

ADAM NOBIS¹

RELACJE MIĘDZYKULTUROWE, GLOBALNA EKUMENA, KULTUROWA RÓŻNORODNOŚĆ

Słowa kluczowe: wielokulturowość, transkulturowość, różnorodność kulturowa, relacje międzykulturowe

Przełom ostatnich stuleci to czas pojawienia się w badaniach kulturowych koncepcji, które kontestują tradycyjny paradygmat antropologii kulturowej oparty na aksjomacie istnienia wielości odmiennych od siebie kultur. Badacze tacy jak Thomas Hylland Eriksen, Wolfgang Welsch czy Ulf Hannerz wskazują na brak istnienia granic międzykulturowych, dosłowne i ontyczne przenikanie się kultur, a nawet istnienie tylko jednej ogólnoludzkiej kultury, przy której wielość nazw różnych kultur to jedynie etykiety badawcze, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada poza wymogami samego procesu poznania. Jednak nowe propozycje zmuszają do postawienia pytań, które tak naprawdę w badaniach kulturowych nie są nowe. Jeśli przyjmujemy aksjomat istnienia jedności kultury ludzkiej, to czym są i skąd się biorą kulturowe różnice i czym są związane z nimi międzykulturowe relacje? To pytania, na które w swoim tekście chciałbym szukać odpowiedzi.

MIĘDZYKULTUROWE RELACJE

Relacje międzykulturowe można uznać za pewien obszar badawczy specyficznych pytań, problemów czy tematów. Można je także uznać za kategorię, narzędzie poznawcze stosowane przez badaczy zjawisk kulturowych.

¹ Dr hab., prof. UW; Uniwersytet Wrocławski, Instytut Kulturoznawstwa;
e-mail: adam.nobis@uni.wroc.pl.

Taka kategoria, by mogła być wykorzystywana, musi najpierw zostać skonstruowana. W rezultacie kategoria relacji międzykulturowej pojawiająca się w kontekście odmiennych perspektyw, nurtów, koncepcji wyposażona jest w odmienne znaczenia i role badawcze. Gdy Edward Tylor pisał, że „człowiek cywilizowany jest w ogóle nie tylko rozumniejszym i zdolniejszym, ale nawet lepszym i szczęśliwszym niż dziki”², to prezentował określoną perspektywę poznawczą, którą dziś określamy mianem klasycznego ewolucjonizmu. Przedstawiał także specyficzne rozumienie relacji międzykulturowych, które było jej częścią. W tym sposobie postrzegania świata społeczności różnią się kulturowo, ponieważ reprezentują odmienne etapy rozwoju tej samej, ogólnoludzkiej kultury. Taki sposób pojmowania różnic kulturowych nie tylko umożliwia mówienie o międzykulturowych relacjach, lecz także określa znaczenie i rolę tej kategorii. Relacja ta zachodzi między społecznością o mniej i bardziej rozwiniętej kulturze. Sama kategoria wykorzystywana jest do celów poznawczych, gdy pierwsza społeczność traktowana jest jako przeszłość drugiej, a ta druga jako przyszłość pierwszej. Stosowana jest także do ich waloryzacji, gdy ludzie żyjący w drugiej uznawani są za rozsądniejszych, sprawniejszych, lepszych i szczęśliwszych od pozostałych.

W pracach Franza Boasa kategorii relacji międzykulturowej towarzyszą odmienne znaczenia i role. W *The Aims of Anthropological Research* czytamy:

Przedmioty naszych badań są tak zindywidualizowane, tak narażone na działanie przypadku, że nie może ich wyjaśnić żaden zbiór praw. [...] W każdym indywidualnym przypadku możemy rozpoznawać jego uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne, nie możemy jednak wyjaśniać jego indywidualności w formie praw³.

W konsekwencji – dodaje autor – nie jesteśmy w stanie wyjaśniać zjawisk kulturowych, korzystając z form i pojęć z innej kultury, na przykład naszej własnej, a celem badań kulturowych winno być „rozumienie indywidualności zjawiska”⁴. W tej perspektywie badawczej zamiast jednej

² E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przeł. Z.A. Kowerska, Warszawa 1898, s. 38.

³ F. Boas, *The Aims of Anthropological Theory*, [w:] idem, *Race, Language and Culture*, New York 1932, s. 257.

⁴ *Ibidem*, s. 258.

ogólnoludzkiej kultury odnajdujemy wiele kultur, z których każda kształtowana jest przez własną historię i środowisko. Każda rozumiana jest jako integralny element tego kontekstu historycznego, który umożliwia jej wyjaśnienie, a relacja między takimi kulturami okazuje się być zabiegiem heurystycznym, to jest porównaniem międzykulturowym, które pozwala zrozumieć ich swoistość, unikalność i niepowtarzalność. Te dwa przykłady ujawniają, jak różnie w odmiennych kontekstach teoretycznych pojmowane mogą być relacje międzykulturowe i jak odmiennym celem badawczym może służyć ich analiza. W obu przypadkach mamy jednak do czynienia z kulturą w liczbie mnogiej. U Edwarda Tylora to wielość etapów rozwoju ogólnoludzkiej kultury, a u Franza Boasa to wielość kultur rozmaitych ludzkich społeczności. Wielość i różnorodność zjawisk kulturowych pojawia się w odmiennych od siebie antropologicznych perspektywach, szkołach, nurtach, koncepcjach, zarówno tych z przeszłości, jak i współczesnych, a Ewa Nowicka, pisząc o przedmiocie antropologicznych badań, swoje uwagi zatytułowała właśnie *Różnorodność kultur*⁵. Relacje międzykulturowe pojawiające się w odmiennych kontekstach teoretycznych oznaczają także nadawane im odmienne znaczenia i role, ale – jak w dwóch powyższych przykładach – tym rozmaicie konceptualizowanym relacjom towarzyszy wielość kulturowa, to jest pojmowanie kultury w liczbie mnogiej, choć znaczenie tej wielości także konstruowane jest na różne sposoby.

GLOBALNA EKUMENA

Pod koniec ubiegłego stulecia wśród badaczy pojawiły się propozycje będące kontestacją pojmowania kultury w liczbie mnogiej. Thomas Hylland Eriksen w artykule *In which sense do cultural islands exist?* wyjaśniał, że we współczesnych badaniach kulturowych kluczową rolę odgrywa metafora wyspy, zgodnie z którą „kultury są w zasadzie pojmowane jako bardziej lub mniej zintegrowane i samotrzymujące się systemy”⁶. Polemizując z taką tradycją badawczą, pisał, że kultury nie można rozumieć jako wyspy, a „świat nie może być postrzegany jako archipelag kultur”⁷. Wolfgang

⁵ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2003, s. 16–20.

⁶ T.H. Eriksen, *In which Sense do Cultural Islands Exist?*, „Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists” 1, cz. 1 B, 1993, s. 134.

⁷ *Ibidem*, s. 143.

Welsch także krytykuje ów „wyspiarski” sposób pojmowania kultur i pisze o nich: „[...] aż po rdzeń charakteryzuje je przemieszczanie i wzajemne przenikanie. Tę nową koncepcję kultury nazywam transkulturowością”⁸. W konsekwencji odrzuca pojmowanie kultury w liczbie i mnogiej, i pojedynczej, a zamiast o kulturze czy kulturach pisze o transkulturowości i odnosi ten termin do rozmaitych kulturowych relacji: oddziaływań, przemieszczeń, przenikań, powiązań. Wskazuje także, że relacje te nie zachodzą w izolacji od siebie. Przeciwnie, są wzajemnie powiązane, tworząc dynamiczne i złożone transkulturowe sieci: „Ich konfiguracja może zmieniać się wraz z położeniem. Zawsze są jednak w ruchu, zawsze są tymczasowe, nigdy się nie ustalają”⁹. W omawianych przeze mnie koncepcjach, gdzie relacje zachodzą między kulturami, pojęcie kultury jest warunkiem pojmowania takiej relacji. Tu jest odwrotnie. Zamiast o kulturze mówimy o transkulturowej sieci, którą tworzą transkulturowe relacje, a ich pojęcie jest warunkiem pojmowania tejże sieci. Tym samym dochodzimy do zaproponowanej przez Ulfa Hannerza koncepcji globalnej ekumeny.

Autor sięga po termin *oikouménē*, użyty przez Alfreda Louisa Kroebera w przemówieniu, w którym mówił:

podczas gdy każda kultura narodowa lub plemienna może i musi dla różnych celów zostać rozpatrzona i przeanalizowana sama w sobie [...] każda taka kultura jest nieuchronnie jednostką sztuczną, oddzieloną od reszty ze względów praktycznych, a ostateczną naturalną komórką [...] jest „kultura całej ludzkości w każdym czasie i każdym miejscu”¹⁰.

Ulf Hannerz tę jedną, ogólnoludzką kulturę – za Alfredem Louisem Kroeberem – określa greckim słowem i pisze: „globalna ekumena to termin, który [...] wybieram, nawiązując do współzależności w świecie, za sprawą interakcji, wymiany”¹¹. Wyjaśnia jednak, że jedność kultury ludzkiej nie jest jedynie rezultatem zachodzących procesów interakcji i wymiany.

⁸ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] *Studia Kulturoznawcze. Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 203.

⁹ *Ibidem*, s. 221.

¹⁰ A.L. Kroeber, *The Ancient Oikouménē as an Historic Culture Aggregate*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 75, 1945, s. 9, cyt. za: U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006, s. 21.

¹¹ U. Hannerz, *Powiązania...*, *op. cit.*, s. 19.

Przy wnikliwszej analizie dochodzi do wniosku, że to one są skutkiem tej jedności, która ufundowana jest naturą zjawisk kulturowych. Alfred Louis Kroeber, odróżniając kulturę od biologii, wskazywał, że o ile zjawiska biologiczne podlegają dziedziczeniu, to kulturowych uczymy się przez całe życie. Ulf Hannerz czyni to założeniem, na którym opiera swoje rozumienie kultury: „kultura jest czymś, czego uczymy się lub co nabywamy w życiu społecznym”¹², i wyciąga z tego fundamentalny wniosek dotyczący natury zjawisk kulturowych i samej kultury:

Pojęcie kultury w liczbie pojedynczej, jako globalnej puli znaczeń i form znaczących sugeruje, że z zasady przynajmniej, wszystko, co kulturowe, może się przemieszczać skądkolwiek gdziekolwiek, od kogokolwiek do kogokolwiek innego¹³.

Kroeber wyjaśniał kiedyś, że dziecko francuskie urodzone we Francji, ale od urodzenia wychowywane w Chinach przez Chińczyków, gdy zacznie mówić, będzie mówić po chińsku. Kroeber i Hannerz wskazują na istotną własność kulturowych zjawisk, stanowiącą o ich swoistości względem zjawisk biologicznych. Jako istoty biologiczne, nie posiadamy barier uniemożliwiających nam nauczenie się innego języka, czy – dodajmy – przyjęcie innej obyczajowości, religii. Zjawiska kulturowe podobnie nie są wyposażone w jakieś bariery uniemożliwiające ich przyjęcie i wykorzystywanie przez innych ludzi. Do wniosku o istnieniu jednej ogólnoludzkiej kultury określanej mianem globalnej ekumeny Ulf Hannerz doszedł nie za sprawą obserwowanych procesów interakcji i wymiany, lecz drogą namysłu nad przyjmowanym w antropologii kulturowej sposobem pojmowania kultury. Jedność i jedyność ludzkiej kultury to nie rezultat tych procesów, lecz jej natura fundowana naturą samych zjawisk kulturowych, która umożliwia zachodzenie procesów wymiany i interakcji.

Propozycja globalnej ekumeny jako jednej ogólnoludzkiej kultury jest szczególnym przypadkiem kontestacji tradycyjnego w badaniach kulturowych sposobu pojmowania kultury w liczbie mnogiej. Szczegółowość tej propozycji polega też i na tym, że odrzucenie jednego elementu tradycji wynika z namysłu nad innym jej składnikiem.

¹² *Ibidem*, s. 20.

¹³ *Ibidem*, s. 79.

Zastanówmy się nad dalszymi konsekwencjami tej propozycji dla interesującej nas problematyki relacji międzykulturowych. Ich rozumienie w różnych koncepcjach uzależnione jest od sposobu pojmowania wielości kulturowej. Postawmy zatem kilka pytań. Co z relacjami międzykulturowymi, gdy kultura okazuje się jedna? Jaki mają charakter? I skąd się biorą? W koncepcji Ulfa Hannerza odnajdziemy tylko część odpowiedzi. Autor wychodzi z założenia, że „kultura to znaczenia i formy znaczące, które kształtujemy i nabywamy w życiu społecznym”¹⁴, i wskazuje nie tylko na omawianą powyżej ich „ekumeniczność”, lecz także na ich zróżnicowanie i organizację tego zróżnicowania: „globalna ekumena jest w istocie organizacją różnorodności”¹⁵. Choć jej składniki mogą przemieszczać się z dowolnego miejsca w dowolne inne, Hannerz podkreśla, że jest to tylko możliwość. W rzeczywistości jedne treści kulturowe przemieszczają się, a inne nie. Przemieszcza się w pewnych kierunkach, a w innych nie. Jedne przemieszczenia są intensywniejsze, inne mniej: „Światowa dystrybucja kultury określana jest asymetryczną strukturą relacji centrum – peryferie”¹⁶. Koncepcję centrum, peryferii, relacji między nimi i systemu światowego, na który się one składają, autor zaczerpnął od Immanuela Wallersteina, który wyjaśnia nimi naturę kapitalistycznego systemu światowego, opartego na nierównościach ekonomicznych i politycznych. Można byłoby powiedzieć, że kulturowe przemieszczenia Hannerza zachodzą w Wallersteinowym świecie, ukształtowanym przez siły ekonomii i polityki, które decydują o charakterze krajobrazu, a także o kierunkach odbywanych w nim wędrówek. Pamiętajmy jednak, że Hannerz przyjmuje szerokie antropologiczne rozumienie kultury, w którym to, co ekonomiczne i polityczne, również jest wytwarzane i nabywane, więc ma kulturowy charakter. Kultura różnicowana byłaby więc nie przez jakieś zewnętrzne wobec niej siły ekonomii i polityki, lecz przez specyficzne zjawiska kulturowe. Dodatkowo warto uczynić tu jeszcze drugą uwagę. Relację centrum – peryferie można także odnieść do samej globalnej ekumeny w odmienny sposób, niż czyni to Hannerz, gdy ukazuje, jak ekonomiczne i polityczne centra czy peryferie oraz relacje między nimi wpływają na inne zjawiska kulturowe.

Jeśli przyjmiemy koncepcję globalnej ekumeny kulturowej, to relacje międzykulturowe okazują się być wewnątrz-kulturowymi, to jest wiążą

¹⁴ *Ibidem*, s. 21.

¹⁵ *Ibidem*, s. 261.

¹⁶ *Ibidem*, s. 161.

ze sobą kulturowe znaczenia i formy, które są składnikami jednej jedynej kulturowej ekumeny. Jeśli natomiast do tej ekumeny zastosowalibyśmy przeformułowane kategorie systemu-świata, centrum i peryferii, to można byłoby powiedzieć, że te relacje wewnątrz-kulturowe także mają charakter asymetryczny. Wiążą ze sobą takie treści kulturowe, które odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu innych treści, oraz takie, które tym wpływom ulegają. Pierwsze można byłoby określić jako centralne, drugie jako peryferyjne, a globalna ekumena kulturowa byłaby systemem-światem nie tylko za sprawą kapitalizmu, lecz także innych opartych na asymetriach i różnicujących świat zjawiskach kulturowych, jak języki, religie, obyczaje, mody. Odnosiłoby się to i do współczesności, i do przeszłości. Takie rozumienie centrum, peryferii i relacji między nimi różni się od Wallersteinowego oryginału. Jeśli do globalnej ekumeny konsekwentnie zastosujemy kategorię systemu-świata w zmodyfikowanym tu znaczeniu, to należałoby powiedzieć, że ta pierwsza nie stała się systemem-światem dzięki kapitalizmowi, lecz kapitalizm stał się możliwy dzięki organizacji systemowej ekumeny opartej na asymetrycznych relacjach centrum – peryferie. O centrach i peryferiach tej ekumeny można i należałoby wtedy mówić także na długo przed pojawieniem się kapitalizmu. Za sprawą systemowej organizacji ekumeny kulturowe centra i peryferie mogą także wtórnie przybierać postać określonych miejsc, terenów, fragmentów geograficznego krajobrazu.

Oparte na asymetrii relacje centrum – peryferie kształtują i różnicują kulturowe przemieszczenia, oddziaływania, wpływy, ale nie są jedynym czynnikiem generującym kulturową różnorodność: „wpływ nie zachodzi w próżni [...], lecz wchodzi w rozmaite interakcje z istniejącymi już znaczeniami i znaczącymi formami”¹⁷. Autor wskazuje tu na proces kreolizacji i kreolski charakter zjawisk kulturowych i samej kultury: gdy pewne treści kulturowe wpływają na inne, to przeobrażeniom mogą ulegać i jedne, i drugie, co prowadzi do powstawania nowych zjawisk kulturowych zwiększających kulturową różnorodność – „kulturowe procesy kreolizacji nie są jedynie kwestią ciągłej presji wywieranej przez centrum na peryferie, a zdecydowanie bardziej twórczym rodzajem wzajemnej zależności”¹⁸. Rezultatem jest dialektyczny proces wzajemnej kreolizacji i peryferii, i centrum, prowadzący do powstawania nowych zjawisk kulturowych, co umożliwia powstawanie nowych relacji kulturowych, nowych oddziaływań,

¹⁷ *Ibidem*, s. 262.

¹⁸ *Ibidem*, s. 104.

przemieszczeń i kolejnych procesów kreolizacji. W takiej perspektywie powiemy, że relacje kulturowe zachodzące wewnątrz globalnej ekumeny nieustannie generują kulturową różnorodność i nowe kulturowe relacje. Dlatego Hannerz na przykład o globalnym rynku pisze: „pociąga za sobą również uderzające przypadki kulturowej innowacji za sprawą kreolizacji”¹⁹.

W wyłaniającej się z takich rozważań globalnej ekumenie kulturowe relacje mają charakter wewnątrz-kulturowy. Zachodzą między składnikami tej ekumeny: znaczeniami i znaczącymi formami. Związki te mają asymetryczny charakter, przyjmując postać przemieszczeń, wpływów, oddziaływań. W konsekwencji różnicują one zjawiska kulturowe na te o centralnym i o peryferyjnym charakterze. Relacje te mają także twórczy charakter, prowadząc do przeobrażeń istniejących i powstawania nowych zjawisk kulturowych. Zwiększają kulturową różnorodność i tym samym przyczyniają się do dalszego powstawania kulturowych relacji i wzrostu kulturowej złożoności. Dialektyczny charakter oddziaływań nie zmienia ich asymetryczności. Zmiany i innowacje peryferii pod wpływem centrum oraz zmiany i innowacje centrum pod wpływem peryferii nie upodabniają ich do siebie. Wraz z tymi przeobrażeniami i nowymi kulturowymi znaczeniami i formami modyfikacjom ulega także sama relacja centrum – peryferie, ale nie zmienia się jej asymetryczność. Skąd się bierze asymetryczność relacji kulturowych zachodzących w globalnej ekumenie? W ekumenie tej „wszystko, co kulturowe, może przemieścić się skądkolwiek gdziekolwiek”²⁰. Dlaczego zamiast tej potencjalnej symetrii obserwujemy asymetrię: niektóre zjawiska kulturowe przemieszczają się, oddziałują, wywierają wpływ, a inne nie? Dlaczego oddziaływania i wpływy zachodzą w pewnych kierunkach, a w innych nie? Dlaczego wśród oddziaływań jedne są kluczowe, centralne, inne marginalne, peryferyjne, podobnie jak same zjawiska kulturowe? Ulf Hannerz w odpowiedzi wskazuje na kapitalistyczny system-świat, o którym pisze Immanuel Wallerstein. To kapitalizm dzieli i różnicuje zjawiska kulturowe ekumeny. Jeśli jednak na samą globalną ekumenę spojrzymy przy pomocy kategorii centrum, peryferii i systemu-świata, to należałoby założyć istnienie w niej asymetrycznych relacji przemieszczeń i oddziaływań między zjawiskami kulturowymi, a także związanych z nimi kulturowych centrów i peryferii takich relacji, niezależnie i wcześniej od powstania kapitalizmu, którego zaistnienie byłoby możliwe właśnie dzięki systemowej organizacji

¹⁹ *Ibidem*, s. 113.

²⁰ *Ibidem*, s. 79.

relacji kulturowych opartych na asymetrii i innowacji, które zresztą również można pojmować jako szczególny przypadek asymetrii. Nasze pytanie zatem powraca: skąd biorą się asymetrie relacji między znaczeniami i formami znaczącymi globalnej ekumeny? Dlaczego pewne znaczenia i formy ulegają rozprzestrzenianiu i stają się wpływowe, a inne tym wpływom ulegają? Dlaczego na przykład kapitalizm w tak istotny sposób ukształtował i zdominował współczesny świat i wiele innych zjawisk kulturowych? Wróćmy jednak do fundamentalnej postaci tego pytania o kulturowe asymetrie i o to, dlaczego tylko niektóre zjawiska okazują się wpływowe i istotne dla innych oraz dla całej globalnej kulturowej ekumeny.

WSPÓŁCZESNE BADANIA DYFUZJI

Kategoria dyfuzji kulturowej za sprawą spekulacji dziewiętnastowiecznych dyfuzjonistów przez badaczy kolejnych nurtów antropologii funkcjonalnej, strukturalnej i innych została uznana za eksponat muzealny z minionej historii. A jednak na przełomie XX i XXI stulecia ponownie sięgają po nią antropolodzy i badacze różnych dyscyplin, zainteresowani zjawiskami globalnymi. Odnajdujemy ją w pracach m.in. antropologów²¹, archeologów²², socjologów²³, geografów²⁴, historyków²⁵ czy badaczy Internetu²⁶. Zastanówmy się, czy współczesne badania, kategorie, koncepcje dyfuzji mogą być pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na nasze pytania.

Jason Kaufman i Orlando Patterson stawiają pytanie kluczowe dla swojej i mojej pracy: „Dlaczego pewne obce praktyki przyjmują się a inne

²¹ Np. *ibidem* oraz J. Goody, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2006.

²² N. Amzallag, *From Metallurgy to Bronze Age Civilizations: The Synthetic Theory*, „American Journal of Archaeology” 113, 2009, s. 497–519.

²³ J. Kaufman, O. Patterson, *Cross-National Cultural Diffusion: The Global Spread of Cricket*, „American Sociological Review” 70, 2005, s. 82–110.

²⁴ P.J. Huggill, *World Trade since 1431. Geography, Technology, and Capitalism*, Baltimore 1995.

²⁵ W.H. McNeill, *The Changing Shape of World History*, „History and Theory” 34, nr 2, 1995, s. 8–26.

²⁶ C. Maitland, *Global Diffusion of Interactive Networks*, [w:] *Proceedings Cultural Attitudes Towards Technology and Communication*, red. C. Ess, F. Sudweeks, Murdoch 2004, s. 268–286.

[...] zamierają i giną?²⁷ Odpowiedzi poszukują, analizując dyfuzję krykieta w skali globalnej, to jest jego pojawienie się, rozprzestrzenianie i rozwój w pewnych krajach oraz brak tego rozwoju w innych. Przy okazji wskazują na trzy zagadnienia pomijane lub niedoceniane w dotychczasowej literaturze dyfuzjonistycznej. Pierwsze dotyczy przypadków, gdy dochodzi do dyfuzji, ale jest ona odrzucana. Drugie to przypadki, gdy przyjmowana innowacja wywołuje zjawiska skierowane przeciwko jej istnieniu. Trzecie to unikalność zjawisk i praktyk dotyczących dyfuzji. Analizując przypadek angielskiego krykieta, badacze odnotowują jego rozprzestrzenianie oraz rozwój masowości i kulturowego znaczenia w takich krajach Wspólnoty Narodów, jak Australia, Nowa Zelandia, Indie, Karaiby, Afryka Południowa. Zwracają także uwagę na odmienność Kanady i USA, gdzie krykieta pozostał sportem ograniczonym do wąskich środowisk. Za przyczynę tej różnicy badacze uznają stosunek elit do przyjmowanej innowacji oraz do innych grup społecznych. W pierwszym przypadku elity te odegrały istotną rolę w promocji sportu, wciągając do gry przedstawicieli innych grup społecznych, w drugim – uczyniły z niego symbol prestiżu, odróżniający uprzywilejowanych i wykluczający innych. Konkluzja tej pracy jest odpowiedzią na postawione pytanie: „Wartość czy miejsce nie charakteryzują *a priori* kulturowego importu. Badacze dyfuzji powinni zatem starać się rozumieć kulturową specyfikę treści czy praktyk podlegających dyfuzji²⁸. A zatem o dyfuzji kulturowych form i znaczeń mogą decydować rozmaite specyficzne czynniki, odmienne w przypadku różnorodnych zjawisk kulturowych. W analizowanym przypadku decydujący okazuje się stosunek przyjmujących innowację: czym dla nich jest, a także jakie znaczenia i wartości jej nadają?

W pracy dotyczącej globalnej dyfuzji Internetu także odnajdziemy interesujące dla nas spostrzeżenia. Carleen Maitland wskazuje na wielość i różnorodność wpływających na dyfuzję czynników²⁹. Powołuje się przy tym na ustalenia Geerta Hofstede'a³⁰, który odróżnił pięć wymiarów charakteryzujących narodowe kultury. Dwa z nich zdaniem Maitland mogą być istotne dla zachodzenia dyfuzji. Pierwszy z tych wymiarów to poziom tolerancji dla dewiacji i innowacji, drugi to stopień etnocentryzmu. Wysoki poziom tolerancji wraz z niskim stopniem etnocentryzmu sprzyjają zachodzeniu

²⁷ J. Kaufman, O. Patterson, *Cross-national...*, *op. cit.*, s. 82.

²⁸ *Ibidem*, s. 106.

²⁹ C. Maitland, *Global Diffusion...*, *op. cit.*

³⁰ G. Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, New York 1991.

dyfuzji, ale czynnikiem dla niej kluczowym jest sama struktura sieci dyfuzyjnych zależności i jej własności. Zasadniczą dla dyfuzji własnością takiej sieci jest uzewnętrznienie, rozumiane jako wpływ zachowań jednej osoby na środowisko drugiej. Inną własnością sieci ważną dla zachodzenia dyfuzji jest fenomen masy krytycznej, gdy wartość innowacji zależy od jej akceptacji przez innych. Dla zrozumienia dyfuzji istotna jest charakterystyka podlegających jej kulturowych form i znaczeń, typ kulturowego środowiska, relacje zachodzące pomiędzy tymi formami i znaczeniami a ich środowiskiem oraz własności struktury samej sieci relacji, w których dyfuzja zachodzi.

Archeologiczne badania nad rozwojem metalurgii pomagają nam zrozumieć, że dla procesu dyfuzji ważna jest także jej struktura, która potrafi mieć złożony i zróżnicowany charakter, podobnie jak kulturowe formy i znaczenia, środowiska, relacje i sieci interakcji, w których ona zachodzi. Nissim Amzallag analizuje argumenty koncepcji dyfuzjonistycznych i lokalistycznych³¹. Pierwsze mówią o pojawieniu się i rozwoju metalurgii w jednym określonym miejscu, regionie, a następnie o jej rozprzestrzenianiu na pozostałe części świata. W koncepcjach drugiego rodzaju mamy do czynienia z procesem poligenetycznym – innowacje metalurgiczne pojawiają się niezależnie od siebie w różnych miejscach, regionach. Autor zauważa, iż w obu ujęciach wybierane i wykorzystywane są odmienne dane badawcze. Oba też pozostawiają ważne pytania bez odpowiedzi. Koncepcje dyfuzjonistyczne przedstawiają rozwój metalurgii jako proces, któremu towarzyszyły także i inne: rozwój społeczeństw złożonych, elit, zmiany w sposobach życia, pojawianie się dóbr luksusowych... A jednak w niektórych miejscach (np. na Półwyspie Iberyjskim) rozwojowi metalurgii przez przynajmniej tysiąc lat nie towarzyszyły dalsze istotne zmiany kulturowe. Koncepcje lokalistyczne z kolei bez odpowiedzi pozostawiają podobieństwa zachodzące pomiędzy różnymi, odległymi nawet lokalizacjami. Nissim Amzallag odróżnia dwa wczesne procesy pozyskiwania miedzi. Pierwszy to topienie i oczyszczanie w tyglach miedzi rodzimej – drugim jest proces zachodzący w piecach wypełnionych rudą miedzi i węglem drzewnym, który pozwala uzyskiwać większe ilości metalu. Ta pierwsza, prostsza metalurgia ma swoje początki między V a II tysiącleciem p.n.e., według badacza w sposób niezależny przynajmniej w siedmiu regionach świata. Druga pojawiła się w V tysiącleciu p.n.e. na Pustyni Negev (Timma, Beer Sheba), a następnie,

³¹ N. Amzallag, *From Metallurgy...*, *op. cit.*

pod wpływem tego regionu – w Północnej Mezopotamii, na Kaukazie i w innych częściach Starego Świata. W odróżnieniu od tej pierwszej, która rozwijała się niezależnie w różnych miejscach w oparciu o lokalne złoża miedzi rodzimej, druga metalurgia pojawiała się także w miejscach, gdzie miedź nie występowała. Istniała ponadto od razu na zaawansowanych etapach, bez etapów wcześniejszych. W niektórych miejscach miedź pozyskiwano ze sprowadzanego z daleka surowca, w innych eksploatowano surowiec lokalny po to, by z kolei oczyszczony metal wysyłać w daleką drogę. Technologia rozprzestrzenia się i pojawia na nowych obszarach, ale autor odróżnia od siebie dwa rodzaje dyfuzji: dośrodkową i odśrodkową. Przykładem pierwszej są kolonie zakładane w nowych lokalizacjach przez stary ośrodek. Wydobywana w nich ruda lub wytapiany metal wysyłane są do starego centrum, by umożliwić produkcję metalowych wyrobów eksportowanych w inne miejsca. W tej dyfuzji metalurgiczne innowacje nie rozprzestrzeniają się w dowolnych kierunkach. Przeciwnie: za sprawą starych, neolitycznych sieci komunikacji i dystrybucji obsydianu pojawiają się w odległych miejscach, powiązanych z metalurgicznym centrum dotychczasowymi szlakami komunikacyjnymi. Dyfuzja odśrodkowa ma bardziej chaotyczny charakter: innowacje pojawiają się w miejscach, które nie są silnie połączone ze starym ośrodkiem i same mogą stać się nowym centrum dalszej dyfuzji. Oba rodzaje dyfuzji mogą być ze sobą powiązane, a nowe kolonie dyfuzji dośrodkowej mogą zapoczątkować nowe prowincje dyfuzji odśrodkowej. W rezultacie autor formułuje – jak pisze – „teorię syntetyczną” rozwoju metalurgii miedzi, która obejmuje i niezależną poligenezę wcześniejszych, prostszych praktyk wytopu i oczyszczania miedzi rodzimej, i pojawienie się oraz dyfuzję bardziej zaawansowanej technologii pozyskiwania miedzi z rudy. Koncepcja ta obejmuje także dwa rodzaje dyfuzji (odśrodkowej i dośrodkowej) i wskazuje na ważną rolę zachodzących pomiędzy nimi oddziaływań.

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z tych najnowszych badań i koncepcji dyfuzji? Na które z naszych pytań możemy udzielić odpowiedzi, a które musimy pozostawić nadal otwarte? Dowiadujemy się, że dla rozprzestrzeniania kulturowych treści istotne są: charakter nowych kulturowych środowisk, w których się one pojawiają, relacje między treściami nowymi – obcymi, a starymi – lokalnymi, znaczenia i wartości nadawane im przez innych ludzi, struktura sieci relacji, w której zachodzi dyfuzja, oraz złożoność samej dyfuzji, to jest jej struktura i charakter. Wielość i różnorodność tych uwarunkowań sprawia, że proces rozprzestrzeniania może mieć zawiły

i zróżnicowany charakter, uzależniony ponadto od unikalnych, lokalnych czynników, które mogą mieć dalsze konsekwencje w skali globalnej. Badania te pozwalają nam rozumieć, dlaczego dyfuzja dotyczy tylko pewnych zjawisk i kierunków. Nadal jednak pozostaje kilka istotnych pytań: Czym są i skąd się biorą kulturowe różnice, a także czym są związane z nimi międzykulturowe relacje? Dlaczego pewne zjawiska i relacje są centralne, a inne peryferyjne? Dlaczego tylko niektóre zjawiska okazują się wpływowe i istotne dla innych i dla całej globalnej kulturowej ekumeny?

INNOWACJE I NIEODWRACALNOŚĆ

Myślę, że dyfuzjonistyczne badania i analizy warto poszerzyć o zagadnienia innowacji i nieodwracalności. W koncepcjach dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów człowiek jest istotą rozumną i innowacyjną. Edward Tylor pisał:

człowiek pozostanie nie mniej rozumnym wynalazcą nowego słowa czy nowej metafory, chociaż dwudziestu innych inteligentnych wynalazców mogło gdzie indziej wpaść na podobny pomysł³².

Polemizując z ewolucjonistami, pierwsi dyfuzjoniści pisali o migracjach i kulturowych zapożyczeniach: „każda istniejąca kultura [...] jest rezultatem mieszania kultur przemieszczających się po powierzchni Ziemi wraz z wędrującymi ludźmi”³³. Nie ma jednak konieczności, by zastanawiać się, czy człowiek jest istotą bardziej skłoną do innowacji czy do zapożyczeń. Przeciwnie, warto pamiętać, że warunkiem kulturowego zapożyczania czy rozprzestrzeniania kulturowych treści są kulturowe innowacje. Jednak relacja między innowacjami i zapożyczeniami ma złożony charakter. Z jednej strony, pojawiające się innowacje umożliwiają rozprzestrzenianie i zapożyczanie nowych kulturowych treści, z drugiej – lokalne innowacje mogą być alternatywą dla zapożyczeń. Nawet jednak, gdy zamiast z zapożyczeniami mamy do czynienia z innowacjami, to te ostatnie same także mogą stać się

³² E.B. Tylor, *The Origins of Culture. Part I of 'Primitive Cultures'*, New York 1958, s. 236, cyt. za: P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988, s. 158.

³³ W.H.R. Rivers, A.E. Jenks, S.G. Morley, *Reports upon the Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, Washington 1913, s. 22 (tłum. moje – A.N.).

przedmiotem zapożyczeń. Poza tym zapożyczenia, jak podkreśla Ulf Han-nerz i inni badacze, podlegają procesom kreolizacji czy hybrydyzacji, uruchamiając czasem reakcję łańcuchową, w której pojawiające się innowacyjne lokalne adaptacje kulturowych importów uruchamiają kolejne lokalne innowacje. Zamiast dylematu „innowacje czy dyfuzje” mamy wzajemne powiązania, w których innowacje prowadzą do dyfuzji, a dyfuzje do innowacji.

Kategoria nieodwracalności w badaniach kulturowych nie ma niestety tak szacownego dziewiętnastowiecznego rodowodu jak dyfuzja i innowacja. A jednak w czasie ostatnich dwóch, trzech dekad niektórzy badacze zaczęli podkreślać czasowy i związany z tym nieodwracalny charakter zjawisk kulturowych³⁴. Jeśli przyjmiemy, że kultura jest jedną ogólnoludzką globalną ekumeną, to wprowadzenie do rozważań kategorii innowacji i nieodwracalności umożliwia poczynienie dalszych uwag w poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o charakter, przyczyny i konsekwencje zachodzących w niej międzykulturowych relacji. Zaczniemy od tego, że nieodwracalność dotyczy innowacji. Jej nieodwracalność polega nie na tym, że musi się ona pojawić, lecz na tym, że gdy się pojawi, wywołuje konsekwencje, przeobrażenia istniejących dotychczas zjawisk kulturowych. Wraz z tymi zjawiskami konsekwencje te trwają, nawet gdy innowacja przestaje istnieć. Ta nieodwracalność oznacza także specyficzną relację czy wielość relacji kulturowych między zjawiskami sprzed pojawienia się innowacji i po nim. Nieodwracalność dotyczy także dyfuzji, przemieszczeń, zapożyczeń oczywiście również, nie w rozumieniu ich nieuchronności, lecz z uwagi na to, że ich zajście to rozmaite kulturowe konsekwencje w innych lokalnościach. Rozprzestrzenianie innowacji wywołuje pojawienie się nowych relacji między nią a konsekwencjami jej zapożyczeń, adaptacji i przeobrażeń w innych miejscach, co także jest nieodwracalną zmianą kulturowego statusu samej początkowej innowacji. Przeobrażenia pojawiające się w różnych miejscach także oznaczają nowe relacje między treściami kulturowymi sprzed i po zajściu dyfuzji. Nieodwracalność dotyczyć może także relacji między innowacjami. Niejednoczesne pojawianie się innowacji w tym samym miejscu ma nieodwracalny charakter w tym znaczeniu, że wcześniejsza może mieć wpływ na samo pojawienie się późniejszej, jak również na jej własności. Późniejsza natomiast może modyfikować konsekwencje wcześniejszej. Natomiast nie może mieć i nie ma wpływu na charakter i pojawienie się tej

³⁴ Por. A. Nobis, *Zmiana kulturowa: między historią i ewolucją*, Wrocław 2006.

wcześniejszej. Nieodwracalność dotyczy także relacji między dyfuzjami. Te ostatnie mogą przyczynić się do dalszych, będąc częścią złożonych łańcuchów zapożyczeń, adaptacji, przeobrażeń wiążących ze sobą rozmaite zjawiska kulturowe w rozmaitych miejscach. Gdy przemieszczająca się innowacja wiąże ze sobą jakieś przykładowe trzy miejsca, to będące jej rezultatem relacje międzykulturowe między tymi lokalnościami i w ich obrębie będą inne w przypadku wędrówki innowacji od pierwszej do trzeciej, niż gdyby wędrówka odbyła się w kierunku przeciwnym. W innym wypadku, gdy w pierwszej lokalności pojawią się zapożyczenia z dwóch pozostałych, ważna jest także kolejność tych importów. Podobnie jak w przypadku pojawiania się różnych innowacji, wcześniejsze importy mogą mieć wpływ na charakter adaptacji późniejszych, a nawet na ich zaistnienie. Późniejsze zaś, nie mając takich możliwości, mogą jednak modyfikować konsekwencje tych wcześniejszych. Nieodwracalność dyfuzji oznacza, że dla jej rezultatów ważna jest zarówno sama trasa wędrówki, jak i sekwencje składających się na nią wydarzeń: adaptacji, negacji, przeobrażeń, powodowanych innowacji. Innowacje, sekwencje innowacji, dyfuzje, łańcuchy dyfuzji, a w końcu złożone sieci powiązań, w których innowacje prowadzą do dyfuzji, a dyfuzje do innowacji – wszystkie one mają nieodwracalny charakter także i w tym znaczeniu, że są jednocześnie i rezultatem, i zapisem swojej przeszłości.

Nieodwracalny charakter innowacji i dyfuzji nieustannie przyczynia się do tworzenia i przetwarzania zachodzących w globalnej ekumenie relacji kulturowych między składającymi się na nią znaczeniami i znaczącymi formami. Konsekwencją nieodwracalności jest także nieuchronny asymetryczny charakter tych relacji. Z konieczności asymetryczny charakter muszą mieć relacje pomiędzy innowacjami a treściami kulturowymi tworzącymi lokalności, w których się one pojawiają. Asymetryczny charakter muszą mieć także relacje między innowacjami i dyfuzjami wcześniejszymi a tymi, które pojawiły się później. Podobną niesymetryczną naturę mają wreszcie złożone wędrówki kulturowych treści w globalnej ekumenie. Podobnie jak w przypadku naszych ludzkich podróży, gdy wcześniej odwiedzane miejsca, przeżycia, wydarzenia mają wpływ na kolejne lokalizacje, doświadczenia, zdarzenia. O ile te późniejsze mogą zmienić nasze wcześniejsze wspomnienia, o tyle nie mogą zmienić wcześniejszych wydarzeń ani tym bardziej tego, że miały one miejsce. Jednocześnie te późniejsze nie są w stanie uwolnić się od wpływu tego, co wydarzyło się wcześniej. Wraz z asymetrią relacji kulturowych, kształtowanych przez innowacje, dyfuzje i zachodzące pomiędzy nimi powiązania, nieuchronnie taki też asymetryczny charakter

przypisać można kształtowanej przez nie globalnej ekumenie kulturowej. Asymetria relacji kulturowych za każdym razem oznacza kulturowe różnice. Pojawienie się innowacji to pojawienie się różnicy między nią i miejscem, kontekstem jej pojawienia, a pozostałą ekumeną i jej składnikami. Asymetria między wcześniejszymi i późniejszymi innowacjami oraz dyfuzjami to także omawiane przez nas kulturowe różnice pomiędzy starym a nowym, warunkującym a warunkowanym, kształtującym a kształtowanym.

Naszą wędrówkę, rozpoczętą pytaniem o przyczyny i charakter różnic i relacji kulturowych w globalnej ekumenie, kończy następujący wniosek: różnice te i zachodzące pomiędzy nimi relacje są nieuchronną konsekwencją nieodwracalnego charakteru zachodzących w globalnej ekumenie innowacji i dyfuzji oraz zawiłych zależności pomiędzy nimi. To różnice i relacje kulturowe pomiędzy tym, co wcześniejsze, a tym, co późniejsze. Między tym, co opuściło określoną lokalność, a tym, co do niej przybyło. Między tym, co przybyło tu z jednego kulturowego kierunku, a tym, co przybyło z innego. Między tym, co odbyło wędrówkę określoną drogą, a tym, co wędrowało inną. Jednak zachodzące w globalnej ekumenie kulturowe różnice i relacje nie są rezultatem samego czasu czy przestrzeni tej ekumeny. Przeciwnie: składające się na nią różnice, relacje, jej czas, przestrzeń i sama globalna ekumena to rezultat zachodzących w niej wydarzeń – innowacji, dyfuzji i ich oddziaływań.

INTERCULTURAL RELATIONS, GLOBAL OECUMENE, CULTURAL DIVERSITY

Abstract: The classical anthropological paradigm of plurality of separate cultures became contested at the turn of the last century. Researchers such as Thomas Hylland Eriksen, Wolfgang Welsch or Ulf Hannerz show that there are no intercultural boundaries anymore and cultures permeate within each other. Some of the researchers suggest that we can speak only about a single global culture. The outlined vision of reality pressures us to ask the old question of cultural studies: What are the cultural differences and where are their sources? It leads us to another issue: How should we understand intercultural relations if we accept the axiom of the single culture? The article is an attempt to deal with those problems.

Key words: multiculturalism, transculturalism, cultural diversity, intercultural relations