

Grzegorz Pyszczek

Kseno lia jako fenomen kulturowy

Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa 6, 85-100

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Grzegorz Pyszczyk

Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

Ksenofilia jako fenomen kulturowy

Abstract: Moreover, the paper explores rarely realised problem of xenophilia. Xenophilia is treated as a phenomenon, opposed to xenophobia, involving uncritical fascination with some form of alienation. The author tried to distinguish different types of xenophilia. He wonders about the causes of this phenomenon as well.

Key words: intercultural relations, foreignness, xenophilia

Wprowadzenie

Spotkanie kultur nie jest tylko i wyłącznie zjawiskiem natury społecznej. Wszystkie podmioty relacji, jaką jest spotkanie kultur, mają wobec siebie nawzajem pewne uprzednie, z reguły wartościujące, postawy odnoszące się do ich partnerów. Z reguły nie wchodzi się w relację, jaką stanowi spotkanie kultur, w sposób w jakimś stopniu nieuprzedzony i niezapośredniczony. W pewnym sensie zawsze już wcześniej wiemy, z kim i jak się mamy spotkać.

Nie oznacza to oczywiście jakiegokolwiek fatalizmu. Nasze dotychczasowe nawyki i postawy mogą być zmieniane dzięki aktualnym doświadczeniom. Doświadczenia te i ich skutki stają się składnikami zarówno indywidualnej pamięci, jak i dziedzictwa grupy, do której należymy.

Dwa podstawowe czynniki określają strukturę naszych uprzedzeń. Pierwszym jest indywidualne doświadczenie, w którym zawarte są nasze przeżycia dotyczące spotkania z innymi kulturami. Drugim zaś jest kształt kultury, w ramach której wyrastaliśmy i do której zostaliśmy wprowadzeni w procesie socjalizacji.

Oddziaływanie obu czynników owocuje dwiema istotnymi postawami ważnymi dla naszych relacji z innymi kulturami. Postawy te w dużej mierze warunkują

przebieg naszych spotkań z inną kulturą. Mogą one jednak pod wpływem różnych doświadczeń ulegać zasadniczej zmianie.

Postawami tymi są ksenofobia, czyli niechęć wobec obcych, i ksenofilia — fascynacja tym, co obce. Obie mogą przybierać formy zarówno zgeneralizowane, jak i skonkretyzowane. Zgeneralizowana ksenofobia dotyczy wszystkich grup i kategorii społecznych, które w ramach grupy własnej uznaje się za obce. Podobnie zgeneralizowana ksenofilia, z tą różnicą, że wyraża ona zgeneralizowaną fascynację.

Skonkretyzowana ksenofobia i skonkretyzowana ksenofilia dotyczą konkretnych grup i kategorii. Zarówno konkretna jednostka, jak i konkretna grupa mogą wobec pewnych obcych odczuwać ksenofobię, a wobec innych ksenofilię.

Badacze, w szczególności pracujący w dziedzinie psychologii społecznej i socjologii, zajmowali się przede wszystkim ksenofobią¹. Wyjaśnienie przyczyn takiego ukierunkowania badań może stanowić temat odrębnego artykułu. Ksenofilia była zjawiskiem rzadko badanym i analizowanym. Jednym z pierwszych badaczy używających tego pojęcia w obrębie nauki był holenderski znawca różnic międzykulturowych Geert Hofstede.

W niniejszym artykule postaram się zarysować podstawowe aspekty istotnego, według mnie, problemu społecznego, jakim jest ksenofilia. Artykuł ma charakter wstępnego szkicu, rekonesansu, zachęcającego do dalszych poszukiwań.

Problematyka ksenofilii, choć rzadko poruszana, jest niezwykle istotna w badaniu zagadnienia spotkania kultur. Joanna Kurczewska w kontekście zagadnienia granicy, a więc tego, co oddziela swoich od obcych, wyróżnia dwie podstawowe postawy: orientację na granicę i orientację na pogranicze. Jeżeli chodzi o orientację na granicę, to „wzorzec ten wyraża się w kompensacyjnym wytworzeniu [...] świadomości, którą można określić mianem świadomości obłączonej twierdzy. Na taką świadomość »pracują« nastawienia autarkiczne, ksenofobiczne, roszczeniowe, które stanowią nadbudowę podziału przestrzeni fizycznej i społecznej na przestrzeń swoją i obcą”. Jeżeli zaś chodzi o orientację na pogranicze, to wzorzec ten „skupiony jest na postawie otwarcia, urzeczywistnianej przez próby pozytywnego spożytkowania własnych traumatycznych doświadczeń związanych z byciem przy granicy i znalezieniem się w sytuacji pogranicza. To spożytkowanie jest przekształcane w kapitał społeczny, staje się źródłem bogactwa życiowego i bogactwa imaginarium” (Kurczewska, 2005, s. 374). Problematyka ksenofilii jest być może istotnym składnikiem kształtowania się tych orientacji.

¹ Z reguły zresztą badania te prowadzono pośrednio przez podejmowanie problematyki stereotypów i uprzedzeń ściśle związanych z ksenofobią.

Pojęcie ksenofilii

Pojęcie „ksenofilia” nie jest jeszcze powszechnie używane w naukach społecznych. Częściej występuje w publicystyce i eseistyce. Nie ma więc jednoznacznie określonej tradycji używania tego pojęcia. Warto zastanowić się nad zakresem, w którego ramach można je sensownie stosować.

W opracowaniach można znaleźć kilka pojęć pokrewnych. Wykładający na Harvardzie psycholog społeczny Todd L. Pittinsky proponuje pojęcie „allofilia” (*allophilia*), oznaczające przeciwieństwo uprzedzenia. Allofilia jest swego rodzaju uprzedzeniem pozytywnym wobec innych niż własna grup, występującym ze zmiennym, mierzalnym natężeniem ilościowym (Pittinsky i in., 2010). Występuje także pojęcie „ksenocentryzm” (*xenocentrism*), oznaczające „nieuzasadnione przekonanie, że wszystko, co jest produktem własnej grupy etnicznej (narodu), jest gorsze, najlepsze zaś są dobra materialne, idee, wartości czy style życia pochodzące z zagranicy, będące wynikiem innych kultur” (Olechnicki i in., s. 104). W takim ujęciu ksenocentryzm to po prostu przeciwieństwo znanego dobrze pojęcia, jakim jest wprowadzony do dyskursu socjologicznego przez Williama Grahama Sumnera „etnocentryzm”. Czasami w socjologii anglosaskiej pojęcie „ksenocentryzm” łączone jest z pojęciem „mentalność kolonijna”, rozumianym jako panujące wśród mieszkańców dawnych kolonii przekonanie o wyższości kultury dawnej metropolii.

W kontekście teoretycznym pojęcia „ksenofilia”² używa Hofstede. Umiejscawia ten fenomen wśród kilku innych związanych z kontaktem międzykulturowym. W szczególności chodzi tu o reakcje przedstawicieli jakiejś kultury na przybysza z innego kręgu kulturowego. Opisane dalej fazy reakcji na obecność przedstawicieli kultury obcej na terytorium kultury własnej są jak gdyby odwrotnością znacznie częściej opisywanego procesu, czyli reagowania przedstawiciela jakiejś kultury na swój pobyt, trwały lub czasowy, na kulturowo odmiennym terytorium. Ten odwrotny proces nazywany jest szokiem kulturowym (Chutnik, 2007; Marx, 2000).

Hofstede (2000, s. 306—307) wyróżnia cztery następujące po sobie możliwe reakcje na pojawienie się przedstawiciela kultury obcej. Są nimi w kolejności: ciekawość, etnocentryzm, policentryzm i właśnie ksenofilia. Przyjrzyjmy się im wszystkim po kolei.

- Ciekawość (*curiosity*). Przedstawiciel innej kultury wywołuje zaciekawienie. Zwraca na siebie uwagę. Staje się przedmiotem swoistego zainteresowania w środowisku, w którym przebywa. Pierwotna reakcja na coś obcego i innego wydaje się z samej swej natury ambiwalentna. To, co obce, zarazem przyciąga i odpycha. Dlatego po pierwotnym zaciekawieniu pojawia się inne równie pierwotne odczucie o zabarwieniu negatywnym.

² Niektórzy badacze jako synonimu ksenofilii używają czasami pojęcia „filoksenia” (zob. Ło- tocki, 2009).

- Etnocentryzm (*ethnocentrism*). Po pierwotnym pozytywnym doświadczeniu pojawia się jednak lęk. Nie wiadomo bowiem, w jakim stopniu przedstawiciel obcej kultury jest w stanie przyjąć standardy kultury własnej. Na ile chce je przyjąć, a na ile może. Etnocentryzm domaga się od obcych uznania norm kultury własnej za najbardziej istotne i ważne na terenie macierzystym danej kultury. Etnocentryzm skrajny zaś postuluje uznanie norm kultury własnej za jedyne posiadające wartość. Etnocentryzm domaga się od cudzoziemca pozostającego dłużej w ramach kultury, do której przybył, uznania jej norm za podstawowe i obowiązujące.
- Policentryzm (*polycentrism*). Po pierwszych ambiwalentnych odczuciach występuje konieczność postawy bardziej refleksyjnej, rodzącej sprzeczne odczucia. Policentryzm uznaje normy kultury własnej i normy kultury obcej za równoważne. Postawa tego typu występuje według Hofstede'a wtedy, gdy mamy do czynienia z częstymi regularnymi wizytami cudzoziemców. W przypadku kontaktów sporadycznych, z reguły pojawia się tylko ciekawość i etnocentryzm. Policentryzm jest oczywiście poważnym wstrząsem dla świadomości przedstawicieli kultury, do której napływają cudzoziemcy. Zostaje bowiem zachwiane przekonanie o obowiązującej wartości wzorców tej kultury. Konsekwencją może być przekonanie o nieistnieniu powszechnie obowiązujących uniwersalnych wartości i norm. Dlatego też, aby uniknąć destrukcyjnego sceptycyzmu, następuje albo upodabnianie się obydwu kontaktujących się kultur, albo tworzenie się nowej kultury, obejmującej dwie dotychczas istniejące.
- Ksenofilia (*xenophily*). Długie pozostawanie w regularnych i bardzo częstych kontaktach z kulturą obcą może — zdaniem Hofstede'a — dać początek postawie zwanej ksenofilią. Ksenofilia to postawa fascynacji i uznania wartości norm kultury obcej. W skrajnych przypadkach postawa ta może ulec generalizacji, czyli dochodzi do uznawania wszystkiego, co obce, za lepsze. Taka postawa łączyć się musi z uznaniem wytworów własnej kultury za mniej wartościowe. Postawa tak rozumianej ksenofilii nie musi być — zdaniem holenderskiego badacza — koniecznym elementem spotkania z kulturą obcą. Występuje tylko w niektórych przypadkach. Zwłaszcza wtedy, gdy kultura obca w ramach zaistniałego kontaktu międzykulturowego zaczyna dominować.

Ujęcie ksenofilii proponowane przez Hofstede'a wydaje się jednak zbyt wąskie i sprowadzone zasadniczo do pewnego typu patologii. Szczególnie traktowanie ksenofilii jako patologii wydaje się nietrafne. Może ona przyjmować, a niejednokrotnie przyjmuje, formy patologiczne, nie jest jednak patologiczna sama w sobie. Postawę, o której pisze Hofstede, lepiej nazywać ksenocentryzmem.

Bardziej adekwatne byłoby traktowanie ksenofilii jako zasadniczo jednej z normalnych i pozytywnych relacji na to, co obce lub inne pod względem kulturowym. Kultura obca swoimi normami i wartościami może fascynować i pobudzać pozytywnie emocje społeczne.

Reakcję na fenomen obcość dobrze opisuje niemiecki filozof zajmujący się tą tematyką: „[...] wyrastające z tej sytuacji doświadczenie obcego od samego początku wykazuje pewną ambiwalencję; jawi się zarazem jako pokusa i zagroże-

nie i może się nasilić aż do postaci *horror alieni*. Jest zagrożeniem, ponieważ obce stwarza konkurencję wobec własnego, może je pokonać; jest pokusą, ponieważ obce budzi do życia możliwości, które w mniejszym bądź większym stopniu były wykluczone przez porządki własnego życia” (Waldenfels, 2002, s. 42)³.

Nie będziemy w tym miejscu zajmować się ważnym i interesującym problemem natury tego, co obce i inne⁴. Warto tylko przypomnieć ważną refleksję Floriana Znanieckiego: „[...] cecha względna, którą ten sam człowiek lub ta sama klasa ludzi niezależnie od swych własnych modyfikacji może posiadać w pewnych warunkach, a nie posiadać w innych” (1990, s. 292).

Wracając do pojęć „allofilia” i „ksenocentryzm”, można by zaproponować następujące ujęcie terminologiczne. Jako allofilie należałoby traktować wszelkie pozytywne postawy wobec przedstawicieli kultur obcych. Za ksenofilię zaś najrzęczniejszy byłoby uważać pozytywną postawę wobec kultury obcej lub kultur obcych, połączoną z fascynacją. Ksenocentryzmem byłby podziw dla kultur obcych połączony z niechęcią do kultury własnej. W takim rozumieniu ksenofilia byłaby przeciwieństwem ksenofobii.

Wydaje się, że także ksenofilii nie należy rozumieć tylko jako pozytywnej postawy uogólnionej, zgeneralizowanej wobec wszelkich innych i obcych. Można powiedzieć, że zdecydowanie częściej mamy do czynienia z przejawami ksenofilii wybiórczej i selektywnej. Przedmiotem ksenofilii mogą być przecież i są przedstawiciele konkretnych kultur. Bardzo często ksenofilia obejmuje jedynie wybrane aspekty kultur reprezentowanych przez obcych.

Przypatrzmy się przykładowo, w jaki sposób Rzymianie w wielu sferach uznawali wyższość kultur obcych (chodzi głównie o Greków), jednocześnie przyznając sobie wyższość w innych sferach. Eneasz w trakcie wyprawy do zaświatów spotyka swego ojca, od którego słyszy następujące słowa (Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI, w. 847—850):

Niech inni życiem tchnące zręczniejsi kuja spiże —
Nie bronim! Niech w marmurze żywo rzeźbią lica,
Niech mowy głoszą lepiej, przemiany księżycyca
Mierzą i wschody gwiazdy, co w przestworze płynie —
Ty władnąc nad ludami pomnij, Rzymianinie!
To twe sztuki: — Nieść pokój, jak twa wola samać
Nakaże, szczerdzić kornych, a wyniosłych łamać!

³ Ambiwalentną postawę wobec obcości podkreśla także Zbigniew Benedyktowicz: „Doświadczenie obcości wykazuje zasadnicze podobieństwo do struktury doświadczenia i przeżycia *sacrum*. Stosunek do tego, co obce, ma charakter ambiwalentny; jest połączeniem grozy, niechęci i fascynacji” (2000, s. 192). Autor podkreśla dużą rolę postawy wobec obcych, jaką jest gościnność, w wielu kulturach świata. Słusznie zauważa też, że w mitologiach obcy występują jako wyobrażenia nie tylko demonów, lecz także bogów.

⁴ Warto wspomnieć klasyków zagadnienia, takich jak Florian Znaniecki (1990), G. Simmel (2005) czy Alfred Schutz (2008). Poza tym warto się zapoznać z pracami Mariana Gołki (2010, rozdz. VII: *Pomiędzy swojskością a obcością*) oraz Joanny Kurczewskiej (1992, 1997).

Nie wydaje się konieczne łączenie zjawiska ksenofilii z obniżeniem samooceny przedstawicieli jakiejś kultury. Tego typu przypadki są możliwe, nie wyczerpują jednak wszystkich możliwości związanych z ksenofilią.

Podajmy jako klasyczny i dobrze opisany w literaturze przypadek kultów cargo. Wyznawcy tych kultów z terenów Nowej Gwinei i Papui pod wpływem kontaktu międzykulturowego z Europejczykami nabrali przekonania o tym, że kultura europejska jest pochodzenia boskiego. W ten sposób waloryzowali ją jako całościowo lepszą i bardziej wartościową od własnej (Kowalak, 1982). Takie przypadki nagłego, spowodowanego przebytą traumą obniżenia samooceny są jednak raczej czymś rzadkim.

Trzeba podkreślić, że ksenofilia, podobnie jak i ksenofobia, nie jest postawą wynikającą z jakiegoś utylitarne rachunku dóbr. Ma ona charakter afektywny i winna być przede wszystkim rozpatrywana w kontekście socjologii emocji.

Afektywność ksenofilii powoduje, że w małym stopniu na wzmacnianie lub osłabianie tej postawy wpływa czysto racjonalny namysł opierający się na przeżyciach jednostek ogarniętych ksenofilią. Ksenofilia jest raczej skutkiem zbiorowych uniesień, wynikającym z indywidualnej i zbiorowej świadomości głównie dzięki innym emocjonalnym wzlotom, zarówno jednostek, jak i całych grup.

Przyglądając się zjawiskom ksenofilii, można ze względu na przedmiot, do którego odnosi się ta postawa, wyróżnić dwa podstawowe typy tego zjawiska. Nie występują one z reguły w formie czystej, lecz tworzą złożone amalgamaty różniące się od siebie proporcjami dwóch typów idealnych.

Typ pierwszy to **ksenofilia osiągnięć**. Tego typu postawa wypływa z zafascynowania osiągnięciami i dokonaniem obcych kultur. Przedmiotem fascynacji są więc przede wszystkim artefakty cywilizacyjne związane z daną kulturą obcą. W grę wchodzić może fascynacja zarówno kulturą symboliczną, np. sztuką, literaturą, jak i technologią lub ustrojem prawnym i państwowym. Ten typ ksenofilii występuje przede wszystkim w różnego typu relacjach między centrami i peryferiami kulturowymi. Często jednak dotyczy także kultur dopiero wchodzących dzięki swym dokonaniom w sferę zainteresowania międzynarodowej opinii publicznej. Przykładem jest Anglia w wieku XVII lub Niemcy na początku XIX wieku⁵.

Wydaje się, że relacje między centrami a peryferiami kulturowymi tylko w niektórych przypadkach odznaczają się ksenofilią. Często racjonalnej ocenie czyichś osiągnięć towarzyszyć może silna emocjonalna niechęć, wywodząca się z przekonania o nieuzasadnionej dominacji obcej kultury.

Drugim typem jest ksenofilia, którą określiłbym jako **ksenofilię losu**. W typie tym nie są istotne walory dokonań cywilizacyjnych i kulturowych danej grupy, lecz jej specyficzny los, dzieje, historia, w których unaocniają się z reguły pewne wartości, cenne dla tych, którzy ten rodzaj ksenofilii uobecniają.

Ksenofilia losu może mieć za swój przedmiot grupy zmarginalizowane, pokrzywdzone, niemające większego wpływu na kształt międzynarodowego ładu.

⁵ Odnośnie Anglików świadectwem niech będą Woltera *Listy o Anglikach* (1734), odnośnie Niemców — Madame de Staël *O Niemczech* (1813). Oświecenie w pewnej mierze korespondowało z fascynacją Anglią, romantyzm — z upodobaniem do niemieckości.

Ich doświadczenie, często bolesne i tragiczne, budzi jednak szacunek i respekt. Ich zmagania, częstokroć kończące się porażką, budzą sympatię. Wyrażają bowiem wartości, które nie są w odpowiednim stopniu reprezentowane na międzynarodowej arenie kulturalnej.

Przykładem niech będą rdzenni mieszkańcy Ameryki (Indianie), którzy od dziesięcioleci w pewnych kręgach stanowili synonim walki o niezależność i zachowanie godności osobistej. Walki, którą zasadniczo oceniano jako przegraną, mimo to godną szacunku, bo uobecniającą szanowane i uznawane wartości⁶.

Konkretny typ ksenofilii nie jest w danym społeczeństwie zjawiskiem jednorodnym, obejmującym jego całość. Bardzo często różne segmenty społeczne związane są ze swoistymi przejawami i odmianami ksenofilii.

Dobrym przykładem będą tutaj Romowie. Od wieków otaczani przez większość społeczeństwa niechęcią wynikającą z lęku, stali się przedmiotem fascynacji środowisk artystycznych kontestatorów, którzy określali samych siebie mianem cyganerii, bohemy (Weiss, 1970). To, co budziło niechęć społecznego głównego nurtu, jednocześnie pobudzało swoją egzotyką artystycznych cyganów do fascynacji i podziwu. Wydaje się, że każda, a w szczególności zbuntowana mniejszość dąży do wykreowania własnej formy ksenofilii (na temat mniejszości zob. Bojar, 2000).

Każdy społeczny konflikt znajduje bardzo często odzwierciedlenie w różnego typu ksenofiliach. Zmagające się z sobą strony konfliktu niejednokrotnie odnajdują przedmiot swych ksenofilii gdzie indziej. Z reguły jest to widoczne w przypadku konfliktu pokoleń lub buntu twórczych mniejszości.

Typowym przykładem będzie fascynacja amerykańskiej subkultury hipisów (Jankowski, 2003) życiem, kulturą i losem Indian, którzy byli raczej grupą odrzucenia ze strony społecznej większości. Ta ostatnia natomiast, a w szczególności społeczne elity, jako przedmiot swojej ksenofilii wybierała kraje europejskie, takie jak Wielka Brytania czy Francja, które fascynowały trwałością wyrafinowanej i bogatej kultury. Hipisi jednak zamiast odbywać rytualne *grand tour*⁷ do Europy podjęli innego typu wędrówki, w kierunkach do tej pory nieuznawanych przez establishment za atrakcyjne.

Ksenofilia — przykłady

Ksenofilia jako postawa indywidualna prawdopodobnie stale towarzyszy rodzajowi ludzkiemu. Jako postawa społeczna w społeczeństwach tradycyjnych,

⁶ Warto wspomnieć w tym miejscu indianofila Henryka Sienkiewicza, dostrzegającego paralele między sprawą indiańską a sprawą polską (Sandler, 1967).

⁷ *Grand tour* — popularne od XVIII wieku podróże młodzieży z klas wyższych do krajów uznawanych za obdarzone cennym dziedzictwem kulturowym. Głównym kierunkiem były Włochy i Francja. W krajach anglosaskich tradycja ta w zmodyfikowanych formach trwa do dziś. Na temat polskich *grand tour* zob. *Polski Grand Tour w XVIII i początkach XIX wieku* (Warszawa 2014).

stawiających integrację społeczną jako cel nadrzędny, mogła się ujawniać tylko w kryzysowych sytuacjach. Jako trwała postawa społeczna mogła występować tylko od określonego momentu historycznego, od wykształcenia się pewnego typu ładu społecznego. Badacz egzotyizmu Andrzej Banach przełom zauważa już w antycznym Rzymie: „[...] egzotyizm wystąpił w nowej twarzy. Dotąd narody zwyciężone brały udział w tryumfach rzymskich imperatorów jako zdobycz wojenna. W postępowaniu Antoniusza [w Egipcie Kleopatry — G.P.] i w *Germanii* Tacyty czytamy uznanie ich równorzędnej godności” (Banach, 1980, s. 23). Nie czas tu na rozważanie, czy Banach ma rację, że fascynacja Rzymian Egiptem i Germanią zapoczątkowała ksenofilię jako postawę społeczną. Ważne jest postawienie pytania o jej historyczną genezę.

Na Termopilach bez złotego pasa,
Bez czerwonego leży trup kontusza
ale jest nagi trup Leonidasa
Jest w marmurowych kształtach piękna dusza
I długo płakał lud takiej ofiary
Ognia wonnego i rozbitej czary
O Polsko! Póki ty duszę anielską
będziesz więziła w czerepie rubasznym.

Ten powszechnie znany w Polsce ustęp z *Grobu Agamemnona* Juliusza Słowackiego jest, pomijając wszelkie walory estetyczne i patriotyczne, przejawem jednej z najmocniejszych ksenofili w dziejach współczesnej Europy.

Chodzi o europejski filhellenizm z pierwszej połowy XIX wieku, który przejawiał się także licznymi manifestacjami w Polsce. Główną przyczyną europejskiego filhellenizmu był wybuch powstania Greków przeciwko rządowi tureckim. „Europa była ogarnięta jakby płomieniem filhellenizmu. W jednym obozie znaleźli się tu ludzie prawie wszystkich narodów, wyznań i ideowych obozów, katolicy i prawosławni, wolnomularze i węglarze, liberalni i rewolucjoniści” (Kukiel, 1955, s. 15). Liczni ochotnicy jechali, aby wspomóc Greków w walce, zbierano pieniądze na wsparcie Grecji, wykupywano z rąk tureckich greckich niewolników, pisano artykuły, wiersze, malowano obrazy, tworzone rzeźby. Spośród bogatej twórczości artystycznej związanej z filhellenizmem wymienimy choćby *Giaura* Byrona czy też obraz Eugène’a Delacroix *Masakra na Chios*.

Monografista zagadnienia Nikos Chadzinikolau uznawał fenomen filhellenizmu za niezwykle złożony⁸. Wyróżnił cztery podstawowe warstwy tego zjawiska: kulturalno-umysłową, społeczną, humanitarną i religijną (Chadzinikolau, 2004, s. 29).

Filhellenizm miał znaczenie kulturowo-umysłowe, gdyż dotyczył kraju o bogatym antycznym dziedzictwie intelektualno-artystycznym, które stało się podstawą

⁸ Warto wspomnieć o dwóch wydanych w Polsce tomach zbiorowych związanych z tym tematem: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans* (Warszawa 2007), *Filhellenizm w Polsce. Wybrane tematy* (Warszawa 2012).

dziedzictwa kulturowego wszystkich kultur narodowych Europy. W ten sposób powstanie greckie z 1821 roku stało się kolejną odsłoną walki greckiego, europejskiego ducha z orientalnym despotyzmem.

Zjawisko to miało także podłoże społeczne. Większość mocarstw europejskich nie popierała walki Greków, bojąc się dezintegracji porządku społecznego Europy. W tym kontekście powstanie greckie stawało się synonimem walki przeciwko tyranii i despotyzmowi w ogóle.

Ważne jest też znaczenie humanitarne filhellenizmu. Współczucie dla ofiar walki z Turkami stawało się przejawem postawy solidarności z cierpiącymi i zniewolonymi wszelkiego rodzaju. W końcu znaczenie religijne filhellenizmu wiązało się z tym, że rewolucja grecka była walką chrześcijan z przedstawicielami islamu.

Zjawiskiem analogicznym do filhellenizmu, lecz nieco późniejszym i zasadniczo ograniczonym tylko do krajów niemieckojęzycznych, była polonofilia, związana z powstaniem listopadowym lat 1830—1831. Niemcy nadali mu nazwę *Polenbegeisterung* albo *Polenenthusiasmus*.

Bezpośrednią pobudką wywołującą tę falę entuzjazmu był przemarsz przez Niemcy uchodźców z Polski po przegranej przez Polaków powstaniu listopadowym (Roguski, 2013). Ranni ubodzy powstańcy witani byli przez tłumy zafascynowanych Polską i powstaniem Niemców. Zbierano pieniądze, tworzone komitety powitalne, organizowano imprezy na cześć Polaków i Polski. *Polenbegeisterung* nie był jednak tylko epizodycznym zjawiskiem społecznym. Entuzjastyczna polonofilia zapoczątkowała dłużej trwającą modę literacką. Chodzi o tzw. *Polenlieder*. W niemieckiej prasie publikowano wiersze okolicznościowe, popularne piosenki i liryczne toasty *zugunsten der Polen* (na korzyść Polaków) (Roguski, 2003).

Przypatrzmy się fragmentowi wiersza jednego z czołowych przedstawicieli polonofilskiej mody literackiej Augusta von Platena:

[...]

ty cały naród chciałbyś zgładzić ze świata
nie tylko zginąć — mówisz — Polska powinna,
Imię jej nawet niech przepadnie, zniknie;
„Precz z tobą — wołasz — wstrętne imię Polski!
Pióro się wzdraga kreśląc te wyrazy”

Roguski, 2003, s. 21

W symbolice wierszy odnajdujemy ukazane w pozytywnym świetle znane dobrze polskiemu czytelnikowi toposy: lot orła białego ku wolności, Matkę Polkę nad kołyską dziecka, dzielnego kosyniera, piękną dziewczynę czekającą na żołnierza. Wierszom towarzyszyły m.in. niemieckie tłumaczenia i adaptacje pieśni *Jeszcze Polska nie zginęła* i *Mazurek Trzeciego Maja*. W ikonografii pojawiła się Niemka zrywająca kajdany Polsce. Hymn polski śpiewano w wersji „Jeszcze Polska nie zginęła, a nie zginie, póki żyją Niemce”. Młodziutki Richard Wagner skomponował utwór *Polonia*, do którego włączył fragmenty polskich

dział: *Witaj, majowa jutrzeńko, Mazurek Dąbrowskiego, Litwinka czyli hymn Legionów Litewskich*⁹.

Niemiecka polonofilia podobnie jak nieco wcześniejszy filhellenizm miała także znaczenie dla sytuacji wewnętrznej Niemiec. Sytuację Polski odnoszono do sytuacji Niemiec. „[...] układać *Polenlieder* podobnie jak je deklamować czy śpiewać znaczyło popularyzować idee wolności” (Roguski, 2003, s. 20). Być polonofilem w tym okresie znaczyło być zwolennikiem nowego demokratycznego ładu. Polska była symbolem i synonimem wolności¹⁰.

Ksenofilie bardzo często łączyły się z potrzebami, pragnieniami swobody i wolności. Andrzej Banach z potrzebą wolności, nie tyle politycznej, ile osobistej, łączy angromanę wieku XVIII i pozostającą z nią w ścisłym związku modę na ogród typu angielskiego. „Ogród angielski, którego moda objęła Europę od połowy XVIII wieku, był ogrodem politycznym. Oznaczał swobodę. Był to ogród liberalny, park *whig*. W ogrodach palladianizmu angielskiego widzimy poglądy i rozczarowania arystokracji postępowej, która wołała przyrodę w otoczeniu rodziny i przyjaciół niż życie na dworze, wołała uprawianie sztuki i ziemi niż przymus władzy i pułapki absolutyzmu” (Banach, 1980, s. 89).

Ksenofilia — przyczyny

Zastanówmy się teraz, jakie mogą być przyczyny ksenofilii. Gdzie tkwią źródła tego typu postaw i zachowań? Dlaczego nagle zaczynamy wielbić i admiirować to, co obce?

Pierwsza odpowiedź narzuca się sama. Uczymy się tego wszystkiego w procesie socjalizacji. Nauczenie się obowiązującej formy ksenofilii jest jednym z warunków stawiania się członkiem pewnej zbiorowości.

Jedną z ważnych form i przejawów ksenofilii był opisany wcześniej charakterystyczny dla kultury anglosaskiej zwyczaj odbywania *grand tour*, czyli podróży młodych ludzi z klas wyższych do Włoch, a później także i Francji, po to, żeby zetknąć się z dziedzictwem kulturowym krajów, które uznawano za wzorcowe,

⁹ Warto się zastanowić, czy dalekim echem tej fali nie był polonofilizm Nietzschego, utrzymującego, że pochodzi z polskiej rodziny szlacheckiej: „Należę do was, jestem [...] Polakiem [...], chcę wam oddać cześć, tak jak cześć oddawać mogę [...] Żyję wśród was jako Matejko” (F. Nietzsche: *Listy*. Warszawa 2007, s. 344—345).

¹⁰ Prekursorem takiego podejścia był znacznie wcześniej, bo w wieku XVIII, inny polonofil Jean Jacques Rousseau, który pisał: „Polska, kraj wyludniony, spustoszony, uciemżony, stojący otworem dla napastników, wydany na łup nieszczęściom i anarchii, tryska jeszcze młodzieńczym zapałem, waży się jeszcze domagać rządu i praw, jakby się dopiero co narodziła. Zakuta w kajdany rozmyśla nad sposobami zachowania wolności; czuje w sobie siłę, której przemoc tyranii ujarzmić nie zdoła [...] Naprawiajcie, jeśli można, wady swego ustroju, ale nie gardźcie ustrojem, który zrobił was tym, czym jesteście” (*O rządzie polskim*. W: J.J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Warszawa 1966, s. 186).

kanoniczne. Znany pisarz angielski Samuel Johnson w XVIII wieku powiedział: „Mężczyzny, który nie był w Italii, już nigdy nie opuści poczucie niższości, jako że nie wdział tego, czego się od niego oczekuje” (Przećławski, 2004, s. 27). Jednym słowem, musisz odbyć tak jak wszyscy swoją *grand tour*, inaczej nie będziesz pełnoprawnym członkiem angielskich klas wyższych. Ksenofilii, podobnie zresztą jak ksenofobii, uczymy się zatem od najbliższego otoczenia we wczesnym okresie życia.

Zanim jednak coś stanie się przedmiotem procesu socjalizacji, musi być przez kogoś wprowadzone w pewnych okolicznościach jako składnik obowiązującej kultury. Co kieruje innowatorem wprowadzającym nowe treści tego typu w obręb danej kultury i co powoduje innymi, że je przyjmują?

Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć w tym miejscu w sposób wyczerpujący na tak złożone pytanie. Wydaje się jednak, że w pewnych obszarach współczesnych nauk społecznych można znaleźć inspiracje, które byłyby pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na tak sformułowane pytanie.

Roboczo sięgniemy do dwóch źródeł, które, jak się wydaje, mogą umożliwić udzielenie w miarę satysfakcjonujących odpowiedzi, niezbędnych do dalszych, bardziej już pogłębionych poszukiwań. Po pierwsze, odwołamy się do współczesnej anglosaskiej socjologii turystyki, której czołowymi przedstawicielami są Dean MacCannell oraz John Urry. Po drugie zaś, przyjrzymy się, biorąc pod uwagę interesujący nas aspekt, bardzo szeroko komentowanej koncepcji heterotopii Michela Foucaulta.

Zacznijmy od anglosaskiej socjologii turystyki. Związek turystyki z ksenofilią wydaje się dosyć oczywisty. Z jednej strony ksenofilia może być skutkiem podróży turystycznych. Z drugiej zaś strony określona forma ksenofilii może zwrócić ruch turystyczny w określonym kierunku.

John Urry wskazuje różne typy tego, co określa jako spojrzenie turysty. Wszystkie mają jednak pewne cechy wspólne: „Zwiedzane miejsca wybiera się ze względu na oczekiwaną przyjemność i przeżycia odmienne od tych doświadczanych na co dzień. [...] Spojrzenie turysty kieruje się na cechy odmienne od tych postrzeganych na co dzień. Wiąże się z większą niż zwykła wrażliwością na wizualność. Cechy te reprodukowane są później na zdjęciach, pocztówkach [...]. Spojrzenie turysty ustanawiane jest przez znaki” (Baldwin, Longhursts, 2007, s. 439).

Rdzeniem turystyki jest więc poszukiwanie odmienności. To jednak nie wszystko. Nie każda odmiennosc wchodzi w grę. Według Deana MacCannella, „wszyscy turyści ucieleśniają poszukiwanie autentyczności i jest to nowoczesna odmiana uniwersalnej ludzkiej potrzeby sacrum. Turysta jest nowoczesnym pielgrzymem, poszukującym autentyczności w czasach i miejscach możliwie oddalonych od własnej codzienności” (Urry, 2007, s. 25—26). Najistotniejsza jest więc odmiennosc związana z poszukiwaniem autentyczności. W naszych rozważaniach rzeczą drugorzędną jest to, że według wspomnianych socjologów turystyki najczęściej mamy do czynienia z autentycznością zainscenizowaną, wyreżyserowaną.

Turysta w najgłębszym tego słowa znaczeniu poszukuje miejsc, w których może odnaleźć choćby cząstkę własnej autentyczności. Nie miejsce tu na wchodzenie

w debatę współczesnej humanistyki na temat istoty autentyczności. Za Charlesem Taylorem podkreślmy to, że z autentycznością związany jest kontakt z samym sobą, ze swoimi najbardziej osobistymi uczuciami (Taylor, 1996, rozdz. III: *Źródła autentyczności*).

Uczucia te jednak w podobnej formie muszą występować w pewnej grupie ludzi, nawzajem animujących w sobie określony typ spojrzenia turysty. Przypomnijmy to, co mówił Urry o znakowym charakterze spojrzenia turysty. Znakowość ta, uwidaczniająca się np. przez wizerunki miejsc i relacje z pobytów, jest efektem grupowego poszukiwania autentyczności.

Jennie Dieleman s w swojej książce o przemyśle turystycznym, omawiając np. poszukiwanie idylliczności, opisuje to następującymi słowami: „Motyw idylliczny przesycony był nostalgią, mogła to być zawalona chałupa lub ruina — świadectwo upływającego czasu. [...] Należało podążać za wskazówkami poradników, uchwycić to, co uznawano za godne uwagi — rysując, szkicując i pisząc — pobudzić zmysły i otworzyć się na nowe doznania i doświadczenia” (2011, s. 14).

W opisanym przykładzie właśnie idylliczność była tym, co przedstawiano jako czynnik, którego brakowało w życiu emocjonalnym konkretnej zbiorowości. To właśnie jej poszukiwano poza własnym terytorium. Uchwytywano ją pod wpływem określonych znaków, a jej treść przekazywano dalej za pomocą własnych komunikatów.

Jak pisze Andrzej Banach, „egzotyzm przychodzi z zewnątrz, ale warunkiem korzystania z niego jest wyobraźnia i fantazja: świadomość niewystarczenia samemu sobie, potrzeba obcej pomocy, przekroczenia granic egoizmu, konieczność transcendencji” (1980, s. 10). Wspomniana wyobraźnia jest zaś w znacznym stopniu uwarunkowana przez wyobrażenia grupowe.

Poszukiwanie autentyczności wydaje się jednym z głównych czynników kształtowania się różnych form ksenofilii¹¹. Wynika ono z uświadomienia sobie tego, że w obecnej sytuacji społecznej i egzystencjalnej pewne typy potrzeb nie są zaspokajane lub są zaspokajane w małym stopniu. Niektóre typy emocji są represjonowane lub widziane jako coś niestosownego. W podanych przykładach filhellenizmu europejskiego wieku XIX oraz XIX-wiecznego fenomenu *Polenlieder* potrzebą represjonowaną wyrażającą się w tych ksenofiliach była potrzeba wolności. Dzięki kontaktom z Grecją czy z Polską uświadamiano sobie walory wolności, zarówno społecznej, jak i indywidualnej¹².

¹¹ Niektórzy z autorów zwracają jednak uwagę na to, że pewna doza specyficznego podobieństwa może sprzyjać ksenofilii. Na przykład Richard Butterwick (2000, rozdz.: *Sarmacja i Anglia*) twierdzi, że rozwojowi anglofilii w XVIII-wiecznej Polsce sprzyjały specyficzne podobieństwa między Polską a Wielką Brytanią, np. ustrój demokratyczny i federacyjny charakter państwa (Polska i Litwa, Anglia i Szkocja).

¹² Trzeba jednak zaznaczyć, że w różnego typu kulturach to docieranie do nieuświadomionych uczuć będzie przebiegać nieco inaczej. Ralph Turner wyróżniał dwa rodzaje ludzkiego „ja”: instytucjonalne i impulsowe (za: Boksański, 2005, rozdz. 8.2). Przekonany był o tym, że w różnych kulturach dominuje jeden z tych typów „ja”. Wydaje się, że to właśnie „ja” impulsowe docierać może łatwiej do nieuświadomionych uczuć.

Nie jest tak, jak się wydaje, że w pierw uświadamiamy sobie ten stan rzeczy, aby później odnaleźć pewną odmianę ksenofilii, w której zapoznane wartości są odnajdywane. Raczej kolejność jest odwrotna. Nieświadomie poszukując, kierowani psychicznym napięciem, jesteśmy ogarniani przez jakąś formę ksenofilii. Dzięki niej z wolna uświadamiamy sobie dopiero, czego brakuje nam w naszej egzystencji związanej z konkretną kulturą i społeczeństwem. Ksenofilia umożliwia nam w pewnym zakresie kontakt z samym sobą, będący, według Taylora, warunkiem autentyczności.

Podajmy jeszcze dwa przykłady ilustrujące ten pogląd. W wieku XIX „odległa i bliska stała się Hiszpania. Może i dlatego, że przez najważniejsze lata życia była w połowie arabska. Hiszpania w XIX wieku przedstawiła kraj gór niedostępnych, rozbójników, pustych gospód »hiszpańskich« i miast na skale. Toledo odkryli romantycy, zachwycił się nim Gautier, a nowy podziw dla Hiszpanii wywołała egzotyczna, zawsze piękna Eugenia de Montijo, żona Napoleona III. W roku 1878 wybudowano w Paryżu pałac Trocadero w stylu Alhambry w Granadzie. Dla turystów, zwłaszcza dla Anglików, Hiszpania przez całe stulecie była krajem awanturniczej przygody” (Banach, 1980, s. 155).

Hiszpania XIX wieku jest więc odpowiedzią na pragnienie przygody, zaś Szwajcaria XVIII wieku koresponduje z innym pragnieniem, z pragnieniem naturalności: „Haller [poeta i uczone szwajcarski — G.P.] przeciwstawia w swym utworze m.in. cnoty prostego niezapuszonego *homo alpinus helveticus* rozpieszczonym i zniewieściałym mieszczanom i dworzanom epoki rokoka. Podkreśla wyjątkowość szwajcarskich Alp, upatrując ją w upodobaniu kraju Helwetów przez Stwórcę” (Komorowski, 2004, s. 111—112). Szwajcaria dzięki górą jest najbliższą Stwórcy, w Alpach biją także źródła zaopatrujące całą Europę w wodę. Szwajcarzy są narodem na swój sposób wybranym. Mit szwajcarski zdobywa popularność w całej Europie. Goethe pisze *Briefe aus der Schweiz*, Schiller zaś *Wilhelma Tella*. Do Szwajcarii napływają rzesze turystów. Popularność w całej Europie zdobywają Rousseau oraz Pestalozzi.

Przejdźmy teraz do koncepcji heterotopii Michela Foucaulta. Francuski filozof podejmując problematykę przestrzeni wspomina o miejscach, które „posiadają osobliwą właściwość pozostawania w relacji z wszystkimi innymi miejscami (*emplacements*), ale w taki sposób, że zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji, który jest przez nie wskazywany lub odzwierciedlany” (Foucault, 2005, s. 120). Wyróżnia dwa typy tego rodzaju miejsc. Pierwsze to utopie, drugie to heterotopie. Utopie istnieją w świecie tylko i wyłącznie symbolicznym. Chodzi o tworzone np. przez filozofów wizje idealnych społeczeństw. Heterotopie natomiast istnieją realnie. Możemy je napotkać w realnym życiu społecznym.

Jako przykład heterotopii podaje Foucault cmentarz. Jest on odzwierciedleniem całego społeczeństwa. Są na nim pochowani przedstawiciele wszystkich klas i warstw społecznych. Innymi przykładami są dla francuskiego filozofa kino lub teatr. W kinie, teatrze oglądamy sztuki i filmy, w których możemy przyglądać się wszystkim segmentom świata społecznego. Kinoman lub teatroman ma dostęp do społeczeństwa jako do pewnej całości.

Nie wydaje się do końca oczywiste, czy heterotopie muszą rzeczywiście pełnić funkcję kontestacyjną wobec ładu społecznego, co podkreśla Foucault. Warto się skupić na tym, co mówi on o odzwierciedleniu. Heterotopie są miejscami, w których możemy zobaczyć społeczeństwo, w którym żyjemy, jako pewną całość. Są dla jednostek specyficznymi punktami obserwacyjnymi, dla społeczeństw zaś lustrami, w których one same się przeglądają.

W takim ujęciu przedmioty ksenofilii byłyby niekiedy utopiami, a niekiedy heterotopiami. Przedmioty ksenofilii są utopiami, gdy nie są dla większości dostępne fizycznie i znamy je tylko z relacji wybrańców, a heterotopiami — gdy zaczynają być masowo odwiedzane¹³. Regiony będące przedmiotami ksenofilii przyciągają bowiem przedstawicieli różnych warstw społecznych, zarówno wtedy, gdy są utopiami, jak i wtedy, gdy przeistaczają się w heterotopie. Heterotopię stanowi zbiorowość ksenofilów określonego typu, przyglądających się swojemu społeczeństwu zarówno poprzez samych siebie, jak i poprzez region, w którym przebywają. Heterotopia ta umożliwia uświadamianie sobie alternatywnego ładu społecznego.

Sam Foucault za heterotopie uznawał kolonie. Jak przykłady podawał wspólnoty tworzone przez purytanów w XVII-wiecznej Ameryce Północnej oraz tworzone w tym samym okresie przez jezuitów kolonie dla Indian w Paragwaju.

Heterotopia ksenofiliczna jest na pewno heterotopią pojmowaną w sposób najbardziej wierny ujęciu Foucaulta. To właśnie one „zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji”. Stanowią alternatywę wobec tego, co zastane. Kontestują dobrze znany zastany porządek i ład.

Zakończenie

Ksenofilia jest zjawiskiem, któremu nie poświęcano dotychczas zbyt wiele uwagi. Powinna jednak stać się przedmiotem większego zainteresowania. Jej wpływ na kształtowanie się różnego typu relacji międzykulturowych wydaje się nie do przecenienia. Trudno analizować rzetelnie spotkanie między kulturami nie biorąc pod uwagę tego zjawiska.

Ksenofilia w obrębie relacji międzykulturowych odgrywa rolę zarówno pozytywną, jak i negatywną. Zastanawiając się nad jej pozytywnym znaczeniem należy powiedzieć po prostu, że ksenofilia otwiera na to, co inne i obce. Kontakty międzykulturowe opierające się na ksenofilii są znacznie łatwiejsze i bardziej spontaniczne niż te, które wynikają tylko i wyłącznie z racjonalnego rachunku zysków i strat. Ksenofilia budzi zainteresowanie innymi grupami i ich dorobkiem,

¹³ Warto jednak zaznaczyć, że utopie są często powiązane z heterotopiami. I tak Platon, twórca wizji idealnego społeczeństwa z dialogu *Państwa*, fascynował się ustrojem i ładem Sparty, która — jak się wydaje — była dla niego i jego kręgu heterotopia.

tradycją. Grupa będąca przedmiotem ksenofilii wydaje się na tyle atrakcyjna, że kontakt z jej przedstawicielami i jej dziedzictwem jest nagradzający sam w sobie. W dużej mierze ksenofilia sprzyjać może dyfuzji kulturowej, asymilacji nowych wzorców, a także kooperacji z przedstawicielami obcej kultury zarówno na poziomie kulturowym, jak i politycznym oraz ekonomicznym.

Minusy ksenofilii wynikają głównie z jej irracjonalnego charakteru, opartego na fascynacji oraz emocjach. Ksenofilia prowadzi do nieuzasadnionych racjonalnie sojuszy politycznych i układów gospodarczych, a przede wszystkim do bezrefleksyjnego przyjmowania kultury obcej, nieliczącego się z tym, czy określone wzorce kulturowe są dostosowane do konkretnej sytuacji społecznej oraz kulturowej.

Ksenofilia jest jednak przede wszystkim szansą dla kultur narodowych, które do tej pory nie uzyskały odpowiedniego znaczenia na arenie globalnej. Przedmiotem ksenofilii w odpowiedniej sytuacji stać się może właściwie każdy podmiot grupowy, o ile ukaże on swoje cechy i właściwości w sposób wzbudzający zainteresowanie przynajmniej niektórych liderów opinii międzynarodowej. Ksenofiliczna fascynacja już niejednokrotnie dawała bowiem odpowiedni bodziec do większej inicjatywy danej grupy w ramach światowej współpracy i dyfuzji kulturowej.

Literatura

- Baldwin E., Longghurts B., 2007: *Wstęp do kulturoznawstwa*. Poznań.
- Banach A., 1980: *O potrzebie egzotyizmu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedyktowicz Z., 2000: *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bojar H., 2000: *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa: FNP.
- Bokszański Z., 2005: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butterwick R., 2000: *Stanisław August Poniatowski a kultura angielska*. Warszawa: IBL.
- Chadzinikolau N., 2004: *Rewolucja grecka 1921 i filhellenizm w literaturze oraz opinii społecznej Europy*. Poznań: Poeticon
- Chutnik M., 2007: *Szok kulturowy: przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałanie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Dielemans J., 2011: *Witajcie w raju*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Foucault M., 2005: *Inne przestrzenie*. „Teksty Drugie”, nr 6.
- Golka M., 2010: *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: MUZA SA.
- Hofstede G., 2000: *Kultury i organizacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jankowski K., 2003: *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*. Warszawa: Czarna Owca.
- Komorowski D., 2004: *Mit św. Gottharda i jego obecność w powieści Herrmana Burgera „Die kunstliche mütter”*. W: M. Hałub, D. Komorowski, U. Stadler, red.: *Ta Szwajcaria to nie Szwajcaria. Studia nad kulturową tożsamością narodu*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Kowalak W., 1982: *Kulty cargo na Nowej Gwinei*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Kukiel M., 1955: *Dzieje polityczne Europy od Rewolucji francuskiej*. Cz. 2: 1815—1871. Londyn: Puls.
- Kurczewska J., 1992: *Tożsamość kulturowa jednostki i konwersja ideologiczna*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Kurczewska J., 1997: *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie*. W: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red.: *U progu wielokulturowości*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kurczewska J., 2005: *Granica niejedno ma imię. Trzy podejścia teoretyczne*. W: J. Kurczewska, H. Bojar: *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Łotocki Ł., 2009: *Obcość w perspektywie socjologiczno-politologicznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Aspra JR”.
- Marx E., 2000: *Przelamywanie szoku kulturowego: czego potrzebujesz, aby odnieść sukces w międzynarodowym biznesie*. Warszawa: Placet.
- Olechnicki K., Załęcki P., 2002: *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC.
- Pittinsky T.L., Rosenthal S.A., Montoya R.M., 2010: *Measuring positive attitudes toward outgroups: Development and Validation of the Allophilia Scale*. In: L.R. Tropp, R. Mallett, eds.: *Beyond Prejudice Reduction: Pathways to Positive Intergroup Relations*. Washington: American Psychological Association Press.
- Przećławski K., 2004: *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*. Kraków: Albis.
- Roguski P., 2003: *Dzielny kosyń i piękna Polka. Powstanie listopadowe w poezji niemieckiej*. Katowice: „Śląsk”.
- Roguski P., 2013: *Słodkie imię wolności... Przejście Polaków przez Niemcy po upadku powstania listopadowego*. Warszawa: NERITON.
- Sandler S., 1967: *Indiańska przygoda Henryka Sienkiewicza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Simmel G., 2005: *Obcy*. W: Tenże: *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schutz A., 2008: *Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej*. W: Tenże: *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Taylor Ch., 1996: *Etyka autentyczności*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Urry J., 2007: *Spojrzenie turysty*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waldenfels B., 2002: *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Weiss T., 1970: *Cyganeria Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Znanięcki F., 1990: *Studia nad antagonizmem do obcych*. W: Tenże: *Współczesne narody*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.