

# Jadwiga Mizińska

---

## Wieża Babel, "Jądro ciemności", zesłanie Ducha Świętego - trzy archetypy koegzystencji różnych kultur

---

Sztuka i Filozofia 4, 93-108

---

1991

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Jadwiga Mizińska*

## **WIEŻA BABEL, „JĄDRO CIEMNOŚCI”, ZESŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO — TRZY ARCHETYPY KOEGZYSTENCJI RÓŻNYCH KULTUR**

### **KULTURA CZY KULTURY?**

Człowiek jest istotą kulturową, co oznacza, że nie istnieje poza kulturą albo inaczej, że kultura stanowi specyficzny modus jego egzystencji. Odkrycie, a raczej uświadomienie tego faktu nastąpiło stosunkowo późno. Bardziej oczywisty i mocniej narzucający się autorefleksji okazał się inny atrybut naszego gatunku, ten, jaki Arystoteles zawarł w określeniu *zoon politikon*.

Już starożytni dostrzegali zatem zarazem społeczny i polityczny charakter istnienia ludzkiego, które tym samym jawiło im się jako współistnienie. Wynikało to prawdopodobnie stąd, że za swoistą jednostkę analizy przyjmowali *polis*, miasto — państwo. I rozpatrywali je niejako od wewnątrz, koncentrując się na zagadnieniu optymalnego modelu takiej jego organizacji, by interesy i potrzeby jednostek nie kolidowały ze sobą, lecz by układały się harmonijnie z interesem ogólnym. Za ów interes ogólny i wspólny poczytywano przetrwanie i rozwój *polis*. Właśnie skupienie na immanentnych problemach społecznej wspólnoty pozwalało starożytnym abstrahować od momentu kulturowego. Jeżeli mimo wszystko pojawiał się on w horyzoncie ich myślenia, to tylko w formie przeciwstawienia kultury i niekultury. W swojej dziękczynnej modlitwie Tales wyraża bogom wdzięczność za to, że stworzyli go „człowiekiem nie zwierzęciem, mężczyzną nie kobietą, oraz Grekiem a nie barbarzyńcą”. Doskonale oddaje to nie tylko sposób wartościowania, ale też i sposób kategoryzowania rzeczywistości typowy dla tej epoki. Cały świat dostępny ówczesnej perspektywie dzielił się mianowicie na przyrodę i cywilizację, to co racjonalne i to co nieracjonalne, a wreszcie na to co kulturowe i to co akulturowe. Przy tym synonimem bytu kulturowego była Grecja, cała zaś „reszta” świata określana była jako barbarzyńska. Na marginesie warto zauważyć, że status „barbarzyńców” był dość osobliwy. Bez wątplenia byli oni umieszczani w hierarchii bytów wyżej niż zwierzęta, jednakże niżej aniżeli ludzie. Byliby więc oni jakimiś „podludzkim”, czy też „nieludzkim” wydaniem człowieka.

Jeśli do powyższej obserwacji dodać znany fakt, że Arystoteles niewolników traktował jako „gadające narzędzia”, to przychodzi stwierdzić, że kategoria człowieka i człowieczeństwa w starożytności była zawężona do wąskiego kręgu.

Dziś można by powiedzieć, że do tego kręgu kulturowego, który akurat zdobył się na filozofię rozumianą jako autorefleksja człowieka nad sobą samym. Wynika stąd konkluzja, że na treść definicji człowieka w znacznym stopniu wpływa to, kto ją formułuje.

Całe dalsze dzieje historii filozofii europejskiej poświadczają tezę, że pojęcie człowieka, choć od początku pretendowało do uniwersalności, w istocie było partykularne. Przez cały czas ten, kto uważał się za człowieka sensu stricto, natykał się na poszczególne postacie bytów „człowiekopodobnych”, stwarzających kłopoty tak klasyfikacyjne, jak i teoretyczne. Tytułem wyrwykowych przykładów można tu przypomnieć figurę „dzikusa” rodem z Oświecenia, czy też problem „niższych i wyższych” ras, który stał się przesłanką dla dziewiętnastowiecznej praktyki kolonializmu i dwudziestowiecznej — faszystowskiej i totalitarnego.

Aby lepiej uzasadnić potrzebę postawienia kwestii sygnalizowanej przez tytuł niniejszego paragrafu, wprowadzę drugi wątek, który tylko na pozór nie ma nic zbieżnego z kwestią partykularności kategorii „człowiek”.

Wśród uczonych reprezentujących różne dyscypliny funkcjonuje przekonanie, że człowiek jest jedynym gatunkiem, który przejawia nie tylko naturalną agresję międzygatunkową, lecz ponadto — jak gdyby przeciwną naturze — agresję wewnątrzgatunkową. E. Fromm podejmując tę obiegową tezę, czyni z niej przedmiot dogłębnego namysłu i proponuje jej nadzwyczaj oryginalne i trafne uzasadnienie. Otóż, jego zdaniem, owa agresja wewnątrzgatunkowa, która w przeciwieństwie do międzygatunkowej, ma charakter destruktywny, jest następstwem tego, że tzw. ludzkość bynajmniej nie postrzega siebie jako jednego i tego samego gatunku. Przeciwnie, jest ona jak gdyby gatunkiem złożonym z podgatunków, które reagują na siebie jak na obce i wrogie, nawzajem sobie zagrażające. Z punktu widzenia naturalistycznego stan taki wypadaloby uznać za normalny, albowiem podział na rasy, klasy itp. jest w pewnym sensie ekwiwalentem gatunkowych odmienności. Mamy zatem do czynienia z paradoksem: agresja wewnątrzgatunkowa, tak właśnie postrzegana przez tradycyjną humanistykę, w gruncie rzeczy, z punktu widzenia faktycznie istniejących odłamów ludzkości stanowi swego rodzaju agresję międzygatunkową<sup>1</sup>.

Nie można wywikłać się z tych sprzeczności, dopóki uwzględnia się wyłącznie społeczny aspekt i tylko do niego sprowadza się ludzką naturę. Sprawa robi się o wiele bardziej przejrzysta i zrozumiała, gdy oprócz społecznego uwzględni się i doceni kulturowy wymiar egzystencji człowieka. Ale i wówczas nie wystarczy po prostu konstatacja, że istnienie człowieka jest konstytuowane przez dwa, równorzędnie istotowe momenty: społeczny i kulturowy. Albowiem gdyby kultura była czymś jednorodnym, jednolitym i niezróżnicowanym, w dalszym ciągu nie tłumaczyłoby to dramatu wewnątrzgatunkowej agresji. Trzeba zatem przyjąć zgoła odmienne założenie: że mianowicie kultura istnieje w różnicach, a różnice pomiędzy poszczególnymi wcieleniami kultury są tak

<sup>1</sup> Por. E. Fromm: *Charakter i agresja*. Tłum. J. Miziński. „Colloquia Communia” 1985, nr 3-6.

dogłębne, iż każą im oceniać się nawzajem jako „niekultury”. Inaczej mówiąc: dana wersja kultury postrzega niektóre inne jako pokrewne, zaś pewne, skrajnie sobie obce przez ich niezrozumiałość — jako do kultury w ogóle nie należące, „barbarzyńskie”, „dzikie” bądź „prymitywne”.

Pouczające pod tym względem są losy antropologii kulturowej, nauki empirycznej, która swoją pracę nie tak znowu dawno rozpoczęła od rejestracji i opisu sposobu życia ludów przestrzennie i kulturowo odległych od kręgu cywilizacji europejskiej, czy szerzej — śródziemnomorskiej. Początkowo antropologowie całkiem serio posługiwali się w stosunku do nich określeniami w rodzaju „kultura prymitywna”. Z czasem dopiero pojawiła się wśród nich autokrytyczna refleksja, że jest to kategoria nie zwyczajnie opisowa, lecz ukrycie wartościująca i świadcząca o europocentryzmie badaczy. Ważkim, czy wręcz przełomowym etapem w rozwoju antropologii kulturowej stała się koncepcja Ruth Benedict, która wprowadziła pojęcie „wzorów kulturowych”<sup>2</sup>. Podstawowa idea przyświecająca tej koncepcji da się streścić w twierdzeniu, że kultura nigdy nie przejawia się w jakiejś czystej i jednej postaci — jako kultura sama w sobie — lecz że zawsze przybiera ona konkretne formy względnie stałych ale różniących się od siebie kulturowych wzorów. Każdy z nich jest równouprawniony, równorzędny i wobec tego nie ma powodu wyróżniać któregośkolwiek jako modelowego, a w następstwie tego oceniać jedne kultury jako „wyższe”, inne zaś jako „niższe”.

Ten proces demokratyzowania się poglądów kulturoznawców zamyka się następującym oświadczeniem A. L. Kroebera: „Zasada relatywizmu kulturowego jest już od dłuższego czasu uznaną doktryną antropologiczną. Głosi ona, że każde zjawisko kulturowe powinno być rozumiane i oceniane z punktu widzenia kultury, której część stanowi. Analogiczna teza w dziedzinie organicznej jest tak oczywista, że biologowie nie trudzili się, aby ją sformułować. Różnica polega jednak na tym, że my, badacze kultury żyjemy w naszej kulturze, jesteśmy przywiązani do jej wartości i posiadamy naturalną ludzką skłonność do etnocentryzmu. W rezultacie gdybyśmy nie byli kontrolowani, postrzegalibyśmy, opisywali i analizowali inne kultury w oparciu o formy, wzory i wartości własnej kultury, zamykając sobie w ten sposób możliwość owocnych porównań i klasyfikacji. Zastosowanie tezy relatywizmu może być szokujące dla ludzi wrażliwych, pozbawia ich bowiem tego poczucia bezpieczeństwa, które przynosią pozorne absoluty”<sup>3</sup>.

Skoro przyjmie się do wiadomości — a nie można tego uczynić bez narażenia się na zarzut ślepoty na fakty — że zarówno w historii, jak też współcześnie współwystępują różne kultury (to jest kultury hołdujące innym wzorom), powstaje pytanie o możliwość i przesłanki ich koegzystencji. Można mu nadać taki oto kształt: w jaki sposób i przy spełnieniu jakich warunków odmienne wzorce kulturowe mogą — już wiedząc o swojej odmienności — współistnieć na

<sup>2</sup> Por. R. Benedict: *Wzory kultury*. Warszawa 1966.

<sup>3</sup> A. L. Kroeber: *Istota kultury*. Tłum. P. Sztompka. Warszawa 1989 s. 16-17.

zasadzie tolerancji i partnerstwa. Jest to bez wątpienia jedno z najpilniejszych pytań dzisiejszego świata, który z jednej strony doświadcza zjawiska przenikania się i mieszania kultur, z drugiej zaś — przeciwnego procesu pogłębiania się przepaści i nienawiści pomiędzy pewnymi kulturami, traktującymi się jako radykalnie obce. Wystarczy przywołać jeden tylko, ale znamieny przykład — ekspansywnej agresji kultury islamskiej, która wydała wyrok śmierci na Rushdiego, autora *Diabelskich werwetów*, książki, która jakoby obraziła wartości sakralne dla członków tej kulturowej wspólnoty. Tak więc nie tylko zainteresowanie teoretyczne, ale wprost interesy praktyczne nakazują zająć się z całą powagą problemem pluralizmu kultur i perspektywą ich pokojowego współżycia. Wkrótce może się bowiem okazać, że „być albo nie być” naszej kultury będzie zależeć od kultur respektujących całkiem inne niż ona wartości, nie do pogodzenia z naszymi. Nieomal od początków dwudziestego wieku narasta poczucie zagrożenia płynące z doświadczeń konfliktu zderzających się ze sobą brutalnie różnych kulturowych kręgów. Przyjmuje ono postać swego rodzaju katastrofizmu, znanego polskiej mentalności jako obawa przed „żółtym” czy też „czerwonym niebezpieczeństwem”. Te stany lękowe, umacniane przez literaturę piękną (na przykład dramaty Witkacego), dla których źródłem jest obcość ekspansywnych kultur, nie doznają bynajmniej złagodzenia w refleksji filozoficznej. Przeciwnie, filozofia od czasów powstania takich prac, jak Spenglera *Zmierzch Zachodu* czy Husserla *Kryzys nauk europejskich*, wzmacnia owe lęki wskazując na ich dodatkową przyczynę, jakim jest kryzysowy stan kultury własnej.

Rzec by więc można, że znaleźliśmy się w jakiejś kulturowej pętli, która zaciska się coraz mocniej, grożąc uduszeniem. Jeśli pełna świadomość tego stanu rzeczy nie znalazła jeszcze dostatecznie wyraźnego odbicia w naukach o człowieku, to tylko dlatego, że jest ona przygłuszona przez niebezpieczeństwa bardziej ewidentne. Problematyka ekologiczna związana z dotkliwie przeżywanymi skutkami zanieczyszczenia środowiska naturalnego słusznie stanęła w centrum uwagi człowieka końca XX stulecia. Jednakże nie może i nie powinna ograniczać się ona do troski o oczyszczenie wody, powietrza i ziemi ze smogu będącego ubocznym a niepożądanym następstwem postępów techniki. Nisza ekologiczna niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania ludzkości obejmuje przecież w równym stopniu środowisko naturalne, jak i środowisko „sztuczne”, kulturowe właśnie. A ono także zostało skażone poprzez truciznę strachu i nienawiści, jakimi reagują na siebie uczestnicy różnych kultur.

Powstaje zatem konieczność przemyślenia od samych podstaw kwestii kulturowego aspektu ludzkiej egzystencji w obliczu zdumiewającego faktu, że kultura, której sens upatrywano dotąd w sublimacji popędów i zmiękczeniu obyczajów, sama produkuje przyczyny niejako wtórnego barbarzyństwa i nowej dzikości. Objawia się to zwłaszcza w sytuacjach obcowania ze sobą odmiennych kultur, które raczej boleśnie się ze sobą zderzają, aniżeli spotykają z tendencją aby się nawzajem zaakceptować, czy przynajmniej — tolerować.

Jedną z istotnych przeszkód w podjęciu na płaszczyźnie teoretycznej kwestii współistnienia kultur jest, w moim przekonaniu, pewien filozoficzny mit — mit kultury jako tworu monolitycznego, monocentrycznego i jednoznacznie dla człowieka wartościowego. Pragnę mu tutaj przeciwstawić tezę, że zamiast o k u l t u r z e po prostu powinno się mówić o k u l t u r a c h w liczbie mnogiej, oraz że „sielankowa” wizja kultury winna ustąpić wizji dramatycznej. Ażeby udokumentować powyższą tezę, spróbuję zrekonstruować trzy archetypy współistnienia różnych wzorców kulturowych, które pokazują, na jakie sposoby mogą być rozwiązywane relacje między ludźmi przynależnymi do odmiennych wzorców wartościowania i nazywania świata. Materiał do tej rekonstrukcji czerpię z Biblii, traktując ją jako zapisaną w metaforycznym języku pamięć historycznych doświadczeń, a ponadto — z literatury pięknej, spełniającej podobną funkcję.

Zdaję sobie sprawę z tego, że owa rekonstrukcja jest po trosze rozumowaną konstrukcją, tworzeniem modeli. Można jej zarzucić sztuczność i arbitralność. Lecz sprawa nie cierpi zwłoki i każda, nawet nie nazbyt udana próba w tej mierze spełni swoje zadanie już przez to, że zasygnalizuje potrzebę rozważenia problemu koegzystencji kultur.

### „WIEŻA BABEL” — ARCHETYP ODRÓŻNORODNIENIA I PRZERWANIA KOMUNIKACJI

Zawiązanie dramatu kulturowego znajduje swoje literacko przetworzone odbicie w tym fragmencie Starego Testamentu, który mówi o przygodach budowniczych Wieży Babel. Metafora ta jest doskonale znana i aż nazbyt często dzisiaj przywoływana w charakterze analogii do obecnego stanu. Mimo to trzeba ją przytoczyć w całości, albowiem obiegowa interpretacja akcentuje przesadnie jedne wątki, ignorując inne, o wiele ważniejsze. Na ogół mianowicie przypowieść tę traktuje się jako dowód na mściwość Boga, który pokarał ludzi za „zamach na własne kompetencje”, za to, że poważyli się budować gmach sięgający nieba, miast trzymać się ziemi, miejsca swej kary za grzech pierworodny. Tymczasem, nawet jeśli faktycznie Bóg wtrącił się ze swoją interwencją, to motywy jego czynu były o wiele bardziej złożone:

1. Cała ziemia miała jeden język i jednakowe słowa.
2. Podczas swej wędrówki ze wschodu znaleźli równinę w kraju Synear i tam się osiedlili.
3. I mówili jeden do drugiego: Nuże, wyrabiamy cegłę i wypalajmy ją w ogniu! I używali zamiast cegły kamienia, a smoły zamiast zaprawy.
4. Potem rzekli: Nuże, zbudujmy sobie wieżę, której szczyt sięgałby nieba, i uczynimy sobie imię, abyśmy nie rozproszyli się po całej ziemi!
5. Wtedy zstąpił Pan, aby zobaczyć miasto i wieżę, które zbudowali ludzie.
6. I rzekł Pan: Oto jeden lud i wszyscy mają jeden język, a to dopiero początek ich dzieła. Teraz już dla nich nic nie będzie niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić.

7. Przeto zstąpmy tam i pomieszajmy ich język, aby nikt nie rozumiał języka drugiego!

8. I rozproszył ich Pan stamtąd po całej ziemi, i przestali budować miasto.

9. Dlatego nazwano je Babel, bo pomieszzał tam Pan język całej ziemi i rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni”.

O ile uważnie, to jest bez uprzedzeń, wczytamy się w tę przypowieść, to stanie się oczywiste, że intencją Boga, gdy przerwał wznoszenie Wieży, nie była zemsta na ludziach, lecz chęć ich pouczenia. Zauważmy przede wszystkim, że podejmując niesłuchanie ambitne przedsięwzięcie w imię dorównania samemu stwórcy, budowniczo wieży zaczęli od szalbierstwa. Zamiast cegły i zaprawy, do produkowania których nawoływali się nawzajem, użyli materiałów zastępczych i pośledniejszych. Wolno ten dualizm ideologii i czynów odczytać jako załączek rozszyfrowywania tego, co się nazywa fałszywą świadomością. Wszechwiedzący Bóg mógł więc już tylko za to chcieć dać nauczkę hochsztaplerom. Ale byłaby to zaledwie negatywna część jego motywacji. Moment pozytywny zawarty jest w słowach: „Oto jeden lud i wszyscy mają jeden język, a to początek ich dzieła. Teraz już nic nie będzie niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić”. Wolno je zrozumieć w takim oto duchu: Istnienie człowieka w jednej tylko postaci: pod postacią *j e d n e g o l u d u* operującego *j e d n y m j ę z y k i e m* jest jak gdyby istnieniem ubogim. Realizuje bowiem zaledwie nikłą część potencji tkwiącą w boskim w końcu stworzeniu. Poza tym występowanie człowieczeństwa w jednej jedynej wersji stwarza okazję, by człowiek odnosił się tylko i wprost do Boga. Mając przed oczyma doskonałość i wiedząc, że jest stworzony na jej podobieństwo, „jedyny” lud popada w zarozumiałość i skierowuje swe ambicje na dorównanie jej.

Tymczasem ludzkość ma własne przeznaczenie i zadania. Winna je poznać i wypełnić pozostając przy statusie istoty ziemskiej, której dane jest do zasiedlenia „gospodarstwo świata”. W tym celu Bóg rozprasza ludzi po całej ziemi — jak można domniemywać — po to, by zapoznali się i pokochali kierunek poziomy właśnie, miast swe aspiracje lokować w pionowej Wieży.

Najbardziej tajemniczym momentem tej historii pozostaje pomieszanie języków. Przyjrzyjmy się mu wnikliwiej. Aby nastąpiło pomieszanie, musi zaistnieć wielość elementów. Zatem akt pomieszania języków musiał być poprzedzony aktem ich pomnożenia. Bóg zdecydował się zejść z wyżyn („przeto zstąpmy tam”), dokonać *z n i e b o z s t ą p i e n i a*, aby obdarzyć ludzi mnogością języków. A więc pluralizm języków (przy czym wolno to uznać za synonim pluralizmu kultur) ma za sobą boże błogosławieństwo. Nie jest dziełem złośliwego demona, ale czynem wypływającym z miłości. Załóżmy, że dla Boga człowiek był eksperymentem, swoistym dziełem niedokończonym, któremu została powierzona wolna wola i decyzja, jak ma dalej pokierować własnym losem. Lecz na tę nieznaną drogę Bóg wyprawia człowieka z ważną podpowiedzią i wskazówką. Brzmi ona: rozmnażajcie się, ale nie tylko poprzez zwyczajne biologiczne powielanie wzorca. Wzorzec bowiem jest ze swej natury niedookreślony, a żeby go dookreślić, należy wypróbować wszelkie możliwości

bycia człowiekiem, czyli realizować wiele wersji, kombinacji elementów owego wzoru.

Konkludując: przypowieść o Wieży niesie w sobie morał, że Bóg błogosławi wielości, różnorodności, widząc w tym dobro ludzkiego rodzaju. Właśnie: rodzaju, będącego w stanie wygenerować z siebie wiele „gatunków”, które powinny nauczyć się żyć obok siebie i ze sobą. W ten sposób świat człowieka staje się systemem luster: jedna kultura przegląda się w drugiej i szuka w niej swojego podobieństwa. Niestety, morał tkwiący w metaforze Wieży okazał się zbyt głęboko przed człowiekiem ukryty i trudny do odcyfrowania od razu. Jak to pokazała historia, pluralizm kultur i języków w pierwszym rzędzie prowadził do ich p o m i e s z a n i a.

Ludzie na własną rękę wypracowali sobie prowizoryczne antidotum na tę traumatyzującą, stresową sytuację. Niejako dalsze rozdziały dramatu zapoczątkowanego natłokiem i pomieszaniem wielu kultur dopisała historia. R. Girard, autor pracy *Kozioł ofiarny* z pozycji antropologa kultury zarysowuje pewien mechanizm, który — powtarzając się cyklicznie — świadczy jego zdaniem o fatalizmie ciężącym na człowieku nie umiejącym wyjść z zakłętego kręgu z r ó ż n i c o w a n i a i o d r ó ż n o r o d n i e n i a.

Przytoczę główne idee jego fascynującej koncepcji, by na jej tle tym mocniej uwypuklić potrzebę przewyciężenia owego, doprawdy fatalnego w skutkach fatalizmu.

Według Girarda w historii ludzkości notorycznie powtarza się ciąg wydarzeń przebiegający zgodnie z następującym schematem: dana społeczność, początkowo zintegrowana wokół jakiegoś organizującego sacrum, systemu wartości gwarantującego porozumienie na zasadzie jednomyślności, z czasem zaczyna się wewnątrz różnicować. Proces dyferencjacji trwa do tego momentu, aż pierwotna jednorodność nie zamieni się w różnorodność absolutną. W tym momencie zachodzi swego rodzaju przejście różnic ilościowych w jakościowe: dawne części wspólnej całości wyodrębniają się z niej na tyle, że zostaje zerwana wszelka więź, zarówno z całością jak i pozostałymi częściami. Innymi słowy różnicowanie posuwa się do takiego momentu, w którym przemienia się we własne przeciwieństwo: o d r ó ż n o r o d n i e n i a. Spójna przedtem wspólnota społeczna rozpada się na atomy, czy też monady. Z tym, że są one nie tylko pozbawione okien, ale i jakiegokolwiek przedustawnej bądź stanowionej harmonii. Całość podlega rozproszeniu. Zerwana zostaje komunikacja, a nawet — sama możliwość komunikacji. Pojawia się widmo totalnej katastrofy.

W tym momencie włącza się poniekąd instynktownie mechanizm „kozła ofiarnego”. Zagubione jednostki poczynają rozglądać się za sprawcą przykrej, nieznośnej sytuacji. Zło bowiem musi mieć swoją przyczynę. W myśl tej logiki, uzupełnionej już tylko technicznymi szczegółami, dochodzi do wskazania owego źródła pomieszania języków. Jest nim właśnie „kozioł ofiarny”, jednostka lub grupa noszące znamiona zakodowane w podświadomości ogółu. W zasadzie rolę tę może spełnić każdy: Żyd, Murzyn, określona rasa czy klasa. Nieistotna jest bowiem prawda o rzekomej czy faktycznej „winie” ofiary. Najważniejsza jest jej



funkcja, którą to funkcją jest ponowne zintegrowanie rozbitej zbiorowości. Nowa więź zostaje zadziergnięta w oparciu o wspólny akt przemocy, najczęściej — morderstwa na koźle ofiarnym. Poprzez ten akt odzyskany zostaje porządek społeczny i moralny: dwubiegunowy ład, gdzie po jednej stronie stają „swoi” jako niewinni i dobrzy, po drugiej — „obcy”, winni chaosu, a więc — źli. Girard kontynuuje opis tego mechanizmu pokazując, jak po akcie wyzwajającego mordu jego ofiara staje się z kolei przmiotem kultu. Kultu, który będzie odpowiadał za nowy porządek, dopóki kolejny raz nie wkradnie się między wiernych drobna na początku różnica wiodąca do herezji, zróżnicowania i następnego... odróżnicowania<sup>4</sup>.

Jeśli autor ma rację, to fatalizm cyklicznych faz różnicowania i odróżniania byłby rzeczywiście nie do przekroczenia. Oznaczałoby to, że różnice między kulturami w ogólności i między członkami tej samej kultury nie mogą zostać oswojone, refleksyjnie przemyślane i praktycznie wykorzystane dla wspólnego pożytku.

#### ARCHETYP DOMINACJI I PRZEMOCY — „JĄDRO CIEMNOŚCI”

Zarówno metafora Wieży Babel, jak też metafora „kozła ofiarnego” zdają się dotyczyć dramatu toczącego się w łonie jednej, od środka różnicującej się kultury. Ukazują one przesłanki i genezę pojawiania się różnic, heteronomizacji kultury pierwotnie homogenicznej. Powiedzmy jednak, że nastąpiło już „rozproszenie ludów po całej powierzchni ziemi” i że poszczególne kultury zaistniały jako autonomiczne. Wobec tego należałoby przyjrzeć się, co się dzieje, kiedy na skutek mobilności człowieka wtórnie dochodzi do zetknięcia się dwóch już gotowych, ukształtowanych według innych wzorców, kultur.

Nie wymaga to wielkiej wyobraźni, jako że mamy za sobą doświadczenia historyczne tego rodzaju, co geograficzne odkrycia podróżników z epoki Renesansu, czy też dzieje kolonizacji „prymitywnych narodów” z czasów nam współczesnych. Jak też kształtuje się model reakcji jednej kultury na drugą kulturę w chwili, gdy natykają się na siebie przypadkiem albo celowo? Aby odpowiedzieć na to pytanie nie musimy sięgać do Biblii. Aż nadto materiału znajdujemy w księgach świeckich, w relacjach i przekazach podróżników i kolonizatorów. Tym niemniej zachodzi pokusa, by odnaleźć w tej obfitej dokumentacji jakiś ogólny wzór, tym razem — wzór spotkań międzykulturowych.

Dostarcza go prawie w doskonałej postaci twórczość J. Conrada, pisarza — żeglarza, który opłynął niemal cały glob. Sam też, osobiście i dramatycznie doświadczył losu „emigranta kulturowego”, człowieka, który porzucił kulturę macierzystą dla przybranej ojczyzny kulturowej i został oskarżony przez rodaków o zdradę. Z tych względów jego świadectwo podwójnie zasługuje na

<sup>4</sup> R. Girard: *Kozioł ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska. Łódź 1982. R. Girard: *Mord założycielski w myśli Nietzschego*. Tłum. M. Goszczyńska. „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9.

wiarygodność. Spośród wielu dzieł pisarza przytoczę tu fragment *Jądra ciemności* — opowieści, która wydaje się pisana „na zamówienie” rozpatrywanego tutaj problemu.

„Przenikaliśmy wciąż głębiej i głębiej w jądro ciemności. Bardzo tam było spokojnie. (...) Parowiec brnął powoli po krawędzi czarnego, niepojętego szалу. Czy przedhistoryczny człowiek nas przeklinał, czy modlił się do nas, czy też nas witał — któż to mógł wiedzieć. Zrozumienie tego, co nas otaczało, było dla nas niemożliwe; przesuwaliśmy się jak widma, rozciekawieni i pełni ukrytego lęku, niby ludzie normalni wobec jakiego entuzjastycznego wybuchu w zakładzie dla obłąkanych. Nie mogliśmy tego pojąć, ponieważ odeszliśmy za daleko i nie umieliśmy już sobie przypomnieć; ponieważ wędrowaliśmy przez mroki pierwszych wieków, które minęły, nie zostawiając prawie żadnego śladu i żadnych wspomnień.

Ziemia nie wydawała się ziemską. Przywykliśmy patrzeć na spętany żywioł pokonanego potwora, ale tam się oglądało potworny stwór na swobodzie. Ziemia nie była ziemską, a ludzie byli... Nie, ludzie nie byli nieludzy. Widzicie, otóż to było najgorsze ze wszystkiego — podejrzenie, że oni nie są nieludzy. Wyli i skakali i kręcili się, i wykrzywiali straszliwie; a najbardziej ze wszystkiego przejmowała nas właśnie myśl o ich człowieczeństwie — takim samym jak moje — myśl o mým powinowactwie z tym dzikim namiętym wrzaskiem. Brzydkie. Tak, to było dość brzydkie, ale jeśli człowiek miał w sobie dość męstwa, musiał przyznać w duchu, że jest w nim jakiś najniklejszy ślad odzewu na przerażającą szczerłość tego zgiełku, jakieś mgliste podejrzenie, iż to ma pewien sens, który można by zrozumieć, mimo tak wielkiego oddalenia od mroku pierwszych wieków. I dlaczego by nie? Umysł ludzki jest zdolny do wszystkiego — ponieważ zawiera w sobie wszystko, zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Cóż tam było właściwie?

Radość, smutek, męstwo czy wściekłość? — któż to mógł powiedzieć? Głupiec niech się martwi i wzdraga — człowiek rozumie i może patrzeć bez zmużenia powiek. Ale musi być choć na tyle człowiekiem, co ci na brzegu. Musi przeciwstawić ich prawdzie to, co w nim istotnie jest prawdziwe — własną wrodzoną siłę. Zasady? Zasady nie wystarczą. To nabytki, stroje, piękne szmatki — szmatki, które opadną przy pierwszym porządnym wstrząsie. Nie, tu potrzebne jest świadome przekonanie. Czy ten piekielny wrzask nie znajduje we mnie jakiegoś oddźwięku?

Wsluchuję się; przyznaję, że tak; ale ja także mam głos — i — źle to czy dobrze — moich słów zagłuszyć nie można<sup>5</sup>”.

Fabula Conradowskiego *Jądra ciemności* osnuta jest na przygodzie tajemniczego Kurtza, który wyrusza do dalekiego afrykańskiego kraju z misją cywilizacyjną. Rzecz dzieje się w początkach naszego wieku, w okresie przekształcania się większości państw europejskich w imperia kolonialne. W obrazie

<sup>5</sup> J. Conrad: *Jądro ciemności*. W: J. Conrad: *Opowiadania wybrane*. Tłum. Z. Najder. Warszawa 1978, s. 94-95.

losu Kurza, wysłannika jednej z angielskich kampanii handlowych, Conrad zawiera lapidarny skrót, nieomal naukowy schemat fenomenu zderzenia się dwóch kultur, z których jedna dysponuje siłą i środkami podboju, druga natomiast żyjąc dotychczas w izolacji, staje się dla pierwszej łatwym łupem. Ewidentna przewaga cywilizacyjna Europy staje się pretekstem, by kultury cywilizacyjnie niedorozwinięte uznać za niższe także pod względem kulturowym. W ten sposób rodzi się mentalność konkwistadora (czy też raczej — odradza się ona jako przechowywana w pamięci kulturowej z epoki podboju Ameryki). Główną zasadą tej mentalności jest przeświadczenie, że własny krąg cywilizacyjno-kulturowy stanowi wcielenie postępu i oświecenia, zaś wszystko, co od niego zdecydowanie różne, jest synonimem regresu, zacofania, zabobonu. Nosiciele postępu mają zatem moralny obowiązek podnosić ludy „prymitywne” na wyższy poziom. Naturalnie, za tą wzniosłą ideologiczną fasadą kryją się trywialne interesy ekonomiczne i polityczne, takie jak żądza zysku tanim kosztem i umiacnianie potęgi państwa zaangażowanego w konkurencyjny wyścig z innymi pretendentami do zagarnięcia jak największej połaci globu.

Tragedia Conradowskiego bohatera zasadza się na tym, że podejmując swoje zadanie głęboko wierzy w jego dobroczynny dla obu stron sens. Ufa on mianowicie, że praktyczne korzyści, jakie z kolonii uzyska jego macierzysty kraj zostaną zrekompensowane tubylcom poprzez przybliżenie im świat europejskich wartości. Niestety, jego dobra wola okazuje się bezsilna. Angielscy przełożeni skutecznie powściągają filantropijne odruchy Kurtza, sami zaś „dzicy” ogłaszają białego przybysza wodzem odnoszą się do niego jak do półboga. Kurtyna rozdzielająca dwa światy jest nie do przeniknięcia. Fizyczne, dosłowne zetknięcie się różnych kultur w pierwszym rządzie ujawnia ich wzajemną niprzystawalność i nieprzenikliwość. Jedynym dostępnym sposobem ich obcowania jawi się relacja dominacji, podporządkowania kulturze wspartej na potężnych instrumentach technicznych kultury w tym względzie słabszej. Nic też dziwnego, że testament Kurtza spisany w ostatnich dniach jego życia kończy się wykrzyknikiem „zgroza!”. Wolno się domyślać, że jest to wyraz rozpacz, głębokiego rozczarowania i samotności moralnej człowieka, który próbował mediować między stronami głuchymi na siebie nawzajem.

Okrzyk Kurtza „zgroza! horror!” odnosi się w równej mierze do „dzikich”, którzy nie pojęli jego posłannictwa, jak i do „swoich”, ponieważ jako ich przedstawiciel miał okazję od podszewki poznać rzeczywiste interesy grabieżców i konkwistadorów.

Warto dopowiedzieć, że motyw zagłębiania się w „jądro ciemności” powtórzony został w opowieści dwukrotnie. Śladami Kurtza płynie Marlowe z zamiarem odszukania i poznania tej zagadkowej osoby. Marlowe nie zastaje Kurtza przy życiu, lecz w zamian natyka się na owoce jego dzieła. I ma okazję przekonać się naocznie, że są one zatrute. Skolonizowani tubylcy na skutek wyniszczającej pracy umierają masowo, a jeszcze żywi przypominają szkielety. Bije od nich wrogość i nienawiść, okrucieństwo hamowane jedynie strachem przed bronią białych.

Marlowe usiłuje podnieść na poziom refleksyjnego namysłu to, co się stało z Kurtzem i jego niewczesną utopią. Gdyby założyć, że pełni on rolę porte parole samego Conrada, zacytowany fragment można byłoby zinterpretować jako credo pisarza. Głosiłoby ono co następuje:

Wbrew wrażeniu Europejczyków, że tak zwane kultury prymitywne różnią się od naszej j a k o ś c i o w o, to jest do tego stopnia, że niemożliwy jest między nimi żaden inny kontakt niż czysto fizyczny, nie istnieją rzeczywiste podstawy podziału kultur na „wyższe” i „niższe”. Choćby dlatego, że kultura przypisująca sobie status najlepiej rozwiniętej, w zetknięciu z „dzikimi” sama wyzwala w sobie dzikość i okrucieństwo. Nie rozumiejąc innego, swoją niewiedzę podnosi do rangi zasady uprawomocniającej jego niszczenie. Kontrast z odmienną kulturą jest dla niej pretekstem do tym większego samouwielbienia. A w gruncie rzeczy, jeśli już w ogóle używać słowa „dzikość” czy „barbarzyństwo”, to odnosi się ono także — a może: zwłaszcza — do „cywilizatorów”. Upowszechniają oni bowiem w krajach podbijanych to, co jest wstydliwie tłumione wśród swoich — nieokiełzaną żądzą zysku, kompletną niewrażliwość na nędzę i cierpienie, tępotę i cynizm.

Zadufanie we własną, rzekomo wrodzoną wyższość zaćmiewa im nawet elementarne odruchy zainteresowania cudzą innością. Nie przychodzi im nawet na myśl, że tzw. dzicy to ich bracia w człowieczeństwie. Conradowskie wyznanie wiary jest więc właściwie wyznaniem niewiary w prawa białego człowieka do cywilizacyjnego i kulturowego misjonarstwa. Mają bowiem do zaoferowania samą tandetę: koraliki i paciorki, wodę ognistą, broń palną. Równie tandetne są ich rzekome dobra kulturowe: brak szacunku do bliźniego tylko z racji innego koloru jego skóry, ale też łupieżczy stosunek do własnych pobratymców. Mowa Marlowa zawiera niedwuznaczny wyrok pisarza: że przyjęcie postawy dominacji wspartej o nagą przemoc dowodzi głupoty i krótkowzroczności tej kultury, która mniema o sobie, że jest l u d z k a i jako taka zamierza wykorzeńić i zlikwidować wszystko inne jako „niehumanitarne”.

## ARCHETYP POJEDNANIA MIMO WIELOŚCI — ZESŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO

Pora znowu powrócić do Biblii w poszukiwaniu rozwiązania dramatu, którego zaczątkiem była historia z Wieżą Babel. Do tej pory przedstawione zostały dwa modele współwystępowania odmiennych kultur. Jeden, który polega na osobliwym kołowrocie postępującego różnicowania przechodzącego w odróżnorodnienie aż do stadium chaosu i rytuału „porządkującego” morderstwa na koźle ofiarnym. Drugi, w którego tle znajduje się linearne pojęcie czasu i zasada postępu, a który oznacza dążenie kultury przeważającej technicznie do zaprowadzenia monopolu swojego wzorca.

Obydwa one wykazują swoistą bezradność wobec różnic. Pierwszy — ponieważ są one dlań głównie źródłem rozkładu, drugi — gdyż odrębności stanowią dla niego przedmiot nienawiści i obawy.

Bez względu na inny tryb postępowania z różnicami, zarówno archetyp kozła ofiarnego jak i archetyp konkwistadora, hołdują identycznej wartości. Jest to wartość p o d o b i eń s t w a posuniętego do identyczności. Właśnie na ołtarzu tego krwiożerczego bóstwa złożone zostają ofiary z ludzkiej różnorodności i zazwyczaj — z ludzi po prostu.

Mając na uwadze, że moloch jednorodności przetrwał do naszych czasów (porównaj: film *Apokalipsa* opisujący współczesność, choć oparty na kanwie *Jądra ciemności*), trzeba raz jeszcze zadać pytanie: jak możliwe jest przynajmniej minimum tolerancji dla różnic kulturowych, tak by kultury mogły komunikować się ze sobą nie niszcząc się nawzajem, skoro w obecnej sytuacji świata jako „globalnej wioski” nikt nie może egzystować osobno?

Naturalnie, odpowiedź na to pytanie może mieć jedynie charakter postulatu czy wręcz utopii. Ale okazuje się, że tego rodzaju utopie koegzystencji wielu różnych ludzkich światów nie są wynalazkiem naszych czasów. Natrafiamy na nie w Biblii, w Nowym Testamencie, który pod postacią przypowieści o zesłaniu Ducha Świętego zdaje się proponować kathartyczne rozwiązanie problemu zawiązanego w historii o Wieży Babel:

1. A gdy nadszedł dzień Zielonych Świąt, byli wszyscy razem na jednym miejscu.

2. I powstał nagle z nieba szum, jakby wiejącego gwałtownie wiatru, i napełnił cały dom, gdzie siedzieli.

3. I ukazały się im języki jakby z ognia, które się rozdzieliły i usiadły na każdym z nich.

4. I napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym, i zaczęli mówić innymi językami, tak jak im Duch poddawał.

5. A przebywali w Jerozolimie Żydzi, mężowie pobożni, spośród wszystkich ludów, jakie są pod niebem.

6. Gdy więc powstał ten szum, zgromadził się tłum i zatrwożył się, bo każdy słyszał ich mówiących w swoim języku.

7. I zdumiali się, i dziwili, mówiąc: Czyż oto wszyscy ci, którzy mówią nie są Galilejczykami?

8. Jakże to więc jest, że słyszymy, każdy z nas, swój własny język, w którym urodziliśmy się?

9. Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei i Kapadocji, Pontu i Azji?

10. Frygii i Pamfilii, Egiptu i części Libii, położonej obok Cyreny i przychodnie rzymscy?

11. Zarówno Żydzi, jak i prozelici, Kreteńczycy i Arabowie — słyszymy ich, jak w naszym języku głoszą wielkie działa Boże?

12. Zdumiali się wszyscy i będąc w niepewności, mówili jeden do drugiego: Cóż to może znaczyć?

13. Inni zaś drwiąc, mówili: Młodym winem się upili”.

Historia zesłania Ducha Świętego jest historią cudu odzyskania porozumienia pomiędzy ludami, narodami i kulturami, które utraciły ze sobą łączność

wskutek onegdajszego pomieszania języków i rozposzenia się po całej powierzchni ziemi. Dwa akty tego dramatu — początkowy i końcowy — dzieli długi okres wypełniony doświadczeniami różnicowania się r o d z a j u l u d z k i e g o, powstawania wielu jego kulturowych wersji. Symbolem i jednocześnie widowym wcieleniem pluralizmu tych modi bycia człowiekiem jawi się język. W ujęciu biblijnym losy człowieka ukazują się jako dzieje języka, a w szczególności — jako historia uwydatniania się jego dwuznacznej funkcji. Oto bowiem w epoce istnienia jakiegoś mitycznego jednego dla wszystkich języka, służył on przede wszystkim komunikacji: porozumiewaniu się i integracji w łonie tej samej kultury. Z czasem wszakże, w miarę pomnożenia się ilości języków, to narzędzie integracji okazało się także instrumentem dezintegracji. Poszczególne kulturowo-językowe wspólnoty oddzieliły się od siebie i im głębsza stawała się więź wewnętrzna, tym słabsza, aż do zaniku stawała się nić łącząca „rodziny”, które stopniowo zapominały o pochodzeniu i przynależności do jednego rodu.

Według Nowego Testamentu doszło jednak w końcu do spotkania w Jerozolimie, w miejscu świętym, przedstawicieli wszystkich ludów: Partów, Medów, Egipcjan, Libijczyków, Pontów, Elamitów, Żydów... To szczegółowe, prawie buchalteryjne wyliczenie uczestników spotkania ma prawdopodobnie służyć nie tylko dokumentacji. Ma ono też powiększyć rangę wydarzenia, jakie stało się przeżyciem wspólnym i na powrót jednoczącym. Zesłanie Ducha Świętego jawi się jego świadkom jako cud poprzez to, że symbolizuje fenomen niewiarygodny w kategoriach zdrowego rozsądku, ale i w kategoriach rozumu.

Jego istotą jest fakt, że w pewnych okolicznościach ludzie znający już tylko własny, macierzysty, a więc partykularny język i nie znając innych, choć także macierzystych języków swych partnerów, mimo to nagle zaczęli się rozumieć nawzajem.

Wobec takiego cudownego wydarzenia można zająć jedną z dwóch postaw: albo postawę zdumienia, wyrażającą się w pytaniu: „cóż to może znaczyć?”, albo postawę szydercy, który je bierze za fantasmagorię i powiada: „młodym winem się upili”.

Stańmy po stronie tych zadziwionych, jako że na szyderców przyszły złe czasy. To oni bowiem są odpowiedzialni za niewiarę w możliwość skomunikowania się ludzi pomimo różnic i za metody unifikacji kultury poprzez likwidację tych różnic i narzucanie monopolu ich własnego kulturowego wzoru.

Dzisiaj, gdy te metody uosabiane przez totalitaryzm okazały swoją daremność, przyczyniając się co najwyżej do wzmocnienia kulturowych partykularyzmów, sztucznie przez siebie tłumionych, w istocie nie ma alternatywy. Ludzkość stojąc przed perspektywą samozagłady z powodu „smogu kulturowego”, aby przetrwać m u s i szukać dróg porozumienia i pojednania swych skłóconych odłamów. I nie jest to tym razem kwestia czyjejs wielkoduszności lub dobrej woli, ale — instynktu samozachowawczego i zdolności do prospekcji.

Dalszy los człowieka jako mieszkańca ziemi zależy w pewnym sensie od chęci i zrozumienia konieczności powtórzenia — tym razem już na własną rękę — biblijnego cudu. Dlatego tak ważną rzeczą jest próba wniknięcia w jego

tajemnicę i przełożenia jej na język ludzkiej praktyki, konkretnych zabiegów i działań.

Zauważmy, że o ile w dzieło budowniczych Wieży wtrącił się Bóg Ojciec, a więc ta osoba Trójcy Świętej, która symbolizuje moc, potęgę i wywołuje nabożny lęk, o tyle dzieło pojednanie przeciwstawne dziełu rozproszenia dokonało się za sprawą Ducha Świętego, symbolizującego mądrość i prawdę.

Drugi charakterystyczny moment w przypowieści o zesłaniu Ducha polega na tym, że za jego pośrednictwem zdolność nawiązania przerwane porozumienia zostaje udzielona l u d z i o m . Takie zadanie przypada apostołom, którzy zyskują możliwość głoszenia j e d n e j i t e j s a m e j p r a w d y w r ó ż n y c h j ę z y k a c h etnicznych. Choć z pozoru przypomina to model misjonarski, apostołowie różnią się od misjonarzy zasadniczo. Nie mają oni bowiem kompetencji ani uprawnień na nawracanie wszystkich na własną, uprzywilejowaną wiarę, ale ich posłannictwem jest docieranie i przypominanie zapoznanej, uniwersalnej p r a w d y o d o b r u , głoszenie ewangelii, czyli „dobrej nowiny”.

Konkludując: przypowieść o nawiedzeniu apostołów zawiera w sobie pewien nowy model wartościowania fenomenu językowych i kulturowych różnic i zarysowuje projekt ich partnerskiej koegzystencji. Zgodnie z nim poszczególne ludy winny akceptować własną i cudzą tożsamość — więc tym samym odrębności — a płaszczyzny porozumienia poszukiwać pod owymi powierzchnowymi różnicami, w sferze głębinowych uniwersalnych doświadczeń, podobnych dla wszystkich. Jak to przenikliwie dostrzega J. Conrad, w każdym człowieku, który ma odwagę zobaczyć „prawdę bez maski czasu”, odezwie się echo wspomnienia z epoki dzikości. Istnieje bowiem coś w rodzaju gatunkowej pamięci ludzkości — „umysł ludzki zawiera w sobie wszystko, zarówno przeszłość, jak i przyszłość”. W tych pokładach zapomnianych i zapoznanych doświadczeń należy dociekać „wspólnego mianownika” — wartości, które pozwolą zaliczyć do jednego, l u d z k i e g o rodzaju wszelkie, choćby najbardziej od siebie się różniące rodziny człowiecze.

Inaczej mówiąc, przypowieść o zesłaniu Ducha kompromituje wzorzec postępowania oparty o równanie: jedna prawda = jeden podmiot prawdy = jeden język — a na jego miejsce preferuje model uzgadniania wspólnej prawdy na drodze negocjacji prawd partykularnych podmiotów wyrażonych w innych językach.

### FIGURA KOZŁA OFIARNEGO, FIGURA KONKWISTADORA, FIGURA APOSTOŁA

Każdy z wymienionych i opisanych dotąd trzech archetypów implikuje inną postawę w stosunku do fenomenu kulturowych różnic, za czym idzie odpowiednia forma praktycznego zachowania. i tak: archetyp Wieży Babel, ufundowany na przekonaniu o absolutnym charakterze różnic i przypisujący tym różnicom wartość wyłącznie negatywną, rodzi mechanizm lęku przed różnorodnością

i zemsty na tym, kto przyczynia się do niej powodując rozbitcie monolitycznej zbiorowości.

Archetyp drugi, zilustrowany w *Jądrze ciemności*, przyjmuje do wiadomości ewidentny fakt kulturowo-językowego, pluralizmu lecz uznaje go za zło godne wykorzenia. Zmienia się tylko metoda likwidowania tych różnic. W jej zapleczu tkwi przekonanie o podziale kultur na lepsze i gorsze, wyższe i niższe, co legitymizuje zapędy do zaprowadzania siłą własnego wzoru kulturowego w imię „postępu” identyfikowanego z powszechnym dobrem. Towarzysząca temu archetypowi ideologia podboju i dominacji generuje zapotrzebowanie na postawy konkwistadorskie i misjonarskie. Duet: misjonarz i konkwistador uzupełnia się w ten sposób, że pierwszy, nawracając pogańskie narody na „właściwą” wiarę, dokonuje jak gdyby ich podboju duchowego. Ułatwia on pracę konkwistadorowi, który dzięki temu napotyka na mniejszy opór. Aczkolwiek obydwaj działają pod hasłem włączenia „dzikich” czy też „pogan” do świata wartości wyższych, naprawdę nie chodzi o rzeczywistą ich emancypację i równouprawnienie. Choć nawróceni, pozostaną oni obcymi, i co najwyżej — kulturowymi parweniuszami. Usprawiedliwia to traktowanie skolonizowanych narodów jako źródła taniej siły roboczej, a poszczególnych osób jako „narzędzi gadających w już zrozumiałym języku”.

Wreszcie model pojednania wielości bez znoszenia różnic bądź ich redukowania na obraz kultury dominującej, sugeruje potrzebę figury apostoła. W obecnych warunkach ten biblijny pierwowzór może przyjąć postać t ł u m a c z a .

Chodzi tu o t ł u m a c z e n i e w każdym znaczeniu tego pojęcia: począwszy od literalnie rozumianego przekładu z jednego języka na inny, poprzez tłumaczenie dzieł artystycznych i naukowych, aż po specyficzny przekład wzorów kulturowych w ogólności. Powód, aby z banalnego zabiegu tłumaczenia uczynić kategorię wręcz filozoficzną leży w następujących przesłankach. Wobec jaskrawego faktu natykania się na siebie odmiennych wzorów kulturowych, można skoncentrować się bądź tylko na ich opisywaniu i porównywaniu (co prowadzi do wniosku o kulturowym relatywizmie), bądź również wziąć na warsztat problem komunikacji między nimi.

Nawet antropologowie kulturowi, z racji specyfiki swego empirycznego materiału najbardziej skłonni do relatywistycznych konkluzji, coraz częściej zaczynają zdawać sobie sprawę z tego, że „istnieje poza tym realny i głębszy problem stałych, ogólnoludzkich, jeśli nie absolutnych, wartości”<sup>6</sup>. Kto i jak miałby prawo je określać i ustalać? Jak uniknąć przy tym sprawdzonego już niebezpieczeństwa imperializmu jednej kultury roszczącej sobie nadzwyczajne uprawnienia?

Jak się wydaje, funkcję właściwego p r z e k ł a d u m i ę d z y k u l t u r o w e g o mogliby z powodzeniem spełniać tacy ludzie, którzy nie mają jednej tylko kulturowej ojczyzny. Są do niej mianowicie predestynowani kulturowi emigranci, osoby, które z różnych przyczyn były skazane na uczestnictwo w co najmniej

<sup>6</sup> A. L. Kroeber: *Istota kultury*, op. cit., s. 17.



dwóch kulturowych kręgach i dzięki temu zostały zmuszone do przyswojenia sobie różnych wzorów oraz języków. Taka, dla jednostki zazwyczaj przykra i bolesna sytuacja, w skali społecznej może owocować zbliżeniem kultur, które z perspektywy wewnętrznej, dla jej rdzennych uczestników, wydają się obce i nieprzenikliwe.

Jeśli przyjąć, że dobra wola i słuszna idea porozumienia są bezsilne, dopóki nie wzmocni ich konieczność życiowa, to klasa kulturalnych emigrantów w akurat jej podlega. Są oni dosłownie zmuszeni do podejmowania wysiłku porównywania kultury, z której wyszli, z kulturą, w jaką zostali wrzuceni. Poszukując przykładni międzykulturowej mają oni szansę docierać do jakiegoś minimum podobieństw, które stanowi warunek tłumaczenia sensu różnych obyczajów, wierzeń, światopoglądów.

Takie przykłady, jak twórczość J. Conrada, G. Grassa, Cz. Miłosza — by przestać na najbardziej znanych — przekonują, iż drogą do porozumienia jest penetracja kulturowego pogranicza. A zatem tych przestrzeni, w których odmienne kultury stykają się, tworząc nową jakość powstałą z elementów różnych wzorów, wymieszanych wszakże w osobliwą i spójną całość.

Zatem nadziei na „pokojową koegzystencję” należy upatrywać w naturalnym zjawisku przenikania się kultur na kresach, kresach, które nie są niczym innym, jak rozmytymi granicami, a więc — granicami, które zarazem rozdzielają i łączą.