

ZBIGNIEW BENEDYKTOWICZ, DANUTA MARKOWSKA

### O NIEKTÓRYCH PROBLEMACH IDENTYFIKACJI KULTUROWEJ W PROCESIE POROZUMIEWANIA SIĘ\*

Problemy tożsamości, jak słusznie zwraca uwagę E. H. Erikson<sup>1</sup>, jakiegokolwiek sfery życia dotyczyłyby, dadzą się sprowadzić do jednego zasadniczego pytania: „kim jestem?” Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie w sferze osobowości, seksu, świadomości etnicznej czy świadomości kulturowej może być nie tylko wyrazem fundamentalnej potrzeby samookreślenia się, ale także symptomem kryzysu tożsamości.

Temat przyjęty przez konferencję, z którego wylaniają się dwa problemy: a) identyfikacji kulturowej, b) komunikowania się różnych grup, może być dobrym przykładem owej fundamentalnej potrzeby samookreślenia się i jej znaczenia w procesie porozumiewania się, ale także świadectwem kryzysu, jakiemu w dzisiejszym świecie podlegają obie te sfery.

Poniższe refleksje nie stanowią skończonych rozstrzygnięć teoretycznych, są one raczej rejestracją i skatalogowaniem zagadnień ważnych dla teorii identyfikacji kulturowej i jej roli w procesie porozumiewania się.

Katalogowi temu będą towarzyszyć uwagi o charakterze krytycznym i życzeniowym, wynikające z istoty podjętego tematu, jak i z przekonania, iż ludzkie pragnienia i dążenia mogą stać się potężnymi czynnikami sprawczymi w tworzeniu wizji przyszłego świata, w kształtowaniu procesów uczenia się, doświadczania i rozumienia innych tradycji kulturo-

---

\* Opracowanie niniejsze stanowi tekst referatu przedstawionego na IV konferencji World Future Studies Federation, która odbyła się w Kairze w dniach 16-19 września 1978. Temat konferencji brzmiał: *Communication and cultural identity in an interdependent world*. W referacie tym wykorzystano fragmenty przygotowywanej przez Z. Benedyktowicza rozprawy doktorskiej pt. *Kategoria „swoj — obcy” a niektóre problemy identyfikacji etnicznej i kulturowej*, a także fragmenty przygotowywanego przez D. Markowską studium pt. *Uniwersalizm i partykularyzm w kulturze a problemy globalne*.

<sup>1</sup> E. H. Erikson, *Childhood and Society*, New York 1950 i 1964; tenże, *The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Querries*, „Daedalus”, vol. 95: 1965, s. 145-171; tenże, *Identity. Youth and Crises*, Londyn 1968.

wych, w kształtowaniu — wreszcie odpowiedniego nastawienia, bez którego trudno sobie wyobrazić, by proces komunikowania się osiągał pożądanego wymiar wzajemnego zrozumienia.

#### PROBLEM IDENTYFIKACJI KULTUROWEJ

Problem identyfikacji kulturowej był zawsze sprzężony z problemem identyfikacji etnicznej. Posługiwano się przy tym takimi pojęciami, jak „duch narodu”, „dusza narodu”, „charakter narodowy”, „duch (duchowość) Wschodu i Zachodu”, zastępując je z biegiem czasu niby bardziej precyzyjnymi pojęciami, takimi jak np. „wzór kulturowy Wschodu i Zachodu”, czy pojawiającym się w nowszej literaturze przedmiotu pojęciem *ethnicity*.

Problem identyfikacji kulturowej rozpatrywany był różnie przez etnografię, socjologię, antropologię kulturową. Znajduje on w języku psychologicznej teorii potrzeb swój przylegający odpowiednik w pojęciu integracji osobowości i potrzebie afiliacji.

Chcemy przypomnieć refleksje etnografa i socjologa Józefa Obrębskiego, które wnoszą — naszym zdaniem — wiele cennych spostrzeżeń do teorii identyfikacji kulturowej. Wyrosły one również na gruncie problematyki etnicznej (teorii grup etnicznych, świadomości etnicznej). Wybiegają jednak znacznie dalej i wiążą się pośrednio z zasadniczymi pytaniami należącymi do identyfikacji kulturowej. Chodzi tu o pytania: 1) jakie elementy kultury służą do identyfikacji etnicznej? 2) w jakich elementach kultury ludzie odnajdują swą identyczność, tożsamość, specyfikę, autentyzm?

Warto przy tym powiedzieć o rozróżnieniu dwóch sposobów podejścia do zagadnień identyfikacji etnicznej (kulturowej), które zapoczątkowało i ukształtowało koncepcję Obrębskiego. Pierwszy sposób podejścia rozwijany był na gruncie nauk szczegółowych (etnografii, językoznawstwa, dialektologii, archeologii, demografii — moglibyśmy rozszerzyć tę listę o nie wspomniane przez Obrębskiego nauki społeczno-ekonomiczne, psychologię i socjologię), których wyniki w postaci syntez w nieuprawniony sposób przenoszono w obszar problematyki etnicznej, co prowadziło częstokroć do nieuzasadnionych i niesłusznych wniosków. Cechuje go spojrzenie badacza z zewnątrz. Identyfikacji dokonuje się tu za pomocą tzw. „kryteriów obiektywnych”, wyselekcjonowanych, zebranych, czy też ustalonych (częstokroć arbitralnie) przez badacza. Drugi sposób — sposób dynamiczny — polega na poszukiwaniu „subiektywnych kryteriów”, wokół których kształtuje się poczucie tożsamości etnicznej (kulturowej) członków danej grupy. Można go nazwać spojrzeniem od wewnątrz. Badacz stara się tu dotrzeć do wewnętrznych kategorii sformułowanych i uznanych przez członków danej grupy za znaczące w procesie identyfikacji.

Wskazane wyżej wyróżnienie J. Obrębskiego zostało zainspirowane — jak zresztą wszystkie jego refleksje w omawianej tu kwestii — przez badania i obserwacje konkretnej grupy etnicznej na Polesiu w latach 30-tych. Ludność ta podczas Spisu Powszechnego w miejsce oczekiwanej deklaracji przynależności narodowej podawała odpowiedź: „tutejszy”, a na pytanie o język — „po prostemu”. Zdaniem Obrębskiego, takie i podobne postawy prowadzą nas do odkrycia podstawowego dla procesu identyfikacji kryterium: poczucia swojskości i obcości. W tym ujęciu „własna grupa etniczna to ta ekstensja jednorodności własnego otoczenia, z którą jednostka może się nigdy nie zetknąć, lecz w której pewna jest, że zastanie takie same warunki, do której dostosowane są jej wszystkie lub przynajmniej wszystkie społecznie ważne wzory osobiste. Jest to najszersza sfera adekwatności kulturalnej, w której czynności społeczne jednostki natrafiają na ten sam oddźwięk, w której nie doznaje ona inhibicji kulturalnych; grupa etniczna dla jej członka to ten krąg potencjalny czy rzeczywisty, w którym jego sposób mówienia, bycia i działania nie razi, gdzie oceniany jest pozytywnie, i gdzie [...] wszystko co się dzieje w otoczeniu jest pozbawione cech obcości i dziwaczności”<sup>2</sup>.

Badania J. Obrębskiego na Polesiu ukazują, że poczucie swojskości jest czymś oczywistym, nie wymagającym refleksji. Nie jest ono wyrażane *explicite* — to co jest podkreślane to nie własne cechy, ale cechy grup sąsiednich, obcych. Wizerunek grupy własnej jest negatywem tych wszystkich obrazów, w których ujmuje się rzeczywistość innych grup etnicznych. Wizerunek ten jest skomponowany m. in. z takich elementów, jak strój (wygląd zewnętrzny) i język („swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł, którzy reagują na słowa rozmówcy według zwyczajowego kodeksu komentarzy i wykrzykników, którzy używają tych samych przekleństw i *amitiés*, posługują się tą samą techniką żartów, których język wreszcie, niezależnie od różnic lokalnych, jest eufoniczny — to znaczy brzmiący zgodnie z systemem właściwym rozmówcy, nie wywołujący śmiesznych asocjacji, nie nastęrczający nieporozumień i zahamowań w reakcji słuchacza. Cudzy to ci, którzy tych warunków nie spełniają”<sup>3</sup>). Dalej w skład wizerunku wchodzi: wyobrażenie o typie fizycznym oraz wyobrażenie o cechach psychicznych i właściwościach kulturalnych (w których uwydatnione są takie cechy, jak towarzyskość, gościnność, uczciwość, lenistwo lub pracowitość, światowość, zaściankowość, uzdolnienia

<sup>2</sup> J. Obrębski, *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe”, t. 10: 1936, nr 1-2, s. 3; tenże, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 6: 1936; tenże, *Dzisiejsi ludzie Polesia*, tamże; tenże, *The Sociology of Rising Nations*, UNESCO, „International Social Science Bulletin”, t. 3; 1951, nr 2. O J. Obrębskim patrz A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1977, s. 111-122.

<sup>3</sup> Obrębski, *Problem etniczny Polesia...*, s. 8.

lub brak uzdolnień, różnice w typie gospodarki, stopie życia, formach rekreacji, zwyczajach małżeńskich itp.). Wizerunek nie jest wiernym odbiciem rzeczywistości — zwłaszcza dwa ostatnie komponenty są projekcją wyobrażeń o innych grupach — projekcją wyolbrzymiającą różnice, a pomijającą podobieństwa. Wizerunek taki to po prostu stereotyp. Potwierdzenie ważności wskazanych przez Obrębskiego komponentów wizerunku grupy odmiennej znajdujemy w wielu materiałach etnograficznych ukazujących opinie danej grupy o innych. Jak wskazują badania prowadzone na terenach zróżnicowanych kulturowo (pogranicza etniczne, regionalne), wizerunki te nabierają szczególnego znaczenia w procesie identyfikacji. Lista cech w ramach wymienionych tu czterech komponentów — szczególnie w ostatnim z nich — może ulegać rozszerzeniu w zależności od kontekstu historyczno-lokalnego. Podobnie i głębia oraz wnikliwość w określaniu i podnoszeniu cech grupy odmiennej może ulegać zmianie.

#### STEREOTYP

Problem stereotypów i sposobów ich istnienia, sposobów ich funkcjonowania, ich trwałości i odporności na zmianę posiada swoją rozległą literaturę<sup>4</sup>. Wspomnieć tu należy Waltera Lippmana z jego pracą *Public Opinion* (1922), który odegrał czołową rolę w sformułowaniu socjologicznej teorii stereotypu.

Stereotyp stał się na dobre przedmiotem badań socjologii, psychologii społecznej, logiki, teorii poznania. Mimo różnych ujęć i różnych dróg kontynuacji wysuwają się na czoło dwa zasadnicze nurty rozważań zapoczątkowanych przez Lippmana. Pierwszy koncentruje się wokół zagadnień miejsca i roli stereotypów w procesie postrzegania i poznawania, jak i w ogóle stosunku ludzkiej strukturalizacji rzeczywistości do rzeczywistości samej. Drugi zaś — funkcjonowania stereotypów, ich miejsca i roli w ideologiach grup społecznych, w kształtowaniu postaw i działań opartych na wyobrażeniach i mistyfikacjach (analiza *public opinion*), miejsca i roli stereotypów w praktyce propagandowej.

W związku z tradycją, jaką zapoczątkowało studium Lippmana, to, co podnoszone było i akcentowane przy posługiwaniu się pojęciem „ste-

<sup>4</sup> Patrz np. D. Katz, K. Braly, *Racial Stereotypes of One Hundred College Studentes*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, nr 28: 1933, s. 280-290; W. Buchanan, H. Cantrill, *How Nations see Each Other*, Urbana 1953; W. R. Lambert, O. Klineberg, *A Pilot Study of the Origin and Development of National Stereotypes*, „International Social Science Journal”, nr 2: 1959; T. Newcomb, *Social Psychology*, Nowy Jork 1959; G. W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Nowy Jork 1958; P. Hofstätter, *Das Denken in Stereotypen*, Getynga 1960; E. Vinacke, *Stereotypes as Social Concepts*, „Journal of Social Psychology”, nr 46: 1957, s. 229-243.

reotyp", to takie jego cechy, jak: zdolność do mechanicznej, seryjnej powtarzalności i odradzania się; duża trwałość; absurdalność; niedorzeczność, przerost elementu emocjonalnego i irracjonalnego, jego uprzedniość w stosunku do poznania rozumowego, intelektualnego, doświadczalnego. Wszystkie te akcentowane cechy sprawiały, iż pojęcia stereotypu używano częstokroć wymiennie z pojęciem przesądu, a jednym z głównych aspektów w badaniu stereotypów stała się kwestia ich zgodności lub niezgodności z rzeczywistością, ich prawdziwości. Ten aspekt stereotypu przesłonił inne. Widać to najlepiej w referowanej za Lippmanem definicji stereotypu, jaką znajdujemy we współczesnej encyklopedii nauk społecznych. Mówi się tam o stereotypie, że:

- jest raczej prosty niż złożony lub zróżnicowany;
- jest raczej błędny niż dokładny;
- kształtuje się raczej na gruncie wtórnych przekazów niż w bezpośrednim doświadczaniu rzeczywistości, którą ma przedstawiać;
- jest odporny na modyfikacje, jakich dostarczać mogłyby nowe doświadczenia<sup>5</sup>.

Nieliczne natomiast studia nad stereotypem, tak jak zreformowane badania J. Obrębskiego, ukazywały znaczenie, jakie może posiadać stereotyp w procesie identyfikacji i komunikacji. Godne podkreślenia w studiach Obrębskiego jest to, iż odpowiedź na pytanie: kim jestem? zawarta jest w obrazie obcych — jest możliwa dzięki Innym, jest refleksym obrazu Innych. W tym sensie proces identyfikacji jest częścią procesu komunikacji. Odpowiedź przychodzi niejako z zewnątrz. Samorozpoznanie, odkrywanie swej identyczności, tożsamości zawdzięczamy innym. Poczucie własnej identyczności jest rezultatem konfrontacji, porównania z innymi.

Oczywiście nie wszystkie stereotypy o obcych spełniają tę rolę identyfikacyjną. Nie zawsze mamy do czynienia z prostym odbiciem polegającym na tym, że cechy przypisywane bądź postrzegane i uwydatniane w obrazie innych po mechanicznym odwróceniu dadzą obraz tych cech, wokół których kształtuje się poczucie tożsamości danej grupy. Niektórzy badacze byli skłonni przyznać wartość identyfikacyjną tylko takim stereotypom, które wyrosły na gruncie rzeczywistych kontaktów społecznych, brali nadto pod uwagę fakt występowania zderzenia odmiennych systemów wartości lub jego braku<sup>6</sup>.

Wydaje się, że perspektywa socjologiczna, w której dotychczas rozpatrywano zjawisko stereotypu, jest stanowczo za wąska i zubażająca. Widać to w przesadnym akcentowaniu wymiaru pragmatycznego stereotypu i sprowadzaniu jego funkcji do *stricte* społecznych. To rozpatry-

<sup>5</sup> *International Encyclopedia of the Social Science*, vol. 15, Nowy Jork, s. 259.

<sup>6</sup> F. Znanięcki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny”, nr 2-4: 1930/31.

wanie stereotypu w wąskiej perspektywie stosunków społecznych, związanych z nimi postaw i działań ludzkich daje się śledzić nie tylko w studiach socjologicznych czy psychologiczno-społecznych, ale również na gruncie logiki i teorii poznania. Przykładem tu może być fragment rozważający relacje między stereotypem a pojęciem: „... stereotyp nie jest kategorią myślowo-logiczną, lecz myślowo-pragmatyczną, tzn. związaną z działaniem ludzkim w warunkach, w których zaangażowane są nie tylko funkcje poznawcze człowieka, lecz również jego emocje, wola itp. Właśnie dlatego posiadamy pojęcie i stereotyp członka wrogiego lub własnego narodu, wrogiej lub własnej klasy, lecz posiadając np. pojęcie liczby „cztery” nie posiadamy jej stereotypu. (Stereotyp liczby cztery) jest wyrażeniem pustym, a nie jest nim np. (stereotyp Niemca)”<sup>7</sup>. Innym przykładem takiego rodzaju wąskiego rozpatrywania, ze wspomnianą już tendencją do podnoszenia problematyki prawdziwości stereotypów, może być hipoteza „jądra prawdy” sformułowana przez O. Klineberga, według której cechy danej grupy określane zgodnie w świadomości różnych — a często i konfliktowych — grup społecznych nie odbiegają od rzeczywistych właściwości tej grupy (np. stereotyp pracownika Niemca)<sup>8</sup>.

Wydaje się, iż analiza stereotypu w interesującym nas aspekcie identyfikacji i komunikacji wymaga zupełnie innego podejścia. Dla poszukiwania dróg i mechanizmów dochodzenia własnej tożsamości, dla poszukiwania elementów kultury, wokół których krystalizuje się poczucie swojskości i obcości, należałoby objąć refleksją i analizą możliwie wszystkie wyobrażenia o innych, zawieszając tymczasowo zagadnienia takie, jak: a) czy wyobrażenia te powstały na gruncie bezpośrednich styczności społecznych, czy bez takich styczności, b) jak wpływają te wyobrażenia na przebieg rzeczywistych kontaktów społecznych, c) jak dalece są one wiernym odzwierciedleniem czy też zafałszowaniem rzeczywistości.

Podejście takie wymagałoby zatem przyjęcia wprost przeciwnego założenia do poszukiwań O. Klineberga. Należałoby mianowicie przyjąć hipotezę, iż stereotypy mówią nam niewiele o tych, których dotyczą, bardzo wiele natomiast — nawet jeśli nie w sposób bezpośredni — o tych, którzy je wytworzyli.

Zauważmy, że wyrosła z konkretnych badań terenowych definicja grupy etnicznej Obrębskiego jest niezwykle szeroka. Pod pojęcie „grupa etniczna” można bowiem podstawić wiele innych, jak np. grupa zawodowa, grupa towarzyska, rówieśnicza itp. Przeciwstawienie „swoi — obcy” ma charakter kontekstualny. Przeciwstawienie „swoi — obcy” jest

<sup>7</sup> A. Schaff, *Szkice z filozofii języka*, Warszawa 1967, s. 116-117.

<sup>8</sup> O. Klineberg, *Tensions Affecting International Understanding: A Survey of Research*, „Social Science Council Bulletin”, nr 62: 1950.

bardziej kategorią aniżeli pojęciem klasyfikacyjnym. Przeciwwstawienie „swoi — obcy” może pełnić funkcje klasyfikacyjne tylko dzięki znaczeniom, jakich udzielić mu może konkretny kontekst społeczno-kulturowy. Z uwagi na możliwość różnorodnej kontekstualizacji kategorii „swój — obcy” najodpowiedniejszą perspektywą badawczą byłoby — naszym zdaniem — szerokie historyczno-etnologiczne spojrzenie. Dokonując przeglądu wyobrażeń o obcych moglibyśmy nie tylko wyodrębnić z nich listę elementów kultury, wokół których kształtuje się poczucie tożsamości i odrębności, ale również ocenić ich charakter i znaczenie dla kształtowania się różnych wariantów mechanizmu identyfikacji kulturowej. Doświadczenia etnologii byłyby tu tym bardziej przydatne, ponieważ pomagają nam wnikać w istotę tego, czym jest stereotyp. Podejście etnologiczne z jego doświadczeniem czytania i interpretowania myśli symbolicznej powracałoby tu do wątku zapomnianego w późniejszych studiach socjologicznych nad stereotypem, mianowicie do najbardziej lapidarnego sformułowania Lippmana, mówiącego, iż „stereotypy to obrazy w naszych głowach”. W sformułowaniu tym nasuwa się istotne podobieństwo stereotypu do symbolu. Stereotyp, podobnie jak symbol, nie należy wyłącznie do porządku myślenia (dyskursywnego, krytycznego, analitycznego) ani wyłącznie do porządku emocjonalnego (przeżyć i doznań). Jest połączeniem obu. Jest próbą ogarnięcia, uporządkowania, wyrażenia przeżyć i doznań w terminach pojęciopodobnych. Stereotyp, analogicznie jak symbol, który jest znakiem<sup>9</sup>, zastępuje sobą coś, czym sam bezpośrednio nie jest. Stereotyp podlega tu pewnemu prawu, do którego odkrycia doszli badacze myśli symbolicznej, a mianowicie: stereotyp tak jak symbol dąży do bycia tym, na co sam tylko w przybliżeniu wskazuje, co przedstawia, co wyobraża. Znaczy to, że istnieje taka tendencja w traktowaniu przez ludzi symbolu, która prowadzi do mylenia i utożsamiania wyobrażenia z tym, co wyobrażone. Natura stereotypu — podobnie jak symbolu — jest dwoista. O tej dwoistości w odniesieniu do symbolu pisze C. G. Jung: „Symbolowi przysługuje podwójny charakter: realności i nierealności. Nie byłby on symbolem, gdyby był tylko realny, albowiem wtedy byłby realnym zjawiskiem, które nie mogłoby być symboliczne. A symboliczne być może tylko to, co w jednej rzeczy obejmuje jeszcze inną. Gdyby zaś symbol był nierealny, to byłby tylko czymś pustym i wyimaginowanym, nie odnoszącym się do żadnej rzeczywistości, wskutek czego nie byłby symbolem”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Posługujemy się tu takim rozumieniem symbolu, w jakim ujmują go C. G. Jung i M. Eliade oraz hermeneutyczne stanowisko P. Ricoeur. Na temat cech istotnych symbolu, wyodrębnienia go od znaku i alegorii, od sensu nadawanego mu przez logikę symboliczną patrz P. Ricoeur, *Symbol donné à penser*, „Esprit”, nr 3: 1959.

<sup>10</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, [w:] *Pisma wybrane*, wybrał, przełożył i wstępem poprzedził J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 330.

Ze względu na podobieństwa stereotypu do symbolu, za jedną z dróg badania stereotypów można by przyjąć taką, która jest znana i stosowana w studiach nad symbolem. Chodzi tu o tradycję fenomenologiczną (C. G. Jung, M. Eliade) „rozumienia symbolu przez symbol”, wydobywania treści symbolu przez umieszczanie go na tle innych symboli, ukazywania go w pewnej całości tego samego co on rodzaju, lecz bardziej niż on rozległej, tworzącej system, pewien całościowy zespół myśli symbolicznej, pewien całościowy cykl symboliczny. Chodziłoby zatem o ukazanie stereotypu na tle innych wyobrażeń o świecie (wszechświecie, kosmosie) — wyobrażeń i wypowiedzi należących do najszerszej pojętej sfery religijno-mitologicznej. Pozwoliłoby to na określenie i rozważenie stosunku stereotypu do mitu, ich wzajemnych powiązań i relacji, które od dawna narzucały się obserwacji badaczy zajmujących się stereotypem. Do tego wątku jeszcze powrócimy.

#### „MY I ONI”

Prześledźmy tymczasem pewne znaczące przykłady składowych elementów stereotypów o obcych, jakich dostarczają nam materiały etnograficzne.

Przeciwstawienie „swoi — obcy” uzyskuje tu ekspresję „ludzie — nieludzie”. Spostrzegamy to w nazwach plemiennych, gdzie członkowie danej grupy nazywają siebie „Ludźmi” czy „Prawdziwymi ludźmi”. Takie znaczenie ma nazwa plemienia australijskiego Narrinyeri, nazwa Inuit, którą nadają sobie Eskimosi zamieszkujący Grenlandię, nazwa Tlinkit u Indian Północnej Ameryki czy nazwa Hotentotów afrykańskich Khoi-Khoi. Według H. Vambery’ego plemiona tureckie miały w przeszłości specjalny wyraz na oznaczenie pojęcia *homo*, mianowicie wyraz Türk, od Törük lub Türük, który znaczył „stworzenie”, „człowiek w ogóle”, by ograniczyć się do zacytowania drobnego fragmentu z opracowanego przez Stanisława Ciszewskiego obszernego zestawienia nazw plemiennych<sup>11</sup>.

Opozycja „ludzie — nieludzie” posiada swoje odpowiedniki historyczne w takich przeciwstawieniach, jak obywatele imperium rzymskiego i znajdujący się poza *limes* barbarzyńcy, czy jak w przypadku cesarstwa chińskiego, gdzie ludzie zamieszkali poza granicami „Państwa Środka” (w tym także Europejczycy) nazywani byli „zamorskimi diabłami”, „zamorskimi gośćmi”. Hastings podaje tłumaczenie tego chińskiego odpowiednika dla greckiego *barbaros*, łacińskiego *barbarus* przez *foreign devils*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> S. Ciszewski, *Prace etnologiczne*, t. 4, przygotowała do druku A. Kutrzebianka, Warszawa 1936, s. 75. H. Vembery cytowany za Ciszewskim.

<sup>12</sup> *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), Edynburg 1920, s. 884

Przeciwstawienie „ludzie — nie-ludzie” rozwijane bywa w opozycji „ludzie — zwierzęta”. Tak na przykład starożytni Chińczycy w celu odwołania na piśmie różnych niechińskich plemion zamieszkujących terytorium chińskie używali specjalnego rodzaju znaków złożonych z bardziej prostych jednostek, posiadających takie znaczenie, jak pies, szakal, robak, zwinięta w kłębek gadzina<sup>13</sup>. Przypominają się tu średniowieczne relacje o obcych ludach, w których podnoszony i akcentowany był element zwierzęcy. Taka jest np. mityczna relacja z XII w. o królestwie popa Jana, umiejscawianym w Centralnej Azji, która przedstawia ten kraj jako pełen ludzi z rogami, jednookich, z oczyma z przodu i tyłu, centaurów, faunów, olbrzymów, cyklopów<sup>14</sup>. W folklorze polskim, funkcjonującym po dziś dzień w tradycji ustnej, znajdujemy przysłowia mówiące o ślepo rodzącym się Mazurze — tak jak szczenię. Z analogicznymi przysłowiami spotykamy się w języku niemieckim, gdzie taką właśnie ślepotę przypisuje się mieszkańcom Hesji, Szwabii i Westfalii<sup>15</sup>.

Przeciwstawienie „ludzie — nie-ludzie” bywa też rozwijane w opozycji „posiadający mowę — nie mówiący”. Wyraziście ukazuje to etymologia nazwy własnej „Słowianie” — jako ludzi władających „słowem” w opozycji do obcych — „Niemców”, tj. niemych. Początkowo określeniem tym obejmowano wszystkich posługujących się niezrozumiałym dla Słowian językiem, potem nazwa ta utrwaliła się w języku polskim na określenie zachodnich sąsiadów.

Stereotypowe określanie obcości operowało też skojarzeniem ze strojem. W folklorze polskim diabeł przedstawiany jest w stroju niemieckim, natomiast Ukraińcy ubierają go w strój polskiego szlachcica. Takie skojarzenie stroju z obcym przybywającym z zewnątrz, z zaświatów w najbardziej kosmologiczno-eschatologicznym sensie da się wyczytać w interpretacji rzeźby przedstawiającej władcę krainy umarłych Yamę w Indii. „W roku 1235 Wiranarasimhadewa z dynastii Hojsalów każe w swej rezydencji wznieść świątynię. Budowano ją lat przeszło 70. Jeden z anonimowych rzeźbiarzy, któremu polecono wykonanie posągu Yamy, ubrał go w europejski płaszcz z klapami, spodnie właściwe europejskiej garderobie owych czasów i bardzo nieindyjskie nakrycie głowy. Może więc Yama wyrzeźbiony został na kształt Marco Polo, który do Indii zawitał w roku 1288 i natchnął rzeźbiarza swym wyglądem”<sup>16</sup>.

Mity o pochodzeniu z zaświatów obcego znajdujemy w tradycji afrykańskiej. „Afrykanie pierwotni pierwszy raz zetknąwszy się z człowie-

<sup>13</sup> Ciszewski, *op. cit.*, s. 77.

<sup>14</sup> Patrz J. St. Bystroń *Megalomania narodowa*, Warszawa 1935, s. 59.

<sup>15</sup> „... die Westfalen sind wie die Hunde neun Tage blind, sobald sie aber zu sehen angefangen haben, gucken sie durch ein eichenes Brett — wenn es ein Loch hat” (F. Seiler, *Deutsche Sprichwörterkunde*, Monachium 1922, s. 297-301).

<sup>16</sup> M. K. Byrski, *Upadek Wiśwamitry*, [w:] *Obrazy świata Białych*, pod red. A. Zajączkowskiego, Warszawa 1973, s. 14.

kiem białym dojrżeli w nim gościa z zaświatów, Afrykanina jak oni, który przez śmierć własną zbielał i po wskrzeszeniu został zesłany w nieznaną misję na czarny padół. Jaka miała to być misja? Na to pytanie mity plemienne różną dają odpowiedź — pełną nadziei lub trwogi — różnie w szczegółach formułowana bywa koncepcja genezy człowieka białego. Ale w koncepcji tej jeden element powszechnie się powtarza, genetyczny związek człowieka białego ze światem eschatologicznym”<sup>17</sup>.

Drastyczne testowanie obcego, jakie nastąpiło w zetknięciu się Białych z Indianami w początkach XVI w., opisuje i komentuje z właściwą sobie lekkością i skłonnością do pikanterii C. Lévi-Strauss. Pisze on:

„... komisja mnichów zakonu Św. Hieronima jest wzruszająca zarówno z powodu skrupulatności [...] jak i dlatego, że rzuca światło na postawy umysłowe epoki. W trybie prawdziwej ankiety psycho-socjologicznej, budowanej według najbardziej nowoczesnych kanonów, zadano kolonizatorom pytania zmierzające do ustalenia, czy ich zdaniem, «Indianie byłiby zdolni żyć samodzielnie na poziomie wieśniaków w Kastylii». Wszystkie odpowiedzi były negatywne: «W ostateczności może ich wnukowie; lecz tubylcy są tak występni, że można w to wątpić [...] I jako jedomyślny wniosek: Jest lepiej dla Indian, aby stali się niewolnikami, niż pozostali zwierzętami na wolności» [...] W tym samym zresztą czasie na sąsiedniej wyspie [...] Indianie zajmowali się chwytaniem białych i topieniem ich; następnie tygodniami stawiali straż przy topielcach, żeby przekonać się, czy ciała ich podlegają gniciu. Z tego porównania ankiet wynikają dwa wnioski: biali powoływali się na nauki społeczne, podczas gdy Indianie mieli raczej zaufanie do nauk przyrodniczych; i gdy biali głosili, że Indianie są zwierzętami, ci ostatni ograniczali się do podejrzenia, że biali są bogami. Biorąc pod uwagę jednakową niewiedzę, postępowanie Indian było na pewno bardziej godne ludzi”<sup>18</sup>.

Nacisk, jaki kładziono w interpretacji na takie elementy wizerunków obcych, jak cechy zwierzęce czy demoniczne oraz na związane z tym reakcje obrzydzenia, wstrętu, lęku, unikania, usuwał z pola widzenia drugi biegun złożonego stosunku do obcych, gdzie pozostawali oni kimś z zewnątrz, ale bywali utożsamiani z istotami boskimi, istotami boskiego pochodzenia lub zwiastunami bogów.

Ludzie z plemienia Orang-Ot z Borneo spotykając się z obcymi odwracają się do nich plecami, kucają na ziemi i zasłaniają sobie twarze. Tłumaczą to zachowanie tym, że wzrok obcych powoduje u nich zawrót głowy i atakuje ich oczy jak światło słoneczne<sup>19</sup>.

Takie reakcje na obcego nieodparcie narzucają skojarzenia z opowieściami o relacjach: ludzie — zwiastunowie bogów — bogowie.

<sup>17</sup> W. Leopold, A. Zajaczkowski, *Czarni patrzą*, [w:] *Obrazy świata Białych*, s. 138.

<sup>18</sup> C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964, s. 69-70.

<sup>19</sup> *Encyclopaedia of Religion...*, s. 884.

„I stało się, gdy zstępował Mojżesz z góry Synaj, a dwie tablice świadectwa miał w ręku Mojżesz, gdy zstępował z góry, że nie wiedział Mojżesz, iżby się lśniła skóra twarzy jego, gdy Pan mówił z nim. I ujrzeli Aaraon i wszyscy synowie izraelscy Mojżesza, a oto lśniła się skóra twarzy jego, i bali się przystąpić do niego [...] A póki Mojżesz mówił z nimi, miewał na twarzy swojej zasłonę; ale gdy wchadzał Mojżesz przed twarz Pańską, aby rozmawiał z nim, odejmował zasłonę, póki nie wyszedł; a wyszedłszy, mówił do synów izraelskich, co mu było rozkazane. Widzieli tedy synowie izraelscy, że lśniła się skóra twarzy Mojżesza; i kładł zaś Mojżesz zasłonę na twarz swoją póki nie wszedł, aby mówił z nim” (Exodus 34, 29-35).

Opisane przez etnologów reakcje wobec obcych ujawniają zatem przeplatanie się poczucia lęku, a nawet grozy z fascynacją i dążeniem do zbliżenia, przyciągania z odpychaniem... Stosunek do obcych przypomina stosunek do świętości, wykazuje podobieństwo do wielu elementów doświadczenia numinotycznego, którego strukturę badał Rudolf Otto<sup>20</sup>. W jego koncepcji symbol religijny jest próbą ujęcia doznania irracjonalnego w formuły racjonalne. Tu ujawnia się różnica pomiędzy symbolem a stereotypem. W strukturze doświadczenia numinotycznego dominuje nastrój powagi. Bóstwo jest dziwne i niepojęte, i to wyznacza granice penetracji symbolu. Natomiast stereotypy o obcych nie znają takich granic. Jednym z ich charakterystycznych rysów jest podkreślanie durnowatości, dziwaczności, nienormalności obcych. Używaniu stereotypów towarzyszy często nastrój śmiechu:

„I Grabarz: Było to tego dnia, kiedy młody Hamlet przyszedł na świat; ten sam, co zwariował i został wysłany do Anglii.

Hamlet: Czy tak? A dlaczegoż on został wysłany do Anglii?

I Grabarz: Dlatego właśnie, że zwariował. Ma on tam rozum odzyskać; ale chociażby go nie odzyskał, nie będzie tam o to kłopotu.

Hamlet: Dlaczego?

I Grabarz: Bo tam tego nie dostrzegą nawet; tam wszyscy wariaci, tak jak on”

(S z e k s p i r: *Hamlet*, Akt V, scena I, przełożył Józef Paszkowski)

Wróćmy jednak do owego lapidarnego określenia: „Stereotypy to obrazy w naszych głowach”. Samo pojęcie stereotypu wiąże się z techniką drukarską. Pozostając przy tym technicznym znaczeniu możemy uwydatnić różnicę pomiędzy symbolem a stereotypem. „Stereotyp to drukarska matryca — jak podaje słownik — stanowiąca odbicie składu typograficznego lub kliszy; służy do druku wielkich nakładów”. Stereotyp zaś, o którym wciąż mówimy, przypomina bardziej ów ostateczny produkt procesu drukowania: odbitkę. I tym się różni od symbolu. Stereotyp jest bardziej płaskim obrazem pozbawionym przestrzenności i głębi symbolu. Stereotyp integruje różne elementy rzeczywistości bardziej wszerek niżeli w głąb — jak to czyni symbol.

<sup>20</sup> R. Otto, *Świętość, elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

## SFERY KULTURY, W KTÓRYCH DOKONUJE SIĘ IDENTYFIKACJA

W dokonanym przeglądzie cech podkreślanych (uwydatnianych) w stereotypach o obcych ujawniają się te sfery kultury, wokół których ogniskują się potoczne wrażenia obcości w bezpośrednich kontaktach. Są to: język, strój, pożywienie, religia (te dwie ostatnie pominęliśmy przy omawianiu stereotypów z braku miejsca, posiadają one jednak swe znaczące rozwinięcie w stereotypach w postaci ośmieszających opinii).

a. Język. Zwróćmy uwagę na jego dwa zasadnicze aspekty: instrumentalny i semiotyczny. Ten drugi akcentowała wyrosła z konkretnych badań terenowych — socjologiczna w swej istocie — definicja grupy etnicznej Obrębskiego. Zbiega się ona z semiotycznym rozumieniem wspólnoty historyczno-kulturowo-językowej, „... gdzie zdarzeniom przypisuje się znaczenie: tekst zdarzeń jest czytany przez zbiorowość [...] Odpowiedni «język» z jednej strony łączy daną zbiorowość, umożliwia komunikację między jej przedstawicielami i warunkuje identyczną reakcję na zachodzące zdarzenia. Z drugiej strony determinuje samą informację, determinując wybór znaczących faktów i ustanawiając między nimi określone związki. To, co nie jest opisane w tym «języku», w ogóle nie jest odbierane przez społecznego adresata; wypada z jego pola widzenia”<sup>21</sup>.

Do tego wymiaru najtrudniej jest dotrzeć osobom z zewnątrz danej społeczności. Język jest niezwykle ważnym elementem identyfikacji. Potwierdzeniem tej jego roli może być zjawisko tworzenia się, w obrębie jednorodnej z punktu widzenia kryterium lingwistycznego grupy językowej, specyficznych języków na poziomie subkultur młodzieżowych, zawodowych, a więc języków profesjonalnych, slangu, żargonu grup przestępczych, czy też różnic w językach klas i warstw społecznych.

Język używany w swej warstwie instrumentalnej rzadko dociera do tych semiotycznych wymiarów historyczno-kulturowej tradycji, która udziela znaczeń i swoistych głębszych sensów używanym słowom.

Od istnienia języka zależy istnienie danej grupy, a także kontynuacja własnej kultury, dająca poczucie tożsamości.

b. Strój. Przykładów identyfikacyjnej roli stroju, a także jego głębi symbolicznej, dostarczają badania prowadzone w różnych kulturach tradycyjnych. Oto jeden z nich, omawiany przez M. Eliade'go w świetle znaczeń symbolicznych jadeitu w Chinach:

„Posiada on (jadeit) wartość języka symbolicznego w tym sensie, że liczba, kolor, układ kamieni z jadeitu, noszonych przez jakąś osobę, nie tylko wiąże ją z kosmosem i porami roku, ale ponadto wskazuje na tożsamość tejże osoby i określa ją: czy jest to panna, czy osoba zamężna, czy też wdowa; czy należy do takiej czy innej klasy społecznej lub rodziny; czy pochodzi z danej okolicy i czy jej narzeczony lub mąż jest w podróży itd. Podobnie i na wyspie Jawie symbolika rysunków i ko-

<sup>21</sup> B. Uspieński, *Historia sub specie semioticae*, „Teksty”, nr 2: 1976, s. 120.

lorów batiku wskazuje na pleć osoby i na jej stanowisko społeczne, na porę roku i «okazję», w jakiej jest on noszony itd. [...] Analogiczne systemy występują często w całej Polinezji [...] Z tego punktu widzenia symbolika stroju ukazuje się nam jako «język», którym posługują się wszyscy członkowie danej gminy i który jest niedostępny dla obcych, ale zawsze jest to «język», który wyraża zarówno stanowisko społeczne, historyczne i psychiczne cechy osoby noszącej symbol, jak i jej stosunek do społeczeństwa i do kosmosu (niektóre jadeity lub batiki nosi się na wiosnę, w przeddzień prac rolnych, w dniu przesilenia lub zrównania słonecznego itd.). Słowem, symbolika ubraniowa wiąże z jednej strony człowieka z kosmosem, a z drugiej — ze społecznością, do której należy, wskazując bezpośrednio każdemu z członków społeczności, jaka jest istotna jego tożsamość”<sup>22</sup>.

Ta emblematyczno-identyfikacyjna funkcja stroju widoczna jest — bez odsyłania do głębszego planu tradycji symbolicznej — na przykład w dzisiejszej subkulturze młodzieżowej, żeby wspomnieć tylko takie ruchy, jak Hippies, Rockers, Punk.

c. Religia. Jest to najbardziej trudno dostępna sfera, w potocznym doświadczaniu odmienności otoczona stereotypami, powierzchowną wiedzą o przekonaniach, wierzeniach, obrzędach obcych, wiedzą zatrzymującą się na warstwie zewnętrznej religijności. A przecież od tej sfery zależą różne widzenia świata, różny stosunek do czasu, do wielu wartości.

Przykładem mogą być tak powszechnie podnoszone różnice pomiędzy związanymi z religijnością Wschodu i Zachodu wzorami kulturowymi — między zachodnią „orientacją horyzontalną”, kładącą akcent na praktykę społeczną a wschodnią „orientacją wertykalną”, widzącą człowieka jako element wszechświata, jako człowieka kontemplacji czy modlitwy. Te różnice odczuwane są zresztą także w obrębie tego samego systemu religijnego — przez wschodnich i zachodnich chrześcijan.

Te odmienne widzenia świata owocują w różnych konkretnych wzorach kulturowych i częstokroć w spłaszczonych wzorach-sloganach. W powszechnym odczuciu Zachód traktuje czas jako czas jednostkowego istnienia — jako pewien odcinek liniowy wyznaczony przez narodziny i śmierć człowieka. Jest to odcinek poznaczony niby drogowskazami z wypisanymi zadaniami do wykonania (w-behawioralnym sensie działania), określającymi dobra i pozycje społeczne, które należy osiągać. Jednostkowe życie jest tu rodzajem *carte blanche* do zapisania wykonanymi zadaniami i osiągnięciami. Wiążą się z tym takie hasła-pojęcia, jak *running society*, *economic growth*, *achievement patterns*, *personal growth* itp.

Z kolei Wschód kojarzy się z przewagą kontemplacji, z dążeniem do zachowania struktur i wartości. Czas traktuje się tu jako nosiciela ponadhistorycznych lub słabo historycznie kontekstualizowanych prawidło-

<sup>22</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 444.

wości ludzkiego losu, czas niejako zapisuje się w jednostkowej biografii, a nie jest przez nią wyznaczony.

Odmienny jest też stosunek do słowa. Zachód akcentuje rolę komunikacji werbalnej i dąży do precyzji logiczno-semantycznej słowa. Wschód wyznacza wysoką rangę komunikacji niewerbalnej, dąży do wnikliwości ontologicznej słowa — do ontologicznego przeżywania słów.

Religia jako najtrudniej dostępna sfera i najtrudniej przekładalna wymaga odpowiedniej drogi dla poznawania odmiennych przekonań i wierzeń. Wzajemne porozumienie możliwe jest na drodze poszukiwania nie tyle objawów, co istoty odmiennych przekonań i wierzeń. Widzimy tu zatem ogromną rolę, jaką mogą spełniać w wychowaniu i nauczaniu te dyscypliny, które poszukują odpowiedzi na pytanie: „co nas łączy i różni?”, a więc historia, etnologia, antropologia kulturowa, socjologia kultury, religioznawstwo porównawcze.

#### „JA — TY” VERSUS „MY I ONI”

Tak jak własną identyczność odnajdujemy w obcowaniu i konfrontacji z innymi, tak i zrozumienie oraz doznawanie kultury innych ludzi zakłada głęboką identyfikację z własną kulturą i świadomy stosunek do własnej przeszłości. „Znajomość przeszłości jest nieodzowna dla zrozumienia życia zarówno obecnie, jak w przyszłości, nie ze względu na powtarzanie się historii — historia nigdy dokładnie się nie powtarza — to przeszłość wcielona jest we wszystkie przejawy teraźniejszości i przez to warunkuje przyszłość”<sup>23</sup> — pisze René Dubos.

Drogowskazem dla wzajemnego rozumienia się ludzi o różnych tradycjach kulturowych może być zgłębienie etymologii angielskiego słowa *under-standing*, co skłania do stawiania siebie poniżej tego, co pragniemy poznać.

Wymaga to starannego programu wychowania i nauczania, gdzie reakcja na odmiennność zaczynałaby się od zdziwienia gotowego do akceptacji, gdzie poznawanie nie byłoby jednorazowym aktem, lecz nieustającym odkrywaniem. Byłoby dialogiem. Kształtowanie takiej postawy oznaczałoby uchylenie podejścia „My i oni” na rzecz nastawienia „Ja — Ty”. Jest to tym bardziej nagląca potrzeba, jeśli przyznamy rację diagnozie, jaką stawia M. Eliade: „Nieustająca desakralizacja człowieka współczesnego wypaczyła treść jego życia duchowego nie niszcząc jednak wzorców jego wyobraźni: w strefach wymykających się kontroli trwa i żyje cała zdegradowana mitologia”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> R. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia*, przeł. H. Wasylkiewicz, Warszawa 1973, s. 54-55.

<sup>24</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 39.

## ODMIENNOŚCI KULTUROWE JAKO PODSTAWA KOMUNIKACJI

W tradycyjnych społecznościach postawa wobec obcego była z jednej strony podobna do stosunku wobec *sacrum*, z drugiej zaś obwarowana została stereotypami, stanowiącymi rodzaj muru obronnego, a zarazem apoteozę własnej kultury. Można by powiedzieć, iż w tym połączeniu warstwa mityczno-religijna stanowiła o głębi tego stosunku, natomiast stereotypy były „zracjonalizowaną” warstwą zewnętrzną, łatwo przekładalną na konkretne wzory zachowań.

O tym, które z elementów składowych stereotypu staną się motorem działań i jakich działań, decyduje nie tyle ich treść, co realia konkretno-historyczne. Złożoność postawy wobec obcych, ambiwalencja treści tego stosunku czynią tę sferę podatną na wpływy i manipulacje. Obcy mający cechy zwierzęce mógł być długo tolerowany, lecz w razie konfliktu odmienności kulturowe bywały interpretowane jako groźne i usprawiedliwiały wrogię przedsięwzięcia.

Ogromna jest ilość studiów terenowych i teoretycznych ukazujących mechanizmy przekształcania się poczucia obcości w postawy wrogości. Są one tak powszechnie znane, iż nie będziemy ich tu przytaczać. Wiele jest też studiów nad symbiozą odmiennych systemów społeczno-kulturowych, co inspirowało m.in. A.L. Kroebera do sformułowania jego koncepcji „part società and part culture”<sup>25</sup>.

Chcemy wskazać na takie sytuacje, gdy odmienności kulturowe między grupami społecznymi bywały wręcz podtrzymywane i kultywowane jako dogodna okoliczność wymiany i kontaktów. Zamieszkująca Bałkan Trojański ludność góralska pozostawała przez wieki w takich właśnie układach z mieszkańcami sąsiedniego obszaru nizinnego. W obu tych grupach za pewnik uchodziło, iż tylko w górach przygotować można pewien rodzaj pikantnej słoniny, stanowiącej pożywienie zimowe, a także, że tylko na obszarach nizinnych udaje się ulubiony w obu grupach gatunek wina. Sprzedaż tych produktów, ich wymiana w formie darów odbywały się w czasie ważnych świąt i miały na wespół rytualną oprawę. Nawiązywano przy tym kontakty, rodziły się przyjaźnie. Kiedy w latach 50-tych, w okresie kolektywizacji rolnictwa bułgarskiego, agronomowie i zootechnicy stwierdzili ponad wszelką wątpliwość, iż na obu tych obszarach można produkować zarówno ulubioną słoninę, jak i cenniejsze wino i próbowano skłonić mieszkańców obu terenów do podjęcia takich prób, spotkało się to z kategorycznym sprzeciwem członków obu tych grup. Pozbawiałoby to ich bowiem quasi-ekonomicznej specyfiki — odmienności kulturowej, która łączyła<sup>26</sup>. I jeszcze jeden przykład. Bałkańscy pasterze-nomadzi, którzy od wczesnego średniowiecza aż po lata

<sup>25</sup> A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York 1948, s. 277.

<sup>26</sup> Niepublikowane materiały terenowe D. Markowskiej z retrospektywnych badań terenowych prowadzonych w Bułgarii w drugiej połowie lat sześćdziesiątych.

50-te naszego stulecia przemierzali ze swymi stadami olbrzymie obszary rolno-leśne (zwani w Albanii Sarakaczanami, a w Bułgarii — Karakaczanami) pozostawali w godnych uwagi powiązaniach z osiadłą ludnością rolniczą<sup>27</sup>. Stada przepędzano po uzgodnionych szlakach, co zapewniało nawożenie pól. Nomadzi opłacali się wprawdzie rolnikom za prawo przepędu, ale opłaty bywały zastępowane darami. Koczowiska nomadów stawały się na pewien czas miejscem atrakcyjnych spotkań, gdzie podległa feudalnej władzy i przypisana do ziemi ludność rolnicza wysłuchiwała opowieści pasterzy o szerokim, wolnym świecie. We wsiach leżących wzdłuż szlaków wędrowek pasterskich przez wieki nie wytwarzano pewnych gatunków sera i przedmiotów skórzanych, by je nabywać od nomadów. A pasterze nabywali u rolników łatwe do wykonania przedmioty drewniane codziennego użytku. Ani niedostępność surowca, ani brak odpowiednich umiejętności technicznych nie tłumaczy podtrzymywania tych odmienności. Dadzą się one wyjaśnić jedynie potrzebami natury społeczno-towarzyskiej, które skłaniały do kultywowania specyfiki w wytwarzaniu. Współczesne procesy osiedlania nomadów doprowadzają do ich upodabniania się do ludności osiadłej — do unifikacji kulturowej. Maleje przy tym wzajemna atrakcyjność, ubożeje treść kontaktów.

Gdyby poddać odpowiedniej reinterpretacji źródła historyczno-etnograficzne można by zapewne znaleźć jeszcze wiele tego rodzaju wymownych przykładów. We wszystkich takich sytuacjach odmiennosc obcej grupy poszerzała horyzonty doświadczeń grupy własnej, zaspokajała potrzebę zdziwienia i fascynacji, prowadziła do wymiany i atrakcyjnych kontaktów. Słowem — odmiennosc była warunkiem, a nie przeszkodą w procesie komunikacji.

To doświadczenie historyczne poucza, iż podnoszone dziś przez wrażliwych intelektualistów hasło: „Uczyńmy świat bezpiecznym dla różnic kulturowych”, nie jest osiągnięciem naszych dni.

#### IDENTYFIKACJA KULTUROWA PRZYPISANA A WYBIERANA

Jak już powiedzieliśmy, identyfikacja kulturowa była dawniej prawie równoznaczna z identyfikacją etniczną. Owo subiektywne poczucie przynależności odwoływało się do konkretnego substratu ludzkiego (klanu, plemienia, społeczności lokalnej, grupy regionalnej, narodu) i do

<sup>27</sup> Patrz np. D. Markowska, *Kilka uwag o procesie zanikania nomadzkiej migracji pasterskich na terenie Bułgarii*, „Etnografia Polska”, t. 6: 1962, s. 226-239; J. Petera, *Wędrowki pasterzy Aromunów w Albanii*, tamże, s. 192-201; B. Urbąńska, *Karakaczani. Nomadzki lud pasterski na Bałkanach*, tamże, s. 202-225. Wykorzystano tam także niepublikowane materiały terenowe D. Markowskiej z badań przeprowadzonych wśród Karakaczanów w Starej Pianinie w 1960 r. (złożone w archiwum ówczesnej Katedry Etnografii i Socjologii UJ w Krakowie).

określonego terytorium przez tę zbiorowość zajmowanego. Wiązanie poczucia tożsamości z wydzieloną przestrzenią odnajdujemy we wszelkich społecznościach ludzkich, także u pasterzy-nomadów wędrujących po obszarach rolniczych, którzy za „swoją ziemię” uważali zagwarantowane przez prawo lub obyczaj szlaki przepędu zwierząt i okresowe pastwiska<sup>28</sup>.

Jednostka mogła się utożsamiać z mniejszymi lub większymi zbiorowościami, lokalizować „swoich” na węższych lub rozleglejszych obszarach, mniej lub bardziej precyzyjnie określać granice grupy własnej, ale zawsze odnosiła siebie do konkretnego substratu ludzkiego i określonego terytorium. Słowem — identyfikacja kulturowa jednostki nie była „exterytorialna”. Ponieważ zaś takie odniesienie wynikało z jej urodzenia, z którym związane było dziedziczenie pozycji społecznej, więc można powiedzieć, że identyfikacja kulturowa nosiła znamiona przypisania. M. Mead pisze:

„Dziś centralnym problemem jest [...] pytanie, z jaką przeszłością, teraźniejszością i przyszłością może się utożsamiać młody człowiek szukający ideałów? Tak rozumiana identyfikacja nie stanowiła najmniejszego problemu dla prymitywnego człowieka nie znającego kultury słowa pisanego. Był tym, czym był — jednym ze swojego ludu, który bardzo często miał specjalne określenia dla rodzaju ludzkiego i odnosił je wyłącznie do współplemieńców i nikogo poza tym [...] Zdarzało się, że jednostka była odrzucana przez grupę. W wyjątkowych okolicznościach mogła być zmuszona do ucieczki [...] W niektórych częściach świata mogła być nawet doprowadzona do samobójstwa, popychana przez rozpacz lub gniew. Nie mogła jednak zmienić swej identyfikacji. Była tym, kim była — nie podlegającą wyobcowaniu jednostką, bezpiecznie ukrytą i podtrzymywaną przy życiu w kokonie zwyczajów od chwili urodzenia aż do śmierci”<sup>29</sup>.

Taki mechanizm pozyskiwania poczucia tożsamości przez przypisanie odnajdujemy w tradycyjnej kulturze chłopskiej Europy — i to nie tylko średniowiecznej, ale nawet jeszcze początków naszego stulecia.

„Tożsamość kulturowa nie jest zjawiskiem statycznym, lecz dynamicznym. Jednostka nie posiada poczucia identyczności kulturowej, lecz zdobywa je w procesie wychowania i społecznego uczestnictwa. W tradycyjnych kulturach proces pozyskiwania tożsamości uwarunkowany był nie tyle indywidualnymi właściwościami jednostki, co wzorami kulturowymi, regulującymi porządek pełnionych przez nią ról i kolejne etapy „wtajemniczenia” — w ład społeczny, moralny, etykietę, wiedzę o obcych, umiejętności praktyczne<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Por. pozycje cytowane w przypisie 27.

<sup>29</sup> M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówa, Warszawa 1978, s. 3-4.

<sup>30</sup> Patrz np. D. Markowska, *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*, Wrocław 1964; te j ż e, *Rodzina wiejska na terenie dawnej Puszczy Zielonej*, [w:] *Kurpie — Puszcza Zielona*, t. 3, pod red. A. Kutrzeba-Pojnarowej, Wrocław 1965, s. 95-161.

Możliwości identyfikacji kulturowej na innej zasadzie niż przypisanie dane były tylko nielicznym: elicie duchowieństwa tych wyznań, które tworzyły wielkie systemy ponadnarodowe. Jak można sobie wyobrazić, średniowieczny zakonnik znad Wisły czuł się zapewne bardziej „u siebie” w klasztorze tej samej reguły nad Loarą niż na dworze polskiego szlachcica czy w chłopskiej chacie, a w łacinie — nie w polszczyźnie — wyrażał sprawy najważniejsze. Ale — jak już powiedzieliśmy — taka identyfikacja wynikająca z wyboru idei i skojarzonej z nią roli, a nie z urodzenia, dana była tylko nielicznym.

XIX-wieczna Europa stała się widownią zarówno procesów narodotwórczych, jak i ruchliwości społeczno-przestrzennej, która niosła ze sobą kryzys dawnej tożsamości wynikającej z przypisania oraz możliwości identyfikacji kulturowej z wyborem. Podczas gdy w Europie konsolidowały się grupy etniczne w organizmy państwowo-narodowe, w Ameryce Północnej kształtował się twór swoisty: państwo wieloetniczne, o którym sądzono, że stanie się „ojczyzną obywateli”. Losy identyfikacji kulturowej mieszkańców Stanów Zjednoczonych okazały się jednak daleko bardziej złożone niż głosiła to owa prosta formuła<sup>31</sup>.

Ruchy migracyjne — zarówno na Starym Kontynencie, jak i za Oceanem — stwarzały jednostce możliwość wyboru grupy nowej, wrastania w nią, „naturalizowania się” — jak to określano, bezwiednie akcentując, iż tradycyjna tożsamość kulturowa zdeterminowana była przez fakt urodzenia. Proces kształtowania się nowych identyfikacji kulturowych w Ameryce Północnej ma swój wymiar historyczny (kolejne generacje) i stratyfikacyjny (elity — plebs). Oba te wymiary skojarzone były z pochodzeniem etnicznym. W tym tyglu różnorodności powstawały nowe stereotypy o „obcych” i nowe formuły na określenie „swoich”. Tak powstał — jakże amerykański — skrót WASP (White Anglo-Saxon Protestant) określający elitę tego nowego społeczeństwa. Tak też powstał pogardliwy skrót PIGS (Poles, Italians, Greeks, Slavs) na określenie nie mówiących po angielsku imigrantów, którzy przeważali wśród warstwy robotników tego kraju<sup>32</sup>. Upłynęła lata nim pojawi się świadoma dążność do integrowania pochodzenia etnicznego z poczuciem obywatelskiej przynależności do nowego społeczeństwa. A wówczas René Dubos zdedykował swoją książkę *Tyle człowieka co zwierzęcia* w taki oto sposób: „Niebiosom Ile de France i doliny rzeki Hudson” i powie:

„Napisałem tę książkę w przekonaniu, że żywe doświadczenia człowieka można opracować w sposób naukowy. Zespolenie mego francuskiego dziedzictwa z bogatym doświadczeniem życiowym w Ameryce jest dla mnie źródłem przeświadczenia, że każdy z nas ma możność świadomego budowania swej osobowości i własnego udziału

<sup>31</sup> Patrz np. J. Chałasiński, *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1963; S. Bratkowski, *Oddalający się kontynent*, Warszawa 1978,

<sup>32</sup> Bratkowski, *op. cit.*, s. 169 i 181.

w przyszłości, że należy wykorzystać to, co świat współczesny ma do zaoferowania, w celu przetworzenia swej dziedzicznej i doznaniowej przeszłości w żywą rzeczywistość [...] Człowiek staje się w pełni człowiekiem dzięki umiejętności mądrego wyboru”<sup>33</sup>.

Ale takiej pogodnej harmonii w integrowaniu dziedzictwa etnicznego z doświadczeniem życia amerykańskiego nie znajdziemy np. u Jamesa Baldwina. W wywiadzie udzielonym miesięcznikowi „Lui” na pytanie: „Czy posługując się angielskim miał pan poczucie, że posługuje się «bronią wroga»?” Baldwin odpowiedział:

„Upłynęło sporo czasu zanim zdałem sobie sprawę, że w rzeczywistości nie mówiłem głosem moich panów. A zwłaszcza z tego, że oni nie rozumieją mojej mowy ani zresztą mowy mego ojca. Nie rozumieją naszych piosenek, naszej muzyki, Louisa Armstronga; nie rozumieją absolutnie nic. Ludzie, którzy czytają tylko «Timesa» i «Life» nie mogą zrozumieć tego, co mówimy my, Czarni” i dalej powie: „Byłem dumny, gdy w Afryce ludzie pytali mnie, z jakiego plemienia jestem, z jakiego kraju Afryki Wschodniej pochodzę. Bardzo mnie to wzruszyło [...] coś płynącego z bardzo mocnego prądu energii, który mnie podtrzymywał, a nawet dosłownie kazał mi «być» [...] Był to prąd prawie mistyczny”<sup>34</sup>.

Zwróćmy uwagę na inny nurt możliwych dziś identyfikacji kulturowych z wyboru. Chodzi mianowicie o osoby zaangażowane bądź to w wielki międzynarodowy business, bądź w działalność w organizacjach międzynarodowych, w ruchy religijne i ideologiczne o zasięgu światowym czy w rozwiązywanie spraw, które przez Klub Rzymski określone zostały jako „problématique humaine”. Osoby takie spędzają życie w różnych miejscach globu, zajmując wszędzie niewiele różniące się od siebie mieszkania, przebywają w otoczeniu ludzi — podobnie jak oni sami — zaangażowanych w wybrane problemy o najszerszym zasięgu, rozmawiają znacznie częściej po angielsku niż w swych językach narodowych. Ale i dziś są to różnorakie elity: finansowo-meniadżerskie, intelektualne, moralno-intelektualne ...

Ogromna większość mieszkańców świata rozważa zarówno swe osobiste sprawy, jak i sprawy międzynarodowe poprzez pryzmat swej przynależności narodowej czy nawet etnicznej. O ważności narodu jako takiego układu odniesienia mówią wyniki międzynarodowych badań prównawczych nad obrazami świata roku 2000. W konkluzjach obszernego opracowania autorzy piszą:

„Stwierdzono znacznie więcej różnicowań pomiędzy narodami niż wewnątrz społeczności narodowej [...] To nie jednostka jest aktorem, lecz naród — a co najmniej: tak ludzie sądzą. Poważne problemy, takie jak pokój czy wojna, uznane są za kwestie międzynarodowej polityki, a główne problemy przyszłego rozwoju — jako należące do polityków na szczeblu narodowym. Postawieni wobec zagadnień o skali

<sup>33</sup> Dubos, *Tyle człowieka...*, s. XVI.

<sup>34</sup> *Nasz język — blues. Rozmowa z Jamesem Baldwinem*, „Kultura” z dnia 25 stycznia 1976 r., z czasopisma „Lui” przełożyła B. Janicka.

globalnej [...] ludzie myślą i wypowiadają się o sytuacji, w jakiej — jak sądzą — znajduje się ich własny naród. Świadomie lub podświadomie dokonują projekcji odczucia miejsca własnego narodu na świat i jego przyszłość. I nie są to błędne percepcje. Świat jest w ten sposób ustrukturyzowany [...] Jeśli chodzi o ważne problemy przestrzeni, pokoju czy wojny, to wyniki naszych badań wskazują, że naród prawdopodobnie długo pozostanie pierwszoplanowym aktorem”<sup>35</sup>.

Wyniki cytowanych badań nie odpowiadają na pytanie: jak świadomość pozycji własnego narodu w układzie międzynarodowym wpływa na proces identyfikacji narodowej. Inaczej mówiąc: jaki jest związek pomiędzy tradycją kulturową danego narodu a jego zaangażowaniem w tzw. problemy globalne — i z kolei: jakie nowe elementy i mechanizmy identyfikacji narodowej stwarza owo zaangażowanie. Kwestia ta nie była przedmiotem badań. Wydaje nam się ona na tyle ważna dla dzisiejszego i jutrzejszego świata, iż pozwalamy sobie wyrazić pewne refleksje.

DZIEDZICTWO KULTUROWE  
— POZYCJA NARODU WE WSPÓLZALEŻNYM ŚWIECIE —  
NOWE ELEMENTY IDENTYFIKACJI NARODOWEJ

We współczesnym świecie wskazać można na dwa doniosłe — czasem równoległe, a czasem wzajemnie warunkujące się — procesy:

- a) klasyfikowanie społeczeństw według rozmaitych kryteriów,
- b) artykułowanie potrzeb i dezyderatów oraz ustalanie programów działania w kwestiach uznanych za wspólne dla wszystkich mieszkańców globu.

Klasyfikowanie społeczeństw odbywa się wprawdzie na podstawie ich aktualnego stanu, lecz ma wyraźne odniesienie prognostyczne i planistyczne. Jest to dobitnie czytelne w stosowanej terminologii. Społeczeństwa świata zostały sklasyfikowane przede wszystkim z uwagi na ich sytuację ekonomiczną, polityczną i demograficzną. I tak:

- z uwagi na rolę polityczną w skali globalnej mówi się o supermocarstwach, mocarstwach, niemocarstwach;
- z uwagi na stosunki i procesy demograficzne wyróżnia się kraje przeludnione, kraje o zrównoważonych procesach ludnościowych i niedoludnione (czy wyludniające się);
- z uwagi na przyjęty syndrom wskaźników ekonomicznych i technicznych wyróżnia się kraje rozwinięte i rozwijające się;

<sup>35</sup> Badaniami tymi objęto reprezentatywne zbiorowości osób w wieku 15-40 lat w następujących krajach: Czechosłowacja, Finlandia, Hiszpania, Holandia, Indie, Japonia, Jugosławia, Norwegia, Polska, Republika Federalna Niemiec i Wielka Brytania. Cytowany fragment patrz J. Galtung, H. Ornauer, H. Wiberg, *Conclusions*, [w:] *Images of the World in the Year 2000*, H. Ornauer, H. Wiberg, A. Sincinsky, J. Galtung (eds), Haga — Paryż 1976, s. 574 i 577.

— przyjmuje się też syndrom wskaźników na określenie miejsca konkretnego kraju na skali: ubóstwo — zamożność, precyzując standard ubóstwa (poverty standard), standard zadowalający (modest but-adequate standard) oraz dolną granicę standardu zamożności.

Większość tego rodzaju klasyfikacji służyć ma za orientację w praktyce programowania zmian. W drugim raporcie do Klubu Rzymskiego autorzy dzielą świat na 10 regionów, krzyżując kilka kryteriów, stosując analizę wieloczynnikową i proponują alternatywne „scenariusze organicznego wzrostu” w miejsce dotychczasowego — nie różnicującego. Autorzy raportu wielokrotnie stwierdzają, że odmienności kulturowe — różne wartości lub odmienne manifestacje tych samych fundamentalnych wartości — odgrywają i nadal odgrywać będą bardzo istotną rolę we współzależnym świecie. Niestety, w przeprowadzonej przez nich analizie wieloczynnikowej nie znalazł się ani jeden „wskaźnik” w ścisłym tego słowa znaczeniu kulturowy<sup>36</sup>.

W świadomości — nie tylko uczonych i polityków, ale i coraz szerszych kręgów opinii społecznej — krystalizuje się i utrwala rozumienie nieodwracalności i siły wzajemnych powiązań wszystkich społeczeństw globu. Wydłuża się lista „problemów globu”, a termin „globalistyka” przestał być innowacją językową. Jest w tym upowszechniającym się poczuciu współzależności i wspólnoty zarówno determinizm, jak i opcja moralna. Autorzy wspomnianego raportu piszą:

„W przeszłości społeczność świata była jedynie zbiorem autonomicznych w istocie części. W takich warunkach każda z tych części mogła się rozwijać — na dobre lub złe — jak jej to dogadzało. W nowych warunkach, których egzemplifikacją jest syndrom globalnych kryzysów, społeczność świata przekształciła się w zbiorowość funkcjonalnie powiązanych i współzależnych składowych. Każda część tej całości — czy to będzie region świata, czy grupa narodów — wnosić musi swój własny wkład w organiczny rozwój ludzkości: surowce, technologię, potencjał ekonomiczny, kulturę itp. W takim bowiem systemie rozwój jakiegokolwiek części uzależniony jest od rozwoju lub braku rozwoju pozostałych”<sup>37</sup>.

Wiele rozstrzygnięć, wiele rezolucji i programów odwołuje się wprost do tych konieczności. Inne apelują do ogólnoczułowieczej solidarności i powołują się na podstawowe prawa człowieka. Forum, na którym toczą się dyskusje i formułowane są rezolucje, jest przede wszystkim Organizacja Narodów Zjednoczonych z jej wyspecjalizowanymi agendami, ale także takie organizacje międzynarodowe, jak Czerwony Krzyż czy Międzynarodowa Federacja Planowanego Rodzicielstwa.

To właśnie przeszłość historyczna — obok aktualnych procesów — określa miejsce, jakie w poszczególnych klasyfikacjach przypada dane-

<sup>36</sup> M. Mesarovic, E. Pestel, *Mankind at the turning Point. The Second Report to the Club of Rome*, Nowy Jork 1974.

<sup>37</sup> Tamże, s. 5.

mu narodowi: to czy jest on industrialny, średniozamożny i niedoludniony czy też preindustrialny, ubogi, o zrównoważonych procesach ludnościowych itp. Dziedzictwo kulturowe współokreśla również rozumienie tzw. problemów globalnych: sposób ich artykułowania, rodzaj preferowanych rozwiązań. Tradycja kulturowa może tu przejawiać się przejrzyście jako kontynuacja, bądź też ujawnić swą siłę drogami pokretnymi — w próbach odżegnania się od niej. Za taką przejrystą kontynuację uznać można neutralność polityczną i pacyfizm Szwedów. Bywa jednak inaczej: aktualne pokolenie nie chce się utożsamiać z dziedzictwem przeszłości, czuje się przez nią napiętnowane i właśnie z powodu tego stygmatu zdecydowanie opowiada się za pewnymi wartościami, uczestniczy w określonych ruchach, faworyzuje pewne rozstrzygnięcia. Przykładem takiej motywacji może być uczestnictwo młodych Niemców w międzynarodowym ruchu antyfaszystowskim. Mówi o tym wprost P. Ripken we wprowadzeniu do pracy o apartheidzie<sup>38</sup>.

Żwróćmy też uwagę, iż brak akceptacji dla niedawnej przeszłości historycznej własnego narodu może wzmacniać orientację ku przyszłości. Zdają się za tym przemawiać wyniki wspomnianych już badań nad obrazami świata roku 2000. Okazało się bowiem, iż najbardziej „przyszłościowo zorientowani” spośród 11 badanych zbiorowości są młodzi ludzie z Republiki Federalnej Niemiec i z Japonii. Komentując taki wynik badań autorzy stwierdzają, iż nie da się go wyjaśnić wyłącznie „wysokim wskaźnikiem wzrostu ekonomicznego”. Przywołują więc dla eksplikacji takie fakty, jak całkowicie nowy start po zakończeniu wojny, odbudowa materialna i gruntowna zmiana instytucji społecznych, szybki rozwój itp. Taki zespół zjawisk był — ich zdaniem — charakterystyczny właśnie dla RFN i Japonii. I prawdopodobnie dlatego, postawy wobec przyszłości młodzieży obu tych krajów są tak podobne<sup>39</sup>.

Interpretacja tego wyniku wydaje nam się nietrafna, a co najmniej niepełna, jakkolwiek na pewno jest ambitniejsza niż wiązanie „przyszłościowej” orientacji młodzieży z wysokimi wskaźnikami wzrostu gospodarczego. Gruntowna odbudowa materialna i zasadnicza zmiana ustrojowa nastąpiła przecież także w zniszczonych wojną europejskich krajach socjalistycznych, takich jak Polska, a jednak wyniki tychże badań stwierdzają, że młodzież polska zachowuje silne poczucie tożsamości historycznej i jednocześnie orientuje się ku przyszłości. Narzuca się więc hipoteza, że brak moralnej akceptacji dla niedawnej przeszłości historycznej RFN i Japonii rodzi u młodzieży tych krajów silniejszą niż gdzie indziej orientację przyszłościową. Przytoczymy tu jeszcze je-

<sup>38</sup> P. Ripken, *Zur Einführung*, [w:] A. Sachs, H. Bernstein, *Die Gesetze der Apartheid*, Bonn 1976, s. 1-2.

<sup>39</sup> T. Kutsch, H. Ornauer, *Replication on Nation. The Federal Republic of Germany*, [w:] *Images of the World...*, s. 173.

den — naszym zdaniem bardzo wymowny — wynik cytowanych badań. Zbiorowość młodych ludzi z RFN znalazła się pośród trzech najbardziej zaangażowanych w sprawę pokoju na świecie. Wprawdzie opinie i postawy w konkretnych kwestiach nie poddają się jednoznacznie klarownej interpretacji, ale w odpowiedzi na pytanie: „Co jest konieczne dla utrzymania pokoju” otrzymano odpowiedzi, które autorów badań upoważniły do stwierdzenia, iż „armie narodowe, bloki militarne, a nawet strzegące pokoju siły ONZ, zostały uznane za niewłaściwe rozwiązanie i zanegowane silniej niż przez inne badane zbiorowości młodzieży”<sup>40</sup>.

Powiedzieliśmy, że dziedzictwo kulturowe współokreśla nie tylko pozycję społeczno-polityczną danego narodu we współzależnym świecie, ale także jego wybory moralne i uczestnictwo w sprawach globu. Z kolei miejsce zajmowane przez dany naród w owym współzależnym świecie, a przede wszystkim — jak chcemy wierzyć — jego opcje moralne tworzą nowe kryteria i nowe mechanizmy identyfikacji narodowej.

Jak dowodzą obserwacje międzynarodowych spotkań, na poczucie tożsamości narodowej współczesnego Fina składa się zarówno jego przeszłość historyczna, jak i świadomość, że jest członkiem małego liczebnie społeczeństwa, które odgrywa ważną rolę w polityce pokoju i porozumienia na świecie, że kraj jego jest wprawdzie najuboższy na Półwyspie Skandynawskim, ale cieszy się wielkim prestiżem między narodami, że jest to kraj prowadzący politykę pronatalistyczną, a jednocześnie respektujący podstawowe prawa człowieka, a więc nie sięga do środków restrykcyjnych w sferze planowania rodziny itd.

Taką lub podobną „strukturę” współczesnej identyfikacji narodowej można by zapewne odkryć w postawach członków wielu innych społeczności narodo-państwowych.

#### ETNIZM — GLOBALIZM

Dokonany uprzednio przegląd elementów, które służą identyfikacji kulturowej, dowodzi, iż krystalizowały się one wokół potrzeb o fundamentalnym znaczeniu dla egzystencji człowieka. Co więcej, dziś te same sfery, w których człowiek od dawna odnajdował swą identyczność w mniej lub bardziej wąskich grupach społecznych, traktowane są jako ważne w perspektywie globalnej. W istocie rzeczy wszystkie te sfery zyskują niejako podwójny wymiar: uniwersalny — przylegający lub przykładany do wszystkich mieszkańców globu oraz specyficzny — wyrosły i utrzymywane w obrębie własnej grupy etnicznej. Nie miejsce tu na szersze rozwijanie i dokumentowanie tej obserwacji. Poprzestaniemy więc na kilku przykładach, odwołujących się do powszednich doświadczeń.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 181.

Podkreślaliśmy, jak ważną sferą identyfikacji kulturowej jest język. Otóż wraz z postępującym procesem wielorakich powiązań społeczności globu, język angielski awansował do roli języka uniwersalnego, w którym porozumiewają się mieszkańcy odległych od siebie części świata. Nie jest jednak dziełem przypadku, iż temu procesowi dominacji angielszczyzny towarzyszy rozróżnienie na British i American English, a co najbardziej znamienne — wyodrębnienie się tzw. United Nations English. Ogarniająca glob angielszczyzna natrafia bowiem na wyraźną barierę ekspresywności: nie sposób w niej wyrazić wielu odczuć i myśli, ocen, niuansów nastroju, które bez trudu komunikujemy członkom naszej własnej grupy w lapidarnych powiedzonkach, w odpowiedniej intonacji słowa, w umownych przekształceniach wyrazów itp.

W obszarach jednojęzycznych członkowie poszczególnych narodów lub grup regionalnych odczuwają przeciwieństwo swoistość własnego języka — a zatem i odrębność innych, co z łatwością można zaobserwować w kontaktach mieszkańców niemieckojęzycznych kantonów Szwajcarii z Austriakami. Jeśli nawet „ten sam język” używany przez wydzielone społeczności o wspólnym pniu etnicznym nastęrcza trudności w procesie komunikacji, to o ileż poważniejsze muszą one być w przypadku, gdy język angielski służy za środek komunikacji np. między mieszkańcem Afryki Centralnej a Japończykiem.

Można chyba przyjąć za pewnik, iż angielszczyzna międzynarodowa będzie się nadal rozwijała i upowszechniała jako język globu, jako instrument komunikacji i artykulacji uzgodnień, a jednocześnie trwać będą i rozwijać się języki narodowe, w których ludzie odnajdują swą tożsamość. Przykładem tego są działania podejmowane w obronie czystości języków rodzimych, jak słynne swego czasu piętnowanie „la langue franglaise” przy jednoczesnym zachęcaniu Francuzów do nauki języka angielskiego.

Osoby czynne w międzynarodowych organizacjach świadome są tej językowej dwoistości. W czasie seminarium Międzynarodowej Federacji Planowanego Rodzicielstwa Europejskiego Regionu, jakie odbyło się w czerwcu 1978 r. w Istambule, grupa robocza zajmująca się moralnymi aspektami wychowania seksualnego i rodzinnego umieściła w raporcie z dyskusji znamienny passus: „Zgodzono się, iż termin *sex education* powinien być używany w pracach i dokumentach Federacji — wówczas gdy posługują się one językiem angielskim, a także z powodu jego skrótowości. Ale każda organizacja narodowa powinna stosować najlepsze w jej rodzimym języku określenie, biorąc pod uwagę względy lingwistyczne i taktyczne”<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> *Regional Council Seminar IPPF Europe Region, Istanbul 3 June 1978. Report of Discussion Group D, s. 2. Materiały powielane.*

Nie sądzimy, by rola międzynarodowego angielskiego w sposób konieczny zredukować się miała do takich umownych określeń. Sądzimy, iż upowszechnianie się angielszczyzny jako języka globu przy jednoczesnym rozwoju języków narodowych to proces wzajemnie warunkujący się o dwukierunkowych wpływach. A jednak nawet najpiękniejszy przekład wiersza nie jest w stanie oddać smaku dźwiękonaśladowczych fraz.

Rozpatrzmy interesującą nas dwoistość również na przykładzie pożywienia, wokół którego — jak powiedzieliśmy — kształtuje się poczucie tożsamości. Od wieków pożywanie było zróżnicowane w poszczególnych społecznościach ludzkich, a skład menu, pory przyjmowania pokarmów i ich społeczno-obrzędowa oprawa, sakralizacja jednych potraw, negacja i odrzucanie innych, zakaz — tabu wokół nich, nakazy co do okoliczności i sposobów spożywania pokarmów — tworzą interesującą mozaikę. Analiza sposobów odżywiania wskazuje na to, iż wszędzie dążono do dostarczania organizmowi podstawowych składników potrzebnych mu z fizjologicznego punktu widzenia, a wiele nakazów i zakazów motywowanych względami obyczajowymi, magicznymi, religijnymi — ma u podłoża racjonalność diety.

Współczesna fizjologia ustala zarówno normy pożywienia dostatecznego, jak i dopuszczalne granice odżywiania się<sup>42</sup>. Za wykładnię tych zunifikowanych norm żywienia uznać można dietetykę, która przekłada je z języka składników na nazwy i ilości potraw, zaleca określone sposoby ich przyrządzania i spożywania. Operuje więc zarówno zunifikowanymi normami, jak i specyficznym doświadczeniem kulturowym danego kraju czy regionu.

Programy modernizacji czy reorientacji żywienia muszą się liczyć z tradycjami danej grupy i z faktem, że pożywanie ma w każdej kulturze wielowarstwowe znaczenia.

Specyfika pożywienia nie tylko nie zanika, ale wręcz przeciwnie — kontakty między przedstawicielami różnych kultur, rozwój międzynarodowej turystyki — wszystko to podnosi jej rangę.

Sięga się nawet po dawne, zarzucone już receptury, by potrawom nadać smak oryginalny i niepowtarzalny. W przewodnikach turystycznych pochwały *national dishes* wymieniane są tuż obok zachęty do zwiedzania sławnych zabytków kultury. A w każdym kraju przeciętne gospodarstwo domowe podtrzymuje — mniej lub bardziej świadomie — tradycję specyfiki pożywienia. Tak więc i w tym zakresie stwierdzamy dwoistość: unifikacja norm żywienia, a także upowszechnienie się pewnych produktów żywnościowych w skali całego świata (np. Coca-Cola) współwystępuje z narodowymi, regionalnymi, a nawet lokalnymi obyczajami żywieniowymi. Wspomnijmy jeszcze, że specyfika żywienia

<sup>42</sup> Patrz na ten temat: kolejne raporty FAO.

utrzymuje się także w potrawach obrzędowych, których sens sakralny i symboliczny wprost ujawnia nam mechanizmy identyfikacji kulturowej.

Analogicznie można by rozważać strój, ukazując rozprzestrzenianie się w pewnym okresie — mimo różnic klimatycznych — wyrobów z tworzyw sztucznych, następnie zaś dzinsów obok tzw. oficjalnego stroju męskiego noszonego na całym świecie. Można by wreszcie przypomnieć podobną wszędzie odzież zawodową: strój lekarza, pielęgniarki, lotnika itd. A przy tym strój narodowy lub jego najbardziej odświętne czy też uznane za atrakcyjne odmiany, jest wszędzie manifestacją przynależności do określonej kultury, nawet jeśli ta manifestacja ma wyłącznie wymiar ludyczny.

Wydawać by się mogło, że tak ważna sfera identyfikacji kulturowej, jaką jest religia, stwarza nieprzekraczalne bariery dla odczucia wspólnoty i wzajemnego porozumienia. Unifikacja — rzecz jasna — nie jest tu możliwa, jednakże głębokie wzajemne rozumienie odmienności w tej sferze wydaje się już dziś — wprawdzie nie masowym, lecz wyraźnie obserwowalnym zjawiskiem. Nie mamy tu na myśli postawy biernej tolerancji, lecz próby wnikania w istotę religijności innych ludzi. Może się to nawet wyrażać w trosce o zachowanie tożsamości innych w ich własnej sferze religijno-etycznej. Przypomnijmy tu bohatera powieści Bölla *Zwierzenia kłowna*. W jednym ze swych wewnętrznych dialogów z Marią, której już przy nim nie ma, zadaje on sobie i jej pytanie, czy inny partner dbałby tak bardzo o to, by ją obudzić w niedzielę rano i wyprowadzić do kościoła<sup>43</sup>.

Dążenia do wzajemnego rozumienia przejawiają się nie tylko w stosunkach pomiędzy wyznawcami różnych religii, ale także w relacjach: wierzący — niewierzący. Ci ostatni odkrywają w wierzeniach i postawach religijnych inną ekspresję swoich własnych pytań i poszukiwań sensu życia, lub też odnajdują w obrzędach religijnych wartość i użyteczność psychoterapeutycznego wsparcia<sup>44</sup>. Z drugiej strony — otwiera się wykładnia systemów religijnych na rozumienie świata niewierzących, na poszukiwanie Boga w życiu duchowym i działaniach osób niewierzących.

#### „MY I ONI” DZISIAJ

Współczesne „racjonalne” społeczeństwa wyzbywają się dawnej sakralizacji (demonizacji) obcego, co nie pociąga za sobą zanikania stereotypów. Żyją one często nadal, oderwane od podłoża, opustoszałe<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> H. Böll, *Zwierzenia kłowna*, przeł. T. Jętkiewicz, Warszawa 1974.

<sup>44</sup> Takie badania prowadzone są m. in. przez Institut de Psychiatrie La Rochefoucault, Centre de Médecine Psychosomatique Déjerine w Paryżu.

<sup>45</sup> Być może reminiscencje sakralizacji (demonizacji) obcego dałoby się odnaleźć w psychologicznych prawidłowościach procesu powstawania bliskich związków,

Stosunki międzygrupowe: pomiędzy grupami etnicznymi czy narodami lub grupami narodów, pozostają obszarem funkcjonowania wielu dawnych i wielu nowo tworzonych stereotypów. Ich pływiczna jest ewidencja, toteż naukowcy starają się je obalać za pomocą wyników badań, a publicyści i dziennikarze — przy użyciu środków masowego przekazu. Nie brak w tej działalności ani dobrej woli, ani rzetelnego wysiłku, nie jest ona jednak wolna od pewnych łatwizn. Jeśli wiedza naukowa i jej popularyzacja służyć mają wzajemnemu zrozumieniu i komunikowaniu się ludzi różnych kultur, to same muszą wyzwolić się od wielu stereotypów wyrosłych i utrwalonych w kręgu kultury euro-amerykańskiej, jak np. stereotyp redukujący proces poznawania do jego intelektualnych aspektów, jak stereotyp człowieka racjonalnie działającego, „pełnego” itp. Bardzo często bowiem zwalczając płytkie stereotypy o dziwaczności, śmieszności czy niższości ludzi innych kultur bezwiednie dążymy do wykazania, że w gruncie rzeczy działają oni podobnie jak my albo że z łatwością zdolni są przyswoić sobie nasze wzory zachowań.

Zwróćmy uwagę, iż większość reportaży o tzw. Trzecim Świecie ukazuje wprawdzie tradycje kulturowe tych społeczności, ale obrazy współczesnego życia każą nam się cieszyć wartkim nurtem modernizacji technicznej, z lubością prezentują „tubyłca” obsługującego maszynę, parkującego samochód, korzystającego lub dążącego do korzystania z analogicznych do naszych urządzeń cywilizacyjnych. W efekcie pozostaje obraz dawnej egzotyki i oderwany od korzeni historycznych proces modernizacji, co do której wierzymy, że upodobni te społeczności do nas. A w dążeniu do zrozumienia powinniśmy skupić się na tym, co w drodze życiowej tych społeczności odmiennie, co ujawnia prawdę o człowieku, co skłonić może do refleksji nad naszą własną drogą.

Sama wiedza naukowa, nawet najbardziej rzetelna, nie prowadzi prostą drogą do kształtowania postawy „Ja — Ty”. Odkrywanie w dialogu wspólnoty fundamentalnych wartości człowieka, nierzadko bardzo odmiennie manifestowanych — wydaje się warunkiem kształtowania postawy „Ja — Ty”.

Jak dotychczas, zarówno sposób formułowania tzw. problematyki globalistycznej, jak i działalność w skali międzynarodowej nie wyzwoliły się z podejścia wyrosłego w dawnym świecie partykularyzmów — „My i oni”. Można to odczytać w wielu programach międzynarodowej polityki społecznej i w postawach wielu politycy makerów tej skali. Mniej lub bardziej świadomie, mniej lub bardziej wyraźnie hierarchizuje się odmienności różnych narodów, społeczności, krajów. Do niedawna oficjalnie używane określenia: „kraje rozwinięte” i „kraje niedorozwinięte” jest tego brutalnym przykładem ukazującym, iż my — z naszą cywilizacją techniczną — uważamy się za niepodważalny układ odniesienia — a więc w przyjaźni, miłości, małżeństwie pomiędzy przedstawicielami bardzo odmiennych kultur.

równawczych dla innych, obcych. Eleganckim złagodzeniem, nie zmieniającym wszakże istoty rzeczy, jest zastąpienie tych określeń przez: „kraje rozwinięte” i „kraje rozwijające się”, bo nadal oznacza, że „oni” podążają „naszą” drogą, by stać się do nas podobni.

To prawda, że świat współczesny pełen jest różnic drastycznych i nie sposób wartościować inaczej niż *in minus* istnienia stref niedożywienia i głodu. To prawda, że niekontrolowany przyrost ludności nie może być oceniany pozytywnie. Ale w poszukiwaniu środków zaradczych można stosować działania bliższe formule „Ja — Ty” bądź też mieszczące się w podejściu „My i oni”.

Międzynarodowa Federacja Planowanego Rodzicielstwa jest od lat widownią ścierania się tych dwu podejść. Uczestnicy odbywającego się w przededniu Roku Ludności 1974, w czasie konferencji w Brighton (22—27 X 1973) byli świadkami ostrej kontrowersji pomiędzy zwolennikami wychowania w duchu odpowiedzialnego rodzicielstwa a entuzjastami technicznej koncepcji kontroli urodzeń. Oficjalne sprawozdania nie odzwierciedlają całego dramatyizmu dyskusji<sup>46</sup>. Piętnowano między innymi potężne międzynarodowe centrale, które dostarczają Indii niewątpliwie potrzebnych tam środków antykoncepcyjnych, a także przygotowują propagandowe plakaty. Jeden z nich był demonstrowany. Pod wizerunkiem noworodka widniał napis: „Rodząc się zabiłeś swego brata”. Takie stygmatyzowanie nowo narodzonego byłoby z oburzeniem odrzucone przez opinię społeczną kraju, w którym plakat wyprodukowano. „Czy biedni w Indii nie są istotami ludzkimi w takim stopniu jak my?” — pytano. „Używamy podwójnych standardów moralnych” — pały oskarżenia.

Owym „używaniem podwójnych standardów moralnych” zajmowano się również w toku Seminarium Międzynarodowej Federacji Planowanego Rodzicielstwa w Istambule — w 1978 r. Jedną z grup roboczych pracująca na podstawie referatu i pod kierownictwem Thorstena Sjövalła (szwedzkiego psychiatry) sformułowała znamienne uwagi. W swym referacie Sjövall pisze: „Szwedzkie środki masowego przekazu ostro protestują przeciwko upowszechnianiu w tzw. rozwijających się krajach takich środków antykoncepcyjnych, które nie zostały zaakceptowane w naszym kraju [...] W zeszłym roku toczyła się w szerokich kręgach bardzo krytyczna dyskusja spowodowana tym, iż w krajach rozwijających się upowszechniano pewien substytut naturalnego pokarmu dla niemowląt, za produkcję którego pewna szwedzka firma została wprost oskarżona”<sup>47</sup>. Wspomniana grupa robocza w swym raporcie pisze:

<sup>46</sup> D. Markowska uczestniczyła w tej konferencji jako ekspert jednej z grup roboczych.

<sup>47</sup> *Ethics and Planned Parenthood. Some Viewpoints and Experiences of the Swedish Association for Sex Education. IPPF Europe Region Seminar, Istanbul 1978.* Materiał powielany.

„... postanowiliśmy zająć się sprawami, które nazywamy «kroniką wypadków» Omawialiśmy trzy takie sprawy. Pierwsza dotyczy *prostaglandin pessaries*. Raport w «People Magazine» sprzed 18 miesięcy mówi o bardzo ograniczonych co do liczebności próbach klinicznych przeprowadzonych w Szwecji nad tym środkiem wywołującym poronienia. I zachęca wynalazców tego środka do przeprowadzenia prób na zbiorowości 2000 kobiet pragnących przerwać ciążę w jednym z rozwijających się krajów. Szerokie zastosowanie tego niesprawdzonego jeszcze środka uważa się za usprawiedliwione tym, że szpitale w owym rozwijającym się kraju nie dysponują wystarczającą liczbą łóżek. Druga sprawa dotyczy badań naukowych nad immunizacją przeciwciażową. Dr Stevens, który pracował w tej dziedzinie i prowadził badania laboratoryjne w Stanach Zjednoczonych, dowiedział się ku swemu najwyższemu zdumieniu, iż dr Talwar w Indii przystąpił już do eksperymentów klinicznych. Czasopismo «New Scientist» rozprawiło się krótko z dylematem etycznym w taki oto sposób: «Talwar przytłoczony został przez 600 milionów osób. Stevensa przytłoczyła Food and Drug Administration». Czy wymogi co do badań klinicznych mogą być inne w biednych niż w bogatych krajach? Trzecia sprawa jest bardziej złożona. *Medroxyprogesterone acetate* to środek, który powoduje schorzenia rakowe u pewnego gatunku suk. Pigułki antykoncepcyjne zawierające ten składnik zostały wycofane w krajach rozwiniętych. A tymczasem przed dwoma miesiącami, akurat kiedy American Food and Drug Administration odrzuciła *Depo-Provera* — zastrzyk antykoncepcyjny zawierający tę substancję, został on w wielkich ilościach podarowany krajom biednym przez Międzynarodową Federację Planowanego Rodzicielstwa»<sup>48</sup>.

Podejście „My i oni” jest też widoczne wewnątrz społeczności narodowych w postawach polityków wobec problemu chłopskiego. Bardzo wymowny i nie wymagający dalszych komentarzy jest tytuł piątej części pracy zbiorowej pt. *Peasants and peasant societies*. Brzmi on mianowicie: „Oni” — *chłopstwo jako obiekt polityki w nowoczesnym państwie*. We wprowadzeniu czytamy, iż pomieszczono tam studia traktujące o tym, jak słabe jest rozumienie społeczności i kultury chłopskiej przez tych, którzy przygotowują i przeprowadzają reformy rolne<sup>49</sup>.

Być może utrzymywanie się podejścia „My i oni” w programach rozwoju globalnego spowodowane jest między innymi faktem, iż rozstrzygnięcie problemów przyszłościowych zostało oddane w „pacht” elitom.

Jak sugerują wyniki międzynarodowych badań porównawczych nad obrazami świata roku 2000, przeciętny człowiek zaabsorbowany jest przede wszystkim wydarzeniami i sprawami bieżącymi. Autorzy badań sądzą, że istnieje coś takiego, jak średnia skala spraw, która znajduje się pod kontrolą ludzi. Natomiast problemy przyszłości uważane są za należące do najwyższej skali i ... traktowane jako odległe. Być może jest tu rodzaj sprzężenia zwrotnego: przyszłość jest oddana w ręce elit, ponieważ uważana jest za coś odległego, z kolei fakt, iż zajmują się

<sup>48</sup> *Ethical Aspects of Promotion and Distribution of Planned Parenthood Methods, Regional Council Seminar IPPF Europe Region, Report of Discussion Group B*, s. 2, Istambuł 1978. Materiał powielany.

<sup>49</sup> *Penguin Modern Sociology Readings*, T. Shanin (ed.), Londyn 1971, s. 367-422, cytowany fragment s. 367.

tymi problemami elity, powoduje, iż przeciętny człowiek uważa je za odległe od siebie<sup>50</sup>.

Pragniemy zreferować tu jeszcze jedną uwagę autorów cytowanych badań, która — naszym zdaniem — pozostaje w bliskim związku z dotychczasowym tokiem rozważań. Autorzy badań piszą:

„Ważna implikacja tkwi w systemie międzynarodowym. Truizmem jest stwierdzenie, iż w obrębie tego systemu poszczególne narody nie mają jednakowych możliwości. Najsilniejsze i najbardziej uprzywilejowane przejawiają skłonność do wyznaczania celów i wzorów życia. Pewien szczególny aspekt tej kwestii znalazł wyraz w wynikach naszych badań. Chodzi tu o to, że tzw. słabiej rozwinięci dążą do naśladowania bardziej rozwiniętych, może nawet czerpią optymizm z naśladowania tych, którzy stali się już pesymistami, gdyż znaleźli się znacznie bliżej przysłowiowego wąskiego gardła. Wydaje się więc, że przyszłość ludzkości będzie bardziej określana przez ów międzynarodowy system niż przez ludzkie potrzeby i potrzeby globu jako całości”<sup>51</sup>.

Nie trzeba dowodzić, iż przyszłość ludzkości, która byłaby określana bardziej przez strukturę międzynarodowego systemu niż przez ludzkie potrzeby i rozumienie spraw globu jako jedności świata ludzkiego i przyrody — to obraz świata, w którym trwałoby podejście „My i oni”. Dlatego też stwierdzenie to chcemy traktować jako ostrzeżenie, a nie jako prognozę.

Zwróćmy jeszcze uwagę na inne postawy, które z pozoru stanowią przewyższenie skostniałych stereotypów o innych i wydają się być przełamaniem podejścia „My i oni”. Chodzi tu o pewien swoisty rodzaj tolerancji. Wyrasta ona najczęściej z żywej negacji wobec różnego rodzaju uprzedzeń i płytkich stereotypów o innych, lecz jej program pozytywny bywa zazwyczaj bardzo wąty. Opiera się na deklaracji egalitaryzmu ludzi: ras, kultur, segmentów społeczeństwa, a wyraża się w praktyce w nieingerencji, w obojętności. Jest w tej postawie wiele z asekuracji moralnej. Na pewno nie jest to droga prowadząca do dialogu, do kształtowania postawy „Ja — Ty”.

Partykularyzm, podział na „swoich i obcych”, podejście „my i oni” bywał — jak dowodzi historia i obserwacja współczesnego świata — źródłem wrogości i zniszczeń. Tolerancja skojarzona z zasadą nieingerencji nie jest wprawdzie konfliktorodna ani niszcząca, ale też nie buduje więzi między ludźmi, nie poszerza horyzontów człowieka rozumieniem odmienności innych ludzi.

Współczesny świat powiązany jest wieloma nieodwracalnymi koniecznościami. Jeśli więc przyszły ład społeczno-moralny globu ma być określany ludzkimi potrzebami, a nie strukturą międzynarodowego syste-

<sup>50</sup> Galtung, Ornauer, Wiberg, *Conclusions*, [w:] *The Images of the World...*, s. 576-577.

<sup>51</sup> *Tamże*.

mu, to prowadzi do tego droga trzecia: dialogu, wzajemnego odkrywania się i rozumienia, kształtowania podejścia „Ja — Ty”. Ta formuła zapewnia bowiem urzeczywistnienie modelu jedności w pluralizmie.

Zbigniew Benedyktowicz, Danuta Markowska

ON SOME PROBLEMS OF CULTURAL IDENTIFICATION  
IN THE PROCESS OF COMMUNICATION

Summary

The article contains the text of the paper presented at the IV Conference of the World Future Studies Federation held in Cairo on 16-19 September 1978 on the subject of "Communication and cultural identity in an interdependent world". The authors survey the literature on aspects of anthropology, sociology and ethnography connected with the problem of ethnic, cultural and group identification starting with the thought expressed by E. H. Erikson that all questions concerning the feeling of one's own identity (ethnic, cultural, personal and group identity) may be reduced to one fundamental question: "Who am I?". The fact that this question is being asked in many areas of human experience as well as the contemporary renaissance of a considerable number of anthropological studies connected with problems of "Culture Identity" ("Ethnic Identity", "Ethnicity", "Personal Identity", "Sex Identity"), may be taken as an evidence, not only, of a universal need for a self-definition, but also as a symptom of an identity-crisis in the modern world.

The authors review, further, the studies of the region of Polesie by J. Obrebski where the ethnic self-identification of the local population was taking place on the basis of contraposition of "our" — "foreign/alien" i.e. national consciousness and a sense of national "belonging" were unknown and replaced by a feeling of self-"homeliness". The basis for the sense of one's own cultural and group identity was provided by the image (stereotype) of the foreign/alien groups in which their otherness received primary emphasis. Further, it is characteristic that the sense of one's own identity is not a matter to be reflected upon but, rather, is self-evident within a particular group and, usually, does not need and does not receive any articulation; instead, the image of foreign groups is placed first. The image of one's own group is a photo-negative (frequently a "silent" one) of the image of foreign groups. Deserving an emphasis in studies by J. Obrebski of the mechanism, of identification in a traditional peasant culture and, requiring further development in the light of Ericson's thought, is the fact that the answer to the question "Who am I?" is contained in the image of strangers/foreigners, is possible thanks to them and represents a reflected image of others. In this sense, the process of identification is, by its very nature, part of the process of communication. The answer comes, as it were, from outside. Self-recognition and discovery of one's own identity are owed to others. The sense of one's own identity is the result of a confrontation, of comparison with others. In making a critical survey of the approach, so far, to problems of the stereotypes in the fields of sociology, psychology, logic, the theory of cognition and particularly, of the approach representing the positivistic tradition of overstressing the cognitive value of the stereotype, the question of its truth or falsehood, the empirical extent of their social circulation, the authors propose a different perspective for studies which, in their opinion, would reveal the most significant features of the confrontation "ours" — "foreign/alien". The features include, specifically, the fact that the contraposition "ours" — "fore-

ign/alien" has a contextual character and represents a category rather than a classification concept and further, that the contraposition of "our" — "foreign/alien" may serve as a classification only in result of the meaning with which it is endowed by a concrete socio-cultural context. Since the category "our" — "foreign/alien" may be placed in many different contexts and also because of the nature of the relationship which the authors have studied between stereotypes ("Pictures in our heads" as Walter Lippman succinctly called them) and the symbol, the authors propose the adoption of a wide, historical and ethnological perspective which would avail itself of the experience and phenomenological traditions of studies, of the symbolic thought, of the tradition of reading and interpreting a symbol through another symbol and of understanding concepts through other concepts. By reviewing, in this way, in the anthropological literature the evolution of the category "our" — „foreign/alien" with reference to such contrapositions as "humans — non-humans", "humans-animals", "Capable of talk — dumb" and in the light of tendencies to ascribe to "foreigners/aliens" daemonic and devilish attributes, to associate them with the subterranean realm and the world of the dead or, alternately, with representatives or harbingers of gods and with prophets, it becomes possible to uncover, in full, the roots of the stereotype of strangers/foreigners/aliens in the deepest strata of language and of the mythological, and religious experience. Such approach would lead to the perception of the deep, cognitive values of imagery about strangers/foreigners/aliens when it operates in the appropriate to it context of symbolic thought which, in traditional cultures, orders the vision of the world. The authors point to the danger associated with empty, stripped of their natural context, concepts of foreigners/aliens which, in a camouflaged guise frequently appear in international programs for the solution of world's problems, in the processes of communication in the contemporary, interdependent world and, thus, make permanent the approach based on the division "Us — They". In observing new events in the field of identification in the modern world such as, among others, the phenomenon of cultural identification (whether imposed or consciously chosen), by pointing to the richness of the experience of traditional cultures in the field of identification and in processes of communication (e.g. conscious maintenance of own identity in mutual-exchange and in communication), in opposition to the approach "Ourselves — Them", the authors set one based on "Me — You". Similarly as one's own identity is found in contacts and in confrontations with others, the understanding and the experience of the culture of other people postulates a deep identification with one's own culture and an awareness of its past. An approach of this kind requires a well chosen program of upbringing and education in which the reaction to otherness would begin with amazement and readiness to accept, where learning would not be a single, isolated act but, rather, a ceaseless discovery or, better still, a continuing dialogue.