

Stanisław Węglarz

Kulturowa jedność w różnorodności z perspektywy etnologicznej

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 6, 49-65

2002

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.

Stanisław Węglarz

Uniwersytet Śląski
Filia w Cieszynie

Kulturowa jedność w różnorodności z perspektywy etnologicznej

Pierre Teilhard de Chardin stwierdził, że „mnogość i jedność stanowią jedyny problem, do którego sprowadza się w istocie rzeczy cała fizyka, filozofia i religia”. Na potwierdzenie prawdziwości tej myśli wystarczy choćby przypomnieć starożytne poglądy filozoficzne, symbolizowane z jednej strony przez widzącego w rzeczach jedynie różnorodność i zmienność Heraklita z Efezu, a z drugiej – przez głoszącego jedność i niezmienną bytu Parmenidesa z Elei. Przypomnę także, iż w światopoglądzie archaicznym (mitycznym) oraz w wielu doktrynach religijnych występuje schemat: jedność (początkowa) – różnorodność (ewentualnie wraz z jednością) – jedność (końcowa). Słuszna zatem wydaje się teza Krzysztofa Pomiana, że myślenie kategoriami jedności i wielości, różne rozumienie relacji pomiędzy nimi, określa formalny schemat wszelkiego myślenia o człowieku i świecie¹. Również z perspektywy etnologicznej, gdzie rzeczywistych ludzkich doświadczeń nie poszukuje się w przejawach intelektualnej przygody wyjątkowych umysłowości, lecz w anonimowym trudzie zbiorowej twórczości, opozycja monizm *versus* pluralizm kultury (oraz jej pochodne: uniwersalizm *versus* partykularyzm, jedność *versus* różnorodność, integracja *versus* dezintegracja

¹ K. P o m i a n: *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecznej*. Warszawa 1968, s. 101, *passim*.

itp.) stanowi jeden z najważniejszych problematów. W związku z tym nie roszczę sobie pretensji do wyczerpania zagadnienia sformułowanego w tytule tego artykułu czy nawet jego pełnego zarysowania. Celem moim będzie jedynie przedstawienie kilku uwag na temat dziedzictwa kulturowego współczesnej Europy.

Rozpocznę od przypomnienia sformułowanych przed prawie półwieczem poglądów Claude'a Lévi-Straussa na mechanizm powstawania zróżnicowania kulturowego i jego interpretację, gdyż dostarczają one dobrej – w moim przekonaniu – inspiracji do zrozumienia zjawisk i procesów kulturowych zachodzących współcześnie, a związanych choćby z groźbą domniemanej utraty tożsamości narodowej spowodowanej integracją europejską oraz ujednoceniem ludzkości w ogóle wskutek procesu globalizacji.

Otóż każde społeczeństwo może z własnego punktu widzenia podzielić istniejącą w przeszłości i obecnie różnorodność kultur na trzy kategorie:

- 1) kultury współczesne występujące na innym miejscu kuli ziemskiej,
- 2) kultury, które istniały wcześniej i na innym terenie niż kultura danego społeczeństwa,
- 3) kultury, które występowały mniej więcej na tym samym terenie, lecz wyprzedzały to społeczeństwo w czasie.

Wobec tych trzech rodzajów kultur zajmowane są różne postawy świadczące o etnicznej megalomanii (etnocentryzmie). Najczęstsza i najbardziej uderzająca z nich polega na zdecydowanym odrzucaniu i potępianiu tych norm kulturowych (moralnych, religijnych, społecznych, estetycznych), które są najdalsze od norm uznawanych za własne. Obcych uważa się za „barbarzyńców”, „dzikusów”, „prymitywów” itp.; style ich życia traktuje się jako fakt „natury” (w opozycji do własnej „kultury”), odmawia się im porównywalnego stopnia człowieczeństwa itd. Paradoks polega na tym, że ten naiwny, lecz głęboko zakorzeniony u większości ludzi pogląd – określe go negatywnym mitem grupowej wartości – jest najbardziej charakterystyczny i najwyraźniej uwidacznia się u samych „dzikich”. Tak więc usiłując wprowadzić dyskryminację kultur i obyczajów, utożsamiamy się z tymi kulturami i obyczajami, których chcielibyśmy się wyprzeć. „Odmawiając przynależności do ludzkości najbardziej »dzikim« lub »barbarzyńskim« jej przedstawicielom, przyjmujemy tylko typowy dla nich sposób myślenia. Barbarzyńca to przede wszystkim człowiek wierzący w barbarzyństwo”² – konkluduje Lévi-Strauss.

Poza takimi „wulgarnymi” formami etnocentryzmu, wyrażającymi naiwny antropomorfizm ich zwolenników, istnieją formy znacznie bardziej wyrafinowane i zakamuflowane. Jako przykład posłużyć może „falszywy ewolucjonizm” polegający na próbie usunięcia różnorodności kultur z zachowaniem pozorów jej uznawania. Ma to miejsce wówczas, gdy traktujemy różne stany społeczeństw

² C. Lévi-Strauss: *Rasa a historia*. W: L. C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss: *Rasa a nauka. Trzy studia*. Warszawa 1961, s. 132 n.

– zarówno starożytne, jak i współczesne, lecz odległe terytorialnie – jako stadia lub etapy tego samego rozwoju, który wychodząc z tego samego punktu, powinien doprowadzić do tego samego celu. Usiłując bowiem wykazać, że kolejno po sobie następujące formy pojawiają się w pewnym porządku – idąc w kierunku rozwoju i postępu – z pojęcia ewolucji społecznej lub kulturowej czynimy zwodniczą i niebezpiecznie wygodną metodę przedstawiania faktów. Okazuje się mianowicie, iż postęp wcale nie jest konieczny ani ciągły, a jeżeli już następuje, to skokami. „Ludzkość idąca z postępu nie jest w żadnym razie podobna do kogoś, kto wspina się po schodach, dodając każdym ruchem nowy stopień do już przebytych. Przypomina ona raczej gracza [...]”³ Nie chodzi tutaj o to, żeby w ogóle odrzucić koncepcję postępu, albowiem każde społeczeństwo pod pewnym względem dokonuje postępu, a pod innym stoi w miejscu albo się cofa. Nie można wszakże uszeregować społeczeństw według jakiejś jednej miary, wyznaczającej stopień postępowości bądź zacofania. Nie istnieje żadna linia postępu uniwersalnego, która mogłaby uzasadnić klasyfikowanie społeczeństw jako wyższych lub niższych, bliższych lub dalszych osiągnięcia jakiegoś pułapu. Dlatego wykorzystywana przez ewolucjonistów idea postępu mająca potwierdzać doskonałość zachodniej cywilizacji jako najwyższego etapu procesu rozwoju jest fałszem – wyrazem etnocentryzmu. Lévi-Strauss sądzi, że idea postępu winna być jedynie „[...] szczególnym sposobem istnienia właściwym naszemu społeczeństwu (i może kilku innym), gdy usiłuje ono myśleć samo siebie”⁴. W tym sensie pozbawia on kategorię „postęp” nieuprawnionej transcendencji. Według niego rzeczywisty postęp ludzkości należy pojmować bardzo ostrożnie, pamiętając, iż ludzkość nie rozwija się w sposób monotonicznie jednolity, lecz poprzez niezwykle zróżnicowane typy społeczeństw i cywilizacji. Na przestrzeni dziejów wielość odmiennych kultur była przy tym tak wielka, że nie jesteśmy w stanie – nawet w przybliżeniu – określić ich rzeczywistej różnorodności. Musimy przyjąć, że wszystkie kultury – minione i współczesne, odległe i bliskie – są równoprawne. Oryginalność ich tkwi „[...] we właściwym im sposobie rozwiązywania problemów, perspektywicznym rozmieszczeniu wartości, które są w przybliżeniu wspólne ludziom – wszyscy ludzie bowiem bez wyjątku posiadają jakiś język, techniki, sztukę, organizację społeczną, ekonomiczną i polityczną. Jedynie dawkowanie nie jest takie samo dla każdej kultury [...]”⁵

Zadaniem etnologów jest ujmowanie grup ludzkich w ich swoistości – odkrywanie sposobu, w jaki jedne różnią się od innych – oraz analizowanie i tłumaczenie istniejących zróżnicowań. Każda bowiem grupa społeczna, mając do dyspozycji bardzo bogaty materiał psychofizyczny, zachowuje z niego tylko niektóre elementy, a z nich przynajmniej pewne pozostają takie same w najbardziej różno-

³ Tamże, s. 145.

⁴ C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, s. 431.

⁵ Tenże: *Rasa a historia...*, s. 154 n.

rodnych kulturach, ale grupa łączy je w struktury za każdym razem inne. Co zatem powoduje owo kulturowe różnicowanie? Obok różnic wynikających z względnego odizolowania – albowiem społeczeństwa ludzkie nie są nigdy zupełnie samotne – nie mniej ważne są różnice wywołane sąsiedztwem grup i wynikającą z niego chęcią przeciwstawienia się, wyróżnienia, bycia sobą. Intelktualna, estetyczna, socjologiczna czy inna różnorodność kultur jest nawet w mniejszym stopniu wykładnikiem izolacji grup niż łączących je więzów. Lévi-Strauss sądzi, że właśnie wielość, różnorodność i wzajemne stosunki między kulturami decydują o tworzeniu się warunków sprzyjających rozwojowi ludzkości. Proces ten jest wewnętrznie sprzeczny – w społecznościach ludzkich działają jednocześnie siły wzajemnie sobie przeciwstawne. Jedne z nich prowadzą do zaakcentowania partykularyzmu, utrzymania lub przywrócenia różnicowania kulturowego, inne z kolei do zbliżenia i spowinowacenia kultur⁶. Mamy więc następną paradoks – różnorodność kultur jest warunkiem postępu, którego konsekwencją jest ich ujednoczenie. Wymownym tego przykładem może być powstanie cywilizacji zachodniej i jej ekspansja – dążenie do stworzenia cywilizacji światowej. Jednakże o tym, jak mocna jest potrzeba zachowywania i generowania odmienności kulturowych, świadczy stała tendencja do różnicowania, odnawiającego się na różnych płaszczyznach (potęgowanie różnicowań wewnątrz kulturowych, rozszerzanie koalicji o innych partnerów itd.). Utrzymywanie różnic było zawsze wielkim problemem cywilizacji. Zdaniem Lévi-Straussa, właśnie od utrzymywania braku równowagi zależy dalsze życie biologiczne i kulturalne ludzkości, gdyż ludzkość prowadząca jednakowy tryb życia byłaby gatunkiem skostniałym⁷.

Naszkiecowane tu zagadnienia teoretyczne mają swój konkretny wymiar w toczących się obecnie w naszym kraju dyskusjach na temat integracji Polski z Unią Europejską. Twierdzi się w nich między innymi, że w bilansie możliwych korzyści i strat z tego wynikających należy uwzględnić niebezpieczeństwo utraty tożsamości kulturowej i narodowej przez społeczeństwo, któremu zaoferowane zostaną konkurencyjne i pozornie atrakcyjne uniwersalistyczne modele życia Europy Zachodniej⁸. Zdaniem przeciwników zjednoczenia europejskiego, Unia może zagrozić członkom narodów europejskich odebraniem im narodowych tożsamości i przekształceniem ich w wykorzenionych z tradycyjnych ojczyzn Europejczyków. Wtórąją im entuzjaści idei europejskiej jedności, wieszcząc powstanie „narodu europejskiego” i stopniowy zanik tych nacji, na które obecnie dzielą się mieszkańcy Europy. Ażeby określić, czy takie prognozy są uzasadnione, należy choćby krótko rozważyć zagadnienie zbiorowej tożsamości.

⁶ Tamże, s. 129.

⁷ Tamże, s. 176 n.

⁸ A. J. O m e l a n i u k: *Z regionalizmem w XXI wiek. W: Tożsamość narodowa a ruch regionalny w Polsce.* Red. A. K o c i s z e w s k i, A. J. O m e l a n i u k, K. O r z e c h o w s k i. Ciechanów 1998, s. 55.

Ks. Leon Dyczewski zauważył, że „[...] tożsamość jakiegokolwiek grupy społecznej jest zjawiskiem trudnym do opisanania i zdefiniowania”⁹. W ogóle tożsamość uchodzi w humanistyce za termin rupieciarnię czy pojęcie worek ze względu na bogatą historię tej kategorii oraz przywoływanie jej przez różne orientacje badawcze. W europejskiej tradycji intelektualnej tożsamość była pierwotnie pojęciem logiki i metafizyki. Według Arystotelesowskiej koncepcji filozoficznej każda rzecz naturalna jest po prostu tym, czym jest. Powstawanie i przemijanie rzeczy to coś innego niż zachodzące w nich zmiany – rzeczy pozostają tym, czym są, dopóki są. Tożsamość rzeczy trwa więc dopóty, dopóki ona istnieje, a tym, co się zmienia, są właściwości. Nawiasem mówiąc, wyłomu w takim pojmowaniu tożsamości dokonał Leibniz, który uznał, że tożsamość monady nie jest tożsamością pierwotnej substancji, lecz indywidualnego zespołu określonych właściwości. Gdyby jakaś właściwość była inna, niż jest, monada nie byłaby tą, którą jest. Innymi słowy, właściwości monady definiują jej tożsamość. Teoretyczną podstawę nowego pojęcia tożsamości dał Locke, który jako pierwszy oddzielił pojęcie osoby od pojęcia człowieka jako istoty żywej.

Pojmując substancjalnie, a więc zgodnie z arystotelesowską tradycją, osobową tożsamość, Leszek Kołakowski wymienia następujące jej składniki:

- substancja (dusza), czyli niematerialna strona osobowości, uważana za niezmiennie siedlisko życia duchowego, zachowujące swoją istotę mimo wszystkich zmian,
- pamięć, będąca składnikiem niezbędnym, gdyż „[...] nie ma osobowej tożsamości bez wspomnienia, które ją czyni świadomą, czyli bez historii uprzymiarnionej”,
- antycypacja, albowiem „[...] osobowa tożsamość wymaga nie tylko uświadomienia przeszłości, lecz również, i to w nie mniejszym stopniu, ukierunkowania w przyszłość, czyli świadomej antycypacji, zabarwionej zazwyczaj rozmaitymi emocjami [...]”,
- ciało,
- dający umiejscowić się w czasie początek (świadomość określonego początku)¹⁰.

„Osobowość wszakże jest zjawiskiem nie tylko »egzystencjalnym«, lecz również kulturowym. Nie jestem osobą, nie należąc do rozmaitych zbiorowości, których jestem częścią.”¹¹ Ażeby niejako pogodzić ten indywidualny i społeczny jednocześnie wymiar ludzkiego bytowania, Hegel i niemieccy romantycy używali pojęcia „duch narodowy”, będącego głębią dla zjawisk kulturowych, ale nie tożsamoego z nimi. Później mówiono też o „charakterze narodowym”, wreszcie od kil-

⁹ ks. L. D y c z e w s k i: *Rola inteligencji – elit w ugruntowaniu i rozwijaniu tożsamości polskiej. W: Tożsamość narodowa a ruch regionalny...*, s. 127.

¹⁰ L. K o ł a k o w s k i: *O tożsamości zbiorowej. W: Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. M i c h a ł s k i. Kraków 1995, s. 44 n.

¹¹ Tamże, s. 48 n.

kudziesięciu lat „tożsamość zbiorowa” stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania nauk społecznych. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku zagadnieniem tym zajmował się psycholog Eric Erikson, który stwierdził, że problem tożsamości sprowadza się do pytania: kim jestem? O ile jednak w odniesieniu do jednostki ludzkiej pytanie takie jest zasadnie sformułowane, o tyle trudno jest go sobie zadać na przykład narodom. Stąd też niektórzy badacze uważają, że takie pojęcia, jak tożsamość zbiorowa (grupowa), a przede wszystkim tożsamość narodowa, mają poważne wady, którym nauki społeczne nie potrafiły zaradzić. Przyczynę tego upatrują głównie w tym, że pojęcie tożsamości zostało dość bezkrytycznie przejęte z psychologii indywidualnej bez wyjaśnienia, na jakich zasadach można tę cechę przypisywać takim czy innym zbiorowościom. Pomimo różnych zastrzeżeń dość powszechnie sądzi się, iż używanie pojęcia „tożsamość zbiorowa” jest prawomocne, choć należy je stosować pod pewnymi warunkami¹².

Robert Spaemann zauważył na przykład, że w przypadku rzeczy sztucznych, jak zespoły i zbiorowości, których nie dotyczy substancjalna jedność, „[...] jest sprawą konwencji, samooceny i oceny innych, pod jakimi warunkami będziemy poczytywać zbiorowość, która ulega zmianom, za t ę s a m ą. Istnieje tu także – w przeciwieństwie np. do tożsamości ludzi – jej stopniowanie: tożsamość większa i mniejsza. Albowiem składają się na nią dwa elementy: z jednej strony ciągłość, z drugiej strony wzajemne podobieństwo stanów sukcesywnych. Nowsze pojęcie tożsamości w psychologii społecznej zawiera ponadto jeszcze trzeci element, [...] cechę normatywną.”¹³ Zdaniem Kołakowskiego, zbiorowości ludzkie mają swoją tożsamość dającą się opisać w kategoriach podobnych jak ciągłość osobowa, przy czym tożsamość zbiorowa, w jeszcze większym stopniu niż osobowa, ma charakter stopniowalny. Na zbiorową tożsamość takich organizmów, jak wspólnoty etniczne czy narody, składają się elementy analogiczne: odpowiednikiem ludzkiej duszy jest „duch narodowy”; pamięci odpowiada pamięć historyczna; zorientowanie na przyszłość, myślenie w kategoriach jutrzejszych interesów jest równie niezbędnym składnikiem tożsamości narodowej jak życia osobowego; ciałem jest tu terytorium; umiejscowiony w czasie początek przyjmuje tu formę na przykład legend etnogenetycznych¹⁴. Za pośrednictwem tych pięciu czynników „osoba” zbiorowa rozpoznaje się jako odrębny byt zachowujący tożsamość w czasie.

Pojmując substancjalnie ten „nienaturalny obiekt”, jakim jest tożsamość zbiorowa, musimy stwierdzić, że mamy do czynienia ze swoistą wersją paradoksu „okrętu Tezeusza”: zmiana elementów stanowiących o odrębności tego obiektu może w efekcie doprowadzić do jego zniknięcia. Tak jest też w przypadku oma-

¹² J. Sz a c k i: *Tożsamość narodowa w obliczu otwartej przestrzeni europejskiej*. W: *Tożsamość narodowa a ruch regionalny...*, s. 66.

¹³ R. S p a e m a n n: *Tożsamość religijna*. W: *Tożsamość w czasach zmiany...*, s. 59.

¹⁴ L. K o ł a k o w s k i: *O tożsamości...*, s. 48 n.

wianej tożsamości narodowej: dla jej utrzymania, a co za tym idzie – dla samozachowania narodu konieczne wydaje się istnienie pewnych niezmienników. Stąd też głównie w myśleniu potocznym przypisuje się temu społecznemu zjawisku, jakim jest więź narodowa, charakter naturalny. Antonina Kłoskowska zwróciła uwagę, że w rozumieniu potocznym dominuje „[...] ujmowanie narodu jako zjawiska naturalnego, wynikłego z naturalnego charakteru więzi opartej na wspólnocie pochodzenia i wspólnocie ziemi, terytorium”. Poczucie naturalności narodu umacniane jest między innymi przez to, że członkiem zbiorowości narodowej staje się dziecko przez sam fakt urodzenia z rodziców określonej narodowości, a nie przez jakiś rytuał przejścia. Dlatego w myśleniu potocznym zakłada się, iż czynniki naturalne, a w szczególności zmitologizowana krew, determinują charakter narodowy człowieka, czyniąc go automatycznie i raz na zawsze członkiem określonego narodu¹⁵.

Zmityzowanie – polegające według znanego określenia Rolanda Barthes'a na przekształcaniu historii w naturę – obecne jest także w poglądach na genezę narodu. Otóż, jak zauważył Ernst-Wolfgang Böckenförde, z faktu istnienia narodowej tożsamości wnioskuje się o konieczności istnienia narodu, któremu byt należy się z natury rzeczy. Jego powstanie traktuje się jako przebiegające zgodnie z naturalnymi prawidłowościami, a rozwój narodu uchodzi za proces organicznego wzrostu i stawania się, w czasie którego dochodzi do urzeczywistnienia i uzewnętrznienia obecnej w zarodku esencji. A przecież „[...] naród nie jest bytem apriorycznym istniejącym sam w sobie od początku świata jako stała możliwość, która potem dopiero, w pewnym momencie historii, zostaje nagle urzeczywistniona; naród nie jest też czymś, czego zadatki tkwią obiektywnie w naturze ludzkiej. Naród jest tworem historyczno-politycznym, którego powstanie wynika z określonej, dającej się konkretnie opisać historyczno-politycznej sytuacji, determinującej także jego swoisty charakter.”¹⁶

Usytuowanie narodu w porządku historii pozwala dostrzec, że „[...] narody nie powstawały od razu w nowoczesnej formie dużych, symbolicznie tylko zapośredniczonych zbiorowości, że nie ogarniały swoją wspólnotą od razu całych wielkich społeczeństw państwowych, że narodowe ujednoczenie postępowało powoli. Czasami przez długie wieki opierało się na niewielu tylko wspólnych wskaźnikowych cechach, nieidentycznych zresztą, ale zbliżonych: na języku tolerującym dialekty, na religii obfitującej w lokalne warianty, na pamięci o nielicznych lub o jednym tylko bohaterze, fackie, na kulcie jednego wspólnego miejsca świętego.”¹⁷ Ujęcie narodu w perspektywie antropologicznej pozwala z kolei dostrzec, że narodowość nie jest cechą wynikającą z natury, lecz faktem kulturowym.

¹⁵ A. Kłoskowska: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996, s. 15 n.

¹⁶ E.-W. Böckenförde: *Naród – tożsamość w swych różnych postaciach*. W: *Tożsamość w czasach zmiany...*, s. 125.

¹⁷ A. Kłoskowska: *Kultury narodowe...*, s. 58.

Z tego punktu widzenia naród jawi się jako wspólnota o swoistej kulturze, wyodrębniająca się od innych analogicznych społeczności. Można zatem mówić „[...] o społecznym przypisaniu człowieka do jakiejś narodowości i kultury, ale nie jest to zależność ani wyłączna, ani niemożliwa do osłabienia, modyfikacji, a nawet zerwania”¹⁸. Zaproponowane przez Kłoskowską kulturalistyczne podejście do koncepcji narodu wskazuje również na jego wewnętrzną złożoność: z jednej strony naród kształtuje się stopniowo w długim procesie historycznym przez rozszerzanie się kulturowej wspólnoty i ujednocianie kultury, z drugiej strony wspólnota ta nigdy i nigdzie nie osiąga stanu pełnej homogeniczności, nigdy nie jest identyczna we wszystkich warstwach, klasach czy kategoriach społecznych.

Zdaniem Kłoskowskiej, „[...] uwzględnienie perspektywy historycznej i antropologicznej doprowadziło do wniosku, że narody i kultury narodowe nie są monolitami, jednolitymi i niezmiennymi w czasie blokami cech, różnych w treści u różnych narodów, ale zawsze wyznaczonych przez te same kryteria”¹⁹. Więcej, zastosowanie „redukcji indywidualizującej” w badaniu problematyki narodowej – wzięcie pod uwagę perspektywy indywidualnej, a więc świadomości ludzi przeżywających kulturę narodową – „[...] skłania do hipotezy tym głębszego faktycznego zróżnicowania wewnętrznego kultur narodowych. Jako świat nie tylko potencjalnego, ale praktycznie przeżywanego symbolicznego uniwersum każda kultura narodowa jest swoistą wspólnotą złożoną z wielorakich przeżyć.”²⁰ Ponadto należy pamiętać, iż naród jest ważną, lecz jedną z wielu zbiorowości społecznych, do których przynależy człowiek. Być człowiekiem – to znaczy dla każdego z nas należeć do rodziny, gminy i wielu innych wspólnot. Ich znaczenie w naszym życiu jest zróżnicowane, niemniej wszystkie one określają naszą sylwetkę oraz pozwalają nam na zaspokajanie różnorodnych potrzeb. Oznacza to, że człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami. „Jednostka ludzka jest umieszczona lub sama sytuuje się w obrębie tych różnorodnych związków, nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, a z każdego czerpiąc pewne elementy swego samookreślenia. Dopiero te wszystkie elementy czerpane z różnych związków wraz z innymi psychicznymi czynnikami składają się na tożsamość jednostki. Dlatego błędne jest w odniesieniu do jednostki określenie »tożsamość narodowa«. Można i należy natomiast pytać o miejsce, rolę i funkcję narodowej identyfikacji i przyswojenia narodowej kultury w całej, totalnej tożsamości człowieka.”²¹

Wielu badaczy nie ma wątpliwości, że w tej totalnej tożsamości współczesnego człowieka tożsamość narodowa wciąż odgrywa istotną rolę. Według Jerzego

¹⁸ Tamże, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 87 n.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 103 n.

Szackiego „[...] na razie podział Europy na narody wygląda na zjawisko jak najbardziej trwałe i nic nie wskazuje na to, by w przewidywalnej przyszłości miało być inaczej. Co więcej, procesy narodotwórcze na naszym kontynencie nie są bodaj jeszcze zakończone i, zanim pojawi się ów »narod europejski«, Europa będzie najpewniej musiała się pogodzić z powiększeniem się rodziny swoich narodów.”²² Odradzanie się starych i powstawanie nowych tendencji narodowego wyodrębnienia i politycznego samopotwierdzenia dotyczy oczywiście nie tylko Europy, gdyż „[...] ostatnie dziesięciolecia przyniosły na całym świecie zauważalny wzrost zainteresowania problematyką narodów oraz rosnące zrozumienie ogromnej roli idei narodowych na całym świecie nowoczesnym [...]”²³. Szacki nie wyklucza, że kiedyś przepowiednie czy przewidywania dotyczące zaniku obecnie istniejących narodów się spełnią: „Niepodobna założyć, iż w następstwie integracji europejskiej nic się nie zmieni i każdy naród do końca świata zachowa swoją dzisiejszą postać.”²⁴ Narody miały bowiem swój historyczny początek i będą zapewne miały swój historyczny kres. Także wielu innych badaczy przychyliła się do poglądu, że narody są tylko stosunkowo krótkotrwałą formą ludzkich stosunków zrodzonych przez „nowoczesność” i zmierzających do kresu wraz z nadejściem „ponowoczesności”²⁵.

Dająca się zauważyć pod koniec XX wieku moda na zajmowanie się problematyką narodu i narodowej tożsamości jest symptomatyczna i świadczy o tym, że mamy do czynienia z kryzysem zbiorowej tożsamości. Pytania o zbiorową tożsamość są bowiem uważane za palące i interesujące „[...] tylko wówczas, gdy zbiorowa tożsamość pojmowana jest jako struktura zasadniczo otwarta i zależna od jednostek”²⁶. Wtedy też ze szczególną intensywnością narzuca się potrzeba grupowego samookreślenia. Obecnie wyraźnie widoczne jest zapotrzebowanie na przynależność do wspólnot szerszych nawet niż narodowe, na przykład do bycia Europejczykiem, a więc poczuwania się do wspólnoty kultury wytworzonej na naszym kontynencie i tworzącej podstawy postulowanego porządku światowego. Jednakże za najbardziej realny powód ujednolicenia społeczeństwa i kultury uchodzi globalizacja.

Pojęciem globalizacji określa się złożone procesy, które zachodzą w skali ogólnoswiatowej. Polegają one na istnieniu wielości powiązań i wzajemności oddziaływań państw i społeczeństw tworzących obecny system światowy. Największy postęp w tej dziedzinie dokonał się jak dotąd w sferze ekonomicznej, a jego główną konsekwencją jest tworzenie się ogólnoswiatowej gospodarki. Znane są jednak również inne przejawy i aspekty globalizacji, na przykład w kulturze właśnie. Zdaniem o. Mieczysława A. Krąpca, powstały na skutek procesu globali-

²² J. Szacki: *Tożsamość narodowa...*, s. 62.

²³ Tamże, s. 63.

²⁴ Tamże, s. 63 n.

²⁵ A. Kłóskowska: *Kultury narodowe...*, s. 8.

²⁶ K. Michalski: *Przedmowa. W: Tożsamość w czasach zmiany...*, s. 6.

zacji ponadnarodowy organizm gospodarczo-polityczny „[...] poprzez środki masowego przekazu wywiera dominujący wpływ na kształtowanie się nowego życia kulturowego, tak w dziedzinie nauki, jak moralności oraz sztuki, a nawet religii. W takim stanie rzeczy obala się i niweczy naturalne, realne relacje, jakie ludzki byt osobowy wnosi ze sobą na mocy swego związania ze społecznością rodzinną, narodową i państwową.”²⁷ Piotr Jaroszyński utrzymuje, że „[...] globalizm sprzyja tworzeniu się światowej oligarchii, która w coraz większym stopniu uniezależnia się od państw, narodów i prawa; raczej podporządkowuje sobie państwa, rozбивa narody i dyktuje prawo.”²⁸ Janusz A. Lewicki dodaje, iż „[...] globalizacja oznacza koniec państw narodowych, koniec ich suwerenności, przejęcie kontroli nad krajami, społeczeństwami, ich gospodarką, ekonomią, mediami, kulturą, szkolnictwem i religią przez struktury międzynarodowej finansjery”. Poza tym „[...] przyspieszenie globalizacji nabiera tempa. Cała Ziemia ma być jednym wielkim rynkiem i jedną elektroniczną wioską. Unia Europejska, do której Polskę wciąga się na siłę, jest jednym z etapów globalizacji.”²⁹

„Komunikacyjna i informacyjna rewolucja, globalizacja handlu i inwestycji oraz przenikanie się rozmaitych wpływów prowadzą do upodobniania się różnych krajów, którym trudno jest w takiej sytuacji utrzymać kulturową odrębność” – twierdzi Stanisław Juszczyk, badacz zajmujący się między innymi problemami tworzącego się społeczeństwa informacyjnego. „Współczesne społeczeństwo europejskie podlega silnym przemianom, spowodowanym głównie: umiędzynarodowieniem handlu, gwałtownym rozwojem i masowym wdrażaniem postępu naukowo-technicznego oraz globalizacją kultury i edukacji.” Niebezpieczeństwo to dotyczy również naszego kraju: „Społeczeństwo polskie, podobnie jak społeczeństwa zachodnie, staje się powoli społeczeństwem informacyjnym. W polskich domach na stałe zagościły już takie elektroniczne media, jak: radio, telewizja (nie tylko publiczna, ale również kablowa, satelitarna), magnetowidy, odtwarzacze kasetowe i kompaktowe oraz komputery. [...] Silnie wzrasta zainteresowanie ludzi telefonią komórkową i cyfrową, pagerami, sieciami komputerowymi, Internetem, pocztą elektroniczną i wideopocztą. Trwają prace nad budową infostrady globalnej, łączącej telewizję i Internet, co pozwoli stworzyć globalny system multimedialny, a nawet hipermedialny.”³⁰ Transformacja społeczeństwa industrialnego w globalne społeczeństwo informacyjne wydaje się nieuchronna.

²⁷ o. M. A. Krąpiec: *Wobec globalizmu*. „Nasz Dziennik” z dn. 7–8 października 2000 r. (dodatek poświęcony globalizacji), s. II.

²⁸ P. Jaroszyński: *Imperializm, kolonializm, globalizm*. „Nasz Dziennik” z dn. 7–8 października 2000 r. (dodatek poświęcony globalizacji), s. III.

²⁹ J. A. Lewicki: *Technologia globalizacji*. „Nasz Dziennik” z dn. 7–8 października 2000 r. (dodatek poświęcony globalizacji), s. IV.

³⁰ S. Juszczyk: *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia (o problemach tworzącego się społeczeństwa informacyjnego)*. Katowice 2000, s. 7, 11, 68.

Katastroficzną wizję coraz bardziej ujednoczonego społeczeństwa światowego i homogenicznej kultury wydają się akceptować także socjologowie. Przywoływany już tu wielokrotnie Jerzy Szacki pisał: „W dobie lawinowego rozwoju technik informacji i komunikacji, masowych podróży i bezprecedensowego umiędzynarodowienia życia gospodarczego, które beznadziejnie przygasa bez stałego dopływu innowacji technicznych i kapitałów z różnych stron świata, [...] nawet tam, gdzie władze państw narodowych robią wszystko, by chronić ludzi przed zagraniczną »zgnilizną«, przenika ona z łatwością przez wszystkie granice i bariery.”³¹ Wiele lat wcześniej Antonina Kłoskowska, pisząc o kulturze masowej, stwierdziła między innymi, że pojęcie to odnosi się do „[...] zjawisk współczesnego przekazywania wielkim masom odbiorców identycznych lub analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł oraz do jednolitych form zabawowej, rozrywkowej działalności wielkich mas ludzkich”³². W ogóle w kulturze współczesnej występują silne tendencje do scalenia i ujednoczenia, czemu sprzyjają: sformalizowana organizacja polityczna, uniwersalizacja urzędów technicznych, uniformizacja treści symbolicznych przekazywanych w szerokim zakresie itd. Krótko mówiąc, rozwój szeroko pojmowanej komunikacji prowadzi do wielkiego procesu dyfuzji, którego efektem jest nieuchronne ujednoczenie kultury i społeczeństwa w skali całego świata, czyli – według określenia McLuhana – powstanie „globalnej wioski”.

Kulturę masową zapoczątkowała rewolucja przemysłowa i demograficzna z przełomu XVIII i XIX wieku. Skonstruowanie automatycznego ręcznego warsztatu przędzalniczego, maszyny parowej oraz inne wynalazki poprzedziły proces industrializacji. Koncentracja ludności w ośrodkach miejskich – na niespotykaną dotąd skalę – rozpoczęła proces postępującej urbanizacji. Wprowadzenie do techniki drukarskiej najpierw prasy mechanicznej, a następnie prasy rotacyjnej spowodowało znaczne zwiększenie możliwości produkcyjnych. Warunkiem upowszechnienia pierwszego środka masowego komunikowania, jakim były produkowane na szeroką skalę książki i prasa, stało się wprowadzenie oświaty na poziomie elementarnym. Skutki tych procesów tak opisuje Chris Jenks: „Zmiany społeczne, polityczne i na poziomie życia osobistego były zarówno złożone, jak i dezorientujące, a przynajmniej kontrowersyjne. Postępy industrializacji i rozwój technologii były czymś bezprecedensowym w ludzkim doświadczeniu, szybko się rozprzestrzeniły w dziedzinie konsumpcji i produkcji, a były rozumiane i wyjaśniane na gruncie ideologii rozwoju. Struktura społeczna była politycznie zmienna, a także w sposób wyraźny i w coraz większym stopniu zróżnicowana. Taka sytuacja była spowodowana nowymi formami oceny i hierarchii, które towarzyszyły pogłębiającemu się podziałowi pracy, łącząc się z gęstością zaludnienia i wzrostem liczebności populacji, urbanizacją i udoskonalonymi systemami ko-

³¹ J. Szacki: *Tożsamość narodowa...*, s. 64.

³² A. Kłoskowska: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1980, s. 95.

munikacji. W porównaniu z rzekomo idylliczną przeszłością wiejską całość estetycznej jakości życia została w pewnym sensie zagrożona przez okrucieństwo podobnego do maszyny społeczeństwa industrialnego.”³³

Stosunek do dokonujących się przemian nie był wówczas bynajmniej jednoznaczny. Wyrazem stanowiska zwolenników postępu niechaj będzie pogląd Adama Goltza z 1842 roku: „Rozliczne wynalazki – rozwinięcie komunikacji – przyspieszają dziś już żywy obieg soków po organizmie przestrzeni. – Niemi stworzone w mieście wszechstronne płody, rozprawdzać się poczynają do najostateczniejszych wsi zaścianków; wszędzie budząc popęd do postępu i bardziej człowieczego życia. – Każda ziemiska zagroda ma w tym stanie rzeczy, jakby karmiona całości krajów wszechstronną pracą – oddziaływać nią pod okiem przemysłnego właściciela; aby będąc całością w całości organizmu, uspieniem swem nie tępiła rozwijania się ogółu. – Zwrócona w tę stronę opieka Rządów, nadaje zwolna inne znaczenie przemysłowemu życiu krajów i pojedynczych własności. – Te bowiem nie mają szarpać się na przyszłość do wszystkich na raz [...] gałęzi produkcji; – lecz na pojęciu miejscowości oparte, – mają rozwijać w sobie te jedynie, do których ie rodzime – przyrodzone własności uspasabiają. – Skutkiem naturalnym tego będzie, że fałszywe w produkcji współubieganie się krajów z sobą, zamieni się z czasem na najtańsze bo w najodpowiedniejszych okolicznościach wydawanie płodów – dla harmonijnego konsumpcji wszystkich krajów ziemi usłużenia. [...] Znaczenie granic z tej przyczyny poczyną ustawać, gdy każdy kraj – każda własność ziemiska, nie w fałszywym współubieganiu się, lecz w prawdziwym ocenieniu siebie – przewodnika swego i źródło wszelkiego bogactwa przemysłowego, umysłowego i moralnego – znajduje. – Ten to kierunek, wspierany jest wszelkimi zbawiennymi usiłowaniami Rządów, – znoszenie zaś zwolna dla handlu zapór, zarazem układanie dróg bitych, kolei żelaznych i urządzenie spławów, – otwiera coraz większy odbył wszechstronny na rozmaite płody, na jakie najwłaściwiej każda miejscowość zdobyć się będzie w stanie.”³⁴

A. Goltz jawi się tu jako prorok gospodarczej globalizacji, przepowiadający ją z półtorawiekowym wyprzedzeniem. W tym samym czasie słychać było również głosy krytykujące cywilizacyjny postęp i traktujące kulturę jako przeciwwagę dla destrukcyjnych tendencji industrializacyjnych społeczeństwa masowego (na przykład Coleridge, Carlyle, Arnold)³⁵. Po 150 latach industrializacji, urbanizacji, kolejnych progach umasowienia itd., które to procesy miały doprowadzić do standaryzacji upodobań i zachowań, unifikacji wzorów i norm życia społecznego, homogenizacji kultury itp., nic takiego się nie stało. Okazało się, że także współcześnie oprócz tendencji unifikujących występują zjawiska kreowania róż-

³³ Ch. J e n k s: *Kultura*. Poznań 1999, s. 14.

³⁴ A. G o l t z: *Wieś i miasto w ich społecznym do siebie stanowisku*. „Biblioteka Warszawska” 1842, cz. 1, s. 117 n. Ortografia i interpunkcja – oryginalne.

³⁵ Ch. J e n k s: *Kultura...*, s. 26 n.

norodności. René Dubos pisał: „Cywilizacja techniczna z jej odrzutowcami, biurami podróży, konserwami i telewizyjnymi programami narzuciła oczywiście wielu rejonom świata powierzchowny uniformizm. [...] Dlatego na politykach, technikach i socjologach ciąży obowiązek traktowania ziemskiego pojazdu kosmicznego jako jednej całości i gospodarowania nim jako zintegrowanym systemem ekologicznym. Konieczność ta nie oznacza jednak, iż nasza planeta staje się Jednym Światem. Globalne widzenie Ziemi ma zasadnicze znaczenie dla naukowców badających problemy ogólnościatowe, może też odpowiadać niektórym członkom międzynarodowej elity. Nie ma ono jednak większego znaczenia dla tych spośród nas, a jest to ogromna większość, których codzienne życie toczy się głównie wokół spraw lokalnych i konkretnych problemów powszedniej egzystencji. Mimo wzrostu ruchliwości populacji ludzkich i postępującej standaryzacji współczesnej kosmopolitycznej techniki, większość zwykłych ludzi funkcjonuje niemal wyłącznie w ograniczonych – tak geograficznie, jak społecznie – segmentach świata. Problemy lokalne narzucają się im ze znacznie większą siłą i mają dla nich o wiele większe znaczenie niż globalne problemy ziemskiego pojazdu kosmicznego. Ponadto specyficzne cechy lokalne utrzymują się mimo zachodzących zmian i modelują według własnego wzorca wprowadzone z zewnątrz style życia. W golfa gra się na całym świecie według tych samych reguł, ale w Szkocji, która jest ojczyzną tej gry i gdzie na polach golfowych można nadal wyposażyć owce, postawa gracza jest inna niż w ekskluzywnych klubach golfowych w Stanach Zjednoczonych, gdzie murawę zakłada się sztucznie, a wstęp na pole mają tylko automatyczne wózki.”³⁶

W innym miejscu cytowany autor pisze, że nawet środki transportu czy lotniska zachowują swoje narodowe zabarwienie. Także produkty spożywcze zmieniają swój charakter po przeniesieniu ich w inne miejsce, gdzie dostosowywane są do lokalnych gustów. Dotyczy to na przykład serów, herbaty, papierosów, ba, również coca-coli – tego symbolu amerykańizowania się („makdonaldyzacji”) światowej kultury – którą przyrządza się w Nowym Jorku według nieco innej receptury niż w Nowym Orleanie. Konkludując, Dubos stwierdza, iż doświadczenie, które zdobył, upewniło go, „[...] że ludy i miejsca nie tylko się do siebie upodobniają, ale że proces ich różnicowania się [...] nadal trwa. Cieszę się, że zamiast Jednego Świata mamy na Ziemi wiele światów, gdyż różnorodność wzbogaca ludzkie życie i ułatwia pojawianie się nowych kultur i nowych wartości. Wierzę głęboko, że jeśli nauczymy się stosować tolerancję w praktyce, to z wielości ziemskich światów szczyjących się swoimi indywidualnościami łatwiej wyłoni się prawdziwy, twórczy pokój niż z homogenicznego i anonimowego Jednego Świata.”³⁷

³⁶ R. Dubos: *Pochwała różnorodności*. Warszawa 1986, s. 26 n.

³⁷ Tamże, s. 29 n.

Ograniczenia procesu globalizacji coraz wyraźniej dostrzegane są nawet przez ekonomistów. Wielu badaczy zajmujących się gospodarką uważa, że stopień globalizacji w tej dziedzinie jest przeceniany. Wskazują oni na takie zjawiska, jak: regionalizacja handlu międzynarodowego; nawrót różnych form protekcjonizmu; brak pełnej globalizacji rynków finansowych; narodowy charakter większości międzynarodowych przedsiębiorstw (w sferze wewnętrznej kultury organizacyjnej, zarządzaniu i składach zarządów itp.); istnienie lokalnej specyfiki zarówno w zachowaniach pracowniczych, w upodobaniach, jak i w gustach konsumenckich, zwyczajach handlowych. Są badacze, którzy sądzą, że dalszy proces globalizacji zostanie zahamowany ze względu na zagrożenia, jakie ze sobą niesie. Mówi się, że ewentualny dalszy etap globalizacji dokona się przez regionalizację. „W przeciwieństwie do wczesnych koncepcji globalizacji, obecne koncepcje nie akcentują już tendencji do ujednoczenia. Raczej uważa się, że intensyfikacja wzajemnych oddziaływań społeczeństw i krajów na etapie globalizacji nie musi oznaczać postępującego ujednoczenia zachodzących w świecie zjawisk i procesów lub zmieniających się podmiotów.”³⁸ Wśród cech procesu globalizacji – takich jak: wielowymiarowość, złożoność i wielowątkowość, wielopoziomowość, międzynarodowa współzależność – wymienia się jego dialektyczny charakter. „Oznacza to, że w rozwoju tego procesu ścierają się powiązane wzajemnie i warunkowane subprocesy oraz zjawiska, mające przeciwstawny charakter [...]. Jako przykłady najczęściej wymienia się następujące przeciwieństwa: globalizacja – fragmentaryzacja, integracja – dezintegracja, globalizacja – regionalizacja, homogenizacja – dyferencjacja, wymiar globalny i lokalny.”³⁹

Analogiczne zjawiska zostały stwierdzone przez badaczy kultury. Na przykład Amadou-Mahtar M'Bow zauważył, że w epoce, „[...] którą charakteryzują tendencje do ujednoczenia modelu życia pod wpływem presji industrializacji i rozpowszechniania się szybkich środków komunikacji społecznej, ludzie na nowo odkrywają wagę cech wyróżniających ich spośród innych”⁴⁰. Obok pogłębiających się tendencji do standaryzacji, unifikacji, homogenizacji, a więc do likwidacji wszelkiej różnorodności w zakresie życia społecznego i kultury, „[...] jako swego rodzaju antidotum na te tendencje pojawia się swoista eksplozja cech wyróżniających. Wszędzie społeczności etniczne i narodowe, wspólnoty wiejskie i miejskie, kulturowe i religijne potwierdzają swą oryginalność, starając się kultywować i bronić z całą mocą cech, które określają ich tożsamość.”⁴¹

Wyrazem tendencji do różnicowania czy przywracania różnorodności są zarówno protesty przeciwników globalizacji – jakie miały miejsce w Davos, Pradze czy Trieście – jak i mnożenie się subkultur młodzieżowych, a także sięganie do

³⁸ A. Z o r s k a: *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i w gospodarce światowej*. Warszawa 1998, s. 15.

³⁹ Tamże, s. 17.

⁴⁰ A.-M. M' B o w: *U źródeł przyszłości*. Warszawa 1986, s. 27.

⁴¹ Tamże, s. 15.

„korzeni” i „źródeł” poprzez edukację regionalną oraz ruch regionalistyczny. Nie ma zatem – moim zdaniem – racji Jerzy Szacki, gdy twierdzi, że „[...] we współczesnym świecie obrona swojskości jako takiej przed naporem świata zewnętrznego wydaje się z góry skazana na porażkę. [...] W naszej epoce nie ma już prawie wiosek, do których w jakiejś postaci nie docierałoby to światowe »zło«, któremu tradycjonalisci pragną za wszelką cenę zapobiec.”⁴² Działalność owych tradycjonalistów nie jest wszak próżnym trudem, co potwierdza choćby następująca konstatacja Urszuli Kaczmarek: „[...] renesans idei regionalnych, które obserwujemy w całej Europie, trochę zdumiewa, bo oto kiedy wydawało się, że McLuhanowska wizja »globalnej wioski« bliska jest zniszczeniu, świat rozpadł się na wiele »wioszek«, w których oczywiście widoczne są i talerze telewizji satelitarnej i końcówki sieci internetowej są coraz popularniejsze, ale które wróciły do swej lokalnej tożsamości, troskliwie pielęgnując własną odrębność.”⁴³

Nie mnożąc bytów nad potrzebę, sądzę, że wystarczająco uzasadniłem tezę, iż kultura rozpatrywana w ujęciu diachronicznym jawi się jako dialektyczny proces, w którym stale zaznaczają się dwie sprzeczne tendencje: jedna do ujednolicenia, druga do zróżnicowania. U nas jako pierwszy bodaj spostrzegł ten dialektyczny charakter życia społecznego Stefan Czarnowski. Według niego, z jednej strony „[...] życie lokalne dąży do jak najskuteczniejszego zamknięcia się w sobie i usamodzielnienia, choćby nigdy nie mogło w pełni osiągnąć celu swych dążeń”. Z drugiej strony wszakże komórki społeczne pulsują życiem w znacznej mierze wspólnym, mimo zamykania się w sobie, „[...] mimo że trudności wzajemnego kontaktu są jeszcze powiększone przez różnice etniczne i językowe”. Tak więc każda społeczność ludzka, która zawsze jest częścią większej wspólnoty, dąży „[...] nieprzeparcie do odrębności i do jej zaznaczenia w każdej dziedzinie. Przejawia się to przede wszystkim w uświadomieniu sobie różnic zachodzących między kulturą własną a sąsiednią, co prowadzi do wyniesienia na miejsce naczelne tych przedstawień, tych sformułowań, tych sposobów bycia, które są inne niż u sąsiada, a tym samym z kryteriów odróżniających podniesione zostają do godności symbolów całej kultury.”⁴⁴ Dodam, że Florian Znaniecki również zwracał uwagę, że odmienności kulturowe między grupami społecznymi są podtrzymywane i potęgowane celowo, z zamiarem odróżnienia się od innych⁴⁵.

Moim zdaniem, do właściwego opisanie i zrozumienia problematyki jedności i różnorodności kultury bardziej niż dialektyka Hegla – będąca syntezą unifikującą swoje człony, negującą ich radykalną różność – odpowiednia jest dialekty-

⁴² J. Szacki: *Tożsamość narodowa...*, s. 64 n.

⁴³ U. Kaczmarek: *Młodzież – regionalizm – kultura*. W: *Tożsamość narodowa a ruch regionalny...*, s. 153.

⁴⁴ S. Czarnowski: *Studia z historii kultury*. Cz. I: *Kultura*. W: Tenże: *Dzieła*. T. I. Warszawa 1956, s. 132 n, 149 n.

⁴⁵ F. Znaniecki: *Studia nad antagonizmem do obcych*. „Przegląd Socjologiczny” 1930 (kwiecień) – 1931 (marzec), T. 1, s. 172.

ka Teilharda. Dynamiczna synteza Teilhardowska jest „jednością różnicującą”, w której oba człony syntezy nie ulegają zniszczeniu, lecz zachowują autonomię zarówno wobec siebie nawzajem, jak i wobec całości. Jej punktem wyjścia są człony homologiczne, które są komplementarne, a najbardziej totalnym zakresem i schematem jest historia uniwersalna. Zastosowanie zasady jedności różnicującej do opisu dialektyki zmian kulturowych to jednak temat na odrębne opracowanie.

Wiedząc, jak trudno cokolwiek prognozować w naukach humanistycznych, ufam, że mam odpowiednio mocne podstawy, by twierdzić, że różnorodność ludzkich kultur nie tylko jest za nami i wciąż jeszcze wokół nas, ale również przed nami. Chodzi tylko o to, aby realizowała się w formach, z których każda przyczyniałaby się do zwiększenia świetności pozostałych⁴⁶.

⁴⁶ C. Lévi-Strauss: *Rasa a historia...*, s. 180.

Cultural unity in diversity from the point of view of ethnology

S u m m a r y

Thinking in terms of unity and plentitude determines the pattern of all thinking about man and the world. The opposition of monism versus pluralism of culture together with its derivatives also constitute one of the most important problems of ethnology. The author of this paper inspired by C. Lévi-Strauss's, S. Czarnowski's and F. Znaniński's views of the problem of cultural diversity takes into consideration the problems of the would-be threat of losing national identity caused by the process of European integration along with would-be standardization of mankind in general under the influence of globalization process.

Referring to the examples taken from the past, the author gives justification of the idea that culture seen diachronically is like a dialectical process in which two opposite trends prevail: the one which triggers unification and the other which favours diversification. Nowadays one can observe many a phenomena which help cultures (nations) come together and even become closely related to each other, while simultaneously, the activities leading directly to underline particularism and maintaining or re-establishing socio-cultural diversity can also be seen in large human communities.

According to the author, historical experience and watching contemporary phenomena as well as trends reaching into the future can authorise one to say that diversity of human cultures is not only behind and around us but also before us in store.

Kultureinheit in der Vielfalt aus ethnologischer Sicht**Z u s a m m e n f a s s u n g**

Die Kategorien: Einheit und Vielfalt bestimmen allerlei Denken über dem Menschen und der Welt. Die Gegenüberstellung: Monismus – Pluralismus der Kultur und deren Ableitungen gehören zu wichtigsten ethnologischen Problemen. Von Ansichten von C. Lévi-Strauss, S. Czarnowski und F. Znaniecki über das Problem der kulturellen Vielfalt inspirierter Autor diskutiert mit mutmaßlicher Gefahr des Verlustes von nationaler Identität, die durch europäische Integration und vermeintliche Vereinheitlichung der Menschheit in Folge der Globalisierung sollte verursacht sein.

Sich auf Beispiele aus der Vergangenheit berufend begründet der Autor die Meinung, dass eine diachronisch betrachtete Kultur als ein dialektischer Prozess erscheint, in dem zwei gegenseitige Tendenzen aufeinander stoßen: eine von ihnen strebt nach Vereinheitlichung, die andere dagegen nach Unterschiedlichkeit. Heutzutage kann man viele Erscheinungen bemerken, die die Annäherung und Verschwägerung mit anderen Kulturen und Nationen anstreben; gleichzeitig aber sind unter menschlichen Gemeinschaften solche Handlungen zu sehen, die den Partikularismus und die Bewahrung oder Wiederherstellung der kulturellen Unterschiedlichkeit zum Ziel haben.

Historische Erfahrung und Beobachtung der heutigen Erscheinungen und künftigen Tendenzen lässt feststellen, so der Autor, dass die Vielfalt von menschlichen Kulturen nicht nur hinter und um uns, sondern auch vor uns steht.