychczas były badane głównie w perspektywie estetycznej i historii sztuki, a także ujmowane jako zjawiska kognitywne i dyskursywne. Nowożytna tradycja badawcza poświęcała obrazom nie tylko liczne działy filozofii, socjologii czy antropologii, ale także uczyniła je przedmiotem refleksji obrazoznawczej. Ponadto Mitchell, podobnie zresztą jak Boehm, rozumie sam zwrot piktorialny/ikoniczny jako „zwrot ku obrazom" (*turn toward pictures*), który jest jednym z nieodzownych i nieuniknionych warunków dla skonfigurowania teorii mediów wizualnych, w której

> obraz jest wszystkim – i niczym – nie jest wyłącznie domeną wyrafinowanych komentatorów i teoretyków kultury, lecz częścią codziennej, potocznej kultury, dzięki której język reklamy może być przystępny. Zwrot obrazowy jest takim komunałem, że nadaje się do wykorzystania w reklamach telewizyjnych (Mitchell, 2013, s. 111).

W tym aspekcie ważny jest również udział zwrotu epistemologicznego, który polegał na przywróceniu obrazom roli medium poznania wzrokowego (por. Boehm, 2014, s. 275–277).

Analiza historyczna pojęcia

Na przestrzeni lat 80. i 90. XX wieku „zwrot wizualny", funkcjonujący w różnych kontekstach teoretycznych jako „zwrot piktorialny" i „zwrot ikoniczny", doprowadził do rozwoju następujących dyscyplin naukowych: amerykańskiej teorii obrazu i jej niemieckiej wersji, czyli nauki o obrazie,

2 Ten punkt widzenia prezentuje W.J.T. Mitchell, który opisuje wspomnianą tendencje w następujący sposób: „Zwrotowi obrazowemu sensu nie nadaje fakt, że posiadamy jakąś ogromną liczbę reprezentacji wizualnych, dyktujących warunki dla teorii kulturowej, lecz to, że na szerokim polu przedsięwzięć naukowych obrazy tworzą punkt szerokiego tarcia i dyskomfortu" (Mitchell, 2009, s. 6).

która posiada również swój amerykański odpowiednik funkcjonujący pod nazwą *Image Science* (Mitchell, 2015, s. 13–37). Te dyscypliny naukowe powstały mniej więcej w tym samym czasie. Teoria obrazu jest dyscypliną naukową, która swój rozwój zawdzięcza głównie refleksji W.J.T. Mitchella (1994), autora książki *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Trzeba jednak otwarcie powiedzieć, że granice teoretyczne i metodologiczne tej dyscypliny wiedzy są ciągle niedookreślone. Wszelkie próby rozważań nad perspektywami rozwoju teorii obrazu, jakie podjął Mitchell w *Picture Theory*, prowadzą według niego do stwierdzenia wyartykułowanego już niemal na samym początku tej książki, że teoria obrazu stawia pytanie: „Czym jest obraz?" (Mitchell, 1994, s. 4). Jednak w humanistyce zbudowanie w pełni satysfakcjonującej refleksji na ten temat jest wciąż trudno osiągalne, głównie z powodu braku jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o znaczenie terminu „obraz". W przeważającej liczbie publikacji teoria obrazu ogranicza się do studiów porównawczych, które podejmują zupełnie inne problemy niż te, które zostały wyznaczone przez Mitchella; chodzi o np. semiotyczne i filozoficzne teorie reprezentacji wizualnej albo socjologiczno-antropologiczne badania nad filmem i kultura masową. W *Picture Theory* Mitchell stawia również retoryczne pytanie: Czy problem z „teorią obrazu" wynika z jej specyfiki, czy może z samego pojęcia „obrazu" (Mitchell, 1994, s. 9). Jest to pytanie, na które bardzo trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi.

Natomiast samo pojęcie „obrazu", głównego przedmiotu badań teorii obrazu i projektu Mitchella – krytycznej „ikonologii" (nauki o obrazie), dyscyplin zainicjowanych przez zwrot piktorialny, stanowi jeden z najbardziej wieloznacznych terminów, jaki pojawił się w humanistyce i naukach społecznych (filozofii, socjologii czy antropologii obrazu). Nie stworzono bowiem żadnej zadawalającej definicji pojęcia „obrazu". Na ten aspekt zwrócił uwagę Jacques Aumont – autor jednej z najobszerniejszych monografii na temat obrazu, który w pierwszych słowach wstępu do swej książki *L'Image* (*The Image*) stwierdza, że:

> Obraz posiada niezliczone, potencjalne manifestacje, niektóre z nich są postrzegane zmysłami, a inne są czysto intelektualne, wtedy kiedy używamy metafor widzenia w abstrakcyjnym myśleniu (Aumont, 1997, s. 1).

W podobnym kontekście problem „obrazu" stawia Andrzej Leśniak, który pisze, że:

> Miejsce obrazu w dyskursie humanistycznym nie jest określone. Niezależnie od tego, w jaki sposób ujmuje się relacje zachodzące pomiędzy różnymi językami i sposobami mówienia, pojęcie obrazu sprawia problemy interpretacyjne. To sytuacja problematyczna, zwłaszcza we współczesnym kontekście, w którym funkcjonuje wielka ilość tekstów, w których pojęcie obrazu gra kluczową rolę. Obraz, kategoria stale występująca w rozmaitych dyscyplinach wiedzy, niekiedy w samym ich centrum jako pojęcie organizujące pewien sposób mówienia, niekiedy na marginesie bądź na przecięciu języków teoretycznych, jest czymś kłopotliwym, niemal niezrozumiałym, zwłaszcza wtedy, gdy bierze się pod uwagę kontrowersje, które pojawiają się przy okazji jakichkolwiek prób jego dookreślenia (Leśniak, 2010, s. 93)[3].

Trudno więc określić, czym jest obraz, ale jeszcze trudniej opisać go w postaci zwartej formuły teoretycznej. W takiej sytuacji używanie pojęcia „obrazu" jedynie komplikuje sytuację; często prowadzi to bowiem do tzw. „pułapki tautologicznej", w której wyraz określany nie wzbogaca treści wyrazu określanego. W konsekwencji nadal nie wiemy, gdzie mieszczą się granice zakresu pojęciowego terminu „obraz" i w jaki sposób można to pojęcie zdefiniować.

Ważnym aspektem jest fakt, że w koncepcji zwrotu piktorialnego Mitchella „obraz" zajmuje miejsce „języka", a także urasta do rangi samodzielnego systemu znakowego, podobnie jak niegdyś „język" w systemach poststrukturalistycznej filozofii spod znaku zwrotu lingwistycznego. Trzeba tutaj zaznaczyć, że zwrot lingwistyczny w filozofii Richarda Rorty'ego zapoczątkował myślenie o „języku" jako nierozwiązanym problemie humanistyki, natomiast w przypadku zwrotu piktorialnego to „obraz" jest w ten sposób pojmowany. W ten sposób obraz stał się również przedmiotem badań ikonologii Erwina Panofsky'ego. Mitchell pisze o tym wprost:

> Obraz posiada obecnie status, który znajduje się gdzieś między Kuhnowskim „paradygmatem" a „anomalią", wyłaniając się jako centralny temat dyskusji w humanistyce, podobnie jak niegdyś czynił to język; innymi słowy: jako rodzaj modelu lub figury retorycznej dla innych rzeczy (włączając w to samą figurację)

3 Hans Belting w swej Antropologii obrazu, niemal na samym początku rozdziału zatytułowanego *Medium – obraz – ciało. Wprowadzenie do tematu*, zwraca uwagę na ten aspekt, w antropologicznym projekcie nauki o obrazie rozpoczynającym się od stwierdzenia mówiącego o tym, iż „Ujawnia się jednak przy tym niezgodność sposobów mówienia, przysłonięta jedynie przez to, że niczym narkotyk stale pojawia się to samo słowo «obraz». (…) Nieustannie spotykamy się z brakiem ostrości w mówieniu o obrazach" (Belting, 2007, s. 11).

> oraz jako nierozwiązany problem, być może przedmiot swej własnej «nauki», jako coś, co Erwin Panofsky nazwał ikonologią (Mitchell, 2009, s. 6).

W celu uzyskania odpowiedzi na pytanie „Czym jest obraz?" warto odwołać się do stanowiska teoretycznego Boehma, który rozpatrywał to zagadnienie w ramach rozważań na temat zwrotu ikonicznego. Boehm twierdzi, że „kto pyta o obraz, pyta o obrazy, o nieprzejrzaną liczbę mnogą" (Boehm, 2014, s. 276) – to pierwsze zdanie z eseju pt. *Powrót obrazów*, które przywołuje istotne zagadnienie nurtujące dzisiejsze obrazoznawstwo. Obraz niejako nie występuje w liczbie pojedynczej, ale tylko w mnogiej. W tej sytuacji zakres definicyjny tego pojęcia jest i prawdopodobnie długo jeszcze pozostanie kwestią sporną. Sytuację tę Hans Belting nazwał babilońskim pomieszaniem języków, którego następstwem jest

> nowy spór o obrazy, w którym walkę toczą ze sobą monopole definicyjne. Nie tylko mówimy w ten sam sposób o zupełnie odmiennych obrazach. Stosujemy również różne dyskursy wobec obrazów tego samego rodzaju (Belting, 2007, s. 12)[4].

Zwrot ikoniczny, który – zdaniem Boehma – pozwala nie tylko naszkicować historycznoideowe tło w zakresie filozoficznych przywołań, ale także miał rozprawić się z obiegowym i zawężającym rozumieniem pojęcia obrazu. W rezultacie spowodował jednak maksymalne poszerzenie zakresu tego pojęcia o liczne konotacje filozoficzne, które Boehm przywołuje, głównie we wspomnianym już eseju *Powrót obrazów* (Boehm, 2014, s. 277–281).

Obecnie znane są co najmniej dwie różniące się od siebie koncepcje lub modele zwrotu wizualnego. W 1992 roku Mitchell, amerykański literaturoznawca pracujący na University of Chicago, ogłosił zwrot piktorialny (*the pictorial turn*) w swym słynnym tekście-manifeście pt. *Zwrot piktorialny* (*The Pictorial Turn*), opublikowanym po raz pierwszy w „ArtForum", a następnie przedrukowanym we wspominanej już książce *Picture Theory*. Mniej więcej dwa lata później niemiecki filozof i historyk sztuki Gottfried Boehm, uczeń Maxa Imdahla i Hansa-Georga

4 W tym kontekście spór o obrazy, zwłaszcza spór publiczny, angażuje również możliwie liczne głosy i stanowi jeden z rzadkich momentów, gdy są one w ogóle dyskutowane, gdy stają się widoczne, narzucają się lub odsłaniają, a różne strony debaty pośrednio lub bezpośrednio artykułują swój stosunek do nich Zeidler-Janiszewska, 2006a, s. 11–12).

Gadamera, w swoim eseju *Powrót obrazów* (Boehm, 2014, s. 275–305) zainicjował „zwrot ikoniczny" (*ikonische Wende*). Pozostając niejako w tym kontekście, Mitchell w swym artykule na temat zwrotu piktorialnego, który według niego ma podłoże językowe i pojawił się w chwili, kiedy Richard Rorty ogłosił zwrot językowy, sformułował sprzeciw wobec dominacji języka. W tej sytuacji Mitchell zajmuje krytyczne stanowisko wobec zwrotu lingwistycznego (Mitchell, 2009, s. 5), a prezentacja jego hipotez jest następująca: dzieje kultury albo historię filozofii można scharakteryzować jako serię zwrotów, wśród których ostatnim etapem był zwrot językowy. Jak twierdzi Mitchell:

> Lingwistyka, semiotyka, retoryka i rozmaite modele „tekstualności" stały się prawdziwą *lingua franca* dla krytycznych rozważań nad sztuką, mediami oraz formami kulturowymi. Społeczeństwo jest tekstem. Natura i jej naukowe reprezentacje są „dyskursami". Nawet podświadomość jest strukturyzowana jak język (Mitchell, 2009, s. 5).

Argumentacja Mitchella, postulującego koncepcję Erwina Panofsky'ego (czytanego w kontekście sugestii Louisa Althussera), jako nową „krytyczną ikonologię", sięga do przeszłości praktyk obrazowania nie tylko z powodu odwołania do Panofsky'ego, ale również dlatego, że przywołuje on *Potęgę wizerunków* Dawida Freedberga (2005) (Zeidler-Janiszewska, 2006a, s. 12). Kwestionując dominację wyłonionych w ramach zwrotu lingwistycznego strategii badawczych, Mitchell zarzuca zwrotowi piktorialnemu swoisty ikonoklazm i określa go nie jako coś, co jest

> powrotem do naiwnej *mimesis*, kopią lub odpowiednikiem teorii reprezentacji czy odnowieniem metafizyki piktorialnej „obecności", [ale – przyp. K.C.] jest raczej postlingwistycznym i postsemiotycznym ponownym odkryciem obrazu jako złożonej gry pomiędzy wizualnością, zmysłami, instytucjami, dyskursem, ciałem i figuratywnością (Mitchell, 2009, s. 7).

Według Mitchella zwrot piktorialny doprowadził do rozwoju semiotyki obrazu Normana Brysona – dyscypliny również uważanej obecnie już raczej za historyczną, ponieważ jej rozwój przypada na lata 80. XX wieku. Głównym motorem powstania tej dyscypliny były przemiany i transformacje historii sztuki wywołane przez zwrot lingwistyczny i semiotyczny. Mieke Bal i Bryson w swym eseju *Semiotics and Art History* twierdzą, że semiotyka wykracza poza zwrot lingwistyczny i kieruje nas w stronę „transdyscyplinarnej teorii", która „pozwoli przekroczyć przychylną

postawę wobec uprzywilejowania języka", a w ujęciach kultury wizualnej *de facto* prowadzących do sytuacji, w której „zamiast zwrotu lingwistycznego w historii sztuki proponujemy raczej zwrot semiotyczny" (Bal & Bryson, 1991, s. 175). Według Mitchella zwrot semiotyczny miał przebudzić historię sztuki z „teoretycznego odrętwienia" (*dogmatic slumber*). Nic więc dziwnego, że Mitchell zadaje pytanie: „Cóż teraz zrobi historia sztuki, będąc świadomą – przynajmniej obecności – zwrotu lingwistycznego?" (Mitchell, 2009, s. 6). To właśnie tej perspektywie teoretycznej zawdzięczamy sposób myślenia o sztukach wizualnych i obrazach jako o „systemach znaków" posiadających swój własny „dyskurs" i „tekstualność".

W tej sytuacji za podstawową perspektywę badawczą odpowiednią dla rozwoju badań nad obrazami Bal i Bryson proponują obrać semiotykę, która przezwycięża uprzywilejowaną pozycję języka. Jednak ta propozycja nie przekonuje Mitchella, czemu dał wyraz w *Picture Theory* (Mitchell, 1994, s. 83–107) pisząc, że jest „nastawiony sceptyczne wobec teorii transdyscyplinarnej" i choć posiada „ogromny szacunek do zdobyczy semiotyki i często się nimi posługuje", jest przekonany i uważa, że „najlepsze pojęcia do opisu reprezentacji artystycznych, czy jakichkolwiek innych, istnieją wewnątrz samych praktyk reprezentacji. Zdarza się oczywiście, że język semiotyki krzyżuje się z nimi w niektórych miejscach (wystarczy wziąć pod uwagę niezwykle pojemne pojęcie «ikony»). Owe przecięcia uzmysławiają jedynie, że techniczny metajęzyk semiotyki nie oferuje nam naukowego, transdyscyplinarnego czy neutralnego słownictwa, gromadząc jedynie nowe figury czy teoretyczne sytuacje, które muszą zostać zinterpretowane we własnych kategoriach" (Mitchell, 2009, s. 7, przyp. dolny). Semiotyka rozczarowuje więc Mitchella, choć jego teorie bywają rozpatrywane w tym kontekście głównie z racji nawiązań do ikonologii Panofsky'ego, która jest uważana za wiedzę o symbolach i związanych z nimi znaczeniach. W tym sformułowaniu Mitchell użył w swej argumentacji rzadko używanego w pracach strukturalistycznych pojęcia „praktyk reprezentacji", które nie odnosi się kontekstów semiotycznych. Co może wydawać się interesujące, Mitchell w pracy *Czego chcą obrazy* nie jest już tak radykalny wobec metod semiotycznych, jak miało to miejsce w *Picture Theory*. Powołuje się na ustalenia Charlesa S. Pierce'a i zauważa, że projektowana przez niego animalistyczna perspektywa nie oznacza równoczesnej rezygnacji

z metod semiotycznej analizy obrazu. Sedno tkwi raczej w inaczej rozłożonych akcentach (Mitchell, 2013, s. 78–79).

Problemowe ujęcie pojęcia

W ujęciu teoretycznym proponowanym przez Mitchella zwrot piktorialny jest postrzegany jako sprzeciw wobec zwrotu lingwistycznego, co szczególnie silnie widać w projekcie „krytycznej ikonologii" Panofsky'ego, w której Mitchell proponuje „opór ikony wobec logosu" (Mitchell, 2009, s. 15). Projekt ten jest przekroczeniem zapośredniczonej językowo gramatyki „ikonologii" „jako silnej koncepcji, zszywającej razem obraz (*image*) i tekst" (Mitchell, 2009, s. 15) w jedną całość (*imagetext*). W bezpośrednim nawiązaniu do ikonologii Panofsky'ego dla Mitchell kluczowa okazuje się relacja odbiorca – obraz, przeniesiona niejako na dwie następne: podmiot – przedmiot i „obraz" wizualny – „obiekt" reprezentacji. Krytyczna ikonologia, połączona z ideologią,

> polega na przesunięciu obu „nauk" z epistemologicznego „poznawczego" gruntu (wiedzy podmiotów o przedmiotach) w miejsce zajmowane przez etykę, politykę i hermeneutykę, (wiedzę podmiotów o innych podmiotach, a może nawet Podmiotów o Podmiotach (Mitchell, 2009, s. 19).

Ikony (*sensu largo*) stawiają opór językowi, sprzeciwiają się przedmiotowemu traktowaniu i domagają się innych, równoważnych relacji. Jednym z rozwiązań, które proponuje Mitchell, jest porzucenie „metajęzyka" lub „dyskursu", kontrolujących procesy rozumienia obrazów (*pictures*) i „odkrycie sposobu, w jaki owe obrazy próbują się przedstawiać «ikonolografii» w sensie raczej innym od tradycyjnego" (Mitchell, 2013, s. 13). Mitchell nie podaje jednak żadnych rozwiązań przedstawionego problemu. Co więcej, przyjęcie tego założenia dostarcza kłopotów pochodzących ze strony samego źródła terminu „ikonologia", który „z jednej strony sugeruje […] dyskursywną naukę o obrazach [*images*], zapanowanie nad ikoną przez logos" (Mitchell, 2009, s. 13). Mitchell uważa, że

> Idolatria, ikonoklazm, ikonofilia i fetyszyzm nie są zjawiskami specyficznie ponowoczesnymi. Dzisiejsze czasy charakteryzuje właśnie […] paradoks. Wyobrażenie zwrotu piktorialnego, kultury całkowicie zdominowanej przez obrazy, stało się obecnie realną możliwością techniczną na światową skalę (Mitchell, 2009, s. 7).

Według Mitchella wielorakie odmiany zwrotu piktorialnego pojawiają się w angloamerykańskiej refleksji filozoficznej, semiotyce Peirce'a lub nieco późniejszych „językach sztuki" Nelsona Goodmana. Natomiast w Europie można je było identyfikować z fenomenologicznymi zainteresowaniami wyobraźnią (*image*) i doświadczeniem wizualnym, a także z Derridiańską „grammatologią", która dekonstruuje „«fonocentryczny» model języka, kierując uwagę w stronę widzialnych, materialnych śladów pisma" w kategoriach „przedstawienia" lub „obrazu". W dalszej kolejności można zwrot piktorialny połączyć z pojęciami wprowadzonymi przez szkołę frankfurcką, która analizowała zagadnienia nowoczesności, kultury masowej i mediów wizualnych. W końcu ślady zwrotu piktorialnego można odnaleźć w koncepcji władzy/wiedzy Michela Foucaulta, wskazującej rozdźwięk między dyskursywnym „widocznym" oraz widzialnym w ponowoczesnych „«reżimach skopicznych» nowoczesności" (Mitchell, 2009, s. 5). Do tej całej listy wskazanych teoretycznych przesłanek zwrotu piktorialnego Mitchell dołącza również refleksje Ludwiga Wittgensteina, zwłaszcza te zawarte w *Dociekaniach filozoficznych*. Należałoby postawić pytanie, czy są to uzasadnione przesłanki. Na postawione tutaj pytanie bardzo trudno odpowiedzieć w jednoznaczny sposób. Z jednej bowiem strony zwrot piktorialny w logice, którą proponuje Mitchell, wyłania się niejako ze zwrotu lingwistycznego. Z tego powodu można uznać zasadność tych przesłanek. Jeżeli istnieje język werbalny i niewerbalny, należy poszukiwać „języka obrazów". Z drugiej zaś strony powraca ciągle pytanie, czy istnieje „język obrazów" i czy myślenie, które proponuje Mitchell nie jest przykładem redukcjonizmu problemów wizualnych do językowych, obecnego już w semiotyce obrazu, a więc modelu funkcjonowania obrazu jako tekstu i dyskursu, względem którego Mitchell się zdecydowanie dystansuje się.

Jednak centralny aspekt rozważań Mitchella stanowi problematyka „widzenia", która jest zapożyczona również od Panofsky'ego. Badacz ten

> argumentował, iż renesansowa perspektywa nie odnosi się do «faktycznego wrażenia wzrokowego» – tak, jak była rozumiana naukowo w początkach XX wieku czy intuicyjnie w wieku XVI bądź w starożytności. Perspektywę nazywa on systematycznym abstrahowaniem ze struktury […] przestrzeni psychofizjologicznej […], sugerując związek pomiędzy „najnowocześniejszymi osiągnięciami psychologii" w sferze percepcji wizualnej oraz piktorialnymi eksperymentami Mondriana i Malewicza (Mitchell, 2009, s. 9).

Według Mitchella kwestia widzenia jest „niewyjaśnionym do końca problemem" zarówno w eseju *Perspektywa jako „forma symboliczna"*, jak i o metodzie ikonologicznej. Problematyka widzenia odróżnia teorię obrazu od „tekstowych" projektów ikonologii. W tej kwestii według Mitchella godną uwagi jest książka Jonathana Crary'ego *Techniques of the Observer*, która odnosi się do problemów ikonologii Panofsky'ego i ukazuje trudności teoretyzowania w zakresie pojęć widz/widzenie (*spectator*/*spectatorship*) (Mitchell, 2009, s. 9–11). W tym sensie zwrot piktorialny jest wprowadzeniem nie tylko do teorii obrazu, ale również do studiów kultury wizualnej, ewentualnie studiów wizualnych. W tej perspektywie teoretycznej nauki te zyskują wspólne przesłanki teoretyczno-metodologiczne. Według Mitchella

> widzenie (*spectatorship*) (spoglądanie, wpatrywanie, zerkanie, praktyki obserwacji, inwigilacji i przyjemności wizualnej) może być problemem tak głębokim, jak przeróżne formy *czytania* (rozszyfrowywanie, dekodowanie, interpretacja, itd.) (a – przyp. K.C.) doświadczenie wizualne, czy „wizualne kompetencje" mogą nie być w pełni wytłumaczalne przez model tekstualności (Mitchell, 2009, s. 7–8).

Ponadto kultura wizualna *de facto* polega na „zwrocie wizualnym" lub „hegemoni widzialnego" w kulturze ponowoczesnej, które ujawniają się w postaci dominacji mediów wizualnych i spektaklu nad werbalnymi aktami mowy, pisma, tekstualności oraz lektury. W tej sytuacji błędem „zwrotu piktorialnego" można by nazwać proces postrzegany z przerażeniem przez ikonofobów i oponentów kultury masowej, widzących w nim symptom upadku kultury literackiej (*literacy culture*) (Mitchell, 2006, s. 283). Określenia zwrot piktorialny/ikoniczny pochodzą z początku lat 90. XX wieku, jednak jak trafnie zauważył Boehm, dopiero obecnie znajdują one zastosowanie (Boehm & Mitchell, 2012, s. 95). Natomiast odpowiedź na pytanie: „kiedy odbywa się zwrot piktorialny?", wydaje się ciągle dyskusyjna. W tym kontekście szczególnie ciekawe wydaje się stwierdzenie Mitchella, który uważa, że

> zwrot piktorialny […] nie jest […] zatem czymś swoistym wyłącznie dla naszej epoki. Jest powtarzalną figurą narracyjną, która co prawda przybrała w naszych czasach wysoce specyficzną postać, która jednak może zaistnieć w swojej ramowej postaci w nieskończenie różnorodnych okolicznościach (Mitchell, 2006, s. 286).

Obecnie ma miejsce nowa wersja zwrotu piktorialnego (zwrot biopiktorialny – *biopictorial turn*), który jest efektem pojawienia się bioobrazów (*biopictures*) i klonowania obrazów (Mitchell, 2011, s. 69–111). Mitchell twierdzi, że zwrot piktorialny powtarza się wiele razy w historii kultury. Począwszy od antyku, występował już w przeszłości i był związany z wynalazkami perspektywy centralnej, odlewu rzeźbiarskiego, malarstwa olejnego, fotografii, filmu, internetu, pisma oraz *memesis* (Mitchell, 2006, s. 285). Obecnie zwrot piktorialny powinien być rozpatrywany w kontekście przemian mediów cyfrowych i Internetu. Opisane zjawisko wiąże się według Mitchella z charakterystycznym dla współczesności pojęciem ikonoklazmu, którego przyczyną jest ikonofobia. Przejawem zwrotu piktorialnego nie jest więc pojawienie się nowej technologii wizualnej, ale ikonofobiczna obawa przed nowym obrazem (Boehm & Mitchell, 2012, s. 108).

Mitchell twierdzi, że

> W ikonologii Panofsky'ego „ikona" jest całkowicie opanowana przez „logos", rozumiany jako retoryczny, literacki, a nawet (mniej przekonująco) naukowy dyskurs (Mitchell, 2009, s. 15).

W przekonaniu Mitchella ponowoczesna ikonologia podtrzymuje funkcjonowanie języka, a nie obrazu. Dlatego obecnie dochodzi do szczególnie częstego pojawiania się form hybrydycznych. Propozycja Mitchella sprowadza się do krytycznej ikonologii, która kieruje nas w stronę „hiperikon" i metaobrazów (*metapictures*) (Mitchell, 1994, s. 35–82). Jednak szczególnie ważną kwestią wydaje się związek między ikonologią a ideologią. Mitchell twierdzi, że

> ikonologia rozpozna się jako ideologia, czyli jako system neutralizacji, homogeniczny dyskurs, wymazujący konflikt i różnice między figurami „ograniczonej jedności" oraz „syntetycznej intuicji". Ideologia rozpozna się jako ikonologia, rzekoma nauka, a nie tylko jej przedmiot (Mitchell, 2009, s. 17).

Jednak stosunek Panofsky'ego do obrazów ujawnia się w figurze Innego umieszczonej w wymiarze społecznym. W tym wymiarze refleksja nad zwrotem piktorialnym przenosi się z kontekstu estetycznego na społeczny i prowadzi w prostej linii do odnowienia ikonologii jako „nowej" nauki o obrazie. Mitchell twierdzi, że „Zwrot piktorialny nie jest odpowiedzią na wszystko. Jest zaledwie sposobem na postawienie pytania" (Mitchell, 2009, s. 13). W swej retoryce wydaje się uzależniony od zwrotu lingwistycznego i „tekstualnej" ikonologii Panofsky'ego.

Większa przejrzystość w zakresie zwrotu ikonicznego panuje w myśli niemieckiej. Inspiracja transdyscyplinarnymi badaniami nad obrazem bierze tutaj inicjatywę, inaczej niż w przypadku amerykańskich studiów kultury wizualnej, od filozofujących historyków sztuki i estetyków, którzy (począwszy od Aby Warburga) interesowali się różnymi formami obrazowania (Zeidler-Janiszewska, 2006a, s. 15). W tej kwestii Gotfried Boehm powołuje się na koncepcję hermeneutyki obrazu (Boehm, 2014, s. 144–171). Według Boehma zwrot ikoniczny umożliwił ponowne odkrycie historii nauki jako „historii obrazów", która stała się integralną częścią nauki o obrazie, co otworzyło pole do dyskusji między naukami ścisłymi a humanistycznymi (Boehm i Mitchell, 2012, s. 99). Jak widać, granice nauki o obrazie ulegają ciągłemu rozszerzeniu, a jej tożsamość metodologiczna ciągle szuka nowych form wyrazu.

Boehm, podobnie jak Mitchell odwołując się do koncepcji zwrotu lingwistycznego, poszukuje swoistej „logiki obrazów", różnej od „logiki języka", ale w pierwszej kolejności stawia pytanie „Czym jest obraz?", wskazując na niezwykle szeroki zakres filozoficznych konotacji, do których według niego pojęcie to się odnosi. W tekście *Powrót obrazów* Boehma czytamy o ogromnej wielości obrazów, które są „namalowane, pomyślane, wyśnione". Autor wymienia też „dzieła malarskie, metafory, gesty" albo „zwierciadła, echa, mimikrę". Można więc zadawać pytanie: „Czy mają [one] ze sobą coś, co można by uogólnić" (Boehm, 2014, s. 275) w jeden fenomen obrazu? Jednak trzeba pamiętać o tym, że określenia podawane przez Boehma pola badawczego nauki o obrazach wiąże się z wykroczeniem tej dyscypliny poza ramy zainteresowania obrazami (Zeidler-Janiszewska, 2006a, s. 15–16).

Według Boehma zwrot ikoniczny jest niejako „powrotem obrazów", jaki dokonuje się na różnych płaszczyznach filozoficznych, począwszy od XIX wieku. W 1994 roku Boehm w swej rozprawie *Powrót obrazów* deklaruje nadejście zwrotu ikonicznego (Boehm, 2014, s. 277–281). Natomiast Doris Bachmann-Medick twierdzi, że

> paradoksalnie jednak *iconic turn* pojawia się właśnie wtedy, kiedy historia sztuki (spóźniona) wskazuje do pociągu *linguistic turn* i zaczyna odkrywać sztuki plastyczne jako systemy znaków, jako fenomeny tekstualne i dyskursywne (Bachmann-Medick, 2012, s. 394–395).

To określenie jest aluzją do zwrotu lingwistycznego, który idzie niejako razem w parze z zainteresowaniem obrazami. Podobnie jak w zwrocie lingwistycznym wszystkie zagadnienia filozofii sprowadzały się do problemu reguły języka, która odrzucała argumentację w zakresie najwyższego bytu, transcendentalnego Ja, albo refleksyjności samowiedzy. Jednak fundament języka, na którym opiera się zwrot lingwistyczny, jest chwiejny. W tym aspekcie Boehm odwołuje się do Wittgensteina. Jego argumentacja i koncepcja „gier językowych" rozwinięta w najdoskonalszej postaci w *Dociekaniach filozoficznych* dotyczyła ujawnienia w wypowiedzi językowej – dla zabawy lub w celach poznawczych – zbieżności brzmieniowej czy innych zaskakujących podobieństw elementów kodu językowego lub ich połączeń. Ta koncepcja opiera się na „rodzinnym podobieństwie" pojęć (a nie ścisłych reguł logiki języka). W tej sytuacji podobieństwo, o którym mówił Wittgenstein, łączy członków jednej rodziny, klanu i kultury, podobnie jak miało to miejsce w przypadku „rodziny obrazów" (*the family of images*) (Mitchell, 1986, s. 9–14). Pojęcie „gry językowej" pozwala scharakteryzować splot regularnych powiązań i zmiennych obszarów dowolności, w których termin podobieństwo (*Ähnlichkeit*), zaczerpnięty od Wittgensteina, przywołuje przynależność do „jednego rodzaju" obrazu (Boehm, 2014, s. 277–278).

Wittgenstein spacja pojęcia za pomocą retorycznej „gry językowej", tworząc tym samym przestrzeń dla metafor. Już samo znaczenie pojęć „gra językowa" i „podobieństwo rodzinne" jest metaforyczne. Wittgenstein, podobnie jak w klasycznej myśli filozoficznej, kieruje się ścisłym wymogiem samouzasadnienia myślenia. Świata pojęć nie można jednak oddzielić od metaforycznych albo retorycznych ujęć, ponieważ myślenie filozoficzne jest „związane z metaforami". W historii zwrotu ikonicznego teoria Wittgensteina wyznacza punkt końcowy (przełom), ponieważ badania nad językiem ujawniły potencjał obrazowy, a zwrot lingwistyczny przeszedł w zwrot ikoniczny, który stanowi „figurę samouzasadnienia" i ma już swoją historię wśród filozoficznych odwołań. Boehm podaje Plotyńską ideę jedni, dla której konstrukcją odniesienia do prawzoru jest konkluzja Wolfganga Wackernagela na temat obrazowego myślenia Mistrza Eckharta.

U Hansa-Georga Gadamera „wartość bytowa obrazu" w *Prawdzie i metodzie* nabiera niezwykłego znaczenia i wywodzi siłę obrazu z jego odniesienia do pierwowzoru – „bytu estetycznego". Zwrot ku obrazowi znajduje

swe historyczne odniesienia w filozofii nowożytnej tam, gdzie ze szczególnym krytycyzmem rozpatruje się problem samouzasadnienia. W tym względzie warto przypomnieć, jaką rolę przypisuje Immanuel Kant wyobraźni. Jego „gra wyobraźni" zyskuje kluczową pozycję, jeśli chodzi o powiązanie zmysłowości i intelektu. W dwóch pierwszych krytykach Kanta kluczową rolę odgrywa zdolność obrazowania. Nie przypadkiem późniejszy interpretator jego filozofii, Martin Heidegger, skupił się właśnie na określeniu „obrazotwórczej zdolności". Do tego wszystkiego Boehm przywołuje spekulatywną „teorię obrazu" Johanna Gottlieba Fichtego, w której filozof podejmuje głównie kwestie wyobraźni. Ważne przywołanie stanowi także funkcja oglądu estetycznego bądź obrazu we wczesnym systemie filozoficznym Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, z których w dalszej swej refleksji Boehm w końcu rezygnuje, zaznaczając jedynie, że obraz zyskuje rangę centralnego organu w filozofii XIX i XX wieku.

W historii filozofii XIX wieku obrazy coraz gwałtowniej wdzierają się do argumentacji filozoficznej, nie tylko w zakresie retoryki. Zwrot ku metaforze pojawia się również w filozofii Friedricha Nietzschego, u którego znajomość retoryki starożytnej łączy się z jej filozoficznym zastosowaniem. Zwłaszcza esej *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* uznać można za skuteczną inwazję metafory do centrum myśli filozoficznej, która twórczo łączy konstrukcje filozoficzne ponad otchłaniami logicznymi. Im są one głębsze, tym śmielsze metafory stosuje Nietzsche[5]. „Armia metafor" staje się podstawą ludzkiej aktywności poznawczej, a istnieniu „poczucia rzeczywistości" (*Wirklichkeitssinn*) towarzyszy „poczucie możliwości" (*Möglichkeitssinn*). To właśnie twórczy potencjał obrazów stał się naczelnym hasłem sztuki późnego XIX wieku, a jeszcze bardziej sztuki abstrakcyjnej, surrealistycznej i kubistycznej, rozpatrywanej w odniesieniu do myśli Nietzschego, w której właściwym osiągnięciem (i treścią „historycznego zdarzenia") jest degradacja odwzorowania oraz jednocześnie odkrycie autentycznych, twórczych mocy samego pojęcia obrazu (Boehm, 2014, s. 278–281).

Zwrot ikoniczny Boehma nie ma nic wspólnego z teorią Pierce'a dotyczącą ikoniczności. Pojęcie to zostało zapożyczone od historyka

5 W tym eseju Friedrich Nietzsche stawia pytanie Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów. Prawda jest złudze niem, o którym zapomniano, że jest metaforą, zużytą i pozbawioną zmysłowej siły wyrazu.

sztuki Maxa Imdahla, który definiuje znaczenie ikoniczne w zgodzie z ustaleniami Panofsky'ego. Jak widać na przytoczonym przykładzie, źródła zwrotów piktorialnego i ikonicznego są wspólne i dotyczą właśnie „ikono-logii". Jak zauważają Boehm i Mitchell,

> W istocie termin „ikono-logia" byłby obszernym metodologicznym substytutem tego, co powinna osiągnąć historia sztuki, to znaczy rozumienia oraz interpretacji logos obrazu w jego historycznym, zorientowanym na postrzeganie i nasyconym znaczeniem uwarunkowaniu. Panofsky (którego autorytatywne przeformułowanie terminu pozostaje ważne do dziś) zapożyczył starożytne pojęcie ikonologii, zaś czyniąc tak, spowodował przesunięcie jego wagi w kierunku tekstualności (Boehm i Mitchell, 2012, s. 99).

Jednak możemy w przypadku zwrotu ikonicznego mówić o dwóch różnych sposobach rozumienia pojęcia „historia obrazów". Boehm wiąże to pojęcie z historią nauki, której celem było zawsze „stwarzanie obrazów", często rozumianych w odmiennych kontekstach, np. „obrazu świata" lub Heidegerowskiego obrazoświata (*WeltBild*). Proces ten nie był związany z tworzeniem „obrazów" fizycznych, malarskich czy fotograficznych, choć zdarzało się tak, że nauka o obrazie mogła wykorzystywać wspomniane media wizualne, np. fotografię, film i media cyfrowe. Rozumienie pojęcia „stwarzanie obrazów", które proponuje Boehm, wiąże się z wieloznacznością tego pojęcia. Boehm powtarza także obecne już wcześniej pytania o to, jak obrazy przemawiają do nas, oraz o to, jaka jest ich relacja do języka (Boehm, 2014, s. 281).

Proklamowana przez Mitchella dyscyplina studiów wizualnych otwiera możliwości zaistnienia jeszcze jednego zwrotu oprócz piktorialnego i ikonicznego. Mowa mianowicie o zwrocie wizualnym (*visual turn*), który przesuwa punkt ciężkości z obrazu na performans i kieruje nasze zainteresowanie w kierunku widzenia kulturowego oraz reżimów skopicznych (*scopic regimes*), czyli praktyk widzenia traktowanych jako proces społeczno-kulturowy. W tym wymiarze refleksja na temat obrazów może być traktowana jako perspektywa społeczna i kulturoznawcza, która w znacznym stopniu relatywizuje autonomię tego, co wizualne w szerokim kontekście. Trzeba jednak sobie zdawać sprawę z tego, że perspektywa ta otwiera możliwości dyskusji na tematy podmiotowości i tożsamości wizualnej w ujęciu proponowanym nie tylko przez Mitchella, ale również przez innych teoretyków z kręgu studiów wizualnych (np. Keitha Moxeya i Michael Ann Holly).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Zdaniem Moxeya doniosłość proklamowanego przez Mitchella zwrotu piktorialnego polega na tym, że jego autor nie ogranicza się do badań nad obrazami wyłącznie jako uprzywilejowanych zagadnień estetycznych. Mimo że dzieła sztuki posiadają gwarancje swego statusu w wartościach estetycznych, to jednak walory estetyczne nie są jedyną władzą, którą obiekty wizualne mogą być obdarzone. Mitchell zauważa, że ich moc przykuwania uwagi może przejawiać się na różne sposoby. W związku z tym refleksja Mitchella na temat zwrotu piktorialnego kieruje swe wysiłki w stronę wielu różnych obszarów badawczych, pozornie niepowiązanych ze sobą, wchodzących w zakres kultury wizualnej, wizualności i sposobów postrzegania świata (Moxey, 2012, s. 145). Mitchell uważa, że błędem zwrotu piktorialnego było pojmowanie go jako twierdzenia o epoce ponowoczesnej jako unikatowej i bezprecedensowej w swej obsesji widzenia i reprezentacji wizualnej. Powiada on że: „Chodziło […] o uznanie faktu postrzegania «zwrotu do tego, co wizualne» lub do obrazu jako *commonplace*" (Mitchell, 2006, s. 285). W tym sensie zarówno studia wizualne zainspirowane zwrotem piktorialnym ikonicznym, jak i te, które zawdzięczają swój rozwój dziedzictwu socjologicznemu studiów kulturowych (*cultural studies*), kierują naszą uwagę w stronę recepcji artefaktów wizualnych. W jednym przypadku zostaje zniesiona różnica między podmiotem a przedmiotem, która *de facto* prowadzi do tego, że obrazy nie są już postrzegane jako rzeczy, a w drugim różnicujące się tożsamości nadawcy i odbiory determinują obrazy (Moxey, 2012, s. 151).

Według Mitchella zwrot piktorialny daleko wykracza poza wspomniane modele „dyskursywności" i „tekstualności", podczas gdy jest symptomem wzrostu zainteresowania dziełami Panofsky'ego, którego ikonologia może być dla niego kontekstem teoretycznym dla zwrotu piktorialnego. Anna Zeidler-Janiszewska zwraca uwagę, że filozoficznych podstaw zwrotu piktorialnego warto poszukiwać nie tylko w późnej twórczości Wittgensteina, ale również wśród fenomenologów, a zwłaszcza u Maurice'a Merleau-Ponty'ego (Zeidler-Janiszewska, 2006b, s. 151). Jednak zasadnicze pytania stawiane przez zwrot piktorialny dotyczą obrazu, który – podobnie jak u Panofsky'ego – jest rozumiany jako symbol złożonego wymiaru kulturowego i centrum wielowymiarowej myśli filozoficznej.

Zwrot ikoniczny nie pojawił się bezpośrednio na obszarze nauki o kulturze, choć został zaliczony przez Doris Bachmann-Medick do zwrotów kulturowych (*cultural turns*). Przestawiona przez Bachmann-Medick konkluzja uświadamia, że rozwój zwrotu ikonicznego był skutecznie blokowany przez dominację języka w historii sztuki, a teraz rozwija się on przy wsparciu i sojuszu krytyki języka. Bachmann-Medick, charakteryzując zwrot ikoniczny jako zwrot kulturowy, pisze:

> Kiedy mówimy o *iconic turn*, nie mamy bynajmniej na myśli tylko takich fenomenów, charakterystycznych dla kultury codzienności. Mówienie o nim wyzwala nowe kulturoznawcze postrzeganie obrazu. Łącząc siły z krytyką poznania, a nawet krytyką języka, *iconic turn* pracuje na rzecz wizualnej kontemplacji, która w zachodnich społeczeństwach, począwszy od Platona wrogości do obrazów i od logocentryzmu w filozofii, wciąż jest zbyt niewystarczająca. Dominacja języka w kulturach zachodnich na długo wyparła badanie kultury obrazu na margines (Bachmann-Medick, 2012, s. 390).

Zwrot ikoniczny wykracza daleko poza analizę obrazów i obejmuje cały obszar kultury wizualnej. Ten zwrot cały czas kształtuje się i rozija. Z jednej strony bowiem nie jest on – jak wyjaśnia Mitchell w swej książce *Czego chcą obrazy* – żadnym fenomenem teraźniejszości (Mitchell, 2013, s. 349), z drugiej zaś zwrot piktorialny odbywa się właśnie teraz – w drugiej połowie XX wieku, w czasach określanych jako „ponowoczesne" (Mitchell, 2009, s. 7). Pojawia się raczej jako topos powracający we wszystkich przełomach medialnych od chwili wynalezienia fotografii aż po Internet, w którym wizualność wyznacza punkt zwrotny (Bachmann-Medick, 2012, s. 395). Zwrot ikoniczny nie jest odpowiedzią na wszystkie problemy kultury wizualnej, ale jest historycznym, semiotycznym, antropologicznym, filozoficznym, teoriopoznawczym pytaniem, zadawanym z pozycji historii sztuki.

Bibliografia

Aumont, J. (1997). *The Image*. Tłum. C. Pajackowska. London: British Film Institute Publishing.

Bachmann-Medick, D. (2012). *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Bal, M., & Bryson, N. (1991). Semiotics and Art History. *Art Bulletin*, *2*, 174–208.

Boehm, G. (2014). *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*. Tłum. M. Łukasiewicz & A. Pieczyńska-Sulik. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.

Boehm, G., & Mitchell, W.J.T. (2012). Zwrot wizualny a zwrot ikoniczny: dwa listy. Tłum. K. Gadowska. W: M. Bogunia-Borowska & P. Sztompka (red.), *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*, (s. 94–117). Kraków: Wydawnictwo Znak.

Freedberg, D. (2005). *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii odziaływania*. Tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Leśniak, A. (2010). *Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.

Mitchell, W.J.T. (1986). *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

Mitchell, W.J.T. (1994). *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

Mitchell, W.J.T. (2006). Pokazując widzenie: krytyka kultury wizualnej. Tłum. M. Bryl. *Artium Quaestiones*, *XVII*, 273–294.

Mitchell, W.J.T. (2009). Zwrot piktorialny. Tłum. M. Drabek. *Kultura Popularna*, *1*(23), 4–19.

Mitchell, W.J.T. (2011). *Cloning Terror: The War of Images, 9/11 to the Present*. Chicago– London: The University of Chicago Press.

Mitchell, W.J.T. (2013). *Czego chcą obrazy? Pragnienia przedstawień, życie i miłość obrazów*. Tłum. Ł. Zaremba. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Mitchell, W.J.T. (2015). *Image Science. Iconology, Visual Culture, and Media Aesthetics*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

Moxley, K. (2012). Studia wizualne a zwrot ikoniczny. Tłum. M. Korzewski. W: M. Bogunia-Borowska & P. Sztompka (red.), *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*, (s. 139–156). Kraków: Wydawnictwo Znak.

Zeidler-Janiszewska, A. (2006a). *Visual Culture Studies* czy antropologicznie zorientowana *Bildwissenschaft*? O kierunkach zwrotu ikonicznego w naukach o kulturze. *Teksty Drugie*, *4*, 9–30.

Zeidler-Janiszewska, A. (2006b). O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Klika uwag wstępnych. *Dyskurs*, *4*, 150–159.

Sylwia Jaskuła
Akademia Nauk Stosowanych w Łomży
https://orcid.org/0000-0003-2033-5097
https://doi.org/10.35765/slowniki.253

Rzeczywistość hybrydalna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Współczesną rzeczywistość hybrydalną należałoby rozumieć jako zróżnicowaną funkcjonalnie konfigurację przestrzeni realnej i wirtualnej, umożliwiającą ich dynamiczną koegzystencję i swobodny przepływ, przy zachowaniu ich odmienności i względnej niezależności. Tym samym rzeczywistość hybrydalna zespala wymiar realny z wymiarem wirtualnym.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: O ile zjawisko hybrydowości nie jest nowym faktem kulturowym czy nawet historycznym, to samo pojęcie rzeczywistości hybrydalnej historii jeszcze nie posiada. Obecnie staje się ono przedmiotem debat i analiz nad jego rozumieniem w ujęciu interdyscyplinarnym.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Powstanie wymiaru wirtualnego znacząco poszerzyło przestrzeń kultury symbolicznej człowieka, jak również zmieniło reguły jej doznawania i definiowania. Zanik poczucia nierozerwalnego związku pomiędzy korelatami lokalizacji, czasu i funkcji ludzkich działań znalazło swoje odzwierciedlenie zarówno w sposobie postrzegania, jak i pojmowania tego, co stworzyła nowa forma przestrzeni. Współczesna rzeczywistość hybrydalna wymaga redefinicji wielu pojęć i opracowania nowej metodologii badawczej pozwalającej na spójną analizę jej wymiarów.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Procesy dynamicznej ewolucji świata jednowymiarowego w dwuwymiarowy wyprzedzają sposoby jego konceptualizacji. Współczesna przestrzeń, w której obecny jest człowiek, ewoluując w rzeczywistość hybrydalną, wytwarza nowe przestrzenie społeczne, kulturowe, ekonomiczne, pola debaty publicznej, tworzenia więzi, kształtowania tożsamości

jednostkowej i zbiorowej. Procesy te muszą stać się przedmiotem adekwatnego sposobu ich poznawania, wkomponowania w nowy typ studiów nad kulturą oraz ich praktycznych zastosowań.

Słowa kluczowe: świat hybrydalny, rzeczywistość rozszerzona, synergie kulturowe, kompetencje komunikacyjne, transformacje tożsamości, kultura medialna

Definicja pojęcia

Współczesny świat, w którym obecny jest człowiek, dzięki rozwojowi technologii nie ogranicza się już tylko do tradycyjnego wymiaru realnego. Jego poszerzenie umożliwia coraz szybciej konstruowany świat wirtualny, którego wyróżniającą cechą jest radykalna zmiana parametrów fizycznych – swoiste jego „odcieleśnienie". Dwa wymiary: realny i wirtualny, choć odmienne od siebie już w samych podstawach konstruowania i analizowania, stały się obecnie wzajemnie przenikającymi i uzupełniającymi się formami, tworząc rzeczywistość hybrydalną. Zależność tych dwóch przestrzeni na etapie tworzenia jest jednokierunkową implikacją, albowiem dzięki realnie żyjącym ludziom, opracowanej i wdrażanej przez nich koncepcji w wymiarze realnym, powstała i wciąż ewoluuje przestrzeń „pozafizyczna". Obecnie ten związek jest coraz bardziej skomplikowanym systemem relacji. Trudno już określić, który wymiar ma charakter bardziej stymulujący. Pomimo odmienności obie przestrzenie są we wzajemnej interakcji, korzystają ze swoich zasobów, czerpią ze swoich osiągnięć, inspirują się wzajemnie, wspomagają, czasami też zamykają. Coraz trudniej obecnie wyobrazić sobie przestrzeń współczesnego człowieka bez wzajemnych przepływów, które generują wielowymiarową rzeczywistość hybrydalną, charakteryzującą się wewnętrznym zróżnicowaniem i jednocześnie wzajemnym oddziaływaniem poszczególnych jej komponentów.

Rzeczywistość hybrydalną należałoby zatem rozumieć jako zróżnicowaną funkcjonalnie konfigurację przestrzeni realnej i wirtualnej, umożliwiającą ich dynamiczną koegzystencję i swobodny przepływ, przy zachowaniu ich odmienności i względnej niezależności. Tym samym hybryda w wybranym kontekście analiz zespala elementy realne z wirtualnymi, które przekształcają się w swoistą „meta-realność". Nie oznacza to tworzenia utopii, a raczej zmianę funkcjonowania i rozumienia procesów, które stymulują transgresje działań ludzkich, a także ich wytworów. Hybryda jest produktem, a jednocześnie początkiem nowych aktywności. Przybliża ona relacje pomiędzy odległymi względem siebie bytami o zarówno materialnym, jak i symbolicznym, często wyobrażonym charakterze. Nieskończoność tworzonych przez nią związków odmiennych elementów zapewnia jej wolność rozwoju, daje potencjał ewolucyjny i transgresyjny. Hybryda wolna od systemów, kwalifikacji i unifikacji jest

produktem procesów kulturowych, połączeniem tego, co rzeczywiste, z tym, co fantazmatyczne. Hybryda niesie jednak ze sobą także istotne zagrożenia, do których należeć mogą utrata spójności, a więc tożsamości, wystąpienie nierozwiązywalnych sprzeczności, działania na pograniczu dezintegracji i zachwianej podmiotowości, nieprzewidywalność zachowań, ambiwalencja postaw i wielka trudność w spełnianiu funkcji wzorcotwórczych.

Podobne rozumienie rzeczywistości hybrydalnej (hybrydowej) podaje *Collins English Dictionary*, określając ją zamiennie terminem rzeczywistość mieszana (*mixed reality*) i definiując jako środowisko, w którym elementy generowane komputerowo i elementy świata rzeczywistego mogą wchodzić w interakcje w czasie rzeczywistym. Wspomniane pojęcie rzeczywistości mieszanej zostało zdefiniowane w 1994 roku przez Paula Milgrama i Fumio Kishino jako „[…] gdziekolwiek pomiędzy ekstremum kontinuum wirtualności" (VC – *virtuality continuum*), gdzie kontinuum wirtualności rozciąga się od wymiaru rzeczywistego bez udziału technologii do wymiaru wirtualnego, który jest doświadczany przez zmysły wzroku i dźwięku. W swoim artykule *A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays* Milgram i Kishino argumentowali, że wprowadzenie takiego terminu jest konieczne, aby odnosić się do „szczególnej podklasy technologii związanych z VR (*virtual reality* – przyp. S.J.), które obejmują łączenie świata rzeczywistego i wirtualnego" (1994, s. 1321–1329). Termin rzeczywistości mieszanej odnosi się zatem z jednej strony do bytów niereralnych, które wchodzą w interakcje z użytkownikami w realnym świecie, z drugiej zaś do elementów fizycznych, które są dynamicznie integrowane i mogą wchodzić w interakcje ze światem wirtualnym w czasie rzeczywistym. Charakter tych wpływów, osiąganych przy użyciu różnorodnych technologii, wraz z ich rozwojem zmienia swoją efektywność i zakres.

Proces dynamicznej ewolucji jednowymiarowego świata w dwuwymiarowy wyprzedził nie tylko praktykę jego analiz, ale również jego konceptualizację. Wciąż brakuje jednoznacznych określeń, którymi można byłoby opisać tą nowopowstałą hybrydalną rzeczywistość, połączonych i zespolonych dwóch różnych elementów, zintegrowanych interfejsem pozwalającym na ich współpracę. Ten pomost zapewnia komunikację znacząco różniących się od siebie wymiarów: klasycznego i wirtualnego, z których pierwszy charakteryzuje możliwość użycia fizycznych parametrów jego określenia, a drugi tej fizyczności jest pozbawiony. Już ta

podstawowa rozbieżność nie pozwala na użycie starych określeń i teorii naukowych do opisu nowych procesów, zjawisk i zależności zachodzących w rzeczywistości hybrydalnej. Próby przeniesienia pojęć zarezerwowanych dla świata realnego do wirtualnego mogą ograniczać jego rozumienie czy interpretacje i wprowadzać niejednoznaczności. Z kolei analiza rzeczywistości hybrydalnej jedynie z perspektywy wymiaru wirtualnego ogranicza w znacznym stopniu możliwości interpretacyjne procesów w niej zachodzących, redukując prawdopodobieństwo ich dostrzeżenia, znalezienia motywów ich zachodzenia, zawężając ewentualność określenia kontekstu i zależności przyczynowo-skutkowych. Zmienność i dynamizm rzeczywistości hybrydalnej generuje potrzebę uwzględnienia optyki zarówno tradycyjnej, jak i wirtualnej, a więc ujęcia łączącego te dwa wymiary. Zabieg ten dodatkowo pozwoli zbadać wartości świata wirtualnego z perspektywy przestrzeni realnej i na odwrót (Jaskuła, 2012a, s. 45–62).

Analiza historyczna pojęcia

Powstanie i rozwój Internetu wygenerowały nową przestrzeń aktywności jednostek i całych społeczności, której znaczenie w początkowej fazie istnienia pomniejszano. W wielu dyskursach naukowych dominowało przekonanie, że nie ma ona charakteru społecznego, nie generuje nowego typu kultury, a ma charakter jedynie techniczny. Jej zaskakująco szybki rozwój spowodował jednak wzrost zainteresowania badaczy, przyczyniając się do konsolidacji analiz dwóch przestrzeni, klasycznej i tej wygenerowanej poprzez technikę. Odmienność nowego wymiaru i jego zaskakujące konsekwencje powodowały coraz bardziej ożywioną dyskusję oraz świadomość nieuchronnej rewolucji, jaką zapowiadała nadchodząca epoka cyfryzacji, medializacji i coraz bardziej realnego „społeczeństwa sieci".

W zakres dyskursu naukowego termin „wirtualność" odnoszący się do aktywności internetowej został wprowadzony przez Howarda Rheingolda w jego pracy z 1993 roku zatytułowanej *The Virtual Community. Homesteading of the Electronic Frontier*. Od tego czasu przymiotnik „wirtualny" był coraz częściej używany i stał się niemal synonimem badań nad Internetem. Nowe określenie eksponuje odmienny, „pozafizyczny"

charakter realności, choć Reid Cornwell i Jonathan R. Cornwell w dokumencie *The Death of Virtuality. A Proposal for the Resolution of an Internet Research Conundrum* z 2006 roku podkreślali pewną wadliwość używania przymiotnika „wirtualny". Autorzy zaznaczali, że w wymiarze potocznym kojarzony jest z potencjalnością, a więc z przedrostkami quasi- czy pseudo-, a nowa przestrzeń człowieka istnieje całkiem realnie i nie jest tworem teoretycznym czy hipotetycznym. Również odniesienie do angielskiego znaczenia słów *virtual* i *virtuality* wyraża to, co jest potencjalne, pozorne, nierzeczywiste, istniejące hipotetycznie. Taki też sens często nadawany jest nie tylko pojęciu „wirtualność", ale także „rzeczywistość wirtualna", „świat wirtualny" czy „cyberprzestrzeń". Kiedy analizujemy rzeczywistość wirtualną, to nie tylko podkreślamy istnienie rzeczywistości potencjalnej, ale także istnienie jakiejś rzeczywistości możliwej do empirycznej analizy, dostępnej w poznaniu zmysłowym. Łączenie dwóch wymiarów (klasycznego i wirtualnego) musi uwzględnić konkretne konsekwencje ich integracji, które przenoszą się na realne sytuacje życiowe:

> […] w coraz większym stopniu łączymy i mylimy e-osobowość z osobowością, życie wirtualne z życiem, chmury obliczeniowe z bardziej przyziemnymi formami interakcji i transakcji. To właśnie nazywam „wirtualizmem" i jest to nasza nowa rzeczywistość (Aboujaoude, 2012, s. 265).

Nie tylko potocznie „wirtualność" oznacza domniemanie, również na gruncie filozofii „wirtualne" jest to, co istnieje potencjalnie, a więc „nie-realnie". W klasycznej filozofii przyrody podkreśla się przedmiotowe odniesienia do rzeczywistości jedynie realnej. Rozwój nauk przyrodniczych i techniki wymusza obecnie refleksję nad rozszerzeniem obszaru badań podejmowanych w ramach współczesnej filozofii przyrody. Argumentów na rzecz nowego podmiotu badań warto poszukać w samym określeniu świata wirtualnego. Przyjmuje się, że rzeczywistość „sama w sobie" istnieje poza zasięgiem obserwatora. Stanowi ona ogół rzeczy istniejących obiektywnie, niezależnie od podmiotu poznającego i niezależnie od prób jej opisu. Jest to rzeczywistość obiektywna. Tymczasem rzeczywistość empiryczna jest dostępna w ograniczonym zakresie obserwatorowi, poznawalna jest zmysłami, a postrzegana dzięki instrumentom stosowanym na danym etapie rozwoju nauki. I wreszcie rzeczywistość potencjalna – to ta, co do której jesteśmy przekonani, że

może zaistnieć i może się zaktualizować. Jej podstawowa cecha, czyli potencjalność, przybliża do idei świata wirtualnego. Współczesny świat człowieka nie jest zwykłą arytmetyczną sumą wspomnianych rodzajów rzeczywistości. Jednostka istnieje w każdym z nich oddzielnie, ale też w wymiarze łączącym, tj. w tym, co stanowi ich interakcję. Tak przyjęte rozszerzenie rozumienia rzeczywistości uwalnia od ograniczeń poznawczych i otwiera na obszary już istniejące, choć dalekie od rozpoznania i analizy przy dzisiejszym stanie nauki i techniki.

Edward Castronova, profesor komunikacji i kognitywistki na Indiana University, autor wielu publikacji poświęconych przestrzeni wirtualnej i zarazem twórca określenia *Synthetic Worlds*, w swoich publikacjach i wypowiedziach eksponuje realność wymiaru wirtualnego. Podkreśla w nich rzeczywisty wymiar interakcji międzyludzkich w rzeczywistości medialnej, które są równie prawdziwe, jak te, które nie mają charakteru zapośredniczonego. Realność wymiaru wirtualnego wyrażana jest przez działania jego uczestników, których rezultaty są takie same, jak te osiągane w wymiarze realnym. Jak powiada Castronova:

> […] środowiska, które pozwalają ludziom na podjęcie pewnych działań – na polowanie, socjalizację, eksplorację, produkowanie i konsumowanie dóbr oraz prowadzenie mniej lub bardziej pełnego, bogatego i urozmaiconego życia (Castronova, 2010, s. 272).

Nowa przestrzeń obecności człowieka, łącząca wymiar realny i wirtualny, określana też mianem rzeczywistości hybrydalnej, nawiązuje do rozumienia pojęcia hybrydy, a więc do pewnej całości złożonej z różnych, często niepasujących do siebie części. Najczęściej kojarzy się ze znaną starożytną chimerą z greckiej mitologii. Posiada ona dwie głowy, jedną lwa, a drugą kozła, które zespolone są ciałem kozy, a wyposażone w ogon węża oraz zdolność ziania ogniem. W mitach greckich można również znaleźć półludzkie hybrydy, do których należą na przykład centaury czy minotaur. W opowieściach hinduskich występują bóstwa wodne – nagowie – posiadające połowę ciała węża. Również w starożytnym Egipcie większość bóstw, wywodzących się z wcześniejszych kultów animalistycznych, posiada zarówno ludzkie, jak i zwierzęce cechy. We wszystkich przypadkach hybryda jest dziwacznym, budzącym grozę stworem, będącym zlepkiem fragmentów ciał ludzi i zwierząt, mniej lub bardziej pasujących do siebie. Jej odmienność i brak podobieństwa do

znanych dotychczas stworzeń wywołuje przede wszystkim poczucie strachu, rzadziej ciekawość czy chęć poznania.

Hybryda to zatem skrzyżowanie dwóch różnych elementów, np. ras, roślin, języków czy kultur. Zjawisko hybrydowości nie jest nowym faktem kulturowym czy historycznym, jest cechą wszystkich cywilizacji. Zarówno w starożytności, jak i współcześnie, poprzez handel oraz mobilność ludzi czy idei tworzą się mieszane kultury i społeczeństwa. W języku łacińskim pojęciem *hybrida* określano potomstwo rzymskiego mężczyzny i kobiety pochodzącej spoza Rzymu. W szerszym zakresie termin ten został spopularyzowany przez Karola Darwina, który użył go w 1837 roku, określając nim swoje eksperymenty z krzyżowym zapładnianiem roślin. Określenia hybrydowości używano ponadto w językoznawstwie i teorii rasowej w XIX wieku. Jego współczesne zastosowania są rozproszone w wielu dyscyplinach akademickich, bywa też wykorzystywana przez kulturę popularną. Hybryda, powtórzmy, jest zatem mieszanką niewspółmiernych względem siebie elementów, dzięki czemu nie ma charakteru jednorodnego. Jednocześnie przyjmuje się jednak, że elementy, z których się składa, zachowują taki status.

Pojęcie hybrydyzacji od początku było kojarzone negatywnie. Starożytni Rzymianie i Grecy, pomimo wielu zapożyczeń z innych kultur, postrzegali hybrydyzację biologiczną jako anomalię rasową. Prawny i społeczny zakaz małżeństwa osób wywodzących z różnych kultur nie wygasł wraz z upadkiem Cesarstwa Rzymskiego, ale trwał przez okres średniowiecza, czasy nowożytne, właściwie aż do współczesności. W niektórych kulturach nawet w XX wieku utrzymywało się szczególne zainteresowanie fenomenem hybryd rasowych, co przejawiało się najczęściej powoływaniem do życia teorii pseudonaukowych, które nierzadko uzasadniały stosowanie przemocy. Przełom w postrzeganiu procesów hybrydyzacji przyniosła dopiero druga połowa XX wieku. Podniosła się wówczas świadomość procesów wielokulturowych, a następnie międzykulturowych, co przewartościowało poglądy na omawiany temat.

Pierwotne znaczenie hybrydy odbiega od potocznego wyobrażenia. Sięga bowiem do tradycji greckiego *hybris,* które obok pychy i upadku oznaczało również gwałt. Inna interpretacja znaczenia podkreśla jednak istotność takich procesów, jak postęp czy wykraczanie poza wyznaczone struktury i granice. Istota hybrydy polega na niepoddawaniu się typizacji i standaryzacji: Jak powiadają badacze:

> to niezgoda na współudział w klasyfikacyjnym „porządku rzeczy" jest ogólnie prawdziwa dla potworów: są one niepokojącymi hybrydami, których zewnętrznie niespójne ciała opierają się próbom włączenia ich w jakiekolwiek systematyczne strukturyzowanie (Cohen, 1996, s. 6).

Również współczesna hybrydalność, która definiuje dzisiejszą kulturę, zmienia porządek rzeczy oparty na wypracowanej od lat klasyfikacji, kategoryzacji i strukturze. Koncepcję współczesnej hybrydyzacji kulturowej wprowadził argentyński antropolog Néstor García Canclini w 1990 roku w pracy zatytułowanej *Kultury hybrydowe. Strategie wejścia i wyjścia z nowoczesności, która współcześnie uznawana jest za podstawę latynoamerykańskich studiów kulturowych*. Hybrydyzację, którą rozumiał jako zjawisko wynikające z połączenia różnych kultur, opisywał jako proces materializujący się w wieloznacznych zdarzeniach, w których różne systemy przecinają się i przenikają (Canclini, 2005). Proces „krzyżowania", który występuje między kulturami, może mieć znaczenie pozytywne, oznaczać wzajemną adaptację, współistnienie, wyznaczać strategie przetrwania a nawet interakcji.

Istota hybrydy polega na zróżnicowaniu, a jednocześnie łączeniu tego, co dotychczas nie było integrowane. Dzięki temu poszerza, przesuwa, a nawet zmienia znaczenia:

> Hybrydyczność jest jednym z emblematycznych pojęć naszej ery. Ujmuje ducha tych czasów z jego obowiązkowym celebrowaniem kulturowej różnicy i fuzji, i rozbrzmiewa globalizacyjną mantrą nieokiełznanych wymian ekonomicznych i przypuszczalnie nieuniknioną transformacją wszystkich kultur (Kraidy, 2005, s. 1).

Użycie określenia „rzeczywistość hybrydalna" wydaje się więc dziś zasadnym zabiegiem. Staje się ono łącznikiem pomiędzy elementami historycznie klasycznymi i tymi, które nie mają natury fizycznej.

Pojęcie to scala zarówno o zróżnicowanie jak i jednorodność, potrzebę i konieczność, strukturyzację i fragmentyzację, klasyfikację i rozwarstwienie, stałość i postęp, a także obawę przed nowym i chęć wykorzystania nieznanych zasobów.

Niezależnie od współczesnych polemik i rozważań rzeczywistość hybrydalna wytwarza nowe przestrzenie społeczne, pola debaty publicznej, procesy tworzenia więzi, kształtowania tożsamości jednostkowej i zbiorowej. Tożsamość ta może być jednak narażona na fundamentalne rozwarstwienie, które prowadzi do utraty poczucia jedności, a co

za tym idzie – utratę ciągłości i spójności. W konsekwencji może oznaczać upadek podmiotowości czy niezdolność stymulowania potencjałów rozwojowych.

Problemowe ujęcie pojęcia

Człowiek jest zanurzony w rzeczywistości, która kształtuje jego doświadczenie, a jednocześnie wyznacza egzystencjalną i poznawczą granicę istnienia. Ta ostatnia jest stale przesuwana, co chronicznie poszerza możliwości poznania świata, a przede wszystkim rozwija umiejętność jego odczuwania, uczenia się czy zgłębiania. Powstanie wymiaru wirtualnego poszerzyło przestrzeń kultury symbolicznej człowieka, ale także znacząco zmieniło reguły jej doznawania i definiowania. Bycie w świecie wirtualnym odbywa się w sposób zapośredniczony i ma charakter immersyjny, a więc taki, w którym odbiorca w sposób w znacznej mierze transkontekstualny „zanurza" się zarówno w konkretny obszar tego świata, jak i jego inne konfiguracje. Zanik poczucia nierozerwalnego związku z korelatami lokalizacji, czasu i funkcji ludzkich działań znalazł swoje odzwierciedlenie w zmianie postrzegania i doświadczania samej przestrzeni. Immersja w świecie hybrydalnym tworzy poczucie przekraczania fizycznych ograniczeń poszczególnych jej wymiarów.

Historycznie człowiek kształtował przestrzeń wokół siebie poprzez poznawanie nowych jej obszarów i zagospodarowanie ich własną aktywnością, w której istotną rolę odgrywał komponent fizyczny. Obecnie przestrzeń wirtualna pozwala na dowolne kształtowanie nowych obszarów pozafizycznego, symbolicznego bycia człowieka, który porusza się w świecie swoich własnych reprezentacji. Człowiek już nie tylko jest zanurzony w przestrzeni, ale przede wszystkim kształtuje ją według własnych oczekiwań, określając jej zakres oddziaływania, funkcje i zasady dostępu, ale przede wszystkim odwzorowuje to, co istniało w świecie jego idei. Świat hybrydalny stał się przestrzenią urealnienia tego, co dotychczas było przez człowieka nieosiągalne. W przestrzeni i rzeczywistości hybrydalnej zmieniła się forma osiągania marzeń, kreślenia projektów samego siebie i swojego środowiska. Fizyczne przedmioty zostały zastąpione przez ich wirtualne obrazy, działania i interakcje, uzyskując w ten sposób charakter zapośredniczony. Miejsce ludzkiej

aktywności otrzymało status symboliczny, a sam człowiek wygenerował możliwość multilinearnego bycia w różnych obszarach, przyjmując różne tożsamości.

Również model poznawania rzeczywistości hybrydalnej uległ transformacji. Fizyczne ograniczenia przemieszczania się i pokonywania odległości w tradycyjnym wymiarze powodowały, że zakres i sposób poznawania nieznanych przestrzeni był ograniczony fizycznymi możliwościami przemieszczania się, pokonywania odległości i wykorzystania czasu. Poznawanie związane było ze względną biernością jednostki, reprodukowaniem schematów odkrywania. Człowiek oglądał świat mu dostępny, który mógł modyfikować w sposób ograniczony. Współczesne poznawanie związane jest z twórczą eksploracją konceptualnych obrazów świata, budowania ich alternatyw oraz pracy na ich abstrakcyjnych wyobrażeniach, modelach i rekonstrukcjach. Dzięki nieograniczonej możliwości formułowania tych konceptualnych wymiarów jednostka staje się animatorem sposobów odkrywania, ale i modelowania nowych rodzajów rzeczywistości, przyjmując często rolę swoich awatarów. Przy czym poznawanie to nie musi już mieć charakteru linearnego, tzn. nie musi posuwać się w ustalonym porządku doświadczania rzeczywistości; może natomiast charakteryzować się przestrzenną i czasową multilinearnością. Dostęp do przestrzeni stał się możliwy z różnych miejsc, w różnym czasie, na odmienne uzupełniające się sposoby, które zależne są od komunikacyjnego i technologicznego zaplecza.

Świat hybrydalny stał się przestrzenią łączenia odmiennych modułów zróżnicowanych wymiarów, dodając do istniejących od dawna elementów nowe komponenty, które charakteryzują się dynamizmem, szybką przemianą, wielkozakresowością, równoległością przebiegu, nieokreślonością w zakresie fizycznych atrybutów dostępu. Terytorium tej rzeczywistości poszerzone zostało o przestrzeń, która nie ma stałego wymiaru i ulega ciągłemu rozszerzeniu. Nie ma mapy w klasycznym sensie jej rozumienia, która umożliwiałaby jednoznaczną nawigację w tej nowej przestrzeni. Nieskończoność nowego wymiaru może być odbierana jako chaos, nie można jej bowiem porównać z żadnymi znanymi dotąd strukturami – narysowanie mapy czegoś, co nie ma kształtu czy granic, jest bowiem nierealne. Trywialność czasu, nieograniczona możliwość przemieszczania się, nieistotność odległości są elementami zwiększającymi poziom niezrozumienia i braku interpretacji

rzeczywistości hybrydalnej (Jaskuła, 2012b). Tym bardziej że zakres rzeczywistości wirtualnej (a więc i hybrydalnej) jest symbolicznie wielokrotnie większy, choć dokonanie dokładnego pomiaru nie jest możliwe ze względu na dynamikę jej geometrycznego przyrostu, multiplikacji elementów, ich przenikania i transformacji. Dodatkowo charakterystyka jej formatu jest nieporównywalna z fizycznymi parametrami określenia obszaru, jaki znamy w klasycznym obrazowaniu rzeczywistości. Sama wielkość tego wymiaru, a przede wszystkim możliwość jej zmierzenia, nie jest najistotniejszym problemem, jest raczej symptomem czasów, wskazującym na to, że współcześnie życie nie odbywa się jedynie w rzeczywistości „ucieleśnionej".

Świat wirtualny, pozbawiony parametrów fizycznych w sensie tradycyjnego rozumienia pojęć „być" i „mieć", nie pozwala ani na fizyczne bycie, ani na materialne posiadanie. Wymiar określany jako nierealny wbrew nazwie jest rzeczywisty i buduje poczucie posiadania całkowitej nad nim kontroli. Człowiek od zawsze realizował swoje pragnienie przejmowania nadzoru nad przyrodą, a rozwój techniki coraz bardziej umacniał przekonanie o jego wszechmocy. Jak powiada Erich Fromm:

> Wielka obietnica nieograniczonego postępu – obietnica panowania nad przyrodą, materialnego dostatku, największego szczęścia dla jak największej liczby osób i nieskrępowanej wolności osobistej – podtrzymywała nadzieję i wiarę pokoleń od zarania epoki przemysłowej (Fromm, 2011, s. 11).

Potrzeba stania się wszechmocnymi poprzez wykorzystanie nauki, która zapewni człowiekowi wszechwiedzę, była utożsamiana z coraz większymi perspektywami panowania nad przyrodą. Stąd horyzont nowego spojrzenia na władzę sięgał do możliwości sterowania naturalnymi zjawiskami:

> […] oto znaleźliśmy się na drodze do stania się bogami, nadnaturalnymi istotami, które mogą wykreować drugi świat, używając świata przyrody niczym klocków nowego stworzenia (Fromm, 2011, s. 11–12).

W latach 70., kiedy powstawała książka Fromma pt. *Mieć czy być?*, rozwój Internetu nie był związany z procesami samokonstruowania i samostanowienia. A jednak współcześnie to właśnie przestrzeń wirtualna zaspokaja w znacznym stopniu dążenia człowieka do posiadania nieograniczonej mocy pozwalającej wykreować świat w dowolny sposób,

stworzyć jego indywidualne elementy i wymodelować w oczekiwanym przez użytkownika kierunku. Nowy wymiar pozwala na „niebycie" i „nieposiadanie" przynajmniej w fizycznym sensie znaczenia tych słów. Wyzwolony od fizycznych ograniczeń człowiek może znacznie więcej posiadać, choć w znaczeniu niematerialnym tego pojęcia i w odniesieniu do metafizycznych reprezentacji realnych rzeczy. Pytaniem odrębnym jest natomiast kwestia wpływu tak pojętych przemian na rzeczywisty rozwój osobowości oraz potencjałów osobowego rozwoju człowieka, uwikłanego w nieznane mu mechanizmy uzależnień, sterowania, rozproszenia i uprzedmiotowienia jego tożsamości. Wielość pozyskiwanych identyfikacji nie współgra z siłą tworzenia zintegrowanego modelu rozwoju.

W nowym wymiarze człowiek nie istnieje w realnym bycie, a istnieją jego reprezentacje, obrazy, symulakry. To „nieistnienie" pozwala na wyzwolenie od cielesnych ograniczeń, na przebywanie w dowolnych „niemiejscach" oraz przemieszczanie na dowolne „nieodległości", zapewniając wolność, o jakiej do czasów epoki cyfrowej człowiek mógł tylko marzyć. Choć nie jest to wolność ze świata realnego, albowiem w nowym wymiarze to pojęcie ma inne znaczenie i nie można go utożsamiać nawet z trudem pozyskaną autonomią. Owa meta-wolność nie tylko zmieniła swoje rozumienie, ale również jest w inny sposób osiągana. Panująca tu dezorganizacja, brak hierarchiczności i zależności prowadzi często do zagubienia człowieka, szczególnie w aspekcie własnej tożsamości. Obecny etap wykorzystywania rzeczywistości hybrydalnej sprzyja rozluźnianiu związków pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym jednostki, stymulując do zamykania się na subiektywności świata wewnętrznego i intuicyjnego, co z kolei nie sprzyja kształtowaniu poczucia ciągłości osobowego bytu człowieka. Dodatkowo łatwość i niejednoznaczność bytu pomiędzy wymiarami daje możliwość eksperymentowania z alternatywnymi tożsamościami. Mnogość interakcji i relacji społecznych zmieniających się w różnych kontekstach, jakie wytwarza przestrzeń wirtualna, powoduje generowanie tożsamości kontekstualnych, dostosowywanych do różnych sytuacji, co z jednej strony może wskazywać na jej wieloaspektowość i elastyczność, ale z drugiej może być objawem silnego kryzysu tożsamości, która jest czymś więcej niż zlepkiem partykularnych i przemijających samookreśleń.

Połączenie dwóch wymiarów nie zmieniło istotnie żadnego z nich, pozwalając na zachowanie ich odrębności, ale wygenerowało zmiany

w podejmowanej przez człowieka aktywności. Jego działania zmieniły swój charakter ze statycznego na dynamiczny, z procesów, których celem jest dostosowanie działania, do warunków wyznaczanych przez wymogi istniejącego otoczenia, do aktywizowania transgresyjnego potencjał podmiotu. Generowane przez jednostkę typy działań są efektem twórczej modyfikacji i synergii konkretnych wzorów, a także konsekwencją dynamicznych zmian otoczenia oraz zewnątrzsterownych projektów.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Hybrydalność, która pojawiła się już w dyskursie naukowym o rasizmie, a następnie postkolonializmie, wielokulturowości i globalizacji, a obecnie w nowym wymiarze obecności człowieka, obarczona była początkowo negatywnymi konotacjami. Biologiczna hybryda była postrzegana już przez Arystotelesa czy Platona jako źródło degeneracji rasowej i niepokojów społecznych. Obecnie hybrydyzacja rozumiana jako „trzecia przestrzeń" jest procesem umożliwiającym powstanie tzw. przestrzeni niemożliwego, a więc środowiska łączącego przestrzeń klasyczną, posiadającą fizyczne wyznaczniki jej istnienia, z przestrzenią pozbawioną takich właściwości. Jej wymiar wirtualny pozwala na realizację działań, których w klasycznym wymiarze jednostka nie mogłaby osiągnąć, przy czym należy pamiętać, że owe akty twórcze mają charakter symboliczny i stanowią jedynie reprezentację rzeczywistości realnej. Możliwość tego typu operacji wynika np. z takich procesów, jak nieograniczone możliwości przemieszczania się, przekraczania granic, pokonywania dowolnych odległości czy rozproszonej, mobilnej aktywności. Powstanie przestrzeni wirtualnej jako jednego z wymiarów świata hybrydalnego zmieniło również doświadczenia czasu, a przede wszystkim specyficznie ludzką umiejętność jego „wiązania" (*time binding*) (Korzybski, 1995). Tradycyjnie człowiek ustanawia czas, aby zrozumieć, uporządkować czy opisać przemijalność zjawisk i aby uchwycić fenomen przemijania. W wymiarze wirtualnym czas ma mniejsze znaczenie, wszystko ma charakter względnie stały, odwracalny wobec czasu w wymiarze realnym, jest właściwie nieprzemijający. W wymiarze wirtualnym czasem można elastycznie zarządzać, wielokrotnie

wracać do tych samych zdarzeń, zatrzymując lub przyspieszając przebieg akcji. Zmienia to perspektywę postrzegania, ale i doświadczania ludzkich możliwości, które w nowej rzeczywistości hybrydalnej stają się wieloobszarowe i pozwalają na realizację wielu działań w jednym czasie. Ta transformacja w znaczący sposób modyfikuje aktywność człowieka, która nie ma już początku ani końca. Została bowiem przeniesiona z realności w wymiar, gdzie może być podejmowana w różnych obszarach, kopiowana i modyfikowana bez znanych ograniczeń fizycznych i czasowych.

Termin „rzeczywistość hybrydalna" próbuje scalić dwie odmienne przestrzenie obecności współczesnego człowieka, z których jedna ma charakter klasyczny, zaś druga została wygenerowana przez media. Odrębność tych dwóch biegunów jest główną przyczyną trudności przeprowadzenia jednolitych analiz czy opisów scalających wymiary w jedną rzeczywistość. Z drugiej strony próba połączenia wymiarów i ujęcia ich całościowo poszerza przestrzeń obecności człowieka, pozwalając na doświadczanie nieskończoności świata. Człowiek od zawsze podejmował próby oswojenia otaczających go nieznanych miejsc i skategoryzowania czasu, a jednocześnie stale poszukiwał nowych obszarów poszerzających przestrzeń jego bytu. Pozafizyczny wymiar obecności człowieka pozwala zaspokoić niezaspokajalną potrzebę odkrywania nowego, poznawania nieznanego i pozostawiania w przekonaniu, że istnieje coś więcej niż to, co zostało dotychczas odkryte. Rzeczywistość hybrydalna staje się tym samym strefą łączenia często przeciwstawnych wartości. Te same działania w różnych wymiarach mogą wyzwalać odmienne potrzeby i zaspokajać rozbieżne oczekiwania, np. potrzebie bycia w nieskończoności towarzyszy chęć uporządkowania, ustrukturyzowania i ujęcia świata w jedną skończoną całość. Te dwa elementy, odnoszące się z jednej strony do bezkresu, a z drugiej do próby zamknięcia całości w pewne uporządkowane struktury, pozostają względem siebie w sprzeczności i zapewne dlatego współczesna skończoność świata generuje nowe konieczności poznawcze. Rzeczywistość hybrydalna wraz z wymiarem wirtualnym spełnia obecnie te oczekiwania. Z jednej strony charakteryzuje ją nieskończona możliwość poznawania i budowania współczesnej przestrzeni obecności człowieka, a z drugiej możliwość wybrania ograniczonych jej zakresów i to w takiej skali, jakiej oczekuje jednostka, niekoniecznie społeczność.

Obecna rzeczywistość hybrydalna łączy świat wirtualny i realny w sposób funkcjonalny. W coraz liczniejszych obszarach i branżach istnieją przykłady zastosowań rzeczywistości hybrydowej. Zazwyczaj scalają one lokalizację w przestrzeni fizycznej z wirtualnie generowanym środowiskiem, jednocześnie umieszczając jednostki w hybrydowym środowisku, które jest współdzielone ze swoim fizycznym odpowiednikiem. Najbardziej praktycznym elementem łączącym wymiary realne i wirtualne obecności człowieka jest współcześnie sztuczna inteligencja. Bez względu na fakt, czy jest rozumiana jako hipotetyczna inteligencja realizowana w procesie technicznym, czy też jako technologia i dziedzina badań naukowych, jej potencjał wyrażający się w tworzeniu modeli i programów symulujących choć częściowo zachowania inteligentne jest pomostem pomiędzy możliwościami wykorzystania techniki a marzeniami o zastąpieniu człowieka – ze wszystkimi jego ułomnościami – potencjalnie doskonałą jego symulakrą. Sztuczna inteligencja jest postrzegana jako centralny element cyfrowej transformacji społeczeństwa i cyfryzacji gospodarek w wielu sektorach, takich jak przemysł, opieka zdrowotna, budownictwo czy transport. Nie oznacza to jednak, że nie budzi ona kontrowersji, szczególnie w wymiarze etycznym. Nie udziela bowiem odpowiedzi na pytanie o to, czym i kim jest człowiek. Nie wiemy, w jakim zakresie problemy z tożsamością człowieka w rzeczywistości hybrydalnej spotkają się z redukcją jego godności, wolności i odpowiedzialności. Wszystkie te wartości mogą być postrzegane jako „sztuczne".

Rzeczywistość hybrydalna wraz ze swoim wirtualnym wymiarem jest rzeczywistością realną prowadzącą do realnych konsekwencji. Pomimo tego, że jest mieszanką niewspółmiernych elementów, niedopasowanych do siebie jakości, tworzy nowy układ, który nie może być interpretowany jako pseudorzeczywistość. Nie może być ona pomijana w współczesnych analizach naukowych. To realni ludzie przenoszą do niej w coraz większym wymiarze swoją aktywność. Rzeczywistość hybrydalna staje się przestrzenią przepływów pomiędzy wymiarami relacji międzyludzkich, ale także miejscem ich wytwarzania. Określa zasady bytu ludzkiego, łącząc normy kulturowe i ustanawiane prawa w wymiarze fizycznym z ograniczeniami zawartymi w kodzie, który definiuje wymiar wirtualny (Lessig, 2006). Pomimo zróżnicowania dwóch wymiarów, które stanowią rzeczywistość hybrydalną, nieodłącznym elementem jej

analizy powinna być zasada spójności, która jest jednocześnie coraz silniejszą jej właściwością.

Jedna z priorytetowych potrzeb rzeczywistości hybrydalnej wiąże się z opracowaniem nowych definicji pojęć. Tradycyjnie określenia często odwołują się do wymiarów skorelowanych z parametrami fizycznymi, które we współczesnych warunkach stają się mniej istotne ze względu na możliwość ich przekraczania. Trudno tu mówić o „funkcjonowaniu" człowieka czy kultury w ścisłym uzależnieniu od konkretnego terytorium, czy też w fizycznych jego granicach (chyba że pojęcia te zostaną użyte w sensie metaforycznym, ale z pełną świadomością tego zabiegu). Kolejną koniecznością jest wypracowanie spójnej metodologii badawczej dwóch wymiarów, która pozwoli uchwycić procesy zachodzące nie tyle w każdym z nich oddzielnie, ale przede wszystkim te, które przebiegają między nimi, łącząc odmienne atrybuty i konsekwencje z tego płynące.

Bibliografia

Aboujaoude, E. (2012). *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*. Tłum. Robert Andruszko. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Castronova, E. (2005). *Synthetic Worlds. The Business and Culture of Online Games*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cohen, J.J. (1996). Monster Culture (Seven Theses). W: J.J. Cohen (red.), *Monster Theory*. *Reading Culture*, (s. 3–22). Minnesota: University of Minnesota Press.

Canclini, N.G. (2005). *Hybrid Cultures: Strategies For Entering And Leaving Modernity*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Fromm, E. (2011). *Mieć czy być?*. Tłum. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Jaskuła, S. (2012a). Symbioza i odrębność dwóch światów. *Politeja*, *2*, 45–62.

Jaskuła, S. (2012b). New Forms of Mobility in the Word of Virtualization and Medialization of Cultures. *Politeja*, *1*, 73–90.

Jaskuła, S. (2021). Hybrydalna wędrówka między wymiarami. *Journal of Modern Science*, *1*, 41–55.

Korzybski, A. (1995). *Manhood of Humanity*. New York: Institute of General Semantics.

Kraidy, M.M. (2005). *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Philadelphia: Temple University Press.
Lessig, L. (2006). *Code and Other Laws of Cyberspace*. New York: Basic Books.
Milgram, P., & Fumio, K. (1994). A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays. *IEICE Transactions on Information Systems*, *E77-D*(1)2, 1321–1329.
Rheingold, H. (1993). *The Virtual Community: Homesteading of the Electronic Frontiers*. Massachusetts: Addison-Wesley.

Łukasz Burkiewicz
Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-9115-0837
https://doi.org/10.35765/slowniki.283

Kultura i gospodarka oraz współczesna gospodarka doznań

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W ostatnich latach badania nad wpływem kultury na rozwój gospodarczy, jak i relacje sektora kultury z gospodarką, stały się ważną częścią podejmowanych badań na styku humanistyki, nauk społecznych i ekonomicznych.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Dyskusja nad związkami kultury i gospodarki była podejmowana od dawna, m.in. przez klasyków ekonomii, jak Adam Smith czy Thorstein Veblen. Obecnie relacje te są przedmiotem zainteresowania wielu badaczy definiujących kolejne obszary wzajemnego przenikania i oddziaływania, poszerzonych o takie zagadnienia, jak przemysły kultury, społeczeństwo i gospodarka doznań oraz społeczeństwo konsumpcyjne.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Rola kultury w gospodarce obejmuje więcej zagadnień, niż wcześniej zakładano, m.in. poprzez dynamiczny rozwój przemysłów kultury. Dlatego kultura może być determinantem rozwoju gospodarczego, a także obszarem o istotnym ekonomicznym znaczeniu, ponieważ wprowadziła do gospodarki również sferę doznań.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kultury i gospodarki nie możemy rozpatrywać w kategoriach odrębnych i redukować ich wzajemnych związków. Istotnymi elementami związków kultury z gospodarką stały się przemysły kultury (kreatywne), społeczeństwo i gospodarka doznań oraz społeczeństwo konsumpcyjne.

Słowa kluczowe: gospodarka, społeczeństwo konsumpcyjne, kultura, przemysły kultury, gospodarka doznań (doświadczeń)

Definicja pojęcia

Kultura i jej wpływ na rozwój gospodarczy są nierozerwalnie związane ze współcześnie rozumianą jakością życia, a tym samym ze społeczeństwem i gospodarką doznań oraz społeczeństwem konsumpcyjnym. Dostęp do kultury i możliwość uczestniczenia w niej poprzez wrażenia, doświadczenia i doznania sprawia, że udział kultury w gospodarce – niegdyś w wymiarze symbolicznym – dzisiaj jest realny i istotny. Nie zawsze tak było. Bardzo często kultura, przedstawiana jako świat idei, nie przystawała do ekonomicznego wymiaru gospodarki. Bliższa analiza wzajemnych związków kultury z gospodarką dowodzi jednak, że pojęcia te mają ze sobą bardzo dużo wspólnego. Niniejszy tekst jest niestandardowym hasłem słownikowym, gdyż składa się z kilku powiązanych ze sobą terminów. W związku z tym autor podjął zobowiązanie do przedstawienia definicji wszystkich zawartych w tytule pojęć oraz opisania łączących ich relacji. Po pierwsze, zostanie scharakteryzowana relacja kultury z gospodarką oraz wpływ kultury na rozwój gospodarki; po drugie, przedstawię współcześnie interpretowane społeczeństwo i gospodarkę doznań oraz społeczeństwo konsumpcyjne związane z rozwojem działalności gospodarczej.

Termin „kultura" ma antyczny rodowód; pierwotnie *cultus* oznaczało uprawę roli. Rzymski polityk, orator i filozof Marek Tulliusz Cyceron mówił o nim w jeszcze innym kontekście, używając określenia *cultura mentis*, czyli uprawa umysłu. W tym znaczeniu kultura zaczęła oznaczać wszelki wysiłek zmierzający do rozwinięcia jakiejś dziedziny czy umiejętności. W kolejnych stuleciach pojawił się szereg kolejnych definicji, opisów i interpretacji. Z uwagi na ograniczenia objętościowe niniejszego hasła nie będę rozwijał definicyjnych interpretacji samego terminu kultura, odsyłając jednocześnie czytelników do wielu powszechnie dostępnych prac referencyjnych dotyczących kultury, jak choćby do dalej aktualnych badań Alfreda L. Kroebera i Clyde'a Kluckhohna, gdzie analizie zostało poddanych 168 definicji pojęcia kultury, czy Alberta Kravchenki, wymieniającego w jednej ze swoich prac ponad 500 definicji. W wymiarze krajowym dotychczas najpełniejsza dyskusja nad konstrukcją definicyjną została podjęta przez Antoninę Kłoskowską. Należy również zauważyć, że ekonomia ma również swoje spojrzenie na kwestię definicji kultury, między innymi w postaci terminu „ekonomia kultury", który

w zależności od obszaru analizy obejmuje dwa osobne obszary. Po pierwsze mogą to być związki z gospodarką sfery tzw. kultury wysokiej, czyli dzieła literatury, filmu, sztuki, teatru itp. jako *economy of cultural*; po drugie, może chodzić o dziedzinę ekonomii badającą oddziaływanie istotnych wartości dla danego społeczeństwa na rozwój cywilizacyjny – *cultural economics* (Włach, 2018).

Poszukując związków kultury z gospodarką, należy powrócić do wspomnianego antycznego znaczenia kultury, czyli uprawy roli, co dla człowieka przez stulecia (początek tej zależności można wiązać z odejściem naszych przodków od łowiectwa-zbieractwa i koczownictwa na rzecz produkcji żywności, czyli rolnictwa i hodowli) odnosiło się właśnie do najważniejszego wymiaru jego działalności gospodarczej (Bagby, 1975). Obecnie związki te są przedmiotem rozlicznych badań ekonomistów, przedstawicieli nauk społecznych i humanistów, którzy badają wielowymiarowo pogranicza kultury i gospodarki, w tym przenikanie się tych dwóch obszarów, a w szczególności wpływ kultury na rozwój działalności gospodarczej.

Rezultatem współoddziaływania gospodarki i kultury są przemysły kultury, zwane też przemysłami kreatywnymi, które są dziś istotną częścią gospodarki. Zalicza się do nich reklamę, architekturę, rynek sztuki i antyków, gry wideo oraz komputerowe, rzemiosło, design, modę, film, muzykę, sztuki performatywne, książki, oprogramowanie, telewizję i radio. Przemysły kreatywne opierają się na działalności człowieka, a ich podstawowym produktem są doświadczenia, które z kolei są związane z doznaniami, rozpatrywanymi już jako niezależna część gospodarki (Hutter, 2011). Gospodarka doznań to oferowanie doświadczeń, które są zapamiętywane przez konsumenta w formie wrażeń, emocji i doznań związanych z konsumowanym dobrem lub usługą (Pine II & Gilmore, 1999). Z punktu widzenia socjologii doznania są związane z jedną z najbardziej uznanych teorii wyjaśniających, co się dzieje ze współczesnym społeczeństwem. Gerhard Schulze w stworzonej przez siebie teorii społeczeństwa doznań twierdzi, że współczesne społeczeństwo charakteryzuje duże znaczenie doznań w kształtowaniu życia społecznego, zdecydowanie większe, niż miało to miejsce w przeszłości (Schulze, 1992).

Działalność gospodarcza człowieka jest również nierozerwalnie związana z konsumpcjonizmem, postawą polegającą na nieuzasadnionym (nadmiernym) zdobywaniu dóbr i usług oraz zarazem postawą uznającą

konsumpcję za punkt odniesienia w kwestii oceny jakości życia. Konsumpcjonizm pozostaje pod wpływem wielu czynników; mogą mieć one charakter ekonomiczny, społeczny i oczywiście kulturowy. Nadmierna konsumpcja ma wpływ na postrzeganie współczesnego społeczeństwa, które bardzo często nazywa się społeczeństwem konsumpcyjnym. Jest to taki typ społeczeństwa, którego najważniejszą cechą jest konsumpcja, przybierająca formę konsumpcji określonych znaków wskazujących na prestiż, powodzenie, szczęście, sukces itd. W ten sposób wartość użytkowa konsumowanych dóbr i usług schodzi na dalszy plan, a na pierwszy wysuwa się ich wartość znakowa.

Analiza historyczna pojęcia

Pomimo że do XX wieku ekonomia jako nauka w niewielkim stopniu podejmowała zagadnienia związane z poszukiwaniem zależności pomiędzy kulturą a rozwojem gospodarczym, to dyskusja o tej relacji pojawiała się w różnych kontekstach na przestrzeni stuleci. W zasadzie pierwszy głos w tej dyskusji możemy przypisać „ojcu ekonomii" Adamowi Smithowi, który połączył ekonomię z kulturą, doszukując się w procesach kształtujących rynek mechanizmów oddziaływania na niego za pośrednictwem ludzkich potrzeb, których źródło tkwiło w kulturze danego społeczeństwa. W ten sposób podkreślał znaczenie kultury, która nie może być pomijana przez ekonomię, gdyż ona sama w sobie nie pomoże zrozumieć różnorakich problemów społecznych, jeśli oderwie się od swojego otoczenia kulturowego. Z drugiej strony Smith zaliczał kulturę do sfery nieprodukcyjnej niewytwarzającej nowych wartości. Pierwszym autorem, który opisał sztukę (rozumianą jako kulturę) w kategoriach dobra publicznego, był William Stanley Jevons. Ten XIX-wieczny angielski ekonomista twierdził, że państwo powinno wspierać finansowo występy artystyczne oraz biblioteki, gdyż jest to pewna forma inwestycji społecznej. Jevons – wraz z dwoma innymi ekonomistami Carlem Mengerem oraz Léonem Walrasem – był także twórcą nurtu subiektywistycznego, czyli szkoły w ekonomii, której przedmiotem zainteresowania stała się między innymi kreatywność, ważny element dzisiejszych przemysłów kultury (kreatywnych). Dzięki tym badaniom zainteresowanie ekonomii zostało przesunięte na potrzeby i cele ludzkie. Na przełomie XIX i XX

stulecia Max Weber uważał, że rozkwit kapitalizmu w północnej i zachodniej Europie jest wynikiem etosu pracy wyznawanego przez tamte społeczeństwa. Weber, podkreślając etos pracy – w kontekście etosu pracy protestanckiej – mówił o nim w kategoriach czynnika religijnego, wchodząc tym samym w obszar kultury.

W XX wieku, w szczególności po zakończeniu drugiej wojny światowej, ekonomiści coraz chętniej przyglądali się problematyce relacji kultury i gospodarki. Jednym z pierwszych takich myślicieli był Antonio Gramsci, który w swoich analizach politycznych połączył ekonomię z dominującą kulturą na danym obszarze. Edward Banfield opisywał zachowania ludzkie w rozwoju gospodarczym, wskazując, że odgrywają one bardzo dużą rolę w determinowaniu wzrostu gospodarczego. Charakterystyczny był głos związany z rolą państwa w pobudzaniu rynku kultury poprzez jego subsydiowanie, co miało w konsekwencji przynieść korzyści całemu społeczeństwu. Ten i inne obszary stanowiły ważny obszar do analiz między innymi dla ekonomistów – Johna Maynarda Keynesa, Johna Kennetha Galbraitha, Lionela Robbinsa czy socjologów, jak między innymi James S. Coleman (Schnidler, 2019).

Wspomniany w akapicie wyżej rok 1945 i koniec działań wojennych spowodował istotny rozwój badań nad korelacją pomiędzy rozwojem gospodarczym i kulturą. Wskazując jedynie najważniejsze kierunki badań, należy wymienić między innymi Benjamina Higginsa, badającego zjawisko bezrobocia w kontekście poziomu rozwoju kultury danego kraju; Seymoura Martina Lipseta, wiążącego wpływ wzrostu gospodarczego na zwiększenie poziomu demokracji; Davida Clarence'a McClellanda, opisującego poziom motywacji wśród różnych kultur i jej korelację z gospodarką; czy w końcu Geerta Hofstede, który wyodrębnił cztery wymiary kultur narodowych mających wpływ na działalność gospodarczą.

Ostatnie dekady XX wieku stały się okresem rozkwitu badań nad wzajemnymi powiązaniami pomiędzy kulturą i rozwojem gospodarczym. Amerykański ekonomista i historyk Douglass C. North poszukiwał przyczyn, dla których niektóre kraje posiadają wysoki poziom rozwoju gospodarczego, a inne nie. Doszedł do wniosków, że głównym czynnikiem wpływającym na sukces danej gospodarki jest obecność kulturowo zakorzenionych praw, jak np. prawo własności, wolność obywatelska, polityczna i religijna. Amerykański politolog Robert D. Putnam zauważył, że regiony o zapisanej tradycji wolnych ośrodków miejskich

lub państwowych posiadają znacznie wyższy kapitał społeczny ułatwiający ich rozwój polityczny i gospodarczy. Coraz częściej do głosu zaczęli dochodzić również badacze, którzy uznając kulturę za ważny element wpływający na rozwój działalności gospodarczej, skupiali się na istotnych w zarządzaniu czynnikach kultury. Był to nie tylko wspomniany wcześniej Geert Hofstede, ale również między innymi Fons Trompenaars i Charles Hampden-Turner, którzy wskazywali, jak różne kultury determinują poszczególne modele zarządzania.

Badania nad powiązaniami kultury z działalnością i rozwojem gospodarczym przyniosły również dyskusję o nadmiernym konsumpcjonizmie. O tym problemie pisał już Adam Smith, twierdząc, że przesadna konsumpcja jest wrogiem stabilnego rozwoju gospodarczego. Max Weber widział w niej z kolei odejście od dawnej etyki społeczeństwa kapitalistycznego. Na ten problem zwrócił uwagę również Thorstein Veblen, który w swoich pracach poruszał problematykę wystawnej (ostentacyjnej) konsumpcji, zwanej również konsumpcją na pokaz. Od nazwiska Veblena pochodzi nazwa efektu Veblena, teorii w ekonomii, według której ludzie kupują dobra materialne, by używać ich na pokaz. Druga połowa XX wieku, wraz z powojennym rozwojem gospodarczym, przyniosła wzrost zainteresowania problematyką związków kultury z gospodarką w kontekście konsumpcjonizmu. Ekonomista Tibor Scitovsky, podobnie jak wspomniany już wcześniej Galbraith, wyrażający się krytycznie o konsumpcjonizmie i amerykańskim stylu życia, twierdził, że zachowania konsumentów mogą być wyjaśniane nie tylko jako sposób zaspokajania ich potrzeb, ale także jako następstwo pragnienia nowości, co jest charakterystyczne dla współczesnych przemysłów kultury. Innymi badaczami, którzy w tym czasie prowadzili badania nad związkami kultury z ekonomią, byli John Michael Montias, Alan Peacock, Ruth Towse oraz Glenn Withers. Szczególne osiągnięcia w tym względzie miał David Throsby, który przez kolejnych trzydzieści lat przyczynił się do znacznego poszerzenia wiedzy na temat zjawisk ekonomicznych w obszarze kultury (Towse, 2011).

Jedną z najważniejszych ról w kulturze odgrywają artyści i animatorzy kultury. Kształtują oni dzieła, przedstawiają innowacyjne treści, są inicjatorami zmian i wyzwalają u odbiorców aktywność. Tworzą także przemysły kultury. Postęp technologiczny, wpływający na rozwój wspomnianych przemysłów kultury, spowodował intensyfikację badań nad

rolą kultury w życiu gospodarczym w drugiej połowie lat 90. ubiegłego stulecia. Wówczas termin przemysły kultury na stałe wszedł do naukowego obiegu; brytyjski Departament Kultury, Mediów i Sportu (*Department for Culture, Media and Sport*) opracował dokument o nazwie *Creative Industries Mapping Document* zawierający listę przemysłów kreatywnych, wymieniając wśród nich m.in. reklamę, architekturę, rynek sztuki i antyków, gry wideo, rzemiosło, design, modę, film, muzykę, sztuki performatywne, książki, oprogramowanie, telewizję i radio. Nie znalazły się tam obiekty muzealne i pomniki kultury.

Podstawowym produktem przemysłów kultury są doświadczenia związane z doznaniami uznawanymi już za odrębną część gospodarki. Doznania w kontekście społeczeństwa i gospodarki pojawiały się w literaturze naukowej na przestrzeni XX wieku W swoich pracach przywoływali je między innymi Erving Goffman, Arthur Rolf Jensen, James A. Ogilvy i Gerhard Schulze. Spośród tej grupki szczególnie wyróżnił się ten ostatni badacz, wprowadzając do socjologii termin „społeczeństwo doznań" (*Erlebnisgesellschaft*). Schulze w 1992 roku sformułował teorię mówiącą, że współczesne społeczeństwo cechuje relatywnie duże znaczenie doznań w kształtowaniu życia społecznego (Schulze, 1992). Tymczasem gospodarka doznań – jako termin naukowy – pojawiała się w obiegu naukowym za sprawą B. Joseph Pine'a II i Jamesa H. Gilmore'a pod koniec lat 90. XX wieku. Pine II i Gilmore, w odróżnieniu od swoich poprzedników, po raz pierwszy zwrócili uwagą na konieczność dostrzegania ludzkich doświadczeń w procesach rynkowych, gdzie wspomniane doświadczenia – zaraz po surowcach, towarach i usługach – stanowią czwartą formę oferty w gospodarce (Pine II & Gilmore, 1999).

Problemowe ujęcie pojęcia

Ekonomia jako nauka w niewielkim dotychczas stopniu zajmowała się badaniem wpływu kultury na rozwój gospodarczy. Przez bardzo długi okres czasu uważano, że kultura i gospodarka należą do dwóch wzajemnie wykluczających się obszarów życia. Kultura była uważana za sferę o nieuchwytnych granicach, związaną z historią, dziedzictwem, pewnym wyobrażeniami, normami czy zachowaniami. Z kolei gospodarka była oceniana jako część wielkiego systemu ekonomicznego rządzącego

się twardymi zasadami i w odróżnieniu od kultury była policzalna. Nauki ekonomiczne koncentrowały się na różnorakich modelach mikro i makroekonomicznych, kwestiach regulacji i deregulacji, ale nie poszukiwały odpowiedzi o rolę wartości, postaw i ogólnie kultury w determinowaniu wzrostu gospodarczego. Oczywiście ekonomiści przywoływali wiele różnych czynników służących wzrostowi gospodarczemu, jak między innymi sprawiedliwe rządy w państwie, przestrzeganie praw człowieka, wolność handlu, ale nie podejmowali dyskusji nad samym w sobie znaczeniem kultury danego społeczeństwa i jej wpływy na rozwój działalności gospodarczej. Obecnie zdecydowanie łatwiej jest badać zależności pomiędzy kulturą a wzrostem gospodarczym. Po pierwsze, wynika to z faktu, że udało się w końcu zdefiniować kulturę dla celów badań ekonomicznych. Po drugie, można postawić konkretne pytania badawcze, jak na przykład o konkretne elementy kultury, które mają bezpośredni wpływ na wyniki działalności gospodarczej, w tym wzrost (Włach, 2018).

Wspomniany już wcześniej Geert Hofstede na przełomie lat 60. i 70. XX wieku prowadził w firmie IBM International swoje najsłynniejsze, jak czas pokazał, badania. Dotyczyły one między innymi roli kultury w rozwoju gospodarczym. Ich podstawą stało się przekonanie, że nieznajomość znaczenia przetwarzania czynników kulturowych oraz analizowania ich wpływu na organizację będzie miało konsekwencje w postaci negatywnych następstw w zarządzaniu. Na podstawie swoich analiz Hofstede wyróżnił cztery wymiary kultur narodowych: dystansu do władzy, kolektywizmu oraz indywidualizmu, kobiecości i męskości oraz unikania niepewności. Pomimo że jego badania nie były doskonałe i spotkały się z licznymi głosami krytyki, stały się fundamentem dla kolejnych naukowców. Zostały one wykorzystane między innymi przez Yuriya Gorodnichenkę i Gerarda Rolanda, którzy na podstawie badań Hofstede udowodnili, że kultura wspierająca wartości indywidualizmu ma lepszy wpływ na kreatywność i innowacyjność, a to z kolei ma bezpośredni wpływ na rozwój gospodarczy (Gorodnichenko & Roland, 2017).

Innym przykładem badań podejmowanych w obrębie wpływu kultury na gospodarkę były analizy Roberta J. Barro i Rachel M. McCleary. Dotyczyły one wpływu religii na rozwój gospodarczy. Uczeni ustalili, że z jednej strony religia sama w sobie oddziałuje w sposób pozytywny na wzrost gospodarczy i rozwój poziomu edukacji, a z drugiej – już samo odwiedzanie świątyń, rozumiane jako religijność, ma negatywny

wpływ na wzrost gospodarczy. Warto w tym kontekście zapytać także o rolę chrześcijaństwa w rozwoju gospodarczym. Oczywiście stwierdzenie, że chrześcijaństwo samo w sobie wpływa na dynamikę rozwoju gospodarczego jest zbyt daleko idącą interpretacją, to jednak fakt, że do grona najbardziej rozwiniętych gospodarek zaliczamy te kraje, gdzie chrześcijaństwo stanowi dominującą religię, może mieć pewne znaczenie dla oceny roli kultury jako czynnika wpływającego na wzrost gospodarczy. Opierając się na danych Międzynarodowego Funduszu Walutowego, funkcjonującego przy Organizacji Narodów Zjednoczonych, dla przypomnienia podam, że pośród dziesięciu największych gospodarek świata w roku 2022 aż siedem było państwami z chrześcijaństwem jako główną religią: USA, Niemcy, Wielka Brytania, Francja, Kanada, Włochy i Brazylia.

Jeden z najwybitniejszych ekonomistów XX wieku David Throsby zaczął podkreślać znaczenie przemysłów kultury w tworzeniu PKB danych krajów i tym samym istotnej roli kultury w kształtowaniu wzrostu gospodarczego. W swoich badaniach połączył dwa na pierwszy rzut oka sprzeczne spojrzenia: ekonomistów i artystów. Zauważył, że wpływ kultury na rozwój gospodarczy może przebiegać według trzech zasadniczych (głównych) sposobów. Kultura może wpływać na wydajność gospodarczą poprzez promowanie konkretnych wartości wyznawanych przez grupę, które wpływają, w jaki sposób grupa podejmuje procesy produkcji. Kolejnym źródłem wpływu kultury na działalność gospodarczą jest wyznawany przez grupę poziom sprawiedliwości, który na przykład może przejawiać się pod postacią wyznawanych przez grupę zasad moralnych, jak troska o innych. Kultura może również wpływać na gospodarkę poprzez oddziaływanie na cele gospodarcze i społeczne, które stawia sobie grupa (Throsby, 2010).

Jedną z wartości, które zaczęły odgrywać ważną rolę w ocenie wzrostu gospodarczego, jest zaufanie. Badania nad koncepcją zaufania w ekonomii zaczęły odgrywać istotną rolę pod koniec XX wieku. Pewnego podsumowania w tym obszarze dokonała Judit Kapás, która przeglądnęła dotychczasowe badania i stwierdziła, że im jest większy poziom zaufania w społeczeństwie, tym pewniejszy, szybszy i lepszy wzrost gospodarczy (Kapás, 2017).

Początek XXI wieku przyniósł powrót do dyskusji o wpływie kultury na rozwój działalności gospodarczej (Wilkin, 2016). Lawrence Harrison

i Samuel P. Huntington (2000) w swojej pracy zebrali kilka ważnych poglądów na ten temat, dochodząc do przekonania, że kultura bez wątpienia determinuje rozwój gospodarczy. Praca Harrisona i Huntingtona zawierała pogląd, że kultura jest z jednej strony determinantem rozwoju dobrobytu i demokracji, ale również może utrudniać szeroko rozumiany rozwój. Autorzy doszli do konkluzji, że to zasoby społeczne, a więc ludzie i reprezentowane przez nich wartości, decydują o rozwoju między innymi gospodarki danej społeczności. Oczywiście pogląd ten nie stanowił wyjątku od reguły, w podobnym duchu wypowiadali się inni uczeni. Amartya Sen przekonywał, że co prawda kultura odgrywa istotną rolę w rozwoju gospodarczym, ale czynniki kulturowe są tylko jednymi z wielu elementów, które wpływają na rozwój gospodarczy, jak np. rasa, płeć, zawód, poglądy polityczne itd. Gary Clark utrzymuje z kolei, że rozwój technologiczny – między innymi w postaci maszyny parowej – był możliwy dzięki pielęgnowanemu od stuleci w Anglii etosowi pracy, przedsiębiorczości i systematyczności (Clark, 2007).

Z rozwojem gospodarczym jest również związana koncepcja społeczeństwa konsumpcyjnego i gospodarki doznań. Pod koniec XIX wieku problematyka koncepcji wystawnej (ostentacyjnej) konsumpcji, zwanej również konsumpcją na pokaz, pojawiła się w pracach wspominanego już Thorsteina Veblena. Do jego badań w latach 60. XX wieku nawiązali kolejni badacze, którzy społeczeństwem konsumpcyjnym zaczęli określać społeczeństwo współczesne[1]. Najważniejszą cechą charakterystyczną takiego społeczeństwa jest konsumpcja określonych znaków w postaci produktów i usług podkreślających prestiż, sukces, majątek, zdrowie, powodzenie, szczęście i inne. Wartość użytkowa tych dóbr schodzi na dalszy plan, a na pierwszy wysuwa się wartość przypisana do danego znaku. W ten sposób dzięki manipulowaniu produktami i usługami przypisanymi do konkretnych znaków można zostać przypisanym do konkretnej grupy społecznej, np. takiej o wyższym statusie. Społeczeństwu konsumpcyjnemu stale towarzyszy dyskusja, zarówno pozytywna, jak i negatywna, w tym również przejawiająca się wprowadzeniem strategii marketingowych do tych obszarów życia, gdzie

1 Zachód zdecydowanie wcześniej rozpoznał konsumpcję znaków, niż to miało w Europie Wschodniej, gdzie aż do początku lat 90. XX w. w sklepach było więcej niedoborów i braków niż możliwości dokonywania zakupu odpowiednich produktów i usług, a tym bardziej dóbr o określonych znakach.

decyzje powinny być podejmowane na podstawie innych argumentów niż chwytliwe slogany reklamowe (Baudillard, 2006).

W poprzedniej części hasła wspomniałem o pojawieniu się na początku lat 90. ubiegłego stulecia teorii społeczeństwa doznań przedstawionej przez Gerharda Schulze. Rynek doznań stał się dominującą częścią życia codziennego i po części był odpowiedzią na utracone poczucie zbiorowości, możliwość przeżywania wspólnych doświadczeń. Schulze przeprowadził zaawansowane badania nad zmianami w społeczeństwie niemieckim związanym z rozwojem gospodarczym, a przeprowadzone badania poparł pogłębioną analizą socjologiczną. Podstawą do tych badań był czas długiego, nieprzerwanego okresu wzrostu gospodarczego Niemiec po 1945 roku i wyraźny wzrost standardu życia. Według Schulze współczesnych Niemców, tzw. z przełomu lat 80. i 90. XX wieku (wówczas były prowadzone badania), cechuje duże znaczenie doznań, które odróżnia go od społeczeństwa niemieckiego sprzed okresu drugiej wojny światowej. Był to czas zjednoczenia Niemiec, upadku bloku wschodniego i szybkiego bogacenia się społeczeństwa niemieckiego, w szczególności zachodnioniemieckiego. Społeczeństwo doznań, które wówczas się ukształtowało, było dla Schulze odpowiedzią na poszukiwanie szczęścia w sytuacji silnego wzrostu gospodarczego i rosnącego dobrobytu społeczeństwa.

Badacz dla porównania przytacza obraz niemieckiego społeczeństwa z XIX wieku, targanego niedostatkiem, ubóstwem i wieloma chorobami przy braku opieki medycznej. Wówczas najważniejszym celem życia było przetrwanie i w społeczeństwie dominowała, tzw. orientacja na przetrwanie. Obecnie, w warunkach dobrobytu, życie społeczne nakierowane jest na przeżywanie doznań wewnętrznych, co Schulze nazywa orientacją doznaniową. W związku z tym produkty i usługi konsumpcyjne nie są już oceniane, jak kiedyś, przez ich wartość użytkową, ale poprzez ich wartość doznaniową. Schulze podkreśla, że doszło do sytuacji, w której w życiu podejmujemy co raz więcej decyzji podyktowanych pragnieniem doznania. Zaprezentowana przez niego diagnoza współczesnego społeczeństwa doprowadziła do dyskusji w środowisku naukowym, ale również doprowadziła do innego spojrzenia na konsumentów przez biznes, co znalazło między innymi swoje odzwierciedlenie w marketingu. Wprowadzone przez Gerharda Schulze terminy społeczeństwa doznań i rynku doznań doprowadziły do przemiany stylów życia, konsumpcji, nowych

perspektyw dla polityki kulturalnej itd. Podstawą do szybkiego rozwoju społeczeństwa doznań stała się ekspansja doznań na coraz szersze kręgi społeczeństwa, które stawały się zamożniejsze i elitarne. Możliwość prowadzenia czy posiadania atrakcyjnego życia stało się aspiracją nie tylko elit, ale również pozostałych części społeczeństwa. Ponadto działania związane z doznaniami zaczęły pochłaniać coraz więcej czasu i nie były ograniczone jedynie do czasu wolnego, ale również do codzienności spędzanej w pracy. Jednym słowem doznania mają towarzyszyć nam codziennie: w pracy, na zakupach, w trakcie drogi itd. (Schulze, 1992). Należy również wspomnieć o negatywnych aspektach gospodarki doznań, która ma wiele pułapek, jak konieczność wielu terapii, desocjalizacja, koszty ukryte zaniku więzi powodowane różnymi rodzajami uzależnień itd.

Doznania – tak istotne również w marketingu – stały się jako gospodarka doznań odrębnym obszarem gospodarki, obok gospodarki towarów, produktów i usług. Mimo że spośród wszystkich czterech obszarów gospodarki, jej postać doznaniowa pojawiła się najpóźniej, obecnie jest jej dominującym obszarem. Era doświadczeń, która nastała, spowodowała, że obecnie to nie pole kultury jest komercjalizowane, lecz to raczej wytworom działalności gospodarczej nadaje się rangę artystyczną i miano dzieła sztuki, oczywiście z zachowaniem ich komercyjnego charakteru. Początkowo doznania były zaliczane do sektora usług, dopiero z czasem zaczęły być rozpatrywane jako osobna część gospodarki.

Bez wątpienia teoria postawiona przez Gerharda Schulze doprowadziła do dalszej dyskusji w różnych obszarach nauki: w humanistyce, naukach społecznych, ekonomicznych, ale również w teologii. Analizy sformułowane przez niemieckiego badacza nadały nową perspektywę również w marketingu, gdzie teoria społeczeństwa doznań, jego rynku, jak i samych doznań, znalazła swoje odzwierciedlenie w działaniach marketingowych. Sam marketing jest jednym z charakterystycznych elementów społeczeństwa konsumpcyjnego oraz społeczeństwa, w którym kultura powiązana jest z działalnością gospodarczą. Kultura, a właściwie jej zasoby, są wykorzystywane w praktyce marketingowej w codziennej komunikacji na linii przedsiębiorca–klient. W związku z wynikającymi z teorii Schulzego przemianami stylu życia i wzorów konsumpcji, a także innym spojrzeniem społeczeństwa na problemy egzystencjonalne, nowe grupy społeczne doprowadziły do głębokich zmian w otoczeniu marketingowym.

Istotą marketingu jest zaspokojenie potrzeb klientów, przez co rozumieć należy dziś zastosowanie przemyślanej strategii i wynikającej z niej taktyki działania. Początkowo marketing był skupiony na produkcie (faza 1.0), nie przywiązywał uwagi do potrzeb klienta ani również do kontekstu kulturowego, gdyż każdy produkt i usługa znajdowali odbiorcę końcowego. Z czasem marketingowcy zaczęli dostrzegać coraz większą korzyść ze słuchania klientów i przynoszenia im rzeczywistej satysfakcji (faza 2.0). Istotna zmiana w tym obszarze nastąpiła w latach 60. i 70. ubiegłego wieku. Wówczas producenci – wobec coraz większych wymagań klientów wobec produktów i usług – zostali niemal zmuszeni do przeprogramowania swoich strategii marketingowych, w tym do komunikacji z klientami, a także do obserwowania otoczenia kulturowego. Marketing zaczął ewoluować w kierunku procesu humanocentrycznego (3.0), według którego konsumenci nie poszukują już tylko zaspokojenia potrzeb funkcjonalnych i satysfakcji emocjonalnej, ale również oczekują od marek spełnienia duchowego. W związku z tym firmy zaczęły budować swoją tożsamość i próbują się wyróżniać na rynku dzięki wyznawanym wartościom. Co więcej, zaczęto unikać standaryzacji produktów z uwagi na otoczenie kulturowe, które wymusiło na producentach coraz większą indywidualizację oferty. Kolejne lata przyniosły coraz większe zjawisko indywidualizacji produktów i usług, nadawania im twarzy, eksponowania doznań i doświadczeń płynących z kontaktu z nabywanym towarem. Specjaliści od strategii marketingowej zdali sobie sprawę z konieczności brania pod uwagę czynników kultury w określeniu potencjalnego zachowania konsumentów w relacji z ofertą rynkową. Następnym etapem rozwoju marketingu było pojawienie się zjawiska cyfryzacji i stosowania różnych form cyfryzacji do działań marketingowych (4.0). W końcu marketing bazujący na tzw. *next tech* (5.0) stosuje w swoich działaniach technologie imitujące ludzkie zachowanie w celu stworzenia, zakomunikowania, dostarczenia i zwiększenia wartości doświadczanej przez klienta na jego ścieżce zakupowej.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Związki kultury z działalnością gospodarczą – w tym w ostatnich latach przede wszystkim jej przemysłów (zwanych kreatywnymi) – są istotne

i zauważalne w życiu społeczno-gospodarczym. Przemysły kultury (kreatywne) same w sobie mają istotne znaczenie dla gospodarki każdego państwa. W głównej mierze opierają się na indywidualnej kreatywności i umiejętnościach, determinują tworzenie dobrobytu oraz powstawanie miejsc pracy na drodze rozwoju i wykorzystywania własności intelektualnej.

Obecnie dostępny poziom metod badawczych i wzrost dostępności danych statystycznych sprawił, że dociekania naukowe w obszarze badania wpływu kultury na rozwój gospodarczy są bardziej dostępne niż w przeszłości. Jak pokazała część projektów badawczych, bardzo trudno wyróżnić te elementy kultury, które mogą wpływać na rozwój gospodarczy. Czynniki te są zróżnicowane, właściwie tak samo jak liczba narodowości. W związku z tym jest bardzo dużo do zrobienia, w szczególności w obszarze elementów kultury przynależnych do różnych społeczeństw, a szczególnie tych, które nie posiadają wspólnych tradycji. Refleksja nad związkami kultury i gospodarki zmierza do udzielenia odpowiedzi na zasadnicze pytanie: dlaczego niektóre państwa rozwijają się znacznie lepiej niż pozostałe? Kolejnym krokiem może być poszukiwanie wartości kulturowych, które należałoby promować w celu uzyskania stabilnego wzrostu gospodarczego w założonej perspektywie.

Cała dotychczas zebrana wiedza jest polem o dużym potencjale badawczym, a wpływ kultury na rozwój gospodarczy należy rozpatrywać bardzo szeroko. Sukces prowadzonej działalności gospodarczej nie zależy tylko od czynników ekonomicznych, zainwestowanego kapitału czy zdolności organizacyjnych i zarządczych kadry. Na tej samej zasadzie wzrostu gospodarczego nie możemy dostrzegać czy poszukiwać jedynie w niektórych osiągnięciach cywilizacji, jak np. w postępie technologicznym, innowacyjności czy w stabilnych instytucjach społecznych. Kultura ma istotne znaczenie w projektowaniu wszelakich ofert rynkowych, konsumpcji produktów i usług, wpływa na funkcjonowanie przedsiębiorstw, marketing, oferty produktów i usług. Ma znaczenie także w modelowaniu ich konsumpcji, doznawania i postrzeganiu wartości przyjmowanych przez klientów i firmy.

Łatwo na tej podstawie dojść do wniosku, że kulturę należy traktować jako główną siłę determinującą indywidualne wybory i preferencje klientów. Wzrost gospodarczy jest procesem bardzo złożonym i wszystkie wyżej wymienione składniki sprawiają, że należy traktować kulturę i gospodarkę jako nierozerwalne elementy mające na siebie istotny wpływ.

Bibliografia

Bagby, P. (1975). *Kultura i historia – prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*. Tłum. J. Jedlicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Barro, R.J., & McCleary, R.M. (2006). Religion and economic growth. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *45*, 149–175.

Baudillard, J. (2006). *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Clark, G. (2007). *A Farewell to Alms. A Brief Economic History of the World*. Princeton: Princeton University Press.

Gorodnichenko, Y., & Roland, G. (2017). Culture, Institutions and the Wealth of Nations. *The Review of Economics and Statistics*, *3*, 402–416.

Harrison, L.E., & Huntington, S.P. (2000). (red.). *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.

Hutter, M. (2011). Kultura w gospodarce ery kreatywności i doznań. W: B. Jung (red.), *Ekonomia kultury. Od teorii do praktyki*, (s. 45–52). Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza & Narodowe Centrum Kultury.

Kapás, J. (2017). How cultural values affect economic growth. A critical assessment of the literature. *Ekonomska misao i praksa*, *26*, 265–285.

Pine II, B.J., & Gilmore, J.H. (1999). *The Experience Economy. Work Is Theatre & Every Business a Stage*. Boston: Harvard Business School Press.

Schnidler, J. (2019). Kultura i gospodarka z perspektywy gospodarki doświadczeń. *Prace Kulturoznawcze*, *1*, 75–93.

Schulze, G. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt–New York: Verlag.

Throsby, D. (2010). *Ekonomia i kultura*. Tłum. O. Siara. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Towse, R. (2011). *Ekonomia kultury. Kompendium*. Tłum. H. Dębowski, K.L. Pogorzelski & Ł.M. Skrok. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Wilkin, J. (2016). *Instytucjonalne i kulturowe podstawy gospodarowania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Włach, A. (2018). Wpływ odrębności kulturowych na rozwój gospodarczy. *Ekonomia XXI Wieku*, *3*, 65–81.

Agnieszka Knap-Stefaniuk
Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0002-9201-9889
https://doi.org/10.35765/slowniki.246

Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo to pojęcia ze sobą powiązane, analizowane wielowymiarowo. Przedsiębiorczość jest definiowana jako postawa i wykazywanie m.in. takich cech jak kreatywność, innowacyjność, elastyczność i podejmowanie ryzyka; zarządzanie jest określane jako proces i działalność menedżerów realizowana poprzez planowanie, organizowanie, kierowanie ludźmi i kontrolowanie; przywództwo definiowane jest jako proces związany z wywieraniem wpływu na innych.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Rozważania na temat przedsiębiorczości, zarządzania i przywództwa pojawiły się w literaturze wiele lat temu. Poglądy dotyczące tych pojęć ewaluowały, a badania z nimi związane są kontynuowane, zwłaszcza w kontekście zróżnicowanych uwarunkowań kulturowych.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo, to pojęcia istotne z perspektywy jednostki, zespołu, organizacji czy społeczeństwa. Pojęcia te dziś powinny być analizowano szczególnie w kontekście różnic kulturowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Zapoznając się z pojęciami 'przedsiębiorczość', 'zarządzanie' i 'przywództwo', można poszerzyć wiedzę dotyczącą tych zagadnień i ich praktycznych zastosowań. Analiza tych pojęć wymaga uwzględniania aktualnych uwarunkowań dotyczących różnych kultur.

Słowa kluczowe: przedsiębiorczość, zarządzanie, przywództwo, zarządzanie międzykulturowe, przywództwo w środowisku różnic kulturowych

Definicja pojęcia

Przedsiębiorczość nie posiada jednoznacznej definicji. Jako obszar badawczy, cechuje ją multidyscyplinarność, badania prowadzone są bowiem w wielu dyscyplinach naukowych. Przedsiębiorczość jest analizowana i wyjaśniana wieloaspektowo, jako postawa i zachowanie człowieka oraz jako proces. Przedsiębiorczość definiowana jest na przykład jako tworzenie czegoś nowego, jako sposób zarządzania związany z efektywnym gospodarowaniem zasobów, oraz jako zespół cech charakterystycznych dla działania przedsiębiorcy, takich jak skłonność do podejmowania ryzyka, elastyczność czy kreatywność, które są szczególnie ważne w procesie wdrażania nowych rozwiązań.

Zarządzanie to, zdaniem wielu autorów, również pojęcie niejednoznaczne. Można je zdefiniować jako działalność kierowniczą, która wykorzystuje bieżące i wieloletnie planowanie, złożony system organizacyjny i motywowanie oraz uzupełniona jest kontrolą. Zarządzanie określane jest również jako zestaw działań, który obejmuje planowanie i podejmowanie decyzji, organizowanie, przewodzenie (kierowanie ludźmi i kontrolowanie). Działania te są ukierunkowane na zasoby organizacji (ludzkie, finansowe, rzeczowe i informacyjne) z zamiarem osiągnięcia celów.

Przywództwo jako pojęcie również ewaluowało wraz z rozwojem wielu dziedzin nauk, m in. socjologii, psychologii i zarządzania. Zdaniem różnych autorów oznacza ‘prowadzić po drodze’, ‘iść przodem’, ‘wywierać wpływ’, ‘wpływać na innych słowami i czynami’ (Adair, 1999; DuBrin, 2000; Blanchard, 2007; Avery, 2009). Określane jest również jako umiejętność wskazywania kierunku, zdolność uaktywniania i angażowania innych, realizowania wspólnego celu. Przywództwo pojmowane jest również jako sztuka dążenia do osiągnięcia wizji, zachęcanie i inspirowanie ludzi i zespołów do wspólnego działania. Pomaga w kształtowaniu strategii rozwoju firmy i skupieniu uwagi organizacji, jej pracowników i menedżerów na kwestiach najbardziej istotnych, które dotyczą przyszłości.

Wymienione pojęcia są współcześnie analizowane przez wielu badawczy, z perspektywy różnych uwarunkowań kulturowych. Uwarunkowania te mają bowiem istotny wpływ na praktykę dotyczącą przedsiębiorczości, zarządzania i przywództwa.

Analiza historyczna pojęcia

P r z e d s i ę b i o r c z o ś ć. Zasady, którymi powinny kierować się osoby przedsiębiorcze, czyli jak tanio kupić i jak drogo sprzedać, opisał grecki pisarz i historyk Ksenofont, uczeń Sokratesa (ok. 430 p.n.e. – ok. 355 p.n.e.) (Danilewicz, 2014, s. 62). Ksenofont przedstawił dwa sposoby na powiększenie rodzinnego majątku. Pierwszy sposób polegał na skutecznym zarządzaniu zasobami w taki sposób, aby ich nie stracić. Drugi opisany sposób to kreatywne powiększanie majątku, polegające na mnożeniu zasobów.

Historycznie, pierwsze wzmianki na temat teorii przedsiębiorczości przypisuje się grupie fizjokratów. Wywodzili się oni się ze szkoły fizjokratycznej, którą założył francuski lekarz i teoretyk ekonomii F. Quesnay (1694–1774). Quesnay & R. Cantillon (1680–1734) opisali wspólną wizję ekonomiczną oraz rozpoczęli badania nad teorią przedsiębiorczości. Badania te były kontynuował Cantillon (Augustyńczyk, 2020, s. 20). Teoria przedsiębiorczości Cantillona podkreśla, że przedsiębiorcy są zmuszeni do podejmowania ryzyka w warunkach niepewności, a przedsiębiorczość jest po prostu elementem procesu gospodarowania zasobami.

Za prekursora analiz na temat przedsiębiorczości uważa się francuskiego przedsiębiorcę i ekonomistę, który żył na przełomie XVIII i XIX wieku – J.B. Saya (1767–1832). Pojęciu „przedsiębiorczość" przypisał Say takie znaczenie, jakie ma ono do dziś. Przedsiębiorczość była przez niego opisywana jako dostrzeganie okazji i wykorzystywanie tych okazji do działania oraz tworzenie zmian (Mierzejewski & Palimąka, 2018, s. 332–333).

Z kolei austriacki ekonomista J.A. Schumpeter (1883–1950) miał odmienną wizję przedsiębiorczości. Schumpeter określał przedsiębiorcę jako osobę, którą charakteryzuje twórcza aktywność, tworzenie i realizowanie nowych koncepcji, ukierunkowanie na zmiany (Drozdowski, 2006).

Teoria Schumpetera została rozwinięta przez eksperta w zakresie zarządzania, P. Druckera (1909–2005), który podkreślał rolę przedsiębiorcy jako przede wszystkim innowatora. Zdaniem Druckera, przedsiębiorczość to cecha postawy człowieka. Określa gotowość jednostki do samodzielnego rozwiązywania nowych problemów, z wykorzystaniem kreatywnych rozwiązań i z uwzględnieniem ryzyka (Belniak, 2015, s. 63).

Analiza wybranych teorii przedsiębiorczości wskazuje, że pojęcie to stale się rozwija. Współcześnie coraz większą uwagę przywiązuje się do postaw i zachowań oraz cech charakteru przedsiębiorców (Andrzejczyk, 2013, s. 12–13).

W rozważaniach badaczy definiujących pojęcie 'przedsiębiorczość', dużą rolę odgrywa jednostka, która charakteryzuje się cechami określanymi jako zachowania przedsiębiorcze. Współcześnie, szczególnie w literaturze z zakresu problematyki zarządzania kapitałem ludzkim, wymienia się trzy główne nurty w definiowaniu przedsiębiorczości – w aspekcie opisu działań przedsiębiorczych pracowników, czy menedżerów; cech przedsiębiorczego personelu, a także w kontekście sposobów zachowań pracowników (Cieślik, 2010).

Należy zwrócić uwagę, że ewolucja pojęcia przedsiębiorczość następowała w czasie, w odniesieniu do różnych realiów społeczno-kulturowych, w jakich pojęcie to było analizowane. Współcześnie przedsiębiorczość nadal analizowana jest przez wielu badawczy z perspektywy zróżnicowanych uwarunkowań kulturowych, w nawiązaniu do których ocenia się postawy, zachowania przedsiębiorców i cechy przedsiębiorcze.

Zarządzanie. Teoria zarządzania i jej rozwój ma niewątpliwie istotny wpływ na praktykę. Badacze twierdzą, że w żadnej z dyscyplin naukowych nie ma tak ścisłych powiązań między teorią a praktyką, jak w naukach zarządzania (Griffin, 2013, s. 43). W literaturze przedmiotu wyróżnia się trzy główne kierunki rozwoju nauk zarządzania: szkołę klasyczną, szkołę stosunków międzyludzkich i szkołę ilościowo-systemową. Szkoły te opisywały zarządzanie z perspektywy różnych realiów społeczno-kulturowych, istotnych w analizowanym czasie.

Rozwój szkoły klasycznej to koniec XIX i początek XX wieku. Okres, w którym rozwijała się szkoła klasyczna, to przede wszystkim rozwój przemysłu, dużych przedsiębiorstw i banków. Zarządzanie w warunkach dynamicznie rozwijającego się wówczas rynku potrzebowało metod i technik, które wskazywałyby, jak trzeba zarządzać, aby mieć zyski i rozwijać przemysłową cywilizację. W ramach szkoły klasycznej rozwinęły się dwa podejścia – pierwszy to kierunek naukowego zarządzania, drugi to kierunek administracyjny (Kowalska, 2019, s. 178).

Naukowe zarządzanie w literaturze, od nazwiska jego twórcy F.W. Taylora (1856–1915), nazywa się często tayloryzmem. Taylor dążył

też do opracowania zasad i praw, które pozwoliłyby w sposób naukowy zwiększać wydajność pracy (Lachiewicz & Matejun, 2012, s. 90). Wdrożył innowacje w sposobie projektowania stanowisk pracy i w sposobie szkolenia pracowników (Kowalska, 2019, s. 178).

Natomiast zarządzanie administracyjne to podejście, które rozwijało się równocześnie z kierunkiem naukowego zarządzania, ale koncentrowało się na zarządzaniu całą organizacją. Za twórcę tego kierunku uważa się francuskiego inżyniera H. Fayola (1841–1925). Funkcje kierownicze opisane przez Fayola stały się fundamentem współczesnego rozumienia procesu czynności kierowniczych (Lachiewicz & Matejun, 2012, s. 98). Kierunek administracyjny wiąże się również z pracami niemieckiego uczonego M. Webera (1864–1920), które dotyczyły biurokracji. Biurokracja, zdaniem Webera, to sposób sprawowania władzy i typ porządku społecznego, nastawiony na bezosobowość (Kowalska, 2019, s. 179).

Kolejna szkoła opisywana w ramach ewolucji zarządzania to szkoła stosunków międzyludzkich, w której kładziono nacisk na dominującą rolę czynników psychospołecznych, odpowiednią atmosferę pracy, zaufanie w relacjach kierownictwo–podwładni, czy właściwą komunikację (Lachiewicz & Matejun, 2012, s. 102). Za prekursorów tego kierunku uważa się przede wszystkim M. Parker Follett (1868–1933) oraz Ch.I. Bernarda (1886–1961). Wybitnym przedstawicielem tego kierunku był E. Mayo (1880–1949), profesor psychologii Uniwersytetu Harvarda (Kowalska, 2019, s. 180).

Natomiast szkoła ilościowo-systemowa to najmłodsza ze szkół zarządzania. Rozwinęła się w czasie II wojny światowej. Badacze przyjmują, że trwa nadal. Warto podkreślić, że podejście ilościowe nie rozwinęłoby się bez wsparcia technologii informacyjnej, głównie zastosowania komputerów (Kowalska, 2019, s. 181). W ramach ilościowej szkoły zarządzania wyróżnia się dwa główne nurty: ilościowa teoria zarządzania, która skupiała się głównie na wykorzystaniu modeli matematycznych do rozwiązywania problemów zarządzania; i zarządzanie operacyjne, które dotyczy wykorzystania metod badań operacyjnych do wspomagania zarządzania (Lachiewicz & Matejun, 2012, s. 107).

W ostatnich latach powstało wiele nowych metod i technik zarządzania, które są niejako odpowiedzią na uwarunkowania, w jakich funkcjonują współczesne przedsiębiorstwa. Badacze podkreślają, że

zarządzanie powinny zawsze charakteryzować skuteczność i sprawność w długim okresie czasu. Powinno ono być elastyczne i otwarte na zmieniające się otoczenie i szybkie adoptowanie się do niego.

Współcześnie, w warunkach globalizacji i internacjonalizacji działalności gospodarczej przedsiębiorstw, szczególnie aktualna jest problematyka zarządzania międzykulturowego.

Zarządzanie międzykulturowe ma miejsce wtedy, gdy wewnątrz lub na zewnątrz organizacji występują różnice kulturowe. Ten model zarządzania jest wytworem postępujących procesów globalizacji (Łukasik, 2011). W zarządzaniu międzykulturowym zakłada się, że pracownicy z różnych środowisk kulturowych mogą wnosić do organizacji swoje pomysły i doświadczenia, co wpływa na bardziej efektywną pracę zespołową oraz wyższą jakość produktów i usług.

P r z y w ó d z t w o. Nie ma w literaturze jednej, powszechnie uznawanej definicji tego pojęcia. B.R. Kuc (2012, s. 110) wskazuje, że „pojęcie przywództwa pozostaje nieuchwytne i enigmatyczne, mimo stale ponawianych wysiłków wypracowania intelektualnie i emocjonalnie zadowalającej interpretacji tego zjawiska".

Przywództwo określane jest na przykład jako sztuka mobilizowania ludzi do skutecznych działań, a jej istotą jest świadome wywieranie szczególnego wpływu w otoczeniu grupy po to, by przybliżyć ją do celu, jakim jest trwałe zaspokojenie jej istotnych potrzeb (Koźmiński i Piotrowski, 2004). Z kolei zdaniem A. Pocztowskiego (2008, s. 187) „przywództwo jest procesem wywierania wpływu na innych w sposób skłaniający ich do dobrowolnego angażowania się i wnoszenia wkładu w osiąganie celów organizacji". Wielu autorów stwierdza jednak, że przedstawienie istoty przywództwa jest bardzo trudne.

W rozwoju teorii przywództwa badacze wyróżniają dziewięć okresów. Są one następujące (Karaszewski, 2008, s. 19–22; Cybal-Michalska, 2015, s. 24–25):

- pierwszy okres określany jest jako era osobowości; w tej erze wymienia się dwa podokresy, wielkiego człowieka oraz cech charakteru; pierwszy z nich to analiza ścieżek życia wybitnych postaci, drugi podokres to prace na temat powiązań między cechami charakteru przywódcy a efektywnością przywództwa;
- drugi okres to era wpływu; w tym okresie opisywano zwłaszcza źródła władzy i sposoby jej wykorzystywania przez przywódców;

- trzeci okres to koncentracja na zachowaniach przywódczych i na identyfikacji różnic między sposobem postępowania przywódców efektywnych i nieefektywnych;
- czwarty okres jest określany jako era sytuacyjna; analizy badawczy w tej erze skupiały się na kontekście wykorzystywania przywództwa;
- piąty okres to era opisywana jako era uwarunkowań; w okresie tym badano zależności przywództwa od jednego lub więcej czynników, np. z grupy osobowości, zachowań czy sytuacji,
- szósty okres określa się jako erę transakcyjną; ta era uzupełnia wcześniejsze teorie o istotę identyfikowania ról oraz rozróżniania społecznej interakcji;
- siódmy okres nazywany jest erą antyprzywództwa; w tym okresie promowane były poglądy, które podważały sens realizacji badań dotyczących przywództwa; badacze pisali również o możliwości stosowania substytutów przywództwa;
- ósmy okres to era budowania silnej kultury organizacyjnej; wskazywano, że kultura organizacyjna stymuluje pracowników do przewodzenia samym sobą;
- dziewiąty okres opisywany jest jako era transformacyjna; w tej erze badacze koncentrują się głównie na zachowaniach przywódcy, szczególnie w procesie zmian organizacyjnych, skupiają uwagę także na kreowaniu zaangażowania pracowników w realizację zadań i udział w zmianach.

Skuteczne przywództwo staje się współcześnie nierzadko warunkiem przetrwania organizacji, szczególnie w kontekście międzynarodowym, w warunkach zróżnicowania kulturowego pracowników i klientów. Przywództwo nie jest dziś uzależnione jedynie od cech osobowościowych i umiejętności osoby, która pełni rolę przywódcy, ale zdeterminowane jest również warunkami, w jakich funkcjonuje organizacja, zwłaszcza warunkami kulturowymi.

Problemowe ujęcie pojęcia

Dziś znaczenia takich pojęć jak przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo wydają się być oczywiste. Dynamiczne zmiany otoczenia, w jakim żyją społeczeństwa i funkcjonują przedsiębiorstwa, prowadzą

jednak do zmiany sposobu postrzegania roli i znaczenia przedsiębiorczości, zarządzania i przywództwa.

Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo to – zdaniem wielu badaczy – wyzwania, zwłaszcza w kontekście zróżnicowania kulturowego. Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo są ze sobą powiązane. W przypadku każdego z tych pojęć można wskazać, że to pewna zdolność, umiejętność czy cecha zjednywania sobie zwolenników, wywierania wpływu na ich zachowania, tworzenia wizji rozwoju i pobudzania ludzi do działania. To sztuka realizacji celów, zachęcanie i inspirowanie do podejmowania wyzwań i pokonywania trudności. W warunkach zróżnicowania kulturowego współczesnego świata, w wielokulturowym środowisku biznesu i pracy, pojęcia te nabierają szczególnego znaczenia ze względu na ich powiązanie z ludźmi, ich postawami i zachowaniami. Stale wzrasta zapotrzebowanie na przedsiębiorców, menedżerów i przywódców, którzy są zdolni do skutecznego działania w środowisku różnic kulturowych i są efektywni w inspirowaniu innych do patrzenia w przyszłość, pokonywania trudności i wprowadzania zmian.

P r z e d s i ę b i o r c z o ś ć jest współcześnie postrzegana jako określona postawa, wykazywanie takich cech przedsiębiorczych jak np. duch inicjatywy, zaradność, energia w działaniu, podejmowanie ryzyka, umiejętność funkcjonowania w zmiennych warunkach, odporność na stres i zmiany. W teorii i w praktyce, osoba przedsiębiorcza jest wciąż określana jako ktoś, kto podejmuje nowe wyzwania, myśli nieszablonowo, charakteryzuje się optymizmem i entuzjazmem. To osoba odważna, pewna siebie, ambitna, odpowiedzialna i niezależna. Cechuje ją kreatywność, innowacyjność, zaangażowanie w działaniu i otwartość na zmiany. Wiele z tych cech przypisuje się również współczesnym menedżerom i przywódcom.

Należy podkreślić, że istotny wpływ na rozwój przedsiębiorczości ma kontekst społeczno-kulturowy. Sposób postrzegania przedsiębiorczości przez daną społeczność wpływa na zachowania w tym obszarze. Podłoże kulturowe warunkuje z kolei zachowania przedsiębiorcze, takie jak np. motywacja do ciężkiej pracy, bycie otwartym na nadarzające się okazje, bycie innowacyjnym, poszukiwanie nowych rozwiązań, skłonność do ryzyka.

Wach (2015, s. 26–28) wskazuje, iż obecnie przedsiębiorczość powinna być rozpatrywana w czterech wymiarach. Pierwszy wymiar to

przedsiębiorczość jako funkcja osobowości, która skupiona jest na cechach ludzkiego działania. Odnosi się do przedsiębiorcy i zespołu pracowników. Drugi wymiar to przedsiębiorczość jako funkcja czynności (zachowań) menedżerskich. Trzeci wymiar to przedsiębiorczość jako funkcja indywidualnego przedsiębiorcy. Czwarty wymiar to przedsiębiorczość jako funkcja rynku, czyli analiza przedsiębiorczości pod kątem jej skutków.

Należy podkreślić, że dziś badacze piszą również o przedsiębiorczości etycznej, która związana jest z przyjętym w życiu codziennym i w działalności gospodarczej systemem filozoficzno-religijnym (Marek & Białasiewicz, 2011, s. 39). W praktyce oznacza to przede wszystkim uczciwość, oszczędność, lojalność i rozwagę w podejmowaniu decyzji. Z kolei przedsiębiorczość systemowa, opisywana we współczesnych publikacjach, jest typowa dla krajów, które posiadają rozwiniętą gospodarkę rynkową. W przedsiębiorczości systemowej to państwo promuje przedsiębiorczość i stwarza odpowiednie warunki dla rozwoju przedsiębiorczości w określonych warunkach, w tym kulturowych (Piecuch, 2010, s. 45).

Zarządzanie. Współcześnie zarządzanie – w warunkach dynamicznych zmian, jakie zachodzą na rynku, zwłaszcza w warunkach globalizacji i rosnącego znaczenia międzynarodowej współpracy – staje się coraz bardziej skomplikowane. Zarządzanie uważa się za jeden z najważniejszych czynników rozwoju gospodarczego i społecznego krajów, sukcesu przedsiębiorstw czy zespołów.

Klasyczna teoria i praktyka zarządzania na przełomie XX i XXI wieku została wzbogacona o nowe koncepcje, metody i techniki, które umożliwiają dziś dostosowanie odpowiednich instrumentów (najbardziej właściwych i skutecznych) do konkretnej sytuacji konkretnej organizacji. Dziś zarządzanie organizacjami i relacjami z otoczeniem, w jakim organizacje funkcjonują, ma charakter wieloaspektowy, przy tym aspekty te są wzajemnie powiązane i uwarunkowane. Natomiast globalizacja i postępujący proces umiędzynarodawiania działalności gospodarczej firm wpływają szczególnie na rozwój zarządzania międzykulturowego.

Rola i znaczenie zarządzania międzykulturowego wynikają przede wszystkim z tego, że ma ono duży wpływ na sprawne funkcjonowanie wielokulturowych zespołów, relacje między ludźmi w tych zespołach, komunikację i motywację do pracy, a przede wszystkim jest istotnym

aspektem codziennej pracy menedżerów, którzy pracują i realizują zadania w zróżnicowanym kulturowo środowisku pracy.

Zarządzanie międzykulturowe to zarządzanie, które uwzględnia i niweluje różnice kulturowe między pracownikami danej organizacji i ma na celu poprawę komunikacji w firmie oraz w jej relacjach z otoczeniem międzynarodowym. Stąd też dynamicznie rozwijające się współcześnie interakcje międzykulturowe i powiązania handlowe powodują konieczność zdobywania wiedzy na temat różnych kultur i rozwijania kompetencji niezbędnych do skutecznego funkcjonowania w międzykulturowym środowisku pracy.

Współcześnie zarządzanie międzykulturowe ma na celu przede wszystkim stworzenie i utrzymanie takiego środowiska pracy, w którym ceni się podobieństwa i różnice między poszczególnymi pracownikami, aby wszyscy mogli wykorzystywać swój potencjał, angażując się w realizację celów i strategii przedsiębiorstwa. W zarządzaniu międzykulturowym zakłada się, że pracownicy z różnych środowisk kulturowych mogą wnosić do organizacji swoje pomysły i doświadczenia, co wpływa na bardziej wydajną pracę zespołową.

Zarządzanie międzykulturowe jest stałym elementem zarządzania firmą w XXI wieku. Realizowane skutecznie, może być podstawą do budowania otwartych i tolerancyjnych postaw (tak pracowników, jak i menedżerów), dzięki którym firmy będą mogły czerpać liczne korzyści wynikające z wielokulturowości.

Menedżerowie, którzy zarządzają wielokulturowymi zespołami, powinni posiadać rozwinięte kompetencje międzykulturowe, co przejawia się w ich zdolności do adaptacji w różnorodnym kulturowo środowisku pracy, otwartości i wrażliwości na inne kultury, umiejętności stosowania instrumentów współczesnego zarządzania w warunkach wielokulturowości.

P r z y w ó d z t w o. Przywódcy wnoszą do zespołu przede wszystkim świadomość celu. Odpowiadają na pytania dotyczące powodu podejmowanych działań i związane z nimi korzyści. Wskazują kierunek, którym podąża zespół, przedstawiają wskazówki niezbędne w poszukiwaniu innowacyjnych rozwiązań (Wilmanowicz, 2012, s. 123).

Dynamiczne zmiany, jakie zachodzą współcześnie w otoczeniu, wywołują często zjawiska kryzysowe i prowadzą do zmiany sposobu postrzegania przywództwa i pozycji przywódcy. Przywództwo

i postępowanie przywódcy jest dziś nierzadko warunkiem przetrwania organizacji (Geryk, 2016, s. 92). Przywództwo w XXI wieku powinno być zorientowane na wyniki i procesy, zdobywanie wiedzy i jej skuteczne wykorzystywanie, uwalnianie i rozwijanie twórczości pracowników, pokazywanie znaczenia uczciwości poprzez działania, przewidywanie zmian w otoczeniu oraz inwestowanie w ciągły rozwój pracowników. Aby organizacje były w stanie dotrzymać kroku dynamicznemu, zmiennemu otoczeniu, potrzebna jest umiejętność tworzenia wizji przyszłości, dzięki której potrafiłyby efektywnie wpływać na swoich pracowników (Zakrzewski, Zakrzewska & Brdulak, 2015, s. 116–117).

Współczesne przywództwo to szereg wyzwań. Szczególnie w skali międzynarodowej wyzwania te są związane z przywództwem w zarządzaniu wielokulturowymi zespołami. W zróżnicowanym kulturowo środowisku pracy przywództwo jest szczególnie ważne ze względu na kooperację i oddziaływanie na pracowników, którzy pochodzą z różnych kultur, mają zwykle inne wartości i oczekiwania. Stąd też stale wzrasta zapotrzebowanie na przywódców zdolnych do skutecznego działania w środowisku różnic kulturowych i efektywnych w inspirowaniu ludzi do patrzenia w przyszłość, podejmowania wyzwań, wprowadzania zmian.

Badacze podkreślają, że współcześnie pożądane jest łączenie przywództwa z zarządzaniem i zachowywanie ich w równowadze. Efektywne zarządzanie i skuteczne przywództwo gwarantują dobrze zorganizowany i zmotywowany zespół, który odnosi sukcesy. (Wilmanowicz, 2012, s. 132).

Społeczeństwa różnią się pod względem kultury. Jak pisze Ch. Taylor: „Być może są one wzajemnie niewspółmierne i podobnie jak uznajemy, że w ogólności istnienie pewnych dóbr jest zależne od istnienia ludzi, tak samo możemy być zmuszeni do przyjęcia, że pewne dobra są takie, a nie inne tylko dzięki istnieniu ludzi w obrębie pewnych form kulturowych" (Taylor, 2001, s. 121). Tak więc członkowie różnych społeczeństw (kultur) prezentują różne sposoby bycia człowiekiem, a więc tym samym różne sposoby bycia przedsiębiorcą, menedżerem i przywódcą. Analiza pojęć – przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo wymaga dziś ich oceny szczególnie w kontekście zróżnicowanych uwarunkowań kulturowych.

Należy również podkreślić, że analizowane pojęcia – przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo – łączą się z problematyką wiedzy i zarządzania wiedzą oraz z zagadnieniem kultury organizacyjnej, co

szczególnie współcześnie jest wyjątkowo aktualne i istotne z perspektywy prowadzenia biznesu.

Dziś bardzo ważne jest przemyślane i skuteczne gospodarowanie zasobami niematerialnymi, zwłaszcza zasobami wiedzy (Jagielski, 2018, s. 99). Zarządzanie wiedzą to proces, który – odpowiednio zaplanowany i zrealizowany – ma strategiczne, długofalowe znaczenie dla każdej organizacji w zakresie rozwoju i budowania konkurencyjności (Sudolska, 2006, s. 66).

Skuteczne zarządzanie wiedzą pozwala na szybkie reagowanie na zmiany, które zachodzą w otoczeniu, co ma z kolei wpływ na zwiększenia efektywności działań operacyjnych i poprawę poprawy jakości pracy (Klimczok & Tomczyk, 2012, s. 165).

Zarządzanie wiedzą to koncepcja, która istotnie łączy się z analizowanymi pojęciami 'przedsiębiorczość', 'zarządzanie' i 'przywództwo'. Zarządzanie wiedzą to zarządzanie zasobami ludzkimi, zarządzanie informacją, to efektywne wykorzystywanie innowacji. Wszystkie te umiejętności są bardzo ważne w przypadku analizowanych pojęć.

Należy podkreślić, że skuteczne zarządzanie wiedzą to procesy tworzenia i rozpowszechniania wiedzy, polegające przede wszystkim na tworzeniu kultury organizacyjnej, która wspiera organizacyjne procesy uczenia się, wspomaga wdrażanie nowych technologii i innowacyjnych rozwiązań, w której zasoby ludzkie traktuje się jako najważniejszy zasób przedsiębiorstwa (Klimczok & Tomczyk, 2012, s. 165–166).

Kultura organizacyjna to zagadnienie, które bezpośrednio łączy się z problematyką zarządzania wiedzą, ale co należy podkreślić, pojawia się ono w licznych publikacjach tak z zakresu przedsiębiorczości, zarządzania, jak i przywództwa. „Kultura organizacyjna opisuje zagadnienia związane ze specyfiką, niepowtarzalnością i tożsamością przedsiębiorstwa. Jest zestawem cech lub właściwości, które odróżniają organizację od innych podmiotów, a pracownicy w lepszy sposób mogą identyfikować się z nią. Jest to również zbiór przekonań, zachowań, postaw, obyczajów etc., które w lepszy sposób pomagają zatrudnionym i współpracującym zrozumieć, za czym dany podmiot się opowiada, jak działa i jakie ma priorytety" (Stroińska & Trippner-Hrabi, 2016, s. 210).

Kultura organizacyjna wpływa na wyniki oraz jakość pracy jednostek i zespołów, wydajność organizacyjną, satysfakcję z pracy i zaangażowanie, strategię, codzienną realizację zadań, zarządzanie ludźmi, opór czy otwartość wobec zmian, interakcje zachodzące w organizacji,

innowacje i rozwój nowych produktów (Serafin, 2015, s. 87). Z perspektywy analizy pojęć ‘przedsiębiorczość’, ‘zarządzanie’ i ‘przywództwo’ kultura organizacyjna jest niewątpliwie czynnikiem, który może istotnie wpływać na powodzenie lub porażkę działań podejmowanych przez przedsiębiorców, menedżerów czy przywódców.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Należy zaznaczyć, że przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo to wielowątkowe oraz wieloaspektowe problemy badawcze – szczególnie dziś, gdy pojęcia te analizowane są często w kontekście zróżnicowania kulturowego społeczeństw, przedsiębiorstw, środowisk zawodowych, w jakich funkcjonuje współczesny człowiek.

W dzisiejszym świecie sukces rynkowy każdego przedsiębiorstwa, co należy podkreślić, zależy w coraz większym stopniu od skutecznego zarządzania wiedzą. Wiedza jest dziś określana jako zasób o znaczeniu strategicznym, stąd też powinna być stale identyfikowana, mierzona i rozwijana, aby można było efektywnie ją wykorzystywać (Klimczok, Tomczyk, 2012, s. 165). Współcześni przedsiębiorcy, menedżerowie i przywódcy ponoszą więc odpowiedzialność za skuteczne zarządzanie wiedzą i umiejętne wykorzystywanie zasobów niematerialnych w celu zwiększenia przewagi konkurencyjnej na rynku.

Ponadto sukces rynkowy współczesnego przedsiębiorstwa zależy również od efektywnego budowania silnej kultury organizacyjnej, która jednoczy i zespala pracowników wokół wspólnych norm, wartości i zasad, charakteryzujących dane przedsiębiorstwo i wyróżniających je na rynku.

> Dzięki kulturze organizacyjnej otoczenie odbiera firmę w sposób indywidualny. Pozytywny wizerunek ułatwia zdobycie nowych rynków oraz nowych klientów. Proefektywnościowa kultura pomaga też udoskonalać organizację (Szmurło, 2013, s. 368).

Należy podkreślić, że współcześnie postrzegana kultura organizacyjna przypisuje dużą wagę do zasobów niematerialnych, m.in. do wiedzy, która – odpowiednio zarządzana – może istotnie wpływać na zwiększenia efektywności i konkurencyjności przedsiębiorstwa. „Przede

wszystkim należy kłaść nacisk na poszerzanie wiedzy pracowników, co winno się przyczynić do wdrażania innowacyjnych rozwiązań" (Stroińska & Tripnner-Hrabi, 2016, s. 216).

Rozwój organizacji i ich działanie w zmiennych, dynamicznych warunkach globalnego rynku, powodują wzrost zapotrzebowania na przedsiębiorców, menedżerów i przywódców, którzy potrafią przede wszystkim skutecznie realizować cele w sytuacji różnic kulturowych.

Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo są współcześnie przedmiotem nie tylko zainteresowania badaczy, ale także praktyków. Podkreślają oni, że wzrost interakcji międzykulturowych wymaga szczególnie przedsiębiorczości rozumianej jako postawa, którą charakteryzuje twórcza aktywność ukierunkowana na tworzenie i realizowanie nowych koncepcji, ukierunkowana na zmiany i otwarte działanie w warunkach różnic kulturowych; zarządzania rozumianego jako skuteczne i sprawne działanie w długiej perspektywie czasu, które w warunkach dynamicznych zmian rynkowych przynosi zyski, buduje przewagę konkurencyjną firmy, a pracownikom zapewnia dobre warunki pracy i możliwość wykorzystania talentów w zróżnicowanym kulturowo środowisku pracy, oraz przywództwa rozumianego jako szczególna umiejętność inspirowania i wyzwalania w ludziach energii do działania, pokonywania trudności i podejmowania nowych wyzwań, tworzenia zmian i budowania konkurencyjności w zmiennym, międzykulturowym otoczeniu rynkowym.

Rozwój międzynarodowej działalności współczesnych przedsiębiorstw ma istotny wpływ na rosnące wymagania związane z zarządzaniem kulturowo zróżnicowaną siłą roboczą. Współczesny przedsiębiorca, menedżer czy przywódca, który działa w środowisku międzynarodowym i zarządza zróżnicowanymi kulturowo zespołami, powinien mieć aktualną wiedzę oraz umiejętności i predyspozycje, dzięki którym potrafi elastycznie funkcjonować w środowisku wielokulturowym.

Współczesna przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo realizowane są w warunkach współistnienia i interakcji różnych kultur. Dziś, w ramach jednego społeczeństwa czy organizacji, są to zupełnie normalne realia. Mając więc na względzie odpowiedzialność przedsiębiorców, menedżerów czy przywódców, szczególnie istotne jest, aby byli oni dobrze wyedukowani, przeszkoleni i przygotowani do skutecznego funkcjonowania, komunikowania się i współpracy w ramach międzykulturowych relacji.

Aby zrozumieć międzykulturowe uwarunkowania w zakresie przedsiębiorczości, zarządzania i przywództwa, przedsiębiorcy, menedżerowie i przywódcy muszą być otwarci i zdolni do przystosowywania się do nowych sytuacji i współpracowników z różnych krajów. Muszą być ciekawi i otwarci, stale zdobywać wiedzę, jak przedstawiciele różnych kultur komunikują się i jak ze sobą współdziałają, muszą też umieć przezwyciężać kulturowe uprzedzenia.

Współczesne profile przedsiębiorcy, menedżera i przywódcy kładą nacisk na umiejętności interpersonalne, ekstrawersję, innowacyjność i kreatywność, umiejętności adaptacyjne, otwartość na nowe wyzwania i zmiany, wrażliwość kulturową.

Zróżnicowanie kultur powinno dziś z jednej strony być postrzegane jako szansa rozwoju jednostek, zespołów, organizacji i całych społeczeństw. Z drugiej jednak strony, może to być powód niechęci i konfliktów kulturowych. W związku z tym zwracanie uwagi na kompetencje międzykulturowe współczesnych przedsiębiorców, menedżerów i przywódców staje się dziś wyjątkowo ważnym elementem przedsiębiorczości, zarządzania i przywództwa.

Bibliografia

Adair, J. (1999). *Być liderem*. Tłum. G. Waluga. Warszawa: Wydawnictwo Petit.

Avery, G.C. (2009). *Przywództwo w organizacjach*. Tłum. G. Gąbkowski. Warszawa: Wydawnictwo PWE.

Andrzejczyk, A. (2016). *Wpływ edukacji na rozwój przedsiębiorczości*. Białystok: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne.

Augustyńczyk, J. (2020). Przedsiębiorczość w wybranych teoriach ekonomicznych. W: E. Gruszewska (red.), *Współczesne problemy ekonomiczne w badaniach młodych naukowców*, T. 4. *Teoria i praktyka*, (s. 28–42). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Belniak, M. (2015). Internacjonalizacja jako kierunek rozwoju przedsiębiorczości firm w województwie małopolskim – wyniki badań empirycznych. W: A. Postuła, J. Majczyk & M. Darecki (red.), *Przedsiębiorczość: jednostka, organizacja, kontekst*, (s. 32–49). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego.

Blanchard, K. (2007). *Przywództwo wyższego stopnia*. Tłum. A. Bekier. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
Cieślik, J. (2010). *Przedsiębiorczość dla ambitnych. Jak uruchomić własny biznes*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
Cybal-Michalska, A. (2015). Przywództwo – ustalenia definicyjne i sposoby rozumienia. *Studia Edukacyjne*, *37*, 23–32.
Danilewicz D. (2014). Wewnętrzne i zewnętrzne determinanty kształtujące postawę przedsiębiorczą. W: A. Postuła, B. Glinka & J. Pasieczny (red.), *Oblicza Przedsiębiorczości*, (s. 61–76). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego.
Drozdowski, G. (2006). Przedsiębiorczość w świetle współczesnych koncepcji zarządzania kapitałem ludzkim. *Studia Lubuskie – Prace Instytutu Prawa i Administracji PWSZ w Sulechowie*, *2*, 223–229.
DuBrin, A.J. (2000). *Przywództwo*. Tłum. M. Baranowski. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
Geryk, M. (2016). Rola przywódcy a skuteczne zarządzanie organizacją w zmiennym otoczeniu. W: M. Geryk & A. Pławska (red.), *Współczesna problematyka wybranych zagadnień prawnych i ekonomicznych*. Gdańsk: WSZ.
Griffin, R.W. (2013). *Podstawy zarządzania organizacjami*. Tłum. M. Rusiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Jagielski, M. (2018). Rola i znaczenie zarządzania wiedzą dla przedsiębiorstw z sektora MSP. *Acta Universitatis Nicolai Copernici*. *Zarządzanie*, *2*, 99–111.
Karaszewski, R. (2008). *Przywództwo w środowisku globalnego biznesu*. Toruń: TNOiK „Dom Organizatora".
Klimczok, M., & Tomczyk, A. (2012). Zarzadzanie wiedzą – współczesna koncepcja zarzadzania przedsiębiorstwem. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Zarządzanie*, *2*, 165–174.
Kowalska, M. (2019). Ewolucja teorii zarzadzania. *Wiedza obronna*, *1–2*, 171–187.
Koźmiński, K., & Piotrowski, W. (2004). *Zarządzanie. Teoria i praktyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Kuc, B.R. (2012). *Model nowego przywództwa*. W: W. Kowalczewski & W.Z. Kalisiak, (red.), *Ewolucja czy rewolucja? Czas przemian – czas wyzwań. Zarządzanie w procesie permanentnych zmian*. Warszawa: PRET S.A.
Lachiewicz S., & Matejun M. (2012). Ewolucja nauk o zarządzaniu. W: A. Zakrzewska-Bielawska (red.), *Podstawy zarządzania*. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business.

Łukasik, K. (2011). Sens i wartość zarządzania międzykulturowego w zarządzaniu międzynarodowym, *Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej. Zarządzanie*, *1*, 70–79.

Marek, S., & Białasiewicz, M. (red.). (2011). *Podstawy nauki o organizacji. Przedsiębiorstwo jako organizacja gospodarcza*. Warszawa: PWE.

Mierzejewski, M., & Palimąka, K. (2018). O przedsiębiorczości – czy wszyscy możemy być przedsiębiorczy?. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i zarządzanie*, *131*, 331–348.

Piecuch, T. (2010). *Przedsiębiorczość. Podstawy teoretyczne*. Warszawa: C.H. Beck.

Pocztowski, A. (2008). *Zarządzanie zasobami ludzkimi*. Warszawa: PWE.

Serafin, K. (2015). Kultura organizacyjna jako element wspierają realizację strategii przedsiębiorstwa. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, *222*, 87–100.

Stroińska, E., & Trippner-Hrabi, J. (2016). Rola kultury organizacyjnej w kształtowaniu efektywności organizacji. *Studia i Prace WNEIZ US*, *44*, 209–217.

Sudolska, A. (2006). *Zasoby wiedzy jako strategiczny czynnik międzynarodowej konkurencyjności przedsiębiorstw*. W: M.J. Stankiewicz (red.), *Zarządzanie wiedzą jako kluczowy czynnik międzynarodowej konkurencyjności przedsiębiorstwa*. Toruń: Wydawnictwo Dom Organizatora.

Szmurło, A. (2013). Kultura organizacyjna jako czynnik wpływający na funkcjonowanie przedsiębiorstwa. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach*. *Seria: Administracja i Zarządzanie*, *99*, 367–372.

Taylor, Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wach, K. (2015). Przedsiębiorczość jako czynnik rozwoju społeczno-gospodarczego: przegląd literatury. *Przedsiębiorczość–Edukacja*, *11*, 26–28.

Wilmanowicz, E. (2012). Przywództwo jako kluczowa rola Top Managementu we współczesnych organizacjach. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia i Prace Wydziału nauk Ekonomicznych i Zarządzania*, *30*, 117–128.

Zakrzewski B., Zakrzewska D., & Brdulak J. (2014). Przywództwo i jego rola w funkcjonowaniu przedsiębiorstwa logistycznego – ujęcie teoretyczne. *Logistyka*, *6*, 11617–11629.

Dariusz Wadowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
https://orcid.org/0000-0001-8936-9557
https://doi.org/10.35765/slowniki.267

Studia i badania ewaluacyjne

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Studia ewaluacyjne stanowią wielonurtowy i transdyscyplinarny nurt refleksji nad ewaluacją rozumianą jako kompleksowy i dynamiczny proces ugruntowanego metodologicznie i uspołecznionego ustalania wartości określonego przedsięwzięcia lub podmiotu w oparciu o przyjęte kryteria służący rozwojowi tego przedsięwzięcia lub podmiotu. Studia ewaluacyjne łączą akademicką teoretyczną refleksję nad różnymi aspektami i funkcjami ewaluacji z praktycznymi zagadnieniami sposobów prowadzenia i wykorzystania badań ewaluacyjnych.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Rozwój studiów i badań ewaluacyjnych, który zaowocował wieloma próbami uporządkowania szeregu nurtów, podejść czy modeli badawczych, trwa już blisko 100 lat, ale daleki jest od wyczerpania, ponieważ wciąż odkrywane są nowe potencjały ewaluacji, zarówno jako pewnej formy badań stosowanych, jak i w zakresie rozbudowy zaplecza teoretycznego tej subdyscypliny.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Refleksje i badania podejmowane w obrębie studiów ewaluacyjnych służą przede wszystkim określeniu tożsamości ewaluacji jako wyłaniającej się nowej subdyscypliny akademickiej przekraczającej granice dotychczasowych dyscyplin i w różnym zakresie czerpiącym z ich dorobku teoretycznego. W toku swojego rozwoju historycznego reprezentanci studiów ewaluacyjnych wypracowali cały szereg podejść, modeli teoretycznych oraz założeń metodologicznych umożliwiających szerokie zastosowania ewaluacji w wielu dziedzinach życia społecznego. Praktyczny charakter badań ewaluacyjnych powoduje konieczność uwzględniania różnorodnych uwarunkowań i kontekstów, w jakich te badania są realizowane, w tym również ogólniejszych tendencji społecznych, politycznych, kulturowych, gospodarczych i naukowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Najbardziej twórcze nurty studiów ewaluacyjnych koncentrują się obecnie wokół modeli ewaluacji demokratycznych, uspołecznionych i inkluzywnych, wrażliwych na społeczne, polityczne i kulturowe konteksty odpowiadające wyzwaniom dynamicznie przekształcającego się świata.

Słowa kluczowe: ewaluacja, studia ewaluacyjne, badania ewaluacyjne, teoria ewaluacji

Definicja pojęcia

Studia ewaluacyjne stanowią stosunkowo nową dziedzinę teoretycznej refleksji nad sposobami prowadzenia i wykorzystania badań ewaluacyjnych rozwijającą się przede wszystkim w obrębie stosowanych nauk społecznych. Można powiedzieć, że dostarczają one teoretycznego i metodologicznego instrumentarium dla ewaluacji koncentrujących się na konkretnych przedsięwzięciach, programach czy działaniach realizowanych przez różne podmioty i dla różnych podmiotów. Określają podstawowe reguły i standardy badań oraz ustalają ich założenia aksjologiczne i epistemologiczne. Dynamiczny rozwój tej wciąż kształtującej się subdyscypliny nauki przekraczającej granice dotychczasowych dyscyplin i czerpiącej z ich dorobku teoretycznego i metodologicznego obejmuje większość rozwiniętych krajów na świecie i ujawnia się w rosnącej liczbie publikacji, specjalistycznych czasopism, konferencji naukowych, powstawaniu nowych instytucji zajmujących się zagadnieniami teoretycznymi, praktycznymi badaniami i profesjonalnym kształceniem ewaluatorów. Proces dojrzewania studiów ewaluacyjnych jest nierównomierny pod względem stopnia zaawansowania w różnych regionach świata i w różnych obszarach życia społecznego, podlegając różnego rodzaju uwarunkowaniom organizacyjnym, kulturowym, politycznym, ekonomicznym, a nawet ustrojowym. Wszędzie jednak zyskuje na znaczeniu przekonanie o konieczności intensywnego rozwijania studiów i badań ewaluacyjnych oraz podejmowania zaawansowanej refleksji nad ewaluacją, ponieważ wnosi ona istotny wkład w procesy planowania i animowania zmian społecznych, w refleksję nad ich kierunkami i skutkami, w doskonalenie rozwiązań organizacyjnych oraz prowadzi do przekształceń ludzkich postaw i wzorów działania. Odkrywa bowiem i ujawnia różnego typu relacje między teorią i praktyką wdrażania reform, programów czy interwencji, głównie między ich celami a zastosowanymi środkami, między przebiegiem i skutkami działań a ich kontekstami oraz między racjonalno-technicznymi a osobowymi i aksjologicznymi ich aspektami. W obrębie studiów ewaluacyjnych rozwijane są wciąż nowe koncepcje i ujęcia teoretyczne osadzające ewaluację w kontekście szerszych teorii rozwoju społecznego oraz specyficznych charakterystyk współczesnych zmian społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Tworzone i testowane jest instrumentarium

pojęciowe, weryfikowane są określone rozwiązania metodologiczne i wypracowywane są założenia kształtowania zaawansowanych form kultury ewaluacyjnej, zarówno na poziomie konkretnych organizacji, jak i w odniesieniu do całego systemu społecznego oraz jego poszczególnych komponentów.

Wewnętrzne zróżnicowane wciąż dojrzewających studiów ewaluacyjnych jest z jednej strony przejawem intensywnych poszukiwań własnej tożsamości, a z drugiej strony ujawnia ich zdolności adaptacyjne. Zestaw wyznaczników tożsamościowych studiów ewaluacyjnych wciąż pozostaje otwarty na nowe elementy, podejścia i orientacje i może być definiowany na różne sposoby. Można tu mówić przynajmniej o trzech głównych nurtach reprezentujących odmienne perspektywy postrzegania istoty i funkcji ewaluacji. Dodać trzeba, że akceptacja którejś z tych orientacji uzależniona jest od środowiskowego i instytucjonalnego osadzenia ewaluatorów. Pierwsza z tych orientacji wyraża się w koncentracji głównie na technicznych i organizacyjnych aspektach prowadzenia badań ewaluacyjnych, a przejawia się przede wszystkim w postaci publikacji o charakterze poradnikowym i rozległej działalności szkoleniowej przygotowującej profesjonalnych ewaluatorów do wykonywania badań w konkretnym obszarze i konkretnych uwarunkowaniach. W obrębie drugiej orientacji, w której również dość silnie zaznaczają się kwestie techniczne i organizacyjne, uwaga skierowana jest przede wszystkim na zastosowania ewaluacji w różnych sferach i dziedzinach życia społecznego oraz na praktycznych korzyściach wynikających z zastosowania ich wyników. W obu tych przypadkach ewaluacja jest postrzegana jako „narzędzie", przy czym w pierwszym przypadku akcent położony jest na samym narzędziu, a w drugim – na jego zastosowaniu. Trzecia orientacja z kolei, zdecydowanie zyskująca obecnie na znaczeniu, stara się analizować szersze uwarunkowania i konteksty ewaluacji pozostającej w różnorodnych i wielostronnych relacjach względem działań społecznych i zmian kulturowych. Zwraca się tu uwagę nie tylko na fakt bezpośrednich zastosowań rezultatów badania ewaluacyjnego jako czynnika wspierającego proces decyzyjny, ale również na trudniej dostrzegalne aspekty ewaluacji, jej aktywizujące potencjały i zdolność generowania zmian, na zróżnicowane społeczne, organizacyjne, polityczne i kulturowe konsekwencje upowszechnienia się badań ewaluacyjnych, na skomplikowaną naturę procesu generowania i komunikowania wiedzy

powstającej w trakcie badań, na jej różne źródła i uprawomocnienie. Podejmowane są tu także zagadnienia wzajemnych oddziaływań różnych dyscyplin akademickich oraz rozwijanych w ich obrębie teorii i założeń epistemologicznych na całokształt refleksji nad ewaluacją oraz praktyczne sposoby realizacji prowadzenia badań ewaluacyjnych.

W centrum zainteresowań teoretycznej refleksji podejmowanej w obrębie studiów ewaluacyjnych są wartości, zarówno jako przedmiot badań ewaluacyjnych, ale też jako ogólne orientacje decydujące o wyborze obiektu badań, przyjmowanych perspektywach metodologicznych oraz sposobach i zakresie zastosowań wyników badania. Namysł nad wartościami, ich obecnością w ewaluowanych przedsięwzięciach oraz nad sposobem docierania do aksjologicznego wymiaru ludzkich postaw i zachowań owocuje interesującymi koncepcjami w tym zakresie (Mizerek, 2017), wykraczającymi wielokrotnie poza obszar ewaluacji i włączanymi w obręb innych dyscyplin akademickich.

Analiza historyczna pojęcia

Praktyka zbierania i systematycznego opracowywania informacji służących poprawie jakości praktycznych przedsięwzięć jest działaniem o charakterze uniwersalnym. W różnych formach i podporządkowana różnym partykularnym celom miała miejsce również w minionych epokach. Studia ewaluacyjne jako odrębna subdyscyplina badawcza wyodrębniają się mniej więcej od stulecia, kiedy to ujawniły się nowe potrzeby społeczne i administracyjne, których zaspokojenie stało się możliwe dzięki rozwojowi zaawansowanych metod badań społecznych. Stosunkowo krótka historia studiów ewaluacyjnych pociąga za sobą dwojakie konsekwencje. Z jednej strony stan względnej niedojrzałości sprzyja intensywnej refleksji nad specyfiką i cechami wyróżniającymi ten typ studiów, zmusza zatem do wciąż nowych prób odpowiedzi na pytania o ich istotę i społeczne zadania w kontekście relacji względem innych dyscyplin naukowych; z drugiej strony jednak toczące się debaty na temat tych wyróżników, wielość i zróżnicowanie wysuwanych w nich argumentów sprawiają, że wciąż daleko do konsensu w tym zakresie. Konkurujące ze sobą i odwołujące się do odmiennych założeń propozycje teoretyczne oraz wielopostaciowa praktyka zastosowań tych propozycji,

uwikłana często w ograniczenia administracyjne, polityczne i ekonomiczne, utrudnia wypracowanie spójnego zakresu tej młodej subdyscypliny. Historia rozwoju studiów ewaluacyjnych ujawnia też ich wewnętrzną żywotność i dynamikę, skłonność do poszukiwania nowych innowacyjnych rozwiązań kwestionujących dotychczasowe praktyki, dążenia do adaptacji i chęć udzielania adekwatnych odpowiedzi na wyzwania konkretnego czasu i miejsca oraz zdolności asymilacji nowych paradygmatów naukowych i zarządczych.

Od początku studia ewaluacyjne najbardziej dynamicznie rozwijały się w obrębie sfery edukacji, a następnie były adaptowane do innych dziedzin życia społecznego, ulegając mniejszym lub większym dostosowaniom. Za miejsce, gdzie realizowano pierwsze badania ewaluacyjne, najczęściej uznaje się Stany Zjednoczone. To właśnie tam pojawiało się później relatywnie najwięcej nowych idei, praktycznych rozwiązań badawczych, prób opisania i instytucjonalnego zorganizowania niejednolitej i wielokształtnej materii studiów ewaluacyjnych.

Sam proces rozwoju studiów ewaluacyjnych bywa opisywany na różne sposoby, przy czym najczęściej wskazuje się na pewne momenty przełomowe oraz najważniejsze tendencje dominujące w poszczególnych okresach. Przykładem jednej z najbardziej znanych periodyzacji może być propozycja Stufflebeama i Coryna (2014), którzy w procesie ewolucji studiów ewaluacyjnych wymieniają sześć najważniejszych okresów: 1) Okres przed Tylorem (do 1930 r.); 2) Era R.W. Tylora (1930–1945); 3) Era niewinności – „okres społecznej apatii" (1945–1957); 4) Era realizmu (1958–1972); 5) Era profesjonalizacji (1973–2004) oraz 6) Era globalnej ekspansji i multidyscyplinarności (od 2005 r.).

Nieco inaczej historia studiów ewaluacyjnych periodyzowana jest w innej szeroko znanej typologii czterech generacji ewaluacji Egona Guby i Ivonne Lincoln (1989). Propozycja ta ukazuje stopniowy rozwój teoretycznej refleksji nad ewaluacją i metodologii badań ewaluacyjnych jako następstwo kolejnych generacji obrazujących przejście od konwencjonalnego paradygmatu pozytywistycznego (realistycznego, obiektywistycznego, pomiarowego) do paradygmatu konstruktywistycznego (naturalistycznego, interpretatywnego, hermeneutycznego). Dla pierwszej generacji ewaluacji charakterystyczna była koncentracja na pomiarze efektów programów, a funkcje ewaluatora obejmowały przede wszystkim techniczne umiejętności ilościowego zoperacjonalizowania tych

efektów. Druga generacja ewaluacji oznaczała poszerzenie zakresu badań o opis praktyki działania programu, aby na tej podstawie określić stopień osiągnięcia zakładanych celów i poszukiwać najlepszych rozwiązań. Następna, trzecia generacja, również odwołująca się do założenia o możliwościach obiektywnego i neutralnego uchwycenia efektów programu za pomocą metod naukowych, poszerzyła swoje instrumentarium o działania służące formułowaniu ocen. Czwarta generacja realizuje z kolei założenia metodologicznego konstruktywizmu, opiera się na konstatacji wielości możliwych perspektyw postrzegania ewaluowanego przedmiotu, co pociąga za sobą zainteresowanie kwestiami rozumienia i wartościowania programu. Stąd negocjacyjna rola ewaluatora w procesach poszukiwania tego, co wspólne i różnicujące, dążenie do szerokiego rozpoznania potrzeb informacyjnych wymagające identyfikacji i zaangażowania wszystkich stron procesu ewaluacji, wielostronne i pogłębione interpretacje wyników poszerzające możliwości ich twórczego wykorzystania. Wiąże się z tym odejście od determinizmu i redukcjonizmu w traktowaniu związków łączących różne składniki ewaluowanej rzeczywistości, a także wysoka świadomość napięć i antagonizmów między różnymi uczestnikami procesu ewaluacyjnego oraz rozmaitych uwikłań i kontekstów wpływających na uzyskiwane dane i formułowane wnioski, ograniczających możliwość ich traktowania jako obiektywnego odzwierciedlenia rzeczywistego stanu rzeczy i tworzenia na tej podstawie niekwestionowanych programów działania.

Zdaniem Guby i Lincoln, które podziela dziś przeważająca część środowiska ewaluatorów w wielu krajach, pierwsze trzy generacje ewaluacji charakteryzowały się pewnymi fundamentalnymi ograniczeniami wpływającymi na ich użyteczność i funkcjonalność. Nadrzędne znaczenie przypisywały one głównie celom i intencjom decydentów zamawiających ewaluację, marginalizując i instrumentalizując stanowisko innych uczestników całego procesu. Wyniki ewaluacji realizowanych zgodnie z filozofią tych pierwszych trzech generacji były stosunkowo rzadko stosowane przy podejmowaniu decyzji. Brakowało dialogu pomiędzy wszystkimi uczestnikami ewaluacji, zwłaszcza uwzględniającego grupy zajmujące nieuprzywilejowane pozycje, co powodowało nikły stopień wykorzystania ich doświadczeń i wiedzy. Czwarta generacja, rozszerzając i pogłębiając rozumienie samej ewaluacji jako dynamicznego procesu, podczas którego ujawnia się pluralizm potrzeb, postaw

i wartości różnych podmiotów zainteresowanych działaniem ewaluowanego przedsięwzięcia, odzwierciedla też najnowsze tendencje metodologiczne w naukach społecznych odrzucające przekonanie o możliwości badań wolnych od wartości i uwikłań politycznych i kulturowych.

Rozwój studiów i badań ewaluacyjnych w Polsce. Jako moment, od którego zazwyczaj datowany jest rozwój studiów ewaluacyjnych w Polsce, wskazuje się końcówkę ubiegłego wieku, kiedy rozpoczęto realizację wielu nowych programów reformujących różne obszary życia społecznego i korzystających z zagranicznego wsparcia. W tych początkowych inicjatywach ewaluacyjnych dużą rolę odgrywało środowisko akademickie, które czerpiąc z dorobku i doświadczeń różnych dyscyplin nauki, w określony sposób ukierunkowało drogę rozwoju ewaluacji w naszym kraju. Relatywnie mniejsza rola podmiotów administracji w tym procesie sprzyjała z jednej strony szerokiemu otwarciu na najnowsze osiągnięcia studiów ewaluacyjnych, nie tylko w obszarze czystej praktyki, ale również orientacji teoretycznych, a z drugiej owocowała bardziej holistycznym i wielofunkcyjnym jej traktowaniem, a nie tylko jako techniki zbierania i opracowywania informacji. W kolejnych latach, kiedy systematycznie włączano ewaluację w coraz szersze obszary polityk publicznych, na znaczeniu zyskiwały jej umocowania polityczne, administracyjne i technokratyczne, często redukujące jej znaczenie i funkcje.

Sprzyjający klimat dla adaptowania idei i praktyki studiów ewaluacyjnych w Polsce powstał wraz z demokratycznymi przeobrażeniami społeczeństwa polskiego, a zwłaszcza gdy podjęto gruntowne reformy systemu oświaty owocujące ożywionym poszukiwaniem najlepszych rozwiązań edukacyjnych i organizacyjnych. Działaniom o charakterze ewaluacyjnym i rozwijaniu kompetencji ewaluacyjnych sprzyjały programy przedakcesyjne, których wdrażaniu towarzyszyło przygotowanie pierwszych ogólnodostępnych materiałów szkoleniowych, podręczników, koncepcji dydaktyki ewaluacji oraz ogólniejsze myślenie o ewaluacji jako istotnym czynniku wspomagającym funkcjonowanie instytucji publicznych. Dużą rolę odgrywała tu współpraca przedstawicieli środowiska akademickiego z centralną administracją oświaty, liderami przemian edukacyjnych i organizacjami pozarządowymi. Podejmowanym wtedy badaniom brakowało jeszcze charakteru systemowego i były dalekie od standaryzacji, ale zaowocowały wieloma innowacyjnymi

rozwiązaniami i były silnie związane z duchem demokratycznych reform. Ówczesne próby wdrażania i upowszechniania studiów i badań ewaluacyjnych nie miały charakteru prostej adaptacji rozwiązań zachodnioeuropejskich i amerykańskich, ale owocowały wieloma twórczymi poszukiwaniami o jednoznacznie demokratycznej orientacji, wzmacniającymi tendencje odrzucania autokratycznego systemu.

Wraz z instytucjonalną i administracyjną adaptacją ewaluacji jako funkcjonalnego narzędzia nadzoru i kontroli w wielu sektorach życia społecznego zyskała ona znaczenie i popularność, ale nie pociągało to za sobą szczególnego rozwoju akademickich studiów ewaluacyjnych ani nie stymulowało zaawansowanej refleksji nad specyfiką polskiej ewaluacji. Badania ewaluacyjne ulegały z czasem wyraźnym wpływom paradygmatu neopozytywistycznego, ustandaryzowaniu i eliminacji wielu składników demokratycznych i partycypacyjnych (Mizerek, 2016; Korporowicz, 2011b). W zakresie ewaluacji polityk publicznych wystąpiły podobne procesy instytucjonalizacji i tworzenia całościowych systemów ewaluacji służącej przede wszystkim określaniu efektywności i skuteczności wydatków publicznych (Żuber & Bienias, 2008). Pierwsza i druga dekada lat dwutysięcznych przyniosła wprawdzie pewien postęp w tej dziedzinie, jednak w kontekście dynamiki rozwoju studiów ewaluacyjnych na świecie, a także wzrastającej roli konkretnych przedsięwzięć badawczych w planowaniu i realizacji projektów społecznych, zmieniających się kulturowych i politycznych uwarunkowań badań ewaluacyjnych, ciągle wyraźna pozostaje potrzeba wzmacniania naukowego wymiaru studiów ewaluacyjnych. Ważną rolę w tym procesie odgrywa Polskie Towarzystwo Ewaluacyjne (założone w 1992 r.) jako stowarzyszenie integrujące ewaluatorów, prowadzące działalność szkoleniową i konferencyjną, intensywnie współpracujące z innymi międzynarodowymi organizacyjnym o podobnym profilu, a także kooperujące z krajowymi instytucjami publicznymi, organizacjami pozarządowymi i podmiotami komercyjnymi.

Problemowe ujęcie pojęcia

Studia ewaluacyjne bywają pojmowane wyłącznie jako swoiste zaplecze dla badań ewaluacyjnych o charakterze służebnym wobec potrzeb, oczekiwań i wizji podmiotów zamawiających te badania i korzystających

z ich rezultatów. Mimo tej dominującej orientacji praktycznej wyraźnie dostrzegalne są również tendencje wypracowania teoretycznych ram i fundamentów studiów ewaluacyjnych. Powstają nowe ujęcia teoretyczne, które w sposób innowacyjny integrują dorobek wielu szczegółowych dyscyplin, praktyczne doświadczenie ewaluatorów, tendencje w zarządzaniu i organizowaniu różnych sfer życia społecznego, a także ogólniejsze idee polityczne i filozoficzne. Bardziej lub mniej usystematyzowane teorie, rozwijane zarówno w kręgach akademickich, jak i w ramach profesjonalnych organizacji zrzeszających ewaluatorów, sprzyjają krystalizacji tej subdyscypliny, ujawniając jej ambicje do zajmowania pełnoprawnego miejsca wśród dyscyplin naukowych. Określają one podstawowe rysy tożsamościowe samej ewaluacji zarówno jako dyscypliny badawczej, jak i profesji praktycznej, kształtują wspólną aparaturę pojęciową, dostarczają ogólnych założeń i uzasadnień dla przyjmowanych metod badawczych, służą wypracowywaniu standardów realizacji badań ewaluacyjnych oraz pomagają w ustaleniu zakresu wiedzy niezbędnej dla odpowiedzialnego, etycznego i poprawnego metodologicznie ich prowadzenia. Prócz wspierania ewaluatorów-praktyków w podejmowanych przez nich decyzjach dotyczących sposobów prowadzenia badań teorie ewaluacji umożliwiają skuteczne komunikowanie się w obrębie samych profesjonalnych ewaluatorów, jak i z podmiotami i osobami zamawiającymi ewaluację lub objętymi ewaluacją. Akcentując różnice między ewaluacją a innymi dyscyplinami badawczymi oraz formami zbierania i upowszechniania informacji, wzmacniają także samoświadomość ewaluatorów co do cech specyficznych pracy, jaką wykonują. Niebagatelną rolę odgrywają one także w kontekście kształcenia przyszłych ewaluatorów oraz innych specjalistów, dla których wiedza z tego zakresu może być użyteczna w różnym zakresie i w różnych aspektach, zwłaszcza w kontekście ich pracy zawodowej (np. pedagogów czy menedżerów).

Teorie ewaluacji powstające w obrębie studiów ewaluacyjnych nie tworzą jednak spójnego, kompletnego i komplementarnego zasobu rozwijanego równomiernie w różnych kierunkach, aby obejmować i rozstrzygać coraz to nowe zagadnienia i stawiać czoło nowym wyzwaniom płynącym z praktyki. Jak wskazuje Shadish (1998), do podstawowych problemów związanych z dotychczasowymi teoriami ewaluacji zaliczyć można: ograniczoną refleksję nad praktycznymi konsekwencjami

i różnorodnymi uwarunkowaniami wykorzystania określonych teorii, niewielki nacisk na kształtowanie ogólnej wizji tego, czym ma być ewaluacja zarówno dla samych ewaluatorów, jak i dla instytucji i podmiotów zewnętrznych, niedopracowaną nomenklaturę metateoretyczną i niedookreślone ramy pozwalające klasyfikować poszczególne podejścia, a wreszcie niedorozwój studiów porównawczych koncentrujących się na różnicach i podobieństwach oraz mocnych i słabych stronach poszczególnych teorii. Ostatnie lata owocują mniej lub bardziej udanymi próbami odpowiedzi na sformułowane powyżej zarzuty, niemniej jednak niektóre z nich wciąż pozostają aktualne. Rozwiązaniu lub przynajmniej ograniczeniu negatywnych skutków tych problemów z pewnością nie sprzyjają dość łatwo dostrzegalne implikacje dyscyplinowego zakorzenienia ich twórców oraz polityczne i ideologiczne uwikłania wielu nowo powstających ujęć teoretycznych. Zwraca się ponadto uwagę, że teoretyczna refleksja nad ewaluacją nie jest wolna od skazy „pseudopluralizmu" teoretycznego generowanego przez nadawanie nowych nazw bynajmniej nienowym zbiorom idei i hipotez (Leeuw & Donaldson 2015).

Stufflebeam i Coryn (2014) słusznie konstatują, że wielość różnych ujęć teoretycznych wynika z różnych powodów, przy czym najważniejsze są trzy z nich: 1) zróżnicowanie dziedzin i obszarów życia społecznego, w których obrębie realizowane są programy i związane z nimi ewaluacje; 2) zróżnicowanie samych programów; oraz 3) zróżnicowanie podejść i tradycji ewaluacyjnych. Wśród samych ewaluatorów dominuje ponadto przede wszystkim orientacja pragmatyczna, co nie sprzyja rozwijaniu skłonności do poszukiwania szerszej i ogólniejszej perspektywy.

Wzrastająca świadomość znaczenia zagadnień teoretycznych w domenie studiów ewaluacyjnych oraz ich różnorodnych ograniczeń i uwikłań sprzyja podejmowaniu prób ich uporządkowania. Leeuw i Donaldson (2015) zwracają uwagę, że wiele teorii wykorzystywanych w ramach ewaluacji i mających znaczenie dla praktyki prowadzenia badań ewaluacyjnych niekoniecznie posiada swe korzenie w obrębie samych studiów ewaluacyjnych. Ewaluatorzy w swojej praktyce badawczej odwołują się do teorii zmiany, teorii interwencji, teorii programów i ich wdrażania, teorii polityki, teorii podejmowania decyzji, teorii zarządzania czy teorii zachowań. Teorie te leżą u podstaw ewaluowanych programów i przedsięwzięć i przyjmowane są przez różnych uczestników procesu ewaluacji, w którym mogą się ujawniać w odmienny sposób. Ich źródłem nie jest

ewaluacja jako taka, ale w wielu wypadkach to one rozstrzygają o preferowanych przez ewaluatorów celach, kryteriach i metodach oraz o możliwościach wykorzystania wyników przeprowadzonego badania. Obok tych teorii funkcjonują bardziej lub mniej systemowe zespoły założeń, przeważnie o charakterze normatywnym, dotyczące samej ewaluacji, jej funkcji i sposobów realizacji, zazwyczaj rozwijane i testowane przez samych ewaluatorów na podstawie praktyki badawczej. Mamy również do czynienia z naukowymi teoriami usiłującymi wyjaśniać konsekwencje polityk, programów i działań ewaluacyjnych. Wielość i różnorodność tych teorii skłania do poszukiwania ich aspektów wspólnych, a zwłaszcza umożliwiających łączne wykorzystywanie w obrębie studiów ewaluacyjnych, choć nie wszystkie ich elementy są możliwe do pogodzenia.

Wśród rozmaitych ujęć teoretycznych funkcjonujących w obrębie studiów ewaluacyjnych można, za Stufflebeamem i Corynem (2014), wyodrębnić metateorie bardziej ogólne i bardziej szczegółowe. Metateorie ogólne charakteryzują istotę ewaluacji abstrahując od jej przedmiotu, czasu i miejsca realizacji, koncentrują się wokół najważniejszych i najpowszechniejszych wyznaczników badań, a zwłaszcza na ich logice i wymiarze dyskursywnym. Oprócz tego starają się ustalić właściwy sposób prowadzenia, postrzegania i wykorzystania ewaluacji. Teorie szczegółowe odnoszą się z kolei do bardziej konkretnie określonych przedmiotów ewaluacji oraz uwarunkowań czasowo-przestrzennych i dziedzin, do których należą ewaluowane przedmioty.

Metateoretyczne perspektywy mogą służyć jako instrument porządkujący bogate spektrum podejść i modeli badań ewaluacyjnych oraz ułatwiający ich rozumienie z uwzględnieniem specyfiki przedmiotu ewaluacji, jej celów i funkcji, charakteru i stopnia zaawansowania technicznego czy też innych uwarunkowań organizacyjnych, społecznych lub ekonomicznych. Przykładem takiej porządkującej klasyfikacji może być siatka zaproponowana przez Stufflebeama i Coryna (2014), gdzie wyodrębniono ogółem dwadzieścia trzy podejścia, grupując je następnie w szersze klasy oraz wskazując jako najbardziej obecnie wartościowe: podejście CIPP (*context-input-process-product*), ewaluację konstruktywistyczną, ewaluację zorientowaną na wykorzystanie (*utilization-focused*).

Powstające w obrębie studiów ewaluacyjnych nowe ujęcia teoretyczne, podejścia i modele badawcze wywołują potrzebę ciągłego testowania ich założeń, weryfikowania ich praktycznej użyteczności i zakresu

możliwych zastosowań. Blisko stuletnia historia studiów ewaluacyjnych skłania jednak do wniosku, że ten coraz bogatszy zasób teorii stosunkowo rzadko wykorzystywany jest przez ewaluatorów-praktyków, a zwłaszcza tych reprezentujących orientację technokratyczną i kontrolną. Jak wynika z doświadczeń wielu organizacji międzynarodowych realizujących duże programy pomocowe i związane z nimi ewaluacje, problem ten występuje właściwie na całym świecie. Biorąc pod uwagę fakt, że większość ujęć teoretycznych bazuje na badawczych doświadczeniach ich twórców i nie ogranicza się do abstrakcyjnych rozważań, zasadne stają się pytania o źródła tego stanu i możliwości jego przezwyciężenia. Poszukiwania odpowiedzi na te pytania, które mają istotne znaczenie nie tylko dla naukowego rozwoju studiów ewaluacyjnych, ale również dla praktyków realizujących badania i korzystających z ich rezultatów, winny obejmować zarówno samą treść i strukturę teorii, jak również kompetencje ich potencjalnych użytkowników. Jak się wydaje, jest to jedno z ważniejszych wyzwań obecnej fazy rozwoju studiów ewaluacyjnych.

E w a l u a c j a a b a d a n i a n a u k o w e. Kwalifikowanie studiów ewaluacyjnych jako jednej z subdyscyplin nauk społecznych, nowej wprawdzie i jeszcze nie w pełni dojrzałej, ale dysponującej własnymi orientacjami teoretycznymi, aparaturą pojęciową, założeniami epistemologicznymi i wizją przedmiotu badania, jest obecnie coraz częstsze, choć wciąż budzi pewne wątpliwości w niektórych środowiskach akademickich. Wśród argumentów na rzecz takiego stanowiska wskazuje się między innymi rosnącą świadomość własnej tożsamości i odrębności względem innych dyscyplin, dynamicznie rozbudowujące się zaplecze instytucjonalno-organizacyjne, poważny międzynarodowy i o wysokiej jakości naukowej dorobek publikacyjny oraz pozycję studiów ewaluacyjnych w programach czołowych uczelni na świecie. Wątpliwości z kolei wiążą się z trudnościami w precyzyjnym wyznaczeniu obszaru zainteresowań i celów tej subdyscypliny, nieswoistością metodologiczną oraz – przede wszystkim – podporządkowaniem badań wymogom i potrzebom praktyki utrudniającym formułowanie generalizacji opisujących na wystarczająco ogólnym poziomie funkcjonowanie konkretnego aspektu rzeczywistości społecznej. Studia ewaluacyjne charakteryzuje się zatem raczej przez pryzmat ich transdyscyplinarności niż jako odrębną dyscyplinę.

Niezależnie od akceptacji któregoś z tych stanowisk, intensywnie obecnie dyskutowanych, ważnym zagadnieniem jest ogólniejsza

kwestia relacji między ewaluacją a badaniami naukowymi, zwłaszcza poszczególnymi dyscyplinami nauk społecznych, z którymi studia ewaluacyjne połączone są wielowymiarowymi interakcjami. Precyzyjne i jednoznaczne odróżnienie istoty studiów i badań ewaluacyjnych od innych typów aktywności badawczej podejmowanej w obrębie nauk społecznych jest dość skomplikowane ze względu na profesjonalne kwalifikacje większości ewaluatorów-praktyków obejmujące ogólne orientacje teoretyczne i metodologiczne szczegółowych dyscyplin nauk społecznych oraz powszechne wykorzystanie technik badawczych pochodzących z tej dziedziny nauki. Niemniej jednak, zarówno wśród samych ewaluatorów, jak i reprezentantów innych nauk społecznych, dominuje przekonanie o odmiennej logice badań ewaluacyjnych, odmiennym ich usytuowaniu w odniesieniu do podmiotów zamawiających i przedmiotu badania, odmiennych funkcjach i celach, założeniach teoretycznych i relacji względem praktyki. Ewaluacja skupia się na konkretnym przedmiocie i jej rezultaty mają prowadzić do konkretnych zastosowań, a nie formułowania ogólnych teorii. Ma prowadzić do poprawy, rozwoju czy usprawnienia jakichś działań, a nie do dowodzenia lub obalania pewnych tez. Jest intencjonalnie i wieloaspektowo uwikłana w procesy wartościowania, nie poszukuje autonomii względem wartości, jest wrażliwa na różnorodne konteksty kulturowe i polityczne decydujące o kształcie ewaluowanego przedmiotu i postawach ludzi względem niego, angażuje wszystkich uczestników procesu badawczego, obejmuje działania o charakterze negocjacji i dialogu oraz wiąże się wymogiem dostosowania wiedzy uzyskiwanej w wyniku badań do potrzeb i kompetencji wyspecyfikowanych odbiorców. Podobne przekonania wyrażają zamawiający ewaluację, którzy oczekują, aby analiza podejmowanych przez nich przedsięwzięć i działań miała właśnie charakter ewaluacji, a nie standardowych badań społecznych.

Wprawdzie ewaluacja zasadniczo bazuje na wykorzystaniu klasycznych metod i technik badań społecznych, ale sięga także po wiele niestandardowych metod wypracowanych w ramach etnografii, dziennikarstwa, sądownictwa czy nawet krytyki artystycznej. Teoretyczny dorobek studiów ewaluacyjnych w połączeniu z doświadczeniami ewaluatorów zdobywanymi w różnych kontekstach społecznych, kulturowych i ekonomicznych stymuluje raczej do unikania jednoznacznych preferencji konkretnych metod i podejść badawczych, co było jedną z bolączek

wcześniejszych stadiów rozwoju studiów ewaluacyjnych. Obecnie w obrębie tychże studiów i badań wyraźnie dostrzegalny jest pluralizm w zakresie orientacji epistemologicznych i konkretnych metod oraz tendencja do włączania osób badanych w procesy wypracowywania założeń metodologicznych, unikając w ten sposób arbitralności wypływającej z naukowego autorytetu.

Syntetyzujące wiedzę o faktach z wiedzą o wartościach badania ewaluacyjne nie tylko ukazują fakty w optyce aksjologicznej, ale także zakładają możliwość aktywnego oddziaływania na sferę wartości. Można też zauważyć, że czysto badawcze aspekty ewaluacji ulegają swoistemu osłabieniu ze względu na to, że jest ona często ściśle skorelowana z innymi działaniami służącymi rozwojowi i poprawie jakości działania instytucji bądź programów stając się częścią szerszych procesów rozwojowych.

Współczesne studia ewaluacyjne i praktyka badań ewaluacyjnych ujawniają ogromną wielość idei, koncepcji, podejść metodologicznych i modeli badawczych odwołujących się do różnych założeń ontologicznych i epistemologicznych. Obserwujemy kształtowanie się swoistych specjalności wyodrębniających się w zależności od charakteru przedmiotu ewaluacji, jej usytuowania w strukturach organizacyjnych, źródeł finansowania badań, proweniencji i właściwości stosowanych strategii badawczych oraz relacji względem różnych tradycji badań ewaluacyjnych. Wewnętrzna dynamika rozwoju studiów ewaluacyjnych, związana między innymi z coraz bogatszymi doświadczeniami zdobywanymi w różnych kontekstach i obszarach życia społecznego, których wymianę umożliwiają kształtujące się sieci współpracy międzynarodowej i międzysektorowej, coraz wyraźniej ukazuje tendencję ku szerokiemu i nieredukcyjnemu pojmowaniu funkcji ewaluacji i skutkuje intensywnymi próbami zrozumienia różnego rodzaju uwikłań i konsekwencji badań. Wśród oczekiwanych kompetencji ewaluatorów, prócz umiejętności czysto technicznych, coraz większego znaczenia nabierają kwestie wrażliwości etycznej, kulturowej i politycznej, umiejętności komunikacyjne i negocjacyjne, kwalifikacje związane z wykorzystaniem nowoczesnych technologii i zdolności rozumienia istotnych procesów zachodzących w domenach, do których należy ewaluowany przedmiot. Teoretycy i praktycy coraz powszechniej starają się promować i realizować takie formy i modele ewaluacji, które można scharakteryzować jako

demokratyczne, uspołecznione, partycypacyjne, inkluzywne, dialogiczne, akceptujące pluralizm perspektyw i wrażliwość na konteksty kulturowe. Doceniane jest znaczenie wiedzy potocznej, lokalnej, nieustrukturyzowanej, która dzięki szerokiemu stosowaniu jakościowych metod badawczych zyskuje na znaczeniu w stosunku do wiedzy dyskursywnej, opartej na wyspecjalizowanej aparaturze pojęciowej właściwej dla podmiotów decyzyjnych i zarządzających. Dynamika różnorodnych zmian, z jaką mają do czynienia ewaluatorzy prowadzący badania, oraz świadomość nieprzewidywalności tych zmian sprzyjają traktowaniu ewaluacji jako procesu elastycznego i otwartego na przekształcenia.

Jednym z przykładów takiego podejścia jest Pattona koncepcja ewaluacji rozwojowej (*developmental evaluation*) (Patton, 1994; Jaskuła, 2012), uwzględniająca wszystko, co zmienia się podczas trwania programu, ale także dostosowująca się do tych zmian. Ewaluacja jest tutaj ukierunkowana na ciągły proces aktywnego uczenia się poprzez bieżące wykorzystanie wyników, nie tylko w celach naprawczych, ale również, by stymulować transformacje i innowacyjne działania. Konieczność stałego korygowania założeń i procedur badawczych oznacza odejście od tradycyjnej formuły badań sztywno podporządkowanych z góry ustalonemu projektowi. Ewaluator jest tutaj głęboko zaangażowany w ewaluowaną rzeczywistość, otwarty na nowe doświadczenia, aktywnie adaptuje się nowych warunków, podejmuje ciągłą refleksję, uczestniczy w procesach uczenia się i tworzenia wiedzy adekwatnej do zmieniających się potrzeb, problemów i sposobów doświadczania poznawanej rzeczywistości.

Współczesne studia ewaluacyjne nie ograniczają przedmiotu swojego zainteresowania wyłącznie do kwestii metodologii i techniki prowadzenia badań oraz wykorzystania ich wyników. Podejmowane refleksje teoretyczne dotykają znacznie szerszego spektrum spraw, obejmującego rozmaite konteksty, w jakich badania te są realizowane i jak wpływają na sposób i zakres wykorzystania rezultatów ewaluacji. Niewątpliwie jedną z ważniejszych okoliczności tego typu, której praktyka badawcza i teoria studiów ewaluacyjnych nie może ignorować, jest bezprecedensowy rozwój intensywnej i wielostronnej komunikacji bazującej na zaawansowanych technologiach cyfrowych. Konstatacja wagi tego czynnika, modyfikującego tradycyjne role ewaluatora, poszerzającego jego możliwości pozyskiwania, opracowywania i upowszechniania informacji, ale wywołującego też nowe wyzwania, zaowocowała ciekawą

propozycją teoretyczną wysuniętą przez Korporowicza (2011a), jaką jest ewaluacja piątej generacji. Stanowi ona rozwinięcie, uzupełnienie i aktualizację generacji poprzedniej (czwartej) i respektuje jej podstawowe wartości, takie jak uspołecznienie, partycypacja, dialogiczność, demokratyczność, otwartość na zmiany, kontekstualność, konstruktywizm czy metodologiczna integralność. Również tutaj podkreśla się dynamiczność zmian przedmiotu i form ewaluacji oraz znaczenie procesu ciągłego uczenia się, który ewaluacja zarówno wywołuje i animuje, jak też intensyfikuje i wzmacnia. W myśl tej koncepcji ewaluacja otwiera się na różne doświadczenia i uwzględnia różne zasoby i formy wiedzy, również te wynikające z powstawania i funkcjonowania (niekiedy krótkotrwałego) sieci przepływów informacji alternatywnych względem tradycyjnych struktur, wyłanianych oddolnie i odwołujących się niekiedy do skrajnie odmiennych kryteriów wartościowania. Rola ewaluatora ulega tu istotnemu poszerzeniu o proaktywne działania komunikacyjne, w szerokim zakresie wykorzystujące formy zmedializowane, interaktywne i zorientowane na tworzenie poziomych, dynamicznych sieci przepływów informacji.

Interesującym wątkiem dyskusji podejmowanych obecnie w ramach studiów ewaluacyjnych jest kwestia wykorzystania wyników ewaluacji. W klasycznym ujęciu, gdzie ewaluacja pełni funkcje służebne względem podmiotów decyzyjnych, jest wsparciem dla podejmowanych decyzji i dostarcza dla nich uzasadnienia, najbardziej istotnym jej wynikiem są rekomendacje formułowane zazwyczaj po zakończeniu procesu badawczego. Doświadczenia ewaluatorów wskazują jednak, że podejmowane decyzje niekoniecznie uwzględniają rezultaty ewaluacji, ale są raczej skutkiem uwarunkowań administracyjnych, ekonomicznych czy politycznych lub też ewentualnie oparte są o długofalowe predykcje pozostające poza obszarem zainteresowania samej ewaluacji. W rezultacie tych niejasności relacji między decyzjami i wynikami ewaluacji zwraca się obecnie większą wagę na inne sposoby oddziaływania ewaluacji na ewaluowany przedmiot, organizacje i uczestników badań. Podkreśla się zatem, że sam fakt podejmowania badań skoncentrowanych wokół wybranych wartości i celów, poszukujących odpowiedzi na tylko niektóre z możliwych pytań, bazujących na określonym zakresie informacji zebranych i zorganizowanych w pewien sposób, jest ważnym czynnikiem wywołującym zmiany w ewaluowanej rzeczywistości, często

równie ważnym, jak skrupulatne zastosowanie rekomendacji (Patton, 1998). Sprzyja bowiem wprowadzaniu nowych rozwiązań organizacyjnych, asymilacji nowych wartości i kształtowaniu schematów myślenia i działania uwzględniających logikę wpisaną w badania ewaluacyjne. Prowadzi także do zmian w praktykach komunikacyjnych, zwłaszcza w przypadku modeli dialogicznych, zakładających rozpoznanie różnych wartości, motywacji i potrzeb oraz wzajemne rozumienie różnych stron procesu ewaluacji. Dynamiczna i interaktywna forma ewaluacji staje się bardziej znacząca aniżeli rekomendacje i ich zastosowanie, a sama ewaluacja ożywia i wzmacnia procesy uczenia się, ułatwia adaptowanie zmian i kształtuje całościową kulturę ewaluacyjną w organizacjach.

Inną tendencją charakterystyczną dla współczesnych studiów ewaluacyjnych jest rosnące zainteresowanie kulturowymi uwarunkowaniami i kontekstami procesu ewaluacji. Próby zrozumienia wpływu różnorodnych reguł kulturowych na jakość ewaluowanych programów, sposób prowadzenia badań ewaluacyjnych i wykorzystania ich wyników są szczególnie istotne w sytuacji intensywnych kontaktów międzykulturowych, w ewaluacji przedsięwzięć przekraczających granice konkretnych kultur oraz w badaniach podejmowanych przez ewaluatorów o korzeniach odmiennych aniżeli kultura, w obrębie której realizowana jest ewaluacja. Nowy nurt ewaluacji kulturowo wrażliwej, kulturowo kompetentnej, kulturowo ugruntowanej czy też ewaluacji multikulturowej lub interkulturowej (Chouinard & Cousins, 2009) szczególny nacisk kładzie na potencjał ewaluacji do kwestionowania i odrzucania tradycyjnych aksjologii, epistemologii i pragmatyki o charakterze dominującym, zwłaszcza zakorzenionych w zachodnim instrumentalnym racjonalizmie, menedżeryzmie i projektach inżynierii społecznej. Teoretyczne źródła tego podejścia tkwią w modelach ewaluacji partycypacyjnej i dialogicznej, umożliwiających aktywne rozpoznawanie, rozumienie, krytyczny namysł i włączanie w badanie kulturowych aspektów, kontekstów i charakterystyk ewaluowanych obiektów, osób i organizacji. Prowadzenie ewaluacji wrażliwej kulturowo wymaga szczególnych kompetencji, zwłaszcza tych związanych z rozpoznawaniem i rozumieniem kulturowych odrębności, ale także obejmujących kształtowanie w procesie ewaluacji takich form współpracy, wymiany i wzajemnego uczenia się, które będą wykorzystywały czynniki kulturowe jako aktywny składnik procesu rozwojowego.

Obecność problematyki kultury w obrębie studiów ewaluacyjnych owocuje także rozwojem refleksji nad kulturą ewaluacyjną w ogólności. Rozwijane w różnych krajach i nawiązujące do różnych tradycji teoretycznych koncepcje kultury ewaluacyjnej najczęściej odnoszą się do dwóch aspektów rzeczywistości społecznej: bądź to do całego systemu społecznego (lub jego subsystemów), bądź do konkretnych organizacji. W pierwszym przypadku zwraca się uwagę na funkcjonowanie ewaluacji w obrębie poszczególnych składników systemu, takich jak oświata, nauka, polityki publiczne czy sfera organizacji pozarządowych i obywatelskich, albo też funkcjonowanie dużych programów międzynarodowych. W drugim przypadku kultura ewaluacyjna jest z kolei traktowana jako komponent kultury organizacyjnej i wiąże się z obecnością i funkcjami badań ewaluacyjnych w konkretnych organizacjach gospodarczych i społecznych lub instytucjach publicznych. Niezależnie od szerszego lub węższego zakresu odniesienia pojęcia kultury ewaluacyjnej jest ona traktowana jako fenomen dynamiczny, o charakterze rozwojowym, wzmacniający skuteczność i efektywność działań współczesnych organizacji i subsystemów społecznych.

Wśród podstawowych wymiarów kultury ewaluacyjnej można wymienić następujące:

a) Ogólne orientacje i postawy względem ewaluacji ujawniające się w sposobach jej traktowania jako stymulatora procesów rozwoju i uczenia się oraz w wiązanych z nią wartościach.
b) Szczegółowe sposoby projektowania i realizacji badań ewaluacyjnych odzwierciedlające różne podejścia i modele ewaluacji, założenia metodologiczne oraz formy włączania różnych uczestników procesu ewaluacji.
c) Treść i zakres kompetencji, wiedzy i doświadczeń ewaluatorów, zamawiających badania i osób ewaluowanych przejawiające się w sposobach rozumienia funkcji ewaluacji oraz jej praktycznych potencjałów związanych zarówno z samym podejmowaniem ewaluacji, jak i z praktycznym wykorzystaniem jej wyników.

Szczegółowe analizy powyższych czynników w obrębie danego systemu społecznego lub jego komponentów umożliwiają określenie kształtu kultury ewaluacyjnej oraz jej miejsce i funkcje względem tego systemu. Pozwalają także na podejmowanie aktywnych działań edukacyjnych i organizacyjnych służących promowaniu pożądanych

konkretnych form lub cech tej kultury z uwzględnieniem zmieniających się potrzeb systemu, wyłaniania się nowych problemów praktycznych, a także pojawiania się nowych idei i prądów teoretycznych.

Nieco inaczej konceptualizowana jest kultura ewaluacyjna w ujęciu wiążącym ją z praktyką działania różnych organizacji gospodarczych i instytucji publicznych. Wśród jej kluczowych przejawów wskazuje się celowe, systematyczne i ukierunkowane pozyskiwanie informacji o efektach działania organizacji oraz zorganizowany proces uczenia się organizacji w oparciu o te informacje w celu poprawy działania, lepszych osiągnięć i ogólnego rozwoju organizacji. Obejmuje ona trzy kategorie elementów (Mayne, 2010): 1) zaangażowaną autorefleksję i autoewaluację poprzez celową i ukierunkowaną identyfikację własnych osiągnięć i rezultatów działania, wykorzystanie tych informacji w planowaniu dalszych działań, jawność wartości i autentyczny dialog; 2) zaangażowane uczenie się w oparciu o rezultaty, wyciąganie wniosków z błędów i słabości, wzmacnianie transferu wiedzy; oraz 3) stymulowanie innowacji i zmiany poprzez zachęcanie do podejmowania ryzyka oraz poszukiwania nowych form działania. Budowanie kultury ewaluacyjnej w organizacjach czyni je otwartymi na zmiany kulturowe, które stają się komponentami wizji rozwojowych organizacji. Wymaga to odpowiedniej formy przywództwa, wsparcia strukturalnego i orientacji na ciągłe uczenie się, ale także wiąże się z zaangażowaniem wszystkich zainteresowanych działaniami organizacji, którzy powinni być włączani w procesy planowania i realizacji badań ewaluacyjnych, mieć dostęp do pełnej i wiarygodnej informacji o ich wynikach, a także wpływ na ich wykorzystanie. Ujęcia kultury ewaluacyjnej jako komponentu kultury organizacji akcentują demokratyczną i uspołecznioną formę ewaluacji, gdzie istotną rolę odgrywa wielostronna komunikacja i dialog umożliwiające swobodne artykułowanie potrzeb i problemów wszystkich zainteresowanych stron.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Około stuletnia ewolucja studiów ewaluacyjnych wskazuje, że ich rozwój owocujący nowymi ideami i koncepcjami silnie związany był z jednej strony z szerszymi zjawiskami i procesami zachodzącymi w obrębie

dziedzin życia społecznego, w których ewaluacja była praktykowana, a z drugiej z przemianami w świecie nauki akademickiej manifestującymi się w formie następujących po sobie kolejnych teorii, paradygmatów i metod badawczych. To podwójne uwarunkowanie decydujące o obecnym kształcie i stanie studiów ewaluacyjnych owocuje wewnętrznym bogactwem nurtów i podejść opisujących założenia, cele, funkcje i strategie prowadzenia badań. Fakt ten, ujawniający potencjał rozwojowy studiów ewaluacyjnych, powoduje jednak pewne trudności w precyzyjnym ustaleniu ich istoty i cech tożsamościowych. Niezbędne jest więc ciągłe rozwijanie ich teoretycznego i metodologicznego zaplecza i krytyczna refleksja wokół niego pozwalająca na wypracowanie niezbędnego stopnia konsensusu między poszczególnymi stanowiskami, uwspólnienie znaczeń oraz ocenę ich trafności i efektywności. Istotne jest także upowszechnianie teoretycznej wiedzy o ewaluacji wśród adeptów tej profesji, jak i doświadczonych ewaluatorów, a przede wszystkim wśród przedstawicieli instytucji zamawiających; zwłaszcza zaś wiedzy porządkującej kwestie pojęciowe i ograniczającej instrumentalne i technokratyczne pojmowanie istoty badań ewaluacyjnych. Ważnym składnikiem dalszego rozwoju studiów i badań ewaluacyjnych jest również rozbudowa zaplecza intelektualnego i instytucjonalnego, co wymaga intensywnej i wielostronnej współpracy ze środowiskami akademickimi, otwierając tym samym dla szkolnictwa wyższego szanse wykorzystania dorobku studiów ewaluacyjnych dla własnego rozwoju. Jednak jak się wydaje, najbardziej doniosłym zadaniem jest promocja i upowszechnianie demokratycznych, uspołecznionych i rozwojowych podejść i modeli ewaluacji, które posiadają szerokie podstawy teoretyczne i wielokrotnie wykazały swoją praktyczną użyteczność. Przed studiami ewaluacyjnymi stają więc wyzwania nie tylko związane z wypracowywaniem nowych, coraz bardziej zaawansowanych technicznie modeli poszerzających spektrum rozwiązań możliwych do wykorzystania w praktyce badawczej, ale również integracja i dopasowanie tych modeli do pojawiających się wciąż nowych wyzwań współczesności.

Bibliografia

Chouinard, J., & Cousins, B. (2009). A review and synthesis of current research on cross-cultural evaluation. *American Journal of Evaluation*, *30*, 457–494.

Guba, E.G., & Lincoln, Y.S. (1989). *Fourth Generation Evaluation*. Newbury Park: Sage Publications.

Jaskuła, S. (2012). Ewaluacja rozwojowa jako wyzwanie współczesnego system edukacji. *Zarządzanie Publiczne*, *3*, 89–98.

Korporowicz, L. (2011a). Ewaluacja jako animacja. W kierunku ewaluacji piątej generacji. W: G. Mazurkiewicz (red.), *Ewaluacja w nadzorze pedagogicznym. Refleksje*, (s. 35–53). Kraków: Ośrodek Rozwoju Edukacji.

Korporowicz, L. (2011b). Zmienne losy polskiej ewaluacji. Pomiędzy nadzieją, animacją i konfuzją. W: B. Niemierko & M.K. Szmigel (red.), *Ewaluacja w edukacji. Koncepcje, metody, perspektywy. XVII Krajowa Konferencja Diagnostyki Edukacyjnej. Kraków, 23–25 września 2011 r.*, (s. 21–28). Kraków: Polskie Towarzystwo Diagnostyki Ewaluacyjnej.

Leeuw, F.L., & Donaldson, S.I. (2015). Theory in evaluation. Reducing confusion and encouraging debate. *Evaluation*, *4*, 467–480.

Mayne, J. (2010). Building and Evaluative Culture. The Key to Effective Evaluation and Results Management. *The Canadian Journal of Program Evaluation*, *2*, 1–30.

Mizerek, H. (2016) Ewaluacja edukacyjna w Polsce. Trajektorie, perspektywy i dylematy rozwoju. *Zarządzanie Publiczne*, *1*, 1–16.

Mizerek, H. (2017). *Ewaluacja edukacyjna. Interdyskursywne dialogi i konfrontacje*. Kraków: Wydawnictwo Impuls.

Patton, M.Q. (1994). Developmental Evaluation. *Evaluation Practice*, *3*, 311–319.

Patton, M.Q. (1998). Discovering Process Use. *Evaluation*, *4*, 225–233.

Shadish, W.R. (1998). Evaluation Theory is Who We Are. *American Journal of Evaluation*, *1*, 1–19.

Stufflebeam, D.L., & Coryn, Ch.L.S. (2014). *Evaluation Theory, Models, and Applications*. San Francisco: Jossey-Bass, A Willey Brand.

Żuber, P., & Bienias, S. (2008). System ewaluacji w Polsce – dotychczasowe doświadczenia i wyzwania na przyszłość. W: K. Olejniczak, M. Kozak & B. Lendzion (red.), *Ewaluacja interwencji publicznych. Podręcznik akademicki*, (s. 84–98). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Wykaz Autorów

Wanda Bajor, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
https://orcid.org/0000-0003-2121-0608

Bogusława Bodzioch-Bryła, Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0003-2453-8350

Łukasz Burkiewicz, Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-9115-0837

Konrad Chmielecki, AGH Akademia Górniczo-Hutnicza
https://orcid.org/0000-0002-7258-1620

Sylwia Jaskuła, Akademia Nauk Stosowanych w Łomży
https://orcid.org/0000-0003-2033-5097

Agnieszka Knap-Stefaniuk, Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0002-9201-9889

Leszek Korporowicz, Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-5890-5991

Anna Matuchniak-Mystkowska, Uniwersytet Łódzki
https://orcid.org/000-001-5172-3637

Piotr Mazurkiewicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0003-1079-9904

Grzegorz Nieć, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-9722-8914

Paweł F. Nowakowski, Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0002-7230-9061

Maciej Pletnia, Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-5890-5991
Janusz Smołucha, Akademia Ignatianum w Krakowie
https://orcid.org/0000-0003-2633-7093
Dariusz Wadowski, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
https://orcid.org/0000-0001-8936-9557
Barbara Weżgowiec, Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0003-3133-3759
Elżbieta Wiącek, Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0003-3148-4549
Krzysztof Wielecki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0002-6532-8491
Rafał Wiśniewski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0002-7952-8021
Adam Żaliński, Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0002-7527-2524