

Bukraba-Rylska, Izabella

Na styku kultur: kategorie poznawcze i dylematy moralne

Mazowieckie Studia Humanistyczne 3/1, 147-162

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Izabella Bukraba-Rylska

NA STYKU KULTUR: KATEGORIE POZNAWCZE I DYLEMATY MORALNE

Kiedy ponad 150 lat temu Adam Mickiewicz rozpoczynał swoje wykłady w College de France, jako istotną okoliczność wskazał fakt, iż „jednym ze znamion naszej epoki jest owa dążność ludów do wzajemnego zbliżenia się, zetknięcia”¹.

Z tendencją tą, najprawdopodobniej równie starą jak ludzkość, mamy do czynienia, ale obecnie, jak się wydaje, jest ona coraz częściej wymuszana postępem technicznym. Dokonujący się rozwój cywilizacyjny narzuca konieczność zbliżenia i współpracy ludzi, społeczności lokalnych, grup etnicznych i całych narodów. Zjawiska te stawiają współczesnego człowieka wobec nieuchronności nawiązywania kontaktów z innymi, przełamywania naturalnych lęków i oporów, konfrontowania własnej kultury z obcą. Można ponadto sądzić, że zmianie uległ nie tylko charakter czynników determinujących te procesy, ale przede wszystkim tempo, w jakim one zachodzą. Porządek technologiczny rządzi się bowiem innymi prawami niż porządek ludzki (społeczny i kulturowy) i szybkość przemian właściwa pierwszemu z nich bywa destrukcyjna dla drugiego. A zatem, z powodu tej niewspółmierności nawzajem się warunkujących procesów: cywilizacyjnego i kulturowego (mówiąc najogólniej) rodzą się najpoważniejsze zagrożenia współczesności.

Istotę podejmowanego tu problemu dobrze ilustrują refleksje Jozé Ortegi y Gasseta na temat praktykowanych wśród różnych ludów „technik zbliżenia” i „form powitania”, będących dobitnym wyrazem dramatyzmu tak prostego, zdawałoby się, faktu, jakim jest zetknięcie się ludzi. Ponieważ spotkanie takie „zawsze niosło możliwość tragedii”², „konieczne było zachowanie wielkiej ostrożności, aby zbliżyć się do tego drapieżnika o archanielskich pragnieniach, jakim jest zwykle człowiek”³. Na przykład „powitanie Tuarega – pisze Gasset – zaczyna się w odległości stu jardów i trwa trzy kwadranse”⁴.

¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Dzieła*, t. VIII, Kraków 1952, s. 15.

² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 567.

³ *Ibidem*, s. 755.

⁴ *Ibidem*.

Jeżeli kontakty między jednostkami obudowane tak skomplikowanym rytuałem wyrażały tę podstawową prawdę, „że istota ludzka nie może tak po prostu zbliżyć się do drugiej istoty ludzkiej”⁵, jakie środki ostrożności powinny być zachowane, kiedy dochodzi do kontaktu między grupami społecznymi i całymi narodami! Tymczasem ten tak ważny aspekt zagadnienia wydaje się rażąco zaniedbany właśnie współcześnie, kiedy to nie tylko pojedynczy ludzie, ale i narody „nagle znalazły się w sytuacji skrajnej i dynamicznej bliskości”⁶. Podejmowane obecnie często rozważania na temat międzykulturowej komunikacji, dialogu czy przekładu znaczeń i wartości z języka jednej kultury na język drugiej, zdają się abstrahować od specyfiki tego granicznego doświadczenia, jakim jest „spotkanie z innym” – człowiekiem, grupą, obcą kulturą. Najczęściej fakt ten bywa postrzegany jako coś zasadniczo pozytywnego i pożądanego, a pojawiające się trudności są traktowane niemal wyłącznie w kategoriach dobrej lub złej woli partnerów, ich wiedzy bądź ignorancji, czyli – ich mniej lub bardziej ograniczonych horyzontów. W tym woluntarystycznym ujęciu ulega zapoznaniu ściśle kulturowy wymiar problemu, nie sprowadzalny bez reszty do zjawisk świadomościowych.

Rysuje się zatem potrzeba spojrzenia na te procesy jako na wyraz określonych prawidłowości kultury i wskazania mechanizmów odpowiedzialnych za obecność lub brak właściwych technik zbliżenia, etykiety spotkań i reguł nawiązywania rozmowy. Takie kulturalistyczne ujęcie pozwoliłoby także – być może – wytłumaczyć istnienie oporów w komunikowaniu się różnych grup nie brakiem tolerancji członków czy ich ksenofobią, lecz ograniczeniami systemowymi, strukturalnymi niejako wymogami układu społeczno-kulturowego, w którym żyją. Tego typu podejście umożliwiłoby zarazem określenie ceny każdego sukcesu w przełamywaniu izolacji odrębnych środowisk lokalnych, ukazanie kosztów, jakie płaci jednostka lub zbiorowość za otwarcie się na nowe wartości. Istotną kwestią pozostaje tu również pytanie o przemiany dokonujące się w samej kulturze pod wpływem kontaktu z innymi, gdyż nie ulega wątpliwości, że nawet kiedy zachowa ona swoją tożsamość, nie pozostaje nigdy dokładnie taka sama jak przedtem.

Chciałabym zatem skupić uwagę na dwu sprawach. Punktem wyjścia powinno być teoretyczne rozpoznanie podstawowych pojęć i założeń, używanych przy analizie odrębnych jednostek kulturowych, a także zjawisk kontaktu, zderzania się i przenikania różnych kultur i wreszcie specyfiki kultury w wieloetnicznym, pluralistycznym społeczeństwie. Drugim wątkiem będzie poddanie ocenie fałszywych – moim zdaniem – przeświadczeń na temat podstawowej w kontakcie międzykulturowym relacji: „ja – inny” (czy też: „swoi – obcy”), które

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem*, s. 758.

stanowią zdroworozsądkowe założenia przyjmowane bezrefleksyjnie na użytek badań empirycznych.

Proponuję zatem rozważenie następujących zagadnień:

- 1) model kultury tradycyjnej w naukach społecznych;
- 2) ultrafunkcjonalistyczna ontologia kultury;
- 3) rozwój kultury: immanentny autodeterminizm czy dyfuzja;
- 4) kultura tradycyjna a nowoczesna – między biegunami dychotomii;
- 5) interakcja kultur w społeczeństwie pluralistycznym.

Ad 1. Zarówno model kultury pierwotnej, jak i typ kultury ludowej wypracowane na gruncie etnologii wykazują wiele cech wspólnych, które pozwalają je traktować jako wzór czy archetyp kultury w ogóle. Do podstawowych właściwości tak rozumianej kultury należy zaliczyć:

– istnienie spójnego zespołu wytworów, norm i wartości wypracowanych w ramach niedużej, izolowanej społeczności;

– synkretyczny charakter tych przedmiotów i praktyk (współistnienie elementów heterogenicznych w wytworach i działaniach, które dopiero później, w miarę upływu czasu będą ulegały dyferencjacji);

– panowanie magicznego (mistycznego według Lucien Levi-Bruhla) myślenia w kategoriach zbiorowych;

– obecność jednego światopoglądu przy braku konkurencyjnych wzorów, które mogłyby podważać ustalony porządek;

– funkcjonowanie prostego schematu ról społecznych, determinujących nie złożone i nie narażone na wewnętrzne konflikty osobowości;

– bardzo powolny rytm przemian (założenie stabilności tych kultur, brak w nich perspektywy historycznej);

– dominacja więzi społecznych typu wspólnotowego, a więc opartych przede wszystkim na zasadzie pokrewieństwa i sąsiedztwa.

Szczególne miejsce w etnografii polskiej zdobył model tradycyjnej kultury chłopskiej skonstruowany przez Kazimierza Dobrowolskiego na podstawie materiałów z przełomu XIX i XX w. zebranych na ziemiach południowej Małopolski⁷, a którego trafność i trwałość poświadczają jeszcze relacje Stefana Czarnowskiego z lat trzydziestych bieżącego stulecia⁸. Jeden z najbardziej znanych opisów społeczeństwa tradycyjnego (wiejskiego) brzmi następująco: „społeczeństwo takie jest małe, izolowane, niepiśmienne i homogeniczne, o silnie rozwiniętym poczuciu solidarności grupowej. Tryb życia jest skonwencjonalizowany tworząc ów spoisty system, który nazywamy »kulturą«. Zachowania są tradycyjne, spontaniczne, bezkrytyczne i mają cechy wyraźnie osobowe; prawodawstwo nie ist-

⁷ K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, w: tegoż, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966.

⁸ S. Czarnowski, Podłoże ruchu chłopskiego, w: *Dzieła*, t. II, Warszawa 1956, s. 173.

nieje, nie ma też miejsca dla eksperymentu i refleksji intelektualnej. Pokrewieństwo, jego więzi i instytucje stanowią typ kategorii doświadczenia, a jednostką działania jest grupa rodzinna. Sfera sakralna przeważa nad sferą świecką; gospodarka oparta jest raczej na statusie niż na rynku⁹. Wszystkie charakterystyki przypisują zatem kulturze tradycyjnej cechy archaiczności, prymitywizmu, trwałości i prostoty, co w dalszym ciągu skłania uczonych do jej szczególnego traktowania jako jedyne „laboratorium form społecznych, jakie mamy i jakie mieć będziemy”¹⁰. „To nie romantyzm sprawia – pisze więc Ernest Gellner – że niektórzy antropologowie są bardziej zainteresowani dawnymi strukturami plemienia niż ministerstwem czy urzędem okręgowym. Struktury te mogą być socjologicznie ważniejsze”¹¹.

Ad 2. Model kultury tradycyjnej pełniący w etnologii i szerzej – w naukach społecznych i humanistycznych – rolę typu idealnego wszelkiej „prawdziwej” kultury zawiera jedno szczególnie ważne założenie, które trzeba omówić osobno, jako że odnosi się ono do sposobu uporządkowania wszystkich wymienionych powyżej elementów, ma stanowić ich istotną cechę. Przyjmuje się mianowicie, że wszelkie wytwory danej kultury: przedmioty, systemy wartości, zespoły norm społecznych i zasady organizacji instytucjonalnej, a także znamienne dla tej kultury rodzaje osobowości tworzą spójną strukturę nawzajem się warunkujących zjawisk i faktów, a przynajmniej, że da się w nich wykryć obecność stałego, wspólnego wzoru – świadectwo i wyraz ich przyporządkowania pewnemu stylowi, konfiguracji określonej kultury. „Nowa antropologia traktuje jakąkolwiek istniejącą kulturę jako zintegrowaną jedność czy system, w którym każdy element posiada określoną funkcję w stosunku do całości”¹². „Kultura jest całością, w której różne elementy są współzależne”¹³. „Kultura, podobnie jak jednostka, jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania”¹⁴.

Przekonanie to znajduje najdobitniejszy przejaw w koncepcji kultury jako organizmu, właściwej wczesnemu funkcjonalizmowi, ale obecne jest również z większą lub mniejszą siłą także w późniejszych teoriach strukturalistycznych. Można nawet powiedzieć, że w najbardziej prostej formie czyli jako przeświadczenie o istnieniu „jakiegoś” porządku w życiu społecznym i w kulturze metafora organicystyczna pozostaje nadal aktualna i jest nieusuwalnym składnikiem naszego myślenia o rzeczywistości. Tak jak nie potrafimy wyobrazić sobie orga-

⁹ R. Redfield – cyt. za: H. Miner, *Kontinuum wieś – miasto*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 279.

¹⁰ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 81.

¹¹ E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, Kraków 1995, s. 183.

¹² A. R. Radcliffe-Brown – cyt. za: A. K. Paluch, *Konflikt, modernizacja i zmiana społeczna*, Warszawa 1976, s. 50.

¹³ B. Malinowski – cyt. za: A. K. Paluch, *op.cit.*

¹⁴ R. Benedict, *op.cit.*, s. 87.

nizmu żywego inaczej niż tylko pod postacią zespołu współpracujących i współzależnych części, tak samo nie jesteśmy w stanie przyjąć, by rzeczywistość a zwłaszcza świat tworzony przez człowieka miał być pozbawiony jakiegokolwiek zasady organizacji i elementarnego choćby ładu.

Zasada tak lub inaczej rozumianej systemowości kultury (poza przywołaną wyżej interpretacją psychologiczną, że oto umysł ludzki nie dopuszcza uznania wizji rzeczywistości jako chaosu, serii przypadkowych i nie powiązanych ze sobą w żaden sposób elementów i zdarzeń) może być ponadto odczytywana w dwojaki sposób. W pierwszym przybiera postać twierdzenia ontologicznego (taka właśnie jest natura rzeczywistości społecznej i kulturowej). W drugim staje się regułą epistemologiczną, która nakazuje poszukiwać przyczyn, związków i prawidłowości. Niezależnie od tych trzech wykładni omawiane założenie stanowi podstawowy warunek nie tylko sensowności badanego bytu i prawomocności jego badania, ale także przesłankę prognozowania i kryterium naukowej postawy i metody, wzorzec racjonalności i logicznego myślenia. Analizując polemikę na temat przyjęcia determinizmu za warunek *sine qua non* postępowania naukowego Stefan Amsterdamski wybiera bardziej liberalne stanowisko: „Wydaje mi się – pisze – iż wystarczy uznać, że nauka jest wiedzą nomologiczną, co oznacza, iż zakłada się w niej zawsze możliwość odkrywania jakichś prawidłowości i budowania jakichś teorii opisujących czy też wyjaśniających, a czasem i przewidujących przebieg zdarzeń”¹⁵.

Konsekwencje wynikające z przyjęcia zasady systemowości kultury, a więc spójności i niesprzeczności życia społecznego ujawnia Gellner, omawiając poglądy czołowych funkcjonalistów: „żaden ciągły zdolny do życia system zachowań – a każde społeczeństwo, a także każdy zdrowy, żyjący człowiek egzemplifikuje taki system – nie może być wewnętrznie sprzeczny”¹⁶. Tę apriorycznie przyjmowaną zasadę hermeneutyczną określa Gellner mianem Bezgranicznego Miłosierdzia Logicznego i czyni ją winną karkołomnych wysiłków badaczy, starających się za wszelką cenę wykazać, wbrew oczywistym niekiedy dowodom, że kultura i życie społeczne danej grupy są mimo wszystko sensowne, racjonalne i logiczne. Własne wyznaczenie wiary Gellnera przybiera więc postać koncepcji „społecznej roli absurdalności”: „w naukach społecznych, jeżeli wybaczymy zbyt wiele, nie rozumiemy niczego. Postawa, którą charakteryzuje zwrot: *credo quia absurdum*, jest również zjawiskiem społecznym i nie dostrzegamy jej istoty oraz roli społecznej, jeśli rozmywamy ją poprzez interpretację czyniącą ją jeszcze jedną formą nieabsurdalności”¹⁷.

Ad 3. Jeżeli kultura, zwłaszcza tradycyjna, i opierające się na niej życie społeczne mają wyobrażać tak doskonale wyważony mechanizm znajdujący się

¹⁵ S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, Warszawa 1994, s. 116.

¹⁶ E. Gellner, *op.cit.*, s. 57.

¹⁷ *Ibidem*, s. 69.

w stanie równowagi bądź też mniej lub bardziej „dynamicznego ekwilibrium”¹⁸, jak się to czasami określa, istotnym problemem staje się pytanie o możliwość zmiany i jej czynniki. Skrajnie holistyczne wizje, wyrażając „odwracanie się od historii ku perspektywie bezczasowej”¹⁹, zdawały się wykluczać możliwość zaistnienia zmian, konserwowały tradycyjne kultury w kształcie stabilnych całości, o których jest uprawnione mówienie w „czasie terazniejszym etnograficznym”, w kategoriach synchronicznych, a nie diachronicznych.

Zjawisko zmienności nie mogło być jednak negowane i w związku z tym pojawiały się próby jego konceptualizacji bądź to w języku teorii ewolucjonistycznych, opisujących procesy zmian o charakterze endogennym, bądź teorii dyfuzjonistycznych w rodzaju koncepcji kontaktu czy zderzenia kultur, akcentujących z kolei wagę zmian egzogennych.

Istotę pierwszego typu rozumienia zmiany dobrze wyraża zasada immanentnego autodeterminizmu, sformułowana przez Pitirima Sorokina, zgodnie z którą: „istotny” i „normalny” przebieg istnienia formy, fazy, losy lub przeznaczenie systemu społeczno-kulturowego są zdeterminowane głównie przez sam system, przez jego potencjalną naturę oraz całokształt jego własności. Ogół okoliczności zewnętrznych jest doniosły, ale głównie na tej zasadzie, że opóźnia lub przyspiesza jego immanentne losy, osłabia lub wzmacnia niektóre z cech systemu, ułatwia realizację immanentnych możliwości systemu, wreszcie, w przypadku zmian katastroficznych, niszczy system. Ale owe okoliczności zewnętrzne nie mogą zmusić systemu, by przejawiał to, czego potencjalnie nie posiada, by stał się tym, do czego immanentnie nie jest zdolny”²⁰.

Problematyka dyfuzji, czyli „przenoszenia elementów kulturowych z jednego społeczeństwa do innego”²¹ była ujmowana różnie, w zależności od tego, czy traktowano zmianę egzogenną w kategoriach kontaktu międzykulturowego (Bronisław Malinowski), kiedy dochodzi do załamania się stanu pierwotnej równowagi, czy też w kategoriach interakcji dwu systemów (Alfred Reginald Radcliffe-Brown), kiedy ciągłość struktury i tradycji zostaje zachowana dzięki procesowi readaptacji systemu społecznego²².

Niezależnie jednak od zastosowanej opcji, wśród zwolenników poszukiwania egzogennych czynników zmiany pojawia się często przeświadczenie, iż w gruncie rzeczy „tylko te elementy są szybko przejmowane, które »pasują« (fit in) do kultury ulegającej procesowi zmian nie powodując radykalnej opozycji w ramach systemu kulturowego”²³. Jeszcze dobitniej stanowisko to wyraża

¹⁸ A. K. Paluch, *op.cit.*, s. 126.

¹⁹ M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury*, Warszawa 1994, s. 33.

²⁰ P. A. Sorokin, *Zasada zmiany immanentnej*, w: *Elementy teorii socjologicznych (...)*, s. 294.

²¹ R. Linton, *Dyfuzja*, w: *Elementy teorii socjologicznych (...)*, s. 261.

²² A. K. Paluch, *op.cit.*, s. 111.

²³ *Ibidem*, s. 74.

Ralph Linton pisząc: „z nielicznymi wyjątkami każdy nowy element, który społeczeństwo włącza do swojej kultury, przyjmuje z własnej woli”²⁴.

Sądy takie zdają się sugerować, że z reguły poza szczególną sytuacją prymitywnych kultur plemiennych poddanych impaktowi cywilizacji europejskiej, w wyniku czego dochodzi do ich rozpadu, o zmianie systemu bądź pojawieniu się w nim nowego elementu decyduje jednak głównie i przede wszystkim struktura tego systemu. Wówczas zaś sprawą drugorzędną będzie to, czy zmiana ta przychodzi z zewnątrz, czy też dokonuje się samoistnie, od wewnątrz. Tak czy inaczej może być ona ujęta jako pochodna, wynik zapotrzebowania danego systemu, spełnienie jego wymogu strukturalnego. Organicystyczna metafora organizująca myślenie badacza społecznego okazuje się więc na tyle silna, by nawet koncepcję zmiany egzogennej zinterpretować (dać jej wykładnię) z gruntu ewolucjonistyczną, sprowadzić ją do mechanizmów immanentnych, endogennych.

Ad 4. Co jednak dzieje się z kulturami, kiedy już uruchomiony zostaje proces przemian? Z jakiego rodzaju relacjami mamy do czynienia i do czego one prowadzą? Oto kolejna grupa pytań, z którymi mamy do czynienia, gdy analizujemy konkretne, empiryczne sytuacje. W jakim języku zdarzenia te są opisywane i za pomocą jakich pojęć – to pytania, które powinniśmy sobie postawić, gdy próbujemy zrekonstruować i poddać ocenie aparaturę teoretyczną badacza stojącego wobec takich zjawisk.

Najbardziej chyba znaną konstrukcją wyrażającą charakter i zarazem kierunek przemian, jakim może podlegać tradycyjna kultura (jeśli pod wpływem kultury silniejszej nie ulegnie rozpadowi) jest dychotomia: „wieś – miasto” Louisa Wirtha, która jednak w swoich najogólniejszych założeniach da się zastosować także do innych rodzajów zmiany o charakterze modernizacyjnym. Perspektywa poznawcza upatrująca istotę zmiany, rozwoju społecznego w stopniowym przechodzeniu od sposobu organizacji i kultury właściwej grupom pierwotnym do porządku symbolicznego i instytucjonalnego społeczeństw nowoczesnych (a więc – jak się przyjmuje – zurbanizowanych) obecna jest w wielu innych znanych dychotomiach: wspólnoty i społeczeństwa (Ferdinanda Tönniesa), religijnego i świeckiego (Howarda Beckera), ludowego i miejskiego (Roberta Redfielda), czy też społeczeństwa tradycyjnego i racjonalnego (Maxa Webera).

Wszystkie te koncepcje w analizie procesu transformacji posługują się dwoma modelami: stanu pierwotnego, jest on zazwyczaj rekonstrukcją historyczną o charakterze typu idealnego, od którego kolejne fazy rozwoju stopniowo się oddalają i stanu docelowego, najczęściej jest to logiczny konstrukt cech modelu dokładnie przeciwnego, ku któremu te przemiany zmierzają. Opisy tak radykalnie spolaryzowanych biegunów kontinuum znamionuje wyraźna idealizacja, zwłaszcza wizji kultury tradycyjnej²⁵. Dobrym przykładem takiego nastawienia jest

²⁴ R. Linton, *op.cit.*, s. 274.

²⁵ J. Węgleński, *Urbanizacja. Kontrowersje wokół pojęcia*, Warszawa 1983, s. 29.

koncepcja kultury „aktywnej” i „pasywnej” Hermana Bausingera, interesująca szczególnie z tego względu, że prezentuje dwie modelowe sytuacje możliwej reakcji danej kultury na zapożyczenia zewnętrzne.

H. Bausinger przyjmuje, że kultura aktywna, właściwa społecznościom tradycyjnym jest zdolna wchłaniać (do pewnego stopnia) elementy obce i integrować je w spójną całość z resztą systemu. Natomiast kultura pasywna (np. kultura masowa współczesnych zurbanizowanych społeczeństw) jest pozbawiona już twórczego, scalającego rdzenia, nie dysponuje więc odpowiednią siłą, by wszystko przetworzyć po swojemu. Poszukując nowości i egzotyki zadowala się mechanicznym łączeniem „cytatów” z innych kultur na zasadzie bricolage'u²⁶. Taka kultura nie jest więc spójnym, zharmonizowanym systemem, lecz raczej rekwizytornią „ścinków i obrzynków” z innych kultur.

Definiując prawdziwą kulturę przez „jedność artystycznego stylu we wszystkich przejawach życia danego narodu”²⁷ Friedrich Nietzsche dawał również diagnozę kryzysowej sytuacji kultury nowoczesnej, pisząc: „wyobraźmy sobie kulturę, nie mającą żadnej stałej i świętej prasiędziby, lecz skazaną na wyczerpywanie wszystkich możliwości i czerpanie nędznego pokarmu z wszystkich kultur – oto terazniejszość [...] I oto stoi człowiek bez mitu, wiecznie głodny, wśród wszystkich przeszłości i szuka, grzebiąc i dłubiąc, korzeni, choćby ich szukać miał nawet w najodleglejszych starożytnościach. O czym świadczy ta niezmierna historyczna potrzeba niezaspokojonej kultury nowoczesnej, to gromadzenie wokoło siebie niezliczonych innych kultur, ta trawiąca chęć poznania, jak nie o stracie mitu, o stracie ojczyzny mitycznej, macierzyńskiego łona mitycznego?”²⁸.

Idealne wyobrażenie kultury tradycyjnej jako całości spójnej i harmonijnej i zarazem jako wzorca i nadal obowiązującej normy, jest więc trwale obecnym motywem w naukach społecznych i w refleksji humanistycznej. Konstytuując tę wizję „figury myślenia”²⁹, a nade wszystko jej trwałość i niepodatność na empiryczną weryfikację³⁰ czynią z niej, paradoksalnie, nader dogodny obiekt autotematycznej refleksji rozwijanej ostatnio w antropologii. Jeżeli bowiem antropologia „wskazuje na to, co w kulturze ma charakter trudno zmienny, utrwalone. Odkrywa mechanizmy mitologizacji i petryfikacji zjawisk, poszukuje matryc strukturalizujących ludzkie myślenie”³¹, to antropologia współczesna postawiona „wobec samej siebie”³² winna zmierzać do obnażenia schematyzmów,

²⁶ G. Kloska, *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu Hermana Bausingera*, „Lud”, R. 53, 1969.

²⁷ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Kraków 1996, s. 8.

²⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, Warszawa 1907, s. 157–158.

²⁹ R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982, s. 75–116.

³⁰ C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992, s. 19.

³¹ *Ibidem*, s. 7.

³² Określenie C. Robotyckiego, *op.cit.*, s. 101.

figuralności i stereotypów wiedzy akademickiej o kulturach „typu ludowego”³³, a więc – do zdemaskowania jej (czyli – własnego) zmistyfikowanego i zmitologizowanego charakteru.

Ad 5. Rozważając interakcję kultur zmieniających się pod wpływem wzajemnego kontaktu, przyjmuje się, że zmiany te mogą zachodzić w różnym tempie i nasileniu, przy czym jednym z istotnych czynników branych najczęściej pod uwagę jest dystans przestrzenny dzielący oba społeczeństwa i ich kultury, jeśli chodzi o stopień odmienności wzorów kulturowych³⁴. Zgodnie z tym założeniem, im bliżej granic (w znaczeniu dosłownym, ale i przenośnym), tym procesy dokonują się gwałtowniej i intensywniej. Przekładając kategorie przestrzenne, zaczerpnięte z rozważań nad relacjami międzygrupowymi, na język analizy kultury jako pewnego zhierarchizowanego systemu, można by więc próbować posłużyć się metaforą „centrum” i „peryferii” dla opisu zasady organizacji i waloryzacji wartości danej kultury.

Czyni tak np. Jerzy Smolicz, pisząc o wartościach centralnych, rdzennych wyznaczających tożsamość zbiorową i tych wypartych z uprzywilejowanego miejsca, zdegradowanych, zepchniętych na marginesy wartościach peryferyjnych³⁵. Sądzę, że interesującym przedmiotem analizy jest właśnie sam ten ruch wartości, przeorganizowanie się kulturowych struktur pod wpływem kontaktu z innymi kulturami. Proces ten może być częściowo samorzutny, wymuszony koegzystencją np. w wieloetnicznym społeczeństwie (jakim jest Australia badana przez Smolicza), a częściowo sterowany polityką władz. Nieprzypadkowo, polityka etniczna w społeczeństwie pluralistycznym zmierza raczej do „wzmacniania trzonów”, w opinii Johna Highama, niż do pilnego „strzeżenia granic” w nadziei, że działanie takie zapobiegnie napięciom granicznym bądź je przynajmniej złagodzi³⁶.

Jak można oczekiwać, celem przyświecającym takim działaniom jest nieszkodliwienie tych wartości, które mogłyby okazać się w zetknięciu z innymi, im przeciwnymi – konfliktogenne. Można to osiągnąć przez uczynienie ich kwestią czyichś wewnętrznych przekonań. Tym samym zostaną one usunięte z obszaru życia społecznego. Zamiast nich będą pielęgnowane te elementy tradycji kulturowej, które nie niosą ze sobą takiego zagrożenia.

Mechanizm ten opisał Karl Mannheim, rozważając proces przechodzenia od moralności substancjalnej do funkcjonalnej: „im bardziej jest funkcjonalne no-

³³ Określenie L. Stommy, *Antropologia kultury wsi polskiej*, Warszawa 1986.

³⁴ Na niezgodność dystansu przestrzennego i społecznego zwraca uwagę np. G. Simmel: „obcość wynika ze specyficznego związku bliskości przestrzennej grup, które w zasadzie żyją lub powinny żyć od siebie daleko ze względu na swoją odmiennność” – cyt. za: E. Nowicka, *Swoi i obcy*, t. I, Warszawa 1990, s. 29.

³⁵ J. J. Smolicz, *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, Warszawa 1990, s. 101, 110.

³⁶ J. Higham, *Rola imigracji w historii Ameryki*, w: *Dwieście lat USA. Ideaty i paradoksy historii amerykańskiej*, Warszawa 1984, s. 276 nn.

woczesne społeczeństwo masowe, tym bardziej dąży do neutralizowania moralności substancjalnej lub do zepchnięcia jej w sferę „prywatności”. W sprawach publicznych stara się ograniczyć do uniwersalnych wzorów mających znaczenie czysto funkcjonalne. Idea tolerancji jest właśnie filozoficznym ujęciem tendencji do wyłączenia z dyskusji publicznej wszystkich subiektywnych czy sekciarskich wierzeń, to jest do odrzucania irracjonalności substancjalnej a zachowania jedynie tych zwyczajów, które ułatwiają harmonijne układanie się stosunków społecznych”³⁷.

Zaprezentowany tu w ogromnym skrócie i uproszczeniu przegląd problematyki odnoszącej się do sposobów ujmowania i badania kultur tradycyjnych (pierwotnych, ludowych, regionalnych, etnicznych i innych – „typu ludowego”) wymaga podsumowania i oceny. Uwagi końcowe zgrupuję w dwóch punktach. W pierwszym z nich znajdują się opinie na temat niedostatków praktykowanej aktualnie teorii kultury. W drugim – refleksje natury ogólniejszej z dziedziny, nazwijmy to – antropologii filozoficznej.

Sądzę, że obraz aparatury teoretycznej nauk o kulturze, jaki wyłania się z powyższych rozważań, można scharakteryzować następująco. Model kultury tradycyjnej, do którego nadal z większymi lub mniejszymi zastrzeżeniami odwołują się badacze, zakłada traktowanie takiej kultury jako wielu „pojedynczych, odrębnych, integralnych przedmiotów, z których każdy jest jedyny w swoim rodzaju, a zarazem wszystkie łączy jakaś istotna cecha”³⁸ – pisze Michael Carrithers. Jednocześnie wszystkie tego rodzaju kultury są ujmowane na wzór kolekcji muzealnej lub garści muszelek, a muszelki te „są twarde i kruche, każdą daje się wyraźnie oddzielić od innych i można je uporządkować ze względu na jakąś cechę. Z pewnością stanowią „jednostki naturalne”³⁹.

Odrębność i integralność kultur jako takich „jednostek naturalnych” gwarantowała omówiona wyżej metafora organicystyczna, która, zdaniem Gellnera, doprowadziła analogię między społeczeństwami a organizmami „dalej, niż to jest usprawiedliwione. Nawet ciało ludzkie ma nie spełniający żadnej funkcji wyrostek robaczkowy – konkluduje autor. Antropologowie winni przyznać, iż niektóre społeczeństwa mogą czasami mieć także wyrostki robaczkowe”⁴⁰.

Posługiwanie się przez klasyków antropologii obrazowymi przenośniami „kubka” (Ruth Benedict) czy „muszelki” (Radcliffe-Brown) utrzymywało rozumienie kultur tradycyjnych w kategoriach przedmiotów nieprzenikliwych, twardych i zarazem kruchych, które albo zachowują swoją strukturę, albo są skazane na rozpad i unicestwienie. Carrithers próbując rozróżnić w dyskursie Benedict dwie

³⁷ M. Carrithers, *op.cit.*, s. 31.

³⁸ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa 1974, s. 101.

³⁹ M. Carrithers, *op.cit.*, s. 32.

⁴⁰ E. Gellner, *op.cit.*, s. 145.

warstwy: poziom rzeczywistości opisywanej i poziom interpretacji autorskiej, wykrywa ich niezgodność, zasadniczą sprzeczność między przywoływanymi faktami empirycznymi i uogólnieniami teoretycznymi. „Zgodnie z teorią »muszelkową« – pisze autor – wzajemnie się wykluczające i kruche kultury są zapewne nie do pogodzenia i zapewne nawzajem dla siebie niezrozumiałe. A przecież Ramon jakoś sobie radził, jakoś żył wedle jednej albo drugiej formy. A sama Benedict potrafiła z nim rozmawiać, mogła się czegoś od niego dowiedzieć, a nawet w pewnym stopniu uczestniczyć w jego życiu. Wszystkie te zastrzeżenia potraktowane poważnie wykażą nam bardzo istotne braki »muszelkowej« teorii kultury”⁴¹.

Przyjęcie takich podstawowych założeń na temat ontologii kultury tradycyjnej implikowało przekonanie, że optymalnym celem wszelkiej zmiany może i powinno być osiągnięcie (po okresie przejściowej dezorganizacji pierwotnego porządku) stanu ponownej równowagi i harmonii, ale już na innym, wyższym poziomie rozwoju. „Jeśli uświadomimy sobie – pisała Margaret Mead – iż każda kultura ludzka, jak każdy język, stanowi pewną całość [...] to zrozumiemy, że jeśli jednostki albo grupy ludzkie muszą się zmienić, jest niestychanie ważne, by zmiana przebiegała od jednego całościowego wzorca do innego”⁴². Wyrazem tej tendencji była chociażby przywołana wcześniej dychotomia „wieś – miasto”, przeciwko której są wysuwane od dawna poważne zarzuty⁴³. Z naszego punktu widzenia istotne będą tu jednak dwie okoliczności, dwie konsekwencje, jakie wyciągnąć można z analizy tego typu koncepcji dualistycznych.

Pierwsza z nich dotyczy ograniczeń myślenia alternatywami zbyt zubażającego zarówno bogactwo formalnych, teoretycznych możliwości dających się wydedukować z przyjętych założeń, jak i odległych od różnorodności faktycznych zjawisk. Rozważając wszystkie potencjalne kombinacje kilku cech modelu przedsiębiorstwa przemysłowego Józef Maria Bocheński uzyskuje w wyniku liczbę 64 możliwych ustrojów społecznych, przy czym – jak pisze – tylko niektóre z nich zostały urzeczywistnione. Wniosek autora, istotny i dla naszych refleksji, brzmi więc: „każda klasyfikacja zakładająca tradycyjną analizę z dwoma tylko rodzajami elementów prowadzi na manowce i jest logicznie błędna. Przyjmowanie dwóch tylko możliwych rodzajów ustrojów [komunistycznego i kapitalistycznego – *I.B.-R.*], gdy naprawdę jest ich co najmniej 64, sprawia wrażenie niesamowitej wręcz jednostronności”⁴⁴.

Jeżeli po tej formalno-logicznej dygresji wrócimy jeszcze na chwilę do kontinuum „wieś – miasto”, przyjdzie się zgodzić z Janem Węgleńskim, zdaniem

⁴¹ M. Carrithers, *op.cit.*, s. 36.

⁴² M. Mead – cyt. za: M. Carrithers, *op.cit.*, s. 29.

⁴³ J. Węgleński, *op.cit.*; J. Turowski, *Chłopi: stara czy nowa struktura społeczna*, w: *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. II: *Wieś*, Lublin 1995.

⁴⁴ J. M. Bocheński, *Przyczynek do filozofii przedsiębiorstwa przemysłowego*, w: *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. 178.

którego określa ona „jedynie sytuacje krańcowe, natomiast rzeczywiste miasta i wsie znajdują się gdzieś pośrodku pomiędzy tymi dwoma tak skrajnie zarysowanymi biegunami”⁴⁵. Opinia ta kieruje nas ku drugiej z wymienionych okoliczności. Otóż wydaje się, że teoria powinna odejść od analizowania odrębnych jednostek kulturowych w wersji muszelnkowej i poświęcić więcej uwagi temu, co dzieje się pomiędzy nimi, zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym, tym bardziej że empiryczna rzeczywistość, „światy, na które natrafiają antropologowie, przypominają zawsze świat Ramona – permanentnie w pół drogi, między jednymi a drugimi warunkami, między przeszłością a przyszłością, między jednym społeczeństwem a drugim”⁴⁶. Kategoria „pomiędzy” z pewnością zasługuje na rozwinięcie i teoretyczne opracowanie.

W tej części podsumowania chciałabym skupić uwagę na zasygnalizowanej we wstępie do rozważań kwestii rozumienia i oceny kontaktu międzykulturowego. Dominuje tu przekonanie, że „spotkanie kultur” jest faktem pozytywnym, gdyż każda z nich „rzuca światło na naszą ludzką wspólnotę i dlatego w procesie wzajemnego przenikania może korzystnie wpływać na inne kultury, a więc na życie członków innych grup”⁴⁷. W zetknięciu z obcą kulturą jest niedozwolona oczywiście niechęć czy wrogość, a pożądane – tolerancja i otwarcie na inne przekonania. Postawy te mają sprzyjać właśnie kultywowaniu różnych wartości w imię pluralizmu.

Konsekwentna akceptacja takiego poglądu napotyka jednak rozliczne przeszkody i wciąga nas w dylematy, o których pisał chociażby Leszek Kołakowski. Rodzi się tu przede wszystkim zasadnicza wątpliwość: na ile akceptacja cudzych wartości i sposobów życia oznacza zawieszenie czy wręcz unieważnienie własnych. Pisząc o żołnierzach Corteza, Kołakowski sformułował przekorną myśl: „może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi; ci ludzie brali na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację”⁴⁸.

O autentycznym przeżywaniu własnej kultury wspominał także Victor Hugo, relacjonując swoją podróż wzdłuż Renu. Zacytujmy dłuższy fragment z jego wspomnień, gdyż brzmi on w chwili obecnej zastanawiająco. „We Frankfurcie są jeszcze Żydzi i chrześcijanie; – pisał Hugo – prawdziwi chrześcijanie, którzy gardzą Żydami, prawdziwi Żydzi, którzy nienawidzą chrześcijan. Obie strony unikają się nawzajem, czując do siebie wstręt. Nasza cywilizacja, która utrzymuje w równowadze wszystkie idee i we wszystkim stara się zniweczyć gniew, nie pojmuje już tych pełnych obrzydzenia spojrzeń, jakimi wzajemnie mierzą się ludzie nieznajomi. Żydzi frankfurccy mieszkają w swoich posępnych domach

⁴⁵ J. Węgleński, *op.cit.*, s. 29.

⁴⁶ M. Carrithers, *op.cit.*, s. 36.

⁴⁷ J. J. Smolicz, *op.cit.*, s. 24.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 13.

od strony podwórza, aby uniknąć bodaj tchnienia chrześcijan. Jeszcze 12 lat temu ulica Żydowska, przebudowana i nieco poszerzona w 1662 r., miała na swoich krańcach dwie bramy żelazne zamykane na sztaby i zasuwę zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Z nadejściem nocy Żydzi wracali do swoich domów i zamykano obie bramy. Ryglowano je od zewnątrz, jakby mieszkali tu zadżumieni, oni zaś barykadowali się od wewnątrz, jak oblegani⁴⁹.

Do tego rejestru głosów sceptycznych dołączmy jeszcze uwagę Claude Levi-Straussa, który protestując przeciwko nadmiernie szerokiemu rozumieniu pojęcia rasizmu, pisał: „nie ma niczego karygodnego w stawianiu pewnego sposobu życia i myślenia ponad wszystkimi innymi i odczuwaniu niewielkiej sympatii do kogoś, czyj rodzaj życia [...] jest zbyt odległy od tego, do którego jest się przywiązany”⁵⁰. Czy zatem nie jest tak, że przywiązanie do własnej kultury musi pociągać za sobą automatycznie obojętność wobec innych wartości, może nawet wrogość i nienawiść? Czyżby więc alternatywą dla takiego świata, jaki jeszcze obserwujemy, miała być jedynie wizja zawarta w przywołanym wyżej cytacie z Mannheim’a, którą zdawał się antycypować A. de Custine, pisząc o burżuazyjnym społeczeństwie francuskim: „nasze pokolenie jedno tylko uznaje za zbrodnię, a mianowicie, gdy ktoś oburza się na zbrodnię, i jedną tylko rzecz za godną szacunku, a mianowicie, jeśli ktoś nie ma jakiegokolwiek poglądu. Mieć jakieś o czymś zdanie to tyle, co być niesprawiedliwym, a zatem niezdolnym do zrozumienia innych. Moda dzisiejsza wymaga, aby zrozumieć wszystko i wszystkich”⁵¹.

Kolejna kwestia sporna kryje się – moim zdaniem – w przekonaniu, jakoby poczucie obcości miało być skutkiem braku wzajemnych kontaktów. Stosownie do tej diagnozy zaleca się więc zbliżenie i poznanie w celu usunięcia uczucia wrogości. Brak styczności niekoniecznie jednak musi rodzić wrogość, a negatywne uprzedzenia i stereotypy rodzą się często dopiero w wyniku kontaktów między grupami, zaś brak ich tam, gdzie nie dochodziło do zetknięcia. Odwołajmy się tu do opinii Floriana Znanieckiego: „antysemityzm w formie dążności do unikania styczności z Żydami silniejszy jest często u narodów, które się z nimi dawniej dużo stykały, jak Hiszpanie, niż u tych, które mało miały z nimi styczności, jak Angliki”⁵².

Rozważając istotę elementarnej relacji międzyludzkiej, jaką był dla niego fakt, że „istota żyjąca spotyka się z kimś innym i rozpoznaje go jako bliźniego, nazywając go drugim człowiekiem”, Ortega y Gasset nadał jej szczególny sens⁵³. W jego zarysie oryginalnej socjologii „ja” początkowo styka się nie z „ty”, ale

⁴⁹ V. Hugo, *Ren*, Warszawa 1987, s. 288.

⁵⁰ C. Levi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993, s. 24.

⁵¹ A. de Custine, *Rosja w roku 1839*, t. 1, Warszawa 1995, s. 69.

⁵² F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 283.

⁵³ J. Ortega y Gasset, *op.cit.*, s. 487.

z „Innym”, z abstrakcją istoty ludzkiej wyposażoną we wszelkie atrybuty człowieka, które jednak na tym pierwszym etapie pozostają czystą możliwością. Dopiero stopniowo, w miarę obcowania, następuje ukonkretnienie potencji zawartych w „czystym, nieokreślonym Innym” i wówczas ogólna idea „Człowiek – Bliźni” zamienia się w określonego „ty”. Wyłanianiu się szczególnego „ty” z „Innego” towarzyszy zasadnicza zmiana nastawienia wobec partnera, jaka dokonuje się w „ja”, które oto konstatuje, że: „Ty to Ty, to znaczy, że posiadasz swój własny i szczególny sposób bycia, niezgodny z moim i że z Ty często wyłaniają się negacje mej osoby – mego sposobu myślenia, uczucia, pragnienia”⁵⁴. Zatem konsekwencją kontaktu społecznego jest poznanie prowadzące do wniosku, że „to, co Twoje, nie jest dla mnie, Twe idee i przekonania nie są dla mnie, widzę je jako obce, a niekiedy i przeciwne sobie [...] Ty sam, zanim stałeś się dla mnie wyraźnie określonym Ty, jakim teraz jesteś, nie byłeś mi obcy: sądziłem, że jesteś taki, jak ja – wprawdzie alter – inny, ale ja – ego, czyli alter ego. Teraz jednak wobec ciebie i innych ty, widzę, że na świecie jest coś więcej niż owo niejasne, nieokreślone ja: są tu anty-ja. Są nimi wszystkie Ty, jako różne ode mnie”⁵⁵.

Zgodnie z antropologią Ortegi y Gasset, właściwy człowiekowi pierwotny i naturalny altruizm sprawia, iż „a nativitate otwarci jesteśmy na kogoś innego, kogoś drugiego, alter jako takiego”⁵⁶. Dopiero, gdy relacje międzyjednostkowe zostaną zastąpione przez stosunki społeczne, mamy do czynienia z nowym sposobem odnoszenia się ludzi do siebie: ze społeczeństwem, które narzuca normy, role, ale i uprzedzenia, które wprawdzie łączy, ale uprzednio podzieliwszy. Pozostaje pytaniem nierozstrzygniętym, czy rzeczywiście pierwotne doświadczenie „Innego” jest poznaniem aspołecznym oraz czy bliższe styczności z „Innym”, przekształcające go nieuchronnie we wroga „ja – ty”, muszą odbywać się w ramach zakreślonych przez mechanizmy właściwe obcowaniu społecznemu. Jak się wydaje, brak wiedzy na temat „Innego”, brak z nim styczności, niewykształcenie jego stereotypu – wszystkie te czynniki wyznaczają przedempiryczne i przedspołeczne nastawienie, oparte na elementarnym poczuciu więzi międzyludzkiej i świadomości wspólnoty gatunkowej. To właśnie częste kontakty, bliższe poznanie, bogatsza wiedza o „Innym” doprowadzają do wytworzenia uprzedzeń, niechęci i wrogości, gdyż inność okazuje się przeciwieństwem i zasadniczą odmiernością, a sam „Inny” zamienia się w obcego.

Ostateczny wniosek, jaki można by sformułować na podstawie analizy koncepcji Ortegi y Gasset brzmiałby więc dokładnie odwrotnie niż zalecenia najczęściej kończące rozważania nad stosunkiem do innych ludzi i obcych kultur. Spotkanie z „Innym” pozostanie zawsze wielkim szokiem dla jednostki i grupy, a praktykowanie tolerancji jest działalnością niezmiernie trudną, jeśli nie wręcz

⁵⁴ *Ibidem*, s. 513a.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 514–515.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 494.

niemożliwą, bez zawieszenia, unieważnienia czy nawet unicestwienia podstawowych wartości własnej kultury, konstytuujących zarazem najgłębszą istotę każdego człowieka. To nie odmienności i dystanse między ludźmi są przyczyną waśni i niepokojów, ale może właśnie próby niwelowania różnic i zacierania granic sprawiają, że narody stają wobec siebie „twarzą w twarz”, będąc zarazem pozbawione zasad współżycia w nowej dla nich, bo wywołanej gwałtownym postępem technicznym, sytuacji dramatycznej bliskości. Tak więc, zamiast nawoływać do dialogu i przerzucania mostów, kto wie, czy nie należałoby wezwać do budowania nowych murów, za którymi człowiek współczesny mógłby się skryć i znaleźć odosobnienie. Zamiast poszukiwania tego, co ludzi łączy, być może słuszniesze byłoby wynajdywanie różnic, zdolnych poświadczać ich odrębność i indywidualność. I wreszcie, zamiast przymusowego osiedlania w globalnej wiosce czy nie lepiej byłoby pozwolić ludziom mieszkać nadal w małych, lokalnych wioskach – dających poczucie bezpieczeństwa, swojskości i intymności. Aleksander Świętochowski pisał przecież: „niczym natura nie wyrządziła nam większej krzywdy, jak gęstym zasianiem ludzi na ziemi. Gdybyśmy stali od siebie w odległości zdrowego wzroku, nie znalazłobyśmy względem siebie żadnych uczuć oprócz miłości”⁵⁷.

* * *

Jak się wydaje, naukom społecznym (w tym także etnografii i antropologii) trudno mówić o zachodzących współcześnie procesach stykania się i mieszania kultur bądź ich włączania w szersze ramy (społeczeństwa pluralistyczne, narody wieloetniczne, makroregiony), gdyż język, jakim nauki te dysponują, jest dostosowany przede wszystkim do opisu odrębnych, izolowanych jednostek kulturowych. Tak więc posługiwanie się istniejącymi kategoriami polega na ich naginaniu do nowych potrzeb, co nie czyni takich konstatacji wiarygodnymi.

Zastrzeżenia można zgłosić także wobec generalnego paradygmatu w badaniach kultury, gdzie – zdaniem Marcina Czerwińskiego – „zapisana jest koherencja kultury. Natomiast analiza stosunków i wydarzeń w ramach bardzo szeroko rozumianej współczesności ukazuje obraz niekoherencji”⁵⁸. Tymczasem założenia wyznaczające tę dualistyczną wizję powracają w wielu współczesnych konstatacjach na temat domniemanego „ładu antropologicznego” społeczności pierwotnych⁵⁹ oraz „chaosu kulturowego” bądź „śmietnika symbolicznego” jako stanu współczesnej kultury⁶⁰. Można by w tym miejscu przywołać prowokacyjne stwier-

⁵⁷ A. Świętochowski, *Aforyzmy*, Warszawa 1979.

⁵⁸ M. Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesnej*, Warszawa 1988, s. 9.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 15 (na temat średniowiecza jako epoki ładu antropologicznego).

⁶⁰ E. Tarkowska, *Chaos kulturowy albo o potrzebie antropologii raz jeszcze*, w: *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska, Warszawa 1993; B. Fatyga, *Śmietnik symboliczny*, w: *Kulturowy wymiar przemian (...)*.

dzenie Horace Minera: „socjologowie traktują czasem organizację, funkcję i integrację jakby były lepsze od dezorganizacji, dysfunkcji i braku integracji”⁶¹. Przywołany cytat uświadamia, że pożądana zmiana założeń badawczych to także zmiana aksjologii.

Trzecia uwaga dotyczyłaby potrzeby ponownego przemyślenia orientacji, nakazującej dążyć za wszelką cenę do wzajemnego zbliżenia ludzi i kultur w imię tolerancji i pluralizmu. Namysł nad tymi sprawami uważam za najważniejsze zadanie nauk społecznych. W przeciwnym bowiem razie do rejestru ich funkcji społecznych wypadałoby zaliczyć: „popularyzowanie muzyki kapel ludowych, upowszechnianie chłopskich dań z mąki, ziemniaków, grochu, kapusty i suszonych śliwek, podnoszenie krzywej produkcji Cepelii, spowodowanie zatwierdzenia i przyjęcia regulaminu parostopniowej odznaki etnografia–krajoznawcy itp.”⁶², jak to swojego czasu na temat etnografii właśnie ironizował Ludwik Stomma.

⁶¹ H. Miner, *op.cit.*, s. 287.

⁶² L. Stomma, *O ankiecie: Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają?*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, nr 2.