

MACIEJ PLETNIA

# PAMIĘĆ ZBIOROWA O WOJNIE NA PACYFIKU W POWOJENNEJ JAPONII

universitas



PAMIĘĆ ZBIOROWA O WOJNIE  
NA PACYFIKU W POWOJENNEJ  
JAPONII



MACIEJ PLETNIA

---

PAMIĘĆ ZBIOROWA O WOJNIE  
NA PACYFIKU W POWOJENNEJ  
JAPONII

---

Kraków

© Copyright by Maciej Pletnia and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2019

Praca napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Leszka Korporowicza

ISBN 97883-242-3532-2  
e-ISBN 97883-242-2965-9  
TAIWPN UNIVERSITAS

Recenzja  
*prof. dr hab. Mikołaj Melanowicz*  
*prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz*

Opracowanie redakcyjne  
*Nina Kozera*

Projekt okładki  
*Sepielak*

Fotografia na okładce  
*Maciej Pletnia*

Zdjęcie zrobiono na terenie chramu Yasukuni w Tokyo w trakcie obchodów Narodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Wojny (全国戦没者追悼式 – Zenkoku Senbotsusha Tsuitōshiki) 15 sierpnia 2013 roku, w 68. rocznicę nadania przez radio przemówienia cesarza Hirohito oznajmującego kapitulację Japonii.

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

---

Imiona i nazwiska japońskie podane są w kolejności europejskiej, czyli imię poprzedza nazwisko. Imiona własne zakończone na -a, -i, -n oraz nazwy geograficzne zakończone na -a są odmieniane zgodnie z zasadami obowiązującymi w języku polskim.

# Spis treści

|                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wstęp .....                                                                                                                                                      | 7   |
| 1. Pamięć zbiorowa jako syntagma kultury narodowej .....                                                                                                         | 13  |
| 1.1. Tożsamościowa rola kultury. Syntagmatyczny wymiar elementów kultury symbolicznej .....                                                                      | 13  |
| 1.2. Rola pamięci zbiorowej w konstruowaniu i rekonstruowaniu tożsamości narodowych .....                                                                        | 43  |
| 1.3. Pamięć a mit narodotwórczy .....                                                                                                                            | 63  |
| 2. Procesy konstrukcji i rekonstrukcji pamięci o wojnie na Pacyfiku w powojennej Japonii .....                                                                   | 79  |
| 2.1. Konstruowanie wizji wojennej przeszłości w pierwszych dekadach od zakończenia wojny. Wyodrębnienie się oraz umocnienie czterech powojennych mitów .....     | 79  |
| 2.2. Emanacja pamięci przeciwnej. Przemiany w postrzeganiu wojny na Pacyfiku od roku 1970 .....                                                                  | 96  |
| 2.3. Pamięć o wojnie na Pacyfiku jako instrument japońskiej polityki wewnętrznej i zagranicznej. Japońska polityka historyczna na przełomie XX i XXI wieku ..... | 106 |
| 3. Ofiary czy zbrodniarze? Ścieranie się dominującego nurtu pamięci z pamięcią przeciwną .....                                                                   | 125 |
| 3.1. Hiroszima jako mit. Japońska powojenna tożsamość jako tożsamość ofiary .....                                                                                | 125 |
| 3.2. Bohaterowie czy zbrodniarze? Kryzys tożsamości ofiary a wyodrębnienie się pamięci przeciwnej .....                                                          | 154 |
| 3.3. Dyskurs medialny a postrzeganie wojennej przeszłości. Inkorporacja elementów pamięci przeciwnej do dominującego nurtu pamięci ....                          | 188 |

|                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4. Instytucjonalny wymiar pamięci zbiorowej jako narzędzie konstruowania współczesnej japońskiej kultury i tożsamości narodowej .....        | 231 |
| 4.1. Instytucjonalna pamięć zbiorowa a procesy narodotwórcze. Charakterystyka japońskiego systemu edukacji .....                             | 231 |
| 4.2. Reprodukacja czy manifestacja? Rola edukacji historycznej w procesie przekazywania dominującej wizji pamięci o wojnie na Pacyfiku ..... | 253 |
| 4.3. Złudzenie realności. Japońskie muzea wojenne jako czynnik umacniania tożsamości i kultury narodowej .....                               | 303 |
| Zakończenie. Pamięć ofiary jako syntagma współczesnej japońskiej kultury .....                                                               | 355 |
| Bibliografia .....                                                                                                                           | 373 |
| Indeks nazwisk .....                                                                                                                         | 395 |

## Wstęp

Wydawać by się mogło, iż pomimo siedemdziesięciu lat, które minęły od jej zakończenia, wojna w Azji stanowi przedmiot analizy głównie dla historyków, starających się pogłębić nasze zrozumienie wydarzeń, jakie miały w tamtym okresie miejsce. W istocie jednak owe wydarzenia stanowią żywy element publicznego dyskursu, a sposób ich postrzegania oraz stosunek do nich stanowi istotny element podziału zarówno politycznego, jak i społecznego we współczesnej Japonii. Kontrowersje związane z japońską pamięcią o wojnie toczonej w latach 30. i 40. XX wieku rozpoczynają się w istocie już na etapie samego nazewnictwa. Można wskazać co najmniej cztery terminy, które w różnym zakresie są wykorzystywane tylko w samej Japonii. Niektóre opracowania ujmują działania wojenne z terenu Azji i Pacyfiku po prostu jako element toczony w owym czasie II wojny światowej, nie wprowadzają dodatkowego terminu, który sugerowałby odmienny charakter owych wydarzeń. Inne z kolei używają określenia „wojna piętnastoletnia”, ujmującego wszystkie wydarzenia, poczynwszy od 1931 roku aż do zakończenia wojny w sierpniu 1945 roku. Niektóre środowiska, uznawane powszechnie za nacjonalistyczne, używają po dziś dzień określenia „wielka wojna w Azji Wschodniej”, które pochodzi bezpośrednio z czasów wojny, kiedy to stanowiło element ówczesnej propagandy. Bez wątpienia najpowszechniejszym określeniem jest termin „wojna na Pacyfiku”, jednak i on nie jest pozbawiony wieloznaczności. Najczęściej stosuje się go na określenie wojny toczonyj pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Japonią w latach 1941–1945, zaś wcześniejsze starcia armii japońskiej w Chinach określane są mianem „II wojny chińsko-japońskiej” lub po prostu „wojny chińsko-japońskiej”. Niekiedy jednak ów termin odnosi się do wszystkich walk w regionie toczonych w latach 1937–1945, a czasem ujmuje się w nim również wydarzenia od incydentu mukdeńskiego z 1931 roku.

Już rozważania na temat nazewnictwa uświadamiają niezwykle skomplikowany charakter pamięci o owym konflikcie w samej Japonii, a warto dodać, iż w innych krajach regionu, szczególnie w Chinach i Korei Południowej, stosowane są jeszcze inne określenia, co dodatkowo komplikuje sytuację. Wielość nazewnictwa wiąże się w istocie z wielością pamięci obecnych w regionie, co stanowi jeden z powodów, dla których te wydarzenia są po dziś dzień przedmiotem kontrowersji wpływających nie tylko na stosunki międzynarodowe w regionie, ale również na proces międzykulturowej komunikacji, a co za tym idzie – na wzajemne zrozumienie. Przyjęcie na potrzeby poniższej pracy terminu „wojna na Pacyfiku” jest związane z jednej strony z jego powszechnością w języku polskim, z drugiej zaś z jego ścisłym związkiem z elementem znaczącym, którym jest w tym wypadku wojna w Azji. Co jednak znacznie istotniejsze, ów termin jest również w samej Japonii najpowszechniej używany, a przypisywane mu najczęściej znaczenie wojny amerykańsko-japońskiej stanowi niezwykle istotny wskaźnik, w jaki sposób tamta wojna bywa postrzegana w cesarstwie. Nazwa ta wiąże się w istocie bezpośrednio ze sposobem konstruowania pamięci wokół owych wydarzeń, szczególnie zaś z procesami, które rozpoczęły się jeszcze w trakcie amerykańskiej okupacji. Z drugiej strony ujmowanie w określeniu „wojna na Pacyfiku” również wojny z Chinami świadczy o przemianach w postrzeganiu wojennej przeszłości, jakie rozpoczęły się na dobre w latach 70. XX wieku. Niniejsza praca ma ukazać procesy, które doprowadziły do tego, że owa pamięć przybrała współcześnie taki, a nie inny kształt, a także zwrócić uwagę na jej znaczenie dla współczesnej japońskiej tożsamości narodowej.

Mogłoby się wydawać, iż nie brakuje opracowań, szczególnie przygotowanych w języku angielskim i japońskim, które poruszałyby kwestię pamięci o wojnie na Pacyfiku we współczesnej Japonii. Jednakże takie analizy skupiają się w dużej mierze na międzynarodowych konsekwencjach japońskiej polityki pamięci, ze szczególnym uwzględnieniem kontrowersji wokół chramu Yasukuni oraz wybranych elementów związanych z podręcznikami do nauczania historii. Prace te jednak w większości przypadków skupiają się wyłącznie na przykładach współczesnej pamięci mających świadczyć o braku adekwatnego rozliczenia się japońskiego społeczeństwa z wojenną przeszłością. Niniejsza praca nie tylko traktuje ów fenomen współczesnej pamięci jako zjawisko kulturowe, mające szerokie konsekwencje dla japońskiej tożsamości zbiorowej, lecz także ukazuje szereg procesów, które wpływały na znacznie bardziej skomplikowany stosunek Japończyków do wojennej przeszłości, niż można by sądzić na podstawie analizy jedynie owych najbardziej kontrowersyjnych przykładów.

Celem niniejszej pracy jest znalezienie odpowiedzi na trzy główne pytania badawcze. Pierwsze z nich brzmi: w jaki sposób pamięć o wojnie na Pacyfi-

ku ulegała rekonstrukcji w okresie powojennym, ze szczególnym uwzględnieniem procesów zachodzących w latach 50. oraz 70. XX wieku? Drugie koncentruje się na roli tej pamięci w budowaniu nowej, powojennej tożsamości Japończyków oraz na tym, które jej elementy okazały się kluczowe dla tożsamości narodowej. Trzecie pytanie związane jest nie tyle z kształtem pamięci, co z jej znaczeniem dla samych Japończyków. Dotyczy ono kwestii, na ile pamięć o wojnie na Pacyfiku, rozumiana jako element konstruowania tożsamości narodowej, może zostać uznana za jeden z elementów syntagmy japońskiej kultury narodowej, a co za tym idzie – na ile stała się ona niezbywalnym elementem kultury.

Te pytania prowadzą do wyartykułowania czterech głównych tez badawczych, które należy poddać weryfikacji. Pierwsza z nich zakłada, iż konstrukcja pamięci o wojnie na Pacyfiku koncentrowała się początkowo wokół czterech powojennych mitów: mitu wojskowej klikki; mitu obwiniającego ową klikkę za zapoczątkowanie i eskalację wojny; mitu wojennego poświęcenia jako czynu bohaterskiego; mitu ofiary, szczególnie ofiary ataków atomowych. Pojawienie się owych mitów, szczególnie ostatniego, zapoczątkowało proces kształtowania się nowej japońskiej tożsamości w okresie powojennym – tożsamości ofiary, co znalazło swoje odzwierciedlenie zarówno w podręcznikach do nauczania historii, jak i w kulturze popularnej. Powyższa teza zakłada również, iż owe mity, szczególnie zaś mit ofiary i wojskowej klikki, także współcześnie kształtują postrzeganie wojennej przeszłości oraz są po dziś dzień umacniane i reprodukowane przez instytucjonalne narzędzia konstruowania pamięci zbiorowej.

Druga teza zakłada, iż wyodrębnienie się z czasem pamięci przeciwnej, która akcentowała zbrodniczy charakter zaangażowania Japonii w trakcie wojny, spowodowało, iż zaczęły się ścierać dwie wizje pamięci: wizja ofiary i wizja sprawcy. Ta ostatnia, w dużej mierze ignorowana do lat 70. XX wieku, stała się z czasem jednym ze stałych elementów publicznego dyskursu na temat wojennej przeszłości. Tak postawiona teza zakłada, iż obie te perspektywy są obecne we współczesnej dyskusji na temat wydarzeń wojennych, a elementy związane z japońskimi zbrodniami wojennymi stały się wręcz niezbywalnym elementem dyskursu. Jednakże owa perspektywa sprawcy, ze względu na swoje ograniczone symboliczne znaczenie, nie odgrywa tak istotnej roli dla japońskiej tożsamości, jak perspektywa ofiary.

Trzecia z tez, którą należy poddać weryfikacji, wskazuje, iż sam proces konstruowania i przekazywania pamięci zbiorowej o wojnie na Pacyfiku we współczesnej Japonii opiera się głównie na narzędziach kształtowania pamięci instytucjonalnej, szczególnie na systemie edukacji oraz muzeach historycznych. Jednocześnie kształt pamięci instytucjonalnej jest w dużej mierze

konstruowany świadomie i celowo, dla utrzymania aktualnego rozkładu władzy. Jednak zarówno szkoła, jak i muzea są z jednej strony narzędziem reprodukcji dominującej wizji pamięci, a z drugiej stanowią manifestacje procesów, które zachodziły w dyskursie wokół wojennej przeszłości od zakończenia wojny.

Ostatnia z weryfikowanych w niniejszej pracy tez zakłada, iż niektóre elementy pamięci o wojnie na Pacyfiku stały się w istocie jednymi z kluczowych elementów współczesnej tożsamości zbiorowej, a ze względu na swój silny aksjologiczny wymiar nabrały one cech tak zwanych wartości rdzennych japońskiej kultury narodowej. Dotyczy to szczególnie kwestii pamięci o atakach atomowych na Hiroszimę i Nagasaki, które zyskały cechy nieuświadomionego mitu, jak również powiązanych z ową pamięcią wartości pacyfistycznych.

Sposób analizy powyższych zagadnień wpisuje się w tradycję badań nad kulturą, a szczególnie dużo czerpie z dorobku antropologii symbolicznej. Bazując na teoriach wywodzących się z humanistyki interpretatywnej, jak również z tradycji socjologii kulturowej, niniejsza analiza koncentruje się na kwestiach związanych z pamięcią zbiorową jako na kluczowym pojęciu związanym ze współczesnymi kulturami narodowymi. Sama pamięć jest jednocześnie traktowana jako, potencjalnie, jeden z niezbywalnych elementów tożsamości zbiorowych, mogący wpływać nie tylko na stosunek do własnego narodu, ale również do narodów sąsiednich. Szczególnie istotny z punktu widzenia niniejszej pracy jest symboliczny wymiar tych zjawisk oraz to, w jaki sposób mogą wpisywać się one w ideologie instytucji państwowych, a także w jaki sposób mogą być narzucone przez instytucje takie jak system edukacji. Rozważania oparto głównie na krytycznej analizie dyskursu, jako metodzie pozwalającej badać szeroko rozumiany tekst w jego kontekście kulturowym. Ta metoda została uzupełniona o dorobek gramatyki funkcjonalnej, jak również analizy treści. Głównym przedmiotem tej ostatniej były materiały prasowe, podręczniki szkolne oraz muzea historyczne.

Niniejsza praca podzielona jest na cztery główne rozdziały. Pierwszy rozdział zatytułowany *Pamięć zbiorowa jako syntagma kultury narodowej* ukazuje znaczenie fenomenu pamięci zbiorowej dla współczesnych kultur narodowych. Najpierw koncentruje się na próbie zdefiniowania pojęcia kultury, a potem ukazuje jego znaczenie dla konstruowania tożsamości zbiorowych. Jednocześnie wprowadzone zostały pojęcia „kultury narodowej” i „syntagmy kulturowej”. Następnie przedstawiono definicję pojęcia „pamięci zbiorowej” oraz ukazano jego znaczenie we współczesnych badaniach nad kulturami narodowymi. Zwrócono uwagę na rolę, jaką może odgrywać pamięć zbiorowa w procesach konstruowania i rekonstruowania tożsamości narodowych, jak również na fakt, iż owa pamięć może zostać uznana za jeden z elementów syntagmy kulturowej. Wprowadzono w nim jednocześnie pojęcia „tradycji

wynalezionej” oraz „gęstości upamiętniania”, a także podkreślono znaczenie rozróżnienia pamięci na pamięć główną/dominującą i pamięć przeciwną. Ostatnia część rozdziału skupia się na roli pamięci zbiorowej w konstruowaniu mitów narodowotwórczych. Szczególna uwaga zostaje poświęcona mitom o pochodzeniu oraz mitom o wybraniu. Podkreślono, iż mityzacja narracji wokół wydarzeń z przeszłości nie musi dotyczyć czasów odległych, lecz może odnosić się do wydarzeń względnie współczesnych. Zwraca się w nim jednocześnie uwagę, iż potencjalna mityzacja pamięci związana jest z jednej strony z gęstością upamiętniania danych wydarzeń, a z drugiej z przypisywanymi jej wartościami aksjologicznymi.

Rozdział drugi koncentruje się na ukazaniu procesów, które determinowały sposób konstruowania i rekonstruowania pamięci zbiorowej o wojnie na Pacyfiku na przestrzeni lat. Podział niniejszego rozdziału związany jest ze zmianami, jakie zachodziły w dyskursie wokół wojennej przeszłości, jak również z towarzyszącymi im przemianami polityczno-społecznymi w powojennej Japonii. Pierwsza część skupia się na okresie od zakończenia wojny aż do lat 60. XX wieku, kiedy to doszło do wyklarowania się dominującego nurtu pamięci, w dużej mierze oddziałującego na postrzeganie wojennej przeszłości po dziś dzień. Następnie omówione zostały procesy, które spowodowały pojawienie się tak zwanych pamięci przeciwnych, a co za tym idzie – włączenie elementów związanych z perspektywą ofiary do instytucjonalnej pamięci. Omawiany rozdział kończy się zwróceniem uwagi na umiędzynarodowienie oraz upolitycznienie dyskusji wokół pamięci, szczególnie w latach 80. XX wieku i na początku wieku XXI.

Trzeci rozdział niniejszej pracy ukazuje relacje pomiędzy dominującym nurtem pamięci zbiorowej a pamięciami przeciwnymi, które, począwszy od co najmniej lat 70. XX wieku, są obecne w publicznej debacie na temat wojennej przeszłości. Pierwsza część koncentruje się na pamięci dotyczącej zniszczenia Hiroszimy i Nagasaki, szczególnie zaś na sposobie jej konstruowania tuż po zakończeniu wojny oraz amerykańskiej okupacji. Starano się ukazać źródła różnic w roli, jaką wydarzenia te odgrywają również współcześnie w japońskiej pamięci zbiorowej. Postawiono również tezę, iż pamięć o Hiroszynie nabrała cech mitycznych i stała się jednym z niezbywalnych elementów współczesnej japońskiej kultury narodowej, a jednym z istotniejszych elementów tożsamości zbiorowej Japończyków zostało powszechnie podzielane doświadczenie ofiary. Druga część tego rozdziału skupia się na kryzysie tożsamości związanym z publicznym zwróceniem uwagi na japońskie zbrodnie wojenne w Azji na przełomie lat 60. i 70. XX wieku. Jednocześnie zwrócono uwagę, iż owo zainteresowanie tak zwaną pamięcią sprawcy spowodowało jednocześnie zainteresowanie również innymi pamięciami przeciwnymi. Wreszcie ostatnia

część wskazuje na moc sprawczą mediów w procesie tej przemiany pamięci zbiorowej. Podkreślono w niej również, iż niektóre elementy pamięci przeciwnych zostały z czasem włączone do głównego nurtu pamięci, co zaowocowało pewnym scaleniem perspektywy ofiary z perspektywą sprawcy.

Ostatni rozdział koncentruje się na instytucjonalnych narzędziach konstruowania pamięci zbiorowej, szczególnie zaś na systemie edukacji oraz muzeach historycznych. Na początku przybliżono rolę systemu edukacji w procesie konturowania i transmitowania pamięci zbiorowej, jak również starano się scharakteryzować japoński system edukacji. Ukazane zostały przemiany, jakie zachodziły w tym systemie począwszy od XIX wieku poprzez okres wojny aż po czasy współczesne. Szczególną uwagę poświęcono roli edukacji historycznej w procesie umacniania tożsamości narodowej. Zwrócono również uwagę na jego szczególne cechy, chociażby daleko posuniętą centralizację czy dominację zunifikowanych podręczników szkolnych, które nie zostawiają wiele miejsca nauczycielom na wprowadzenie materiałów edukacyjnych wykraczających poza ich zakres. Następnie w omawianym rozdziale dokonano analizy sposobu nauczania historii o wojnie na Pacyfiku we współczesnej Japonii. Owo nauczanie jest rozumiane jako główne narzędzie transmisji instytucjonalnej pamięci zbiorowej. Najpierw przeprowadzona została analiza wyników dotychczasowych badań poruszających kwestie sposobu konstruowania owej pamięci za pośrednictwem podręczników szkolnych. Następnie skupiono się na analizie programów nauczania historii dla szkół podstawowych, gimnazjalnych oraz średnich pod kątem zawartych w nich informacji dotyczących nauczania historii o wojnie na Pacyfiku. Dalej przeprowadzono analizę treści dotyczących wydarzeń z okresu wojny zawartych w wybranych podręcznikach do nauczania historii Japonii dla szkół średnich. Owa analiza koncentruje się zarówno na wyborze informacji, które znalazły się w badanych materiałach, jak i na lingwistycznym charakterze sposobu przekazywania tych informacji. Ostatnia część omawianego rozdziału dotyczy analizy materiałów znajdujących się w kluczowych muzeach historycznych w Japonii. Nie ograniczono się jedynie do samych treści, lecz starano się również zwrócić uwagę na sposób ich pozycjonowania, jak też na to, które z informacji skierowane są do jakiego odbiorcy.

# 1. Pamięć zbiorowa jako syntagma kultury narodowej

## 1.1. Tożsamościowa rola kultury.

### Syntagmatyczny wymiar elementów kultury symbolicznej

Kultura jest bez wątpienia jednym z najtrudniejszych do zdefiniowania terminów w naukach humanistycznych. Jest jednocześnie jednym z najistotniejszych pojęć, a sprecyzowanie, w jaki sposób ten termin będzie rozumiany, jest kwestią absolutnie podstawową. Tematyka niniejszej pracy skupia się głównie na zagadnieniach związanych z relacjami pomiędzy pamięcią zbiorową, kulturą a tożsamością narodową, stąd też kluczowe będzie zdefiniowanie nie tyle samego pojęcia kultury, co nakreślenie związków przyczynowych, jakie mogą zachodzić między kulturą a tożsamością. Z tego punktu widzenia najważniejsze jest znalezienie odpowiedzi na pytania, w jaki sposób kultura wpływa na tożsamość oraz które elementy kultury odgrywają w tym procesie kluczową rolę. Nie jest jednak możliwe ukazanie owych związków bez wskazania pewnych przemian, którym podlegało rozumienie samego terminu „kultura” na przestrzeni wieków, a następnie określenie, dlaczego przyjęcie takiej, a nie innej definicji będzie najwłaściwsze z punktu widzenia niniejszej pracy.

Termin „kultura” wywodzi się z języka łacińskiego, pochodzi od słowa *cultus*, a w zasadzie od sformułowania *cultus agri*, co pierwotnie oznaczało uprawę ziemi<sup>1</sup>. Jednak termin ten już w starożytności nabrał innego znaczenia, wiążąc się z wychowaniem człowieka w sposób, który umożliwi mu sprawne funkcjonowanie w społeczeństwie. Rozumienie tego pojęcia, oczywiście,

---

<sup>1</sup> S. Ting-Toomey, *Communicating Across Culture*, New York 1999, s. 9.

znacznie zmieniało się w czasie. W okresie średniowiecznym przypisywano mu związek z religijnym kultem, a z kolei w okresie renesansu zaczęto wiązać je z umysłową i duchową doskonałością. Wtedy też pojawił się termin „cywilizacja”, który początkowo był stosowany wyłącznie w odniesieniu do narodów europejskich jako będących rzekomo na wyższym poziomie rozwoju<sup>2</sup>. Dopiero jednak XIX wiek przyniósł rozkwit badań nad kulturą, co z kolei zaowocowało pojawieniem się licznych, bardziej precyzyjnych definicji. Edward B. Tylor, który zaprezentował swoją słynną definicję kultury w pracy *Primitive Culture*, zwrócił uwagę, iż kultura, tożsama w jego rozumieniu z cywilizacją, jest złożoną całością uwzględniającą wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, zwyczaje, a także inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczności<sup>3</sup>. Definicja ta pomimo swojego historycznego charakteru zwraca uwagę na nierozzerwalną relację między kulturą a społeczeństwem. Wszystkie z wymienionych przez Tylora elementów składowych kultury są bowiem nabywane przez jednostkę w toku interakcji z innymi przedstawicielami grupy. Alfred Kroeber w swoich znacznie późniejszych rozważaniach na temat kultury podsumował tę relację, stwierdzając, iż kultura na mocy swojej definicji obejmuje społeczeństwo, a przynajmniej zakłada jego istnienie, jako warunek swego istnienia<sup>4</sup>.

Nie sposób w pełni zrozumieć ewolucji, jaką przeszedł termin „kultura”, bez wspomnienia o wybitnych osiemnastowiecznych myślicielach, Immanuelu Kancie i Johannie Gottfriedzie von Herderze. Kant w swoich rozważaniach wyraźnie przeciwstawiał kulturze pojęcie cywilizacji. O ile kultura była rozumiana bardziej jako zbiór wartości, pewien poziom rozwoju wpływający na moralność człowieka, to cywilizacja pozostawiała sferą zewnętrzną, która wpływała na ludzką obrzędowość czy też – mówiąc szerzej – na zachowanie społeczne. Jednostki w tej teorii „nabywają” kulturę poprzez kontakt ze sztuką i nauką, ale stają się cywilizowane dopiero poprzez działanie społecznych instytucji oraz wzajemne oddziaływanie<sup>5</sup>. Dla Kanta kultura jest nierozzerwalnie związana z moralnością. Osiągnięcie pewnego stopnia kultury musi być zwią-

---

<sup>2</sup> M. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 7–8.

<sup>3</sup> „Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, customs, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1891, s. 1, [https://archive.org/stream/cihm\\_49592#page/n7/mode/2up](https://archive.org/stream/cihm_49592#page/n7/mode/2up)).

<sup>4</sup> A. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 2002, s. 277–278.

<sup>5</sup> M. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, dz. cyt., s. 8.

zane również z posiadaniem – przynajmniej w jakimś zakresie – moralności<sup>6</sup>. Kant wychodził z założenia, iż jednostki posiadają, niejako naturalnie, wiedzę o prawie moralnym, które zapewnia im wolność wyboru dobra lub zła. Znajomość owego prawa jest jednym z czynników umożliwiających moralne działanie, jednak nie jedynym. Kant wymieniał również wiarę w wolność wyboru i działania, przekonanie, iż cele oraz sposoby działania, które moralność nam narzuca, są możliwe do osiągnięcia, oraz właściwą motywację do realizowania tego, czego oczekuje od nas owa moralność<sup>7</sup>. Wracając do kwestii kultury, zostaje więc ona zdefiniowana jako rozwinięta zdolność naszego człowieczeństwa do samodzielnego stawiania przed sobą racjonalnych i moralnych celów, które następnie pragniemy zrealizować. Dodatkowo, aby osiągnąć stan rozumienia kultury, konieczne jest opanowanie umiejętności niezbędnych w interakcji z innymi jednostkami, nie tylko po to, by sprawnie funkcjonować w społeczeństwie, ale także po to, żeby umożliwić sobie osiągnięcie założonych przez nas celów. Kultura staje się narzędziem determinującym relacje społeczne, więc rozwój kulturowy jest nie tylko wspomnianym już rozwojem moralnym jednostki, lecz staje się również rozwojem całej społeczności. Pomimo wyraźnego zaznaczonego związku pomiędzy kulturą a moralnością Kant nie twierdził, iż moralność wyrasta wprost z kultury<sup>8</sup>.

Współczesny Kantowi Herder unikał precyzyjnego definiowania terminu „kultura”, jednak jego rozważania znacznie wpłynęły na to, w jaki sposób to pojęcie rozumiane jest współcześnie. Herder wiele miejsca poświęcił badaniu tego, co czyni dane narody wyjątkowymi, innymi względem siebie. Zwracał uwagę na charakter narodowy, który miał tkwić bezpośrednio w jednostkach, ale najpełniejsze ujęcie znajdował w sztuce i rzemiośle. Pomimo tego, iż – jak już zostało wspomniane – Herder nie mówił wprost o kulturze, to jednak wymieniał liczne cechy charakteru narodowego, takie jak: wyjątkowość, nieuchwytność, powszechność, które dzisiaj wiążemy właśnie z kulturą. Dodatkowo Herder, jako jeden z pierwszych myślicieli, zauważył i docenił różnorodność stylów życia i języków, stając się tym samym jednym z pierwszych piewców relatywizmu kulturowego. Pragnął on bowiem, aby różnorodne sposoby życia czy też systemy wartości były traktowane równorzędnie i aby każdy naród mógł się rozwijać zgodnie z podzielanymi przez jego członków wartościami<sup>9</sup>. Herder twierdził, iż nie istnieją ludzie pozbawieni kultury, co w owym czasie było stanowiskiem niemalże rewolucyjnym. W jego mniemaniu

---

<sup>6</sup> R.J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, New York 1989, s. 191.

<sup>7</sup> P. Guyer, *Kant*, Oxon 2006, s. 229, 310.

<sup>8</sup> R.J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, dz. cyt., s. 192.

<sup>9</sup> F. Inglis, *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007, s. 20–25.

kultura pojawia się wszędzie tam, gdzie ludzie wchodzą ze sobą w interakcje. Dodatkowo odrzucał on koncepcję „kultury europejskiej” rozumianej jako pewien cywilizacyjny standard, do którego powinny dążyć wszystkie narody na świecie. W jego rozumieniu sama kategoria „kultury europejskiej” była w istocie pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia, gdyż taka kultura nigdzie ani nigdy *de facto* nie istniała<sup>10</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dwa przeciwstawne typy definiowania kultury, które wyłoniły się z powyższych rozważań. Pierwszy z nich, zwany typem opisowo-wyliczającym bądź też nominalistycznym, zwraca uwagę, iż kultura składa się z pewnych elementów, a jej definicja oznacza w istocie ich wyliczenie. Taki sposób definiowania kultury reprezentuje między innymi wspomniana wcześniej definicja Edwarda Tylora. Owe definicje miały umożliwiać między innymi porównywanie kultur poprzez wskazywanie na obecne w danej społeczności elementy kultury materialnej oraz zestawianie ze sobą charakteru i złożoności wierzeń religijnych czy też mitów. Opisowy sposób rozumienia kultury był często stosowany przez antropologów i etnografów, którzy w swoich badaniach koncentrowali się głównie na wytworach kulturowych, a sama kultura była opisywana w kategoriach oryginalnych elementów, które stanowiły jej część. Drugi ze sposobów definiowania kultury, zwany normatywnym, kładzie nacisk na obecne w danej społeczności normy, wzory i wartości. Podporządkowanie się tym normom i wzorom jest wyznacznikiem przynależności jednostek do danej kultury. Kultura jest więc pojmowana nie tyle jako zbiór elementów, lecz jako zespół wartości, obowiązujących członków danej zbiorowości<sup>11</sup>.

Pomimo tego, iż niemożliwe jest przecenienie wpływu Kanta i Herdera na badania nad kulturą, dopiero wspomniany już XIX wiek, kiedy to swoją definicję kultury zaprezentował między innymi Tylor, przyniósł prawdziwy rozkwit zainteresowania tym fenomenem. Wielu badaczy zwróciło się w kierunku samego terminu „kultura”, starając się znaleźć dla niego odpowiednią definicję. Bez wątpienia zainteresowanie kulturą było związane zarówno z trwającą polityką kolonialną największych mocarstw, jak również z procesami społecznymi zachodzącymi ówczesnie w państwach zachodnich. Dwaj badacze, Kroeber i Kluckholm, w swojej słynnej pracy z 1952 roku zgromadzili 164 różne definicje kultury, które powstały na przestrzeni osiemdziesięciu lat, począwszy właśnie od XIX wieku. Następnie pogrupowali je w szereg kategorii: definicje deskryptywne, historyczne, normatywne, psychologiczne

---

<sup>10</sup> F.M. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Quebec 2003, s. 134–135.

<sup>11</sup> M. Filipiak, *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Lublin 1996, s. 15–18.

oraz strukturalistyczne. Jak zauważają ci badacze, w owym czasie koncepcja kultury stała się nie tylko jednym z kluczowych pojęć nauk społecznych, ale także jednym z najważniejszych elementów ówczesnej amerykańskiej nauki<sup>12</sup>. Niezależnie od niezwyklej skrupulatności, jaką wykazali się oni w ukazaniu kluczowych trendów w badaniach nad kulturą, praca Kroebera i Kluckholma siłą rzeczy nie obejmowała dyskusji nad owym fenomenem i jego rolą, jaka rozgorzała w drugiej połowie XX wieku. Pomimo niezwyklej wartości owych historycznych rozważań na temat sposobu, w jaki omawiany termin zmieniał swoje znaczenie, najważniejsza dla ukazania sposobu rozumienia tego pojęcia współcześnie jest w istocie właśnie owa dyskusja, która na dobre rozpoczęła się w latach 60.

Chris Jenks, kolejny badacz zajmujący się zjawiskiem kultury, twierdził, iż fenomen ten może być traktowany – między innymi – jako narzędzie będące łącznikiem pomiędzy człowiekiem a naturą (a w późniejszym okresie również technologią), a także jako metaforyczna idea odzwierciedlająca rozwój oraz zmianę. Będąc – oczywiście – świadomym wielości definicji kultury, Jenks zauważył, iż dla socjologów i antropologów najważniejszy jest aspekt symboliczny kultury, albowiem relacje człowieka z otaczającą rzeczywistością są często zastąpione przez system symboli, z których najważniejszym jest język, gdyż to właśnie w nim są najczęściej wyrażane nasze doświadczenia<sup>13</sup>. Jenks podkreślał, iż można wyróżnić dwie główne tradycje w badaniach nad kulturą. Tradycja, nazwana przez niego niemiecką, która zwraca uwagę, że kultura określa w istocie wszystko to, co jest wartościowe w ludzkim dorobku. W ten sposób ogranicza się nawet nie tyle do kultury materialnej, ile wyłącznie do świata sztuki, ignorując praktycznie w całości sferę symbolicznej reprezentacji. Takie ujęcie powoduje, że kultura staje się pojęciem wartościującym, a samo zjawisko nie jest fenomenem przynależnym każdej społeczności, lecz czymś, co może zostać osiągnięte, nabyte wyłącznie w wyniku rozwoju cywilizacyjnego. Rozumienie to, bliskie nurtowi ewolucjonizmu kulturowego<sup>14</sup>, zostaje przeciwstawione tradycji anglosaskiej, która traktuje kulturę jako

---

<sup>12</sup> A.L. Kroeber, C. Kluckholm, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1952, s. 3.

<sup>13</sup> Ch. Jenks, *Kultura*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1999, s. 15–16.

<sup>14</sup> Klasyczny dziewiętnastowieczny ewolucjonizm kulturowy, taki jak prezentowany na przykład przez Tylora i Morgana, a który czerpał z koncepcji Herberta Spencera, głosił, iż wszystkie kultury muszą przejść przez określone stadia rozwoju, aby móc w końcu osiągnąć poziom cywilizacji. Oczywiście, społeczeństwa europejskie oraz Stany Zjednoczone były postrzegane jako jedyne, którym udało się osiągnąć owo najwyższe stadium. Z kolei inne kultury traktowano jako stojące na niższym poziomie ewolucyjnym, co miało usprawiedliwiać zachodnią politykę kolonialną (A. Mesoudi,

pewien system wierzeń, rytuałów i obyczajów, który nie jest powszechny, lecz specyficzny dla każdej grupy społecznej. Tym sposobem kultura staje się z jednej strony zjawiskiem inkluzywnym, gdyż dotyczy wszystkich ludzkich zbiorowości, z drugiej zaś jest użytecznym narzędziem różnicowania tychże grup. Jenks konkludował, iż owo anglosaskie rozumienie kultury, które ujmuje ją jako całościowy sposób życia zbiorowości ludzkich, stało się podstawą tego, co dzisiaj powszechnie określa się jako *cultural studies*<sup>15</sup>.

Słynna polska socjolog Antonina Kłoskowska, starając się ukazać przemiany, jakim poddawane było rozumienie terminu „kultura”, w interesujący sposób podsumowała główne trendy obecne współcześnie w badaniach nad tym fenomenem. Zwróciła ona uwagę na kilka głównych możliwych sposobów jego rozumienia. Odwoływała się początkowo do definicji wprowadzonej przez Pufendorfa, która ma charakter wyliczający, przeciwstawną tradycję wywodziła z kolei od Herdera, który – jak już zostało wspomniane – podkreślał z jednej strony powszechność występowania zjawiska kultury, z drugiej zaś był w pełni świadom jej zróżnicowania. Odwoływała się również do Kroebera i Kluckholma oraz ich próby analizy wszystkich definicji kultury. Kłoskowska zauważyła, iż przeprowadzona przez owych badaczy typologia pozwala zwrócić uwagę na kilka szczególnych elementów kultury, jednak ona sama koncentruje się głównie na antropologicznym jej ujęciu, a ze względu na czas, kiedy była przeprowadzona, pomija nurty badań nad kulturą, które czerpały intensywnie z powojennej socjologii<sup>16</sup>. Kłoskowska zwracała uwagę, iż również współcześnie wiele definicji opisuje kulturę jako zbiór pewnych ludzkich zachowań czy też działań. Jednak to definicje o bardziej złożonym charakterze, które kładą nacisk na normy i wartości, przyciągają jej uwagę. Dwa elementy owego normatywnego ujęcia kultury były dla Kłoskowskiej szczególnie istotne. Pierwszym jest zjawisko internalizacji kultury, oznaczające, że niezależnie od samego jej kształtu kultura zostaje przyswojona przez jednostki i dopiero w nich się realizuje. Drugą kwestią są normy i wartości, które można oddzielić od samych działań i analizować odrębnie. Problemem, na jaki zwracała jednak uwagę Kłoskowska, jest kwestia tego, czy badacz powinien skoncentrować się na jawnych, zewnętrznych elementach kultury, dostępnych w intersubiektywnym doświadczeniu, czy też powinien starać się odkryć wartości kryjące się za owymi jawnymi elementami. Za Lévi-Strausem podkreślała ona rolę uświadomienia przez badacza wzorów produkowa-

---

*Cultural Evolution. How Darwinian Theory Can Explain Human Culture & Synthesize The Social Sciences*, Chicago 2011, s. 37–38).

<sup>15</sup> Ch. Jenks, *Kultura*, dz. cyt., s. 17–20.

<sup>16</sup> A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 16–22.

nych przez same badane społeczeństwa i próbę dotarcia do potocznej wiedzy i systemu wierzeń członków danych grup. Podsumowując swoje rozważania, Kłoskowska zauważyła, iż antropologiczne ujęcie kultury powinno obejmować szeroki charakter zjawisk, poczynając od przedmiotów stanowiących materialne wytwory ludzkiej działalności, poprzez same działania, aż do stanów psychicznych, postaw, nawyków, które stanowią w istocie wynik przeszłych oddziaływań na jednostkę<sup>17</sup>.

Antonina Kłoskowska wskazywała na jeszcze jedną tradycję w badaniach nad kulturą, a mianowicie na psychologiczną interpretację kultury. Wywodzi się ona od Franza Boasa, który zwracał szczególną uwagę na zasadę integracji kultury w formie społecznie akceptowanych zachowań. Zgodnie z tym ujęciem każda kultura posiadałaby pewien szereg zachowań przez nią promowanych, gdyż wpływałyby na harmonijną współegzystencję jej członków. Co za tym idzie, jej członkowie internalizowaliby owe działania ze względu na odczuwalną psychicznie potrzebę działania zgodnego z akceptowanymi w danej społeczności wartościami<sup>18</sup>. Ruth Benedict w swojej pracy *Wzory kultury* zauważyła, iż kultury są względnie spójnymi wzorami myślenia i działania, które są charakterystyczne dla danych społeczeństw. W ramach danych kultur kształtują się również wspólne cele, a członkowie tych społeczeństw dostosowują swoje działania tak, aby być w stanie owe cele zrealizować, a także by dostosować się do obowiązujących sposobów myślenia. Benedict nazwała ów fenomen wzorem kultury, stanowiącym w istocie wyjątkowy dla danej kultury sposób postrzegania rzeczywistości podzielany przez jej członków. To owe wzory wyznaczają sposób postrzegania rzeczywistości, ale to również one determinują to, jak jednostki reagują na wyzwania otaczającego świata. Jednocześnie te wzory są nieuświadomione przez jednostki, mimo że są przez nie podzielane. Przyswojenie owych wzorów stanowi w istocie warunek konieczny stania się członkiem danej kultury. Benedict zauważyła również, że kultury nie mogą być traktowane jedynie jako suma ich części składowych. Dopiero analiza kultury jako całości pozwala dostrzec jej prawdziwy charakter. Jednocześnie wszystkie kultury stanowią niepowtarzalne fenomeny, nawet jeśli pozornie składają się z podobnych elementów. To bowiem nie elementy decydują o wyjątkowości kultury, lecz ich niepowtarzalny układ<sup>19</sup>. Benedict jest również autorką pracy *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, w której – ze względu na brak możliwości przeprowadzenia badań w samej Japonii – starała się odkryć charakterystyczne dla japońskiej kultury wzory, bazując jedynie na

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 24–35.

<sup>18</sup> Tamże, s. 77–78.

<sup>19</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 113–116.

kulturowych artefaktach, wcześniejszych pracach oraz badaniach nad japońskimi rodzinami przebywającymi w owym okresie w Stanach Zjednoczonych. Benedict już we wstępie zwracała uwagę, iż nawet pozornie pojedyncze zachowania są w pewien sposób ze sobą powiązane, a owe wzory kultury manifestują się w pozornie nieistotnych codziennych aktywnościach<sup>20</sup>.

Zanim przejdziemy do bardziej współczesnego rozumienia kultury, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na tradycję behawiorystyczną. Ralph Linton zdefiniował kulturę jako „konfiguracje wyuczonych zachowań i rezultatów, których elementy składowe są podzielane przez członków danego społeczeństwa”<sup>21</sup>. W istocie dla Lintona kultura oznaczała pewien zestaw typowych reakcji na określone bodźce. Z kolei wzory kulturowe traktował on jako pewne nawykowe reakcje na zewnętrzne czynniki<sup>22</sup>. George Herbert Mead wprowadził koncepcję behawioryzmu społecznego, która ujmowała interakcje pomiędzy członkami danej społeczności jako formę impulsów i reakcji na owe impulsy. Mead zwracał uwagę, iż najważniejszym społecznym bodźcem jest impuls do reprodukcji, stąd też kluczowa rola rodziny jako podstawowej jednostki organizacji społecznej. Stanowi ona podstawę dla jednostek o bardziej złożonym charakterze. Mead zakładał również, iż wspólna natura ludzka jest pochodną interakcji z członkami danej zbiorowości, zaś różnicowanie zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym opiera się na różnych odpowiedziach na te same bodźce zewnętrzne. Mead zauważył, że owa społeczna organizacja jest wykorzystywana przez jednostki do realizacji celów, które są konieczne do przetrwania każdej z nich. Był jednocześnie w pełni świadom, iż takie działanie jest obecne również w świecie zwierząt<sup>23</sup>. Jednak, o ile zwierzęta reagują na bodźce fizjologiczne, człowiek jest w stanie reagować na bodźce społeczne jedynie wtedy, kiedy może odczytać kryjące się za nimi intencje. Dodatkowo musi on być w stanie zareagować adekwatnie do owego impulsu. Oznacza to, że każdy członek społeczności musi być nie tylko w stanie odczytać gesty o charakterze nie-fizjologicznym innych członków, ale musi również móc na nie odpowiedzieć w adekwatny i zrozumiały sposób. Interakcja w świecie społecznym ma więc charakter symboliczny, a stosunki między jednostkami w danej grupie są wynikiem zdolności owych jednostek od odczytywania i re-

---

<sup>20</sup> Taż, *Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Singapore 2003, s. 6–13.

<sup>21</sup> R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000, s. 47–48.

<sup>22</sup> Tamże, s. 39, 61–63.

<sup>23</sup> G.H. Mead, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, London 1992, s. 227–230.

agowania na symbole znaczące, w tym gesty symboliczne<sup>24</sup>. Znaczenie tych gestów jest podzielane przez członków danej społeczności, co powoduje, iż wszyscy jej członkowie reagują na nie w zbliżony sposób. Gesty, jak również inne symbole znaczące, z których najważniejszą rolę odgrywa język, pozwalają członkom danej grupy usprawnić komunikację. Owa komunikacja może mieć charakter zapośredniczony i obejmować również artefakty kulturowe<sup>25</sup>. To podzielane znaczenie, rozumiane w istocie jako zdolność do dekodowania symboli znaczących i adekwatnego na nie reagowania, staje się podstawą kultury danej grupy. Kompetencja kulturowa staje się więc zdolnością odczytywania symboli. W konsekwencji jednostki stają się członkami danej kultury tylko wtedy, kiedy są w stanie zrozumieć impulsy kierowane w ich kierunku ze strony innych jej członków.

Warto zauważyć, że Mead jest uważany za jednego z ojców interakcjonizmu symbolicznego. Jednak jego koncepcje nie miały wystarczająco systematycznej postaci, a reprezentowana przez niego tradycja behawioryzmu społecznego była przez część późniejszych interakcjonistów odrzucana. Elżbieta Hałas zauważyła, że interakcjonizm symboliczny stał od samego początku w opozycji zarówno do naturalistycznego, jak i deterministycznego sposobu badania kultury. Zakładał on, że ludzie żyją w środowisku symbolicznym i są zgodni co do znaczenia nazw przedmiotów, które ich otaczają. Jednak odrzucał założenie, że doświadczenie oraz świadomość ludzka jest kształtowana wyłącznie przez kulturę. Najważniejszym elementem w interakcjonizmie symbolicznym staje się ponownie jednostka, która właśnie poprzez interakcje aktywnie wpływa na konstruowanie życia społecznego danej grupy. Człowiek staje się czynnikiem ustanawiającym porządek społeczny. Działa racjonalnie, chociaż niedeterministycznie<sup>26</sup>. Hałas zwracała również uwagę, że interakcjonizm symboliczny podkreślał znaczenie tożsamości, która miała być w istocie zarówno skutkiem, jak i warunkiem interakcji pomiędzy jednostkami. Stanowi ona skutek oddziaływania języka w interakcji i jest ściśle związana z wprowadzoną przez Meada koncepcją działania społecznego. Stwarza więc w istocie kontekst dla wszystkich podejmowanych działań, a wszelkie interakcje powodują jej nieustanne potwierdzanie i umacnianie<sup>27</sup>. Hałas zauważyła, że symboliczne podejście do interakcji nie ogranicza się wyłącznie do

---

<sup>24</sup> B.N. Meltzer, *Mead's Social Psychology* [w:] *Symbolic Interaction: An Introduction to Social Psychology*, red. N.J. Herman, New York 1995, s. 39–41.

<sup>25</sup> G.R. Musolf, *Structure and Agency in Everyday Life. An Introduction to Social Psychology*, Oxford 2003, s. 73.

<sup>26</sup> E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny*, Warszawa 2006, s. 31–36.

<sup>27</sup> Tamże, s. 250–253.

działań jednostek. Wspomniała ona o symbolicznym działaniu zbiorowym, które wpływa na kształtowanie rzeczywistości. Już samo działanie staje się symbolem, gdyż pojedynczy aktorzy potrafią zdefiniować siebie i powiązania pomiędzy swoimi indywidualnymi działaniami. W istocie ramy działań zbiorowych są wyznaczane przez symboliczne praktyki, czy też symbolicznie zdefiniowane obiekty będące przedmiotem działań. Nie powinno więc dziwić, że symbole stają się istotnymi środkami sprawowania władzy, gdyż stara się ona za pośrednictwem symboli wpływać na jednostki. Jednocześnie każde działanie władzy, nawet cechujące się fizyczną przemocą, posiada wymiar symboliczny. Jednocześnie ów symboliczny wymiar może być wykorzystywany do manipulacji masami społecznymi<sup>28</sup>.

Antropologia symboliczna, której głównym przedstawicielem był Clifford Geertz, stoi w zasadniczej kontrze do behawioryzmu. Geertz definiował kulturę jako przekazywany z pokolenia na pokolenie system znaczeń zawarty w symbolach, a także system pojęć wyrażanych w sposobie komunikowania członków danej kultury. Definiował on symbol jako nośnik znaczeń oraz podkreślał, że wszystkie społeczne działania opierające się na symbolach i je wykorzystujące powinny stać się przedmiotem dogłębnej analizy na równi z innymi aktami społecznymi. Zaznaczał jednocześnie, że znaczenie działań symbolicznych bywa oderwane od ich empirycznego wymiaru, stąd też postulował oderwanie wymiaru symbolicznego od psychologicznego oraz materialnego i analizowanie każdego z nich osobno. Geertz zauważył jednocześnie, że tak zwane wzory kultury, czyli złożone systemy symboli, charakteryzują się niezależnością w stosunku do indywidualnych osób. Stanowią one źródło informacji dla jednostek determinujące ich zachowanie społeczne, jednak nie są od nich zależne<sup>29</sup>. Zarówno Geertz, jak i inni przedstawiciele tej szkoły – jak chociażby Victor Turner – podkreślali znaczenie rozróżnienia pomiędzy działaniem jako zachowaniem a działaniem jako symbolem<sup>30</sup>. Turner w swoich badaniach skoncentrował się na rytuałach, wprowadzając pojęcie „symbolu instrumentalnego” (*instrumental symbol*) oraz „symbolu dominującego” (*dominant symbol*). Pierwsza z tych kategorii odnosiła się do symbolu koniecznego do przeprowadzenia określonego rytuału, druga z kolei do symbolu wieloznacznego i wszechobecnego, wykorzystywanego w trakcie szeregu rytuałów. Turner podkreślał również, że solidarność społeczna jest *de facto* powiązana z systemem symboli łączącym jednostki w danej grupie.

---

<sup>28</sup> Tamże, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 34–36.

<sup>29</sup> C. Geertz, *The Interpretations of Cultures*, New York 1973, s. 89–92.

<sup>30</sup> R. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge 1995, s. 248–249.

Jednocześnie owa solidarność jest niezwykle krucha, społeczeństwa muszą ją nieustannie odnawiać, wykorzystując do tego szereg symboli o istotnym dla danej grupy znaczeniu<sup>31</sup>.

Warto również zwrócić uwagę na sposób rozumienia kultury prezentowany przez socjologię humanistyczną, ze szczególnym uwzględnieniem wybitnego polskiego badacza Floriana Znanieckiego. Podobnie jak Stefan Czarnowski, odrzucał on naturalistyczne podejście do kultury, które analizowało zjawiska społeczne w analogiczny sposób jak zjawiska przyrodnicze. Znaniecki stał na straży stanowiska, że czynności kulturowe mogą być analizowane wyłącznie w kontekście innych analogicznych czynności. Dodatkowo podkreślał, iż natura ludzka nie jest zjawiskiem niezmiennym i stałym, lecz pozostaje wytworem społeczeństwa, które charakteryzuje się określonym systemem wartości. To właśnie wartości i normy mają decydować o sposobie reagowania jednostek na bodźce zewnętrzne oraz popędy, jak również o sposobie manifestowania uczuć<sup>32</sup>. Znaniecki wprowadził pojęcie „współczynnika humanistycznego”. Zauważył on, iż badanie każdego systemu kulturowego związane jest z uświadomieniem sobie przez badacza faktu, iż taki system istnieje dla świadomych i aktywnych jednostek. W konsekwencji wszelkie pozyskiwane przez badacza dane są zawsze powiązane z konkretnymi jednostkami. Ową cechą faktów kulturowych określał on właśnie mianem „współczynnika humanistycznego”, co oznacza, iż stanowią one z jednej strony przedmiot badania, z drugiej zaś są elementem doświadczenia konkretnych jednostek. Kolejnym ważnym elementem podejścia badawczego do świata społecznego, na który zwracał uwagę Znaniecki, jest ujmowanie wartości jako przedmiotów kulturowych. Odnosi się on do znaczeń nadanych przedmiotom przez ich użytkowników. Nabywają one w owym procesie cech, których nie da się wykryć, stosując analizę analogiczną do tej stosowanej w naukach przyrodniczych. Stąd też sugerował, aby określać przedmioty kulturowe mianem wartości. Owe wartości posiadają treść oraz znaczenie i właśnie owo znaczenie pozwala kojarzyć je z innymi wartościami<sup>33</sup>. Znaniecki przyglądał się także roli poglądów jednostek na podejmowane przez nie czynności. Zauważał, iż wiele czynności jest zgodne z pewnymi modelami ideologicznymi. Jest to jednak możliwe jedynie wtedy, kiedy jednostki uznają pewne określone wzorce, wartości i normy za odpowiadające ich własnym czynnościom. Co za tym idzie, w sytuacjach, które dotyczą

---

<sup>31</sup> P.A. Erickson, L.D. Murphy, *A History of Anthropological Theory*, New York 2008, s. 159–160.

<sup>32</sup> A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, dz. cyt., s. 52–56.

<sup>33</sup> F. Znaniecki, *Fakty i przedmioty kulturowe* [w:] *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2006, s. 61–64.

danych wartości, starają się one postępować zgodnie z obowiązującą normą. Badacz wprowadził pojęcie „ładu aksjonormatywnego” na określenie systemu czynności zgodnych z danym modelem ideologicznym. Owe czynności są do siebie podobne, co oznacza, że mają zbliżony ład wewnętrzny i organizację, mogą być więc zaliczone do tej samej klasy. Podobieństwo owego ładu pomiędzy czynnościami nie jest absolutne, a niektóre jego odmiany są uwarunkowane kulturowo. Znaniecki nakreślił również koncepcję „funkcjonalnej współzależności pomiędzy czynnościami” na określenie zespołu czynności, które mają wspólną wartość i są podporządkowane wzorom kulturowym. Jeśli owe podporządkowane wzorom kulturowym czynności są związane z jedną wartością (lub ich zespołem) oraz są funkcjonalnie współzależne, to w trakcie ich realizacji zostają one połączone w system czynności<sup>34</sup>. Podsumowując, można uznać, iż socjologia humanistyczna – tak jak przedstawił ją Znaniecki – podkreśla, iż każdy badacz powinien traktować wartości i działania społeczne jako fakty w ten sam sposób, w jaki traktują je sami aktorzy. Dodatkowo powinien starać się przyjąć ich perspektywę, a nie postrzegać obserwowaną rzeczywistość z zewnątrz, tak jak czyniłby to przedstawiciel nauk przyrodniczych. Idąc dalej, wprowadzone przez Znanieckiego pojęcie systemu czynności może zostać zinterpretowane jako pewien zespół wartości i norm, które determinują sposób zachowania członków danej grupy. Ów model ideologiczny charakteryzuje się wspólnym elementem, kluczowym dla tożsamości danej zbiorowości<sup>35</sup>. Koncepcje Znanieckiego stały się podstawą pojęcia „wartości rdzennych” wprowadzonego przez Jerzego Smolicza, do którego roważeń powrócimy w dalszej części pracy.

Przechodząc do dalszych rozważań na temat kultury, warto jeszcze wspomnieć o Raymondzie Williamsie, którego teorie już w latach 60. XX wieku umożliwiły zerwanie z dotychczasową tradycją pojmowania tego pojęcia i w znaczący sposób wpłynęły na to, jak myślimy o zjawisku kultury współczesnie. Głównym przedmiotem zainteresowania Williamsa była analiza tego, co powoduje, które elementy stanowią o wyjątkowości danej kultury oraz jaka jest natura wyłaniania czy też produkowania owych elementów. Szczególnie interesowały go relacje pomiędzy kulturą a życiem społecznym. Dla Williamsa najważniejsze było, że kultura powinna być traktowana jako system znaczeń, za pomocą którego transmitowany, reprodukowany, a także doświadczany jest

---

<sup>34</sup> Tenże, *Wzorce i normy* [w:] *Wiedza o kulturze*, cz. 1: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 1995, s. 94–97.

<sup>35</sup> J.J. Smolicz, M.J. Secoombe, *Sociology as a Science of Culture. Linguistic Pluralism in Australia and Belarus* [w:] *Sociology and Ideology*, red. E. Ben-Rafael, Leiden 2003, s. 55–56.

porządek społeczny. Kultura jest więc według Williamsa charakterystycznym systemem znaczeń powiązany ze wszystkimi formami aktywności społecznej, a także z szeroko rozumianymi praktykami znaczącymi, rozumianymi zarówno jako działalność artystyczna, jak również jako język czy też elementy kultury popularnej<sup>36</sup>. Williams uważał, iż badanie kultury powinno skupiać się na próbie odkrycia sposobu, w jaki dana kultura jest zorganizowana. Badanie poszczególnych przykładów kultury materialnej staje się więc sposobem na odkrycie organizacji, która umożliwiła powstanie danego dzieła i której częścią to dzieło w istocie jest. Kluczowe dla Williamsa było więc odkrycie wzorów kulturowych determinujących charakter danej kultury. Owa organizacja, o której pisał Williams, jest w jego ocenie najbardziej widoczna wtedy, kiedy badamy kulturę nam najbliższą, zarówno czasowo, jak i geograficznie. W wypadku kultur minionych jedynym sposobem na przybliżenie się do odkrycia ich organizacji jest badanie udokumentowanych przejawów kultury, takich jak chociażby literatura, sztuka, ale także moda czy architektura<sup>37</sup>.

Stuart Hall, którego rozważania nad zjawiskiem kultury stanowią jeden z fundamentów współczesnego rozumienia owego fenomenu, stał na straży stanowiska, iż konieczne jest odrzucenie starych definicji i skonstruowanie zupełnie nowego rozumienia tego pojęcia. Hall, ignorując niemalże w całości tradycję behawiorystyczną, twierdził, iż dotychczasowe badania nad kulturą koncentrowały się niemalże wyłącznie na tekstach i materialnych artefaktach, a celem ich studiowania było dotarcie do powszechnych w danej kulturze wartości i idei, które miałyby być zawarte w owych przejawach działalności artystycznej. Hall był jednak zdania, że niemożliwe jest oddzielenie szeroko rozumianego tekstu kulturowego od kontekstu, w jakim dany tekst powstawał. Kluczowe jest więc zrozumienie, w jaki sposób oraz przez kogo i w jakich okolicznościach owe artefakty kulturowe się wytwarza. Owe okoliczności tworzenia i reprodukcji kultury są, według Halla, traktowane w wielu badaniach nad kulturą jako naturalne i niemające większego znaczenia. Jednak Hall twierdził, iż w rzeczywistości są one wynikiem konkretnych relacji i praktyk, które zostają niejako narzucone, w takim sensie, iż wszelkie inne możliwe praktyki i relacje zostały wcześniej zmarginalizowane, aby narzucić jeden dominujący zestaw zwyczajów i norm. Powoduje to, iż sposób, w jaki kultura jest wytwarzana, stanowi zawsze konsekwencję ścierania się pewnych wartości i koncepcji. Hall zwracał również uwagę, iż dla badaczy powinno być istotne kto, jaka grupa, narzuciła takie, a nie inne praktyki i w jaki sposób wpływają one na podtrzymywanie wykształconego modelu życia danej

---

<sup>36</sup> R. Williams, *Sociology of Culture*, Chicago 1995, s. 10–14.

<sup>37</sup> Tenże, *The Long Revolution*, Ontario 2001, s. 63–66.

społeczności<sup>38</sup>. O ile jest dosyć jasne, że Hall kładł duży nacisk na okoliczności wytwarzania kultury oraz na to, w jaki sposób wpływają one na postrzeganie rzeczywistości przez członków danej społeczności, pozostaje pytanie, w jaki sposób zdefiniował on samo omawiane zjawisko. Hall twierdził, iż kultura to nic innego, jak podzielane przez członków danej zbiorowości znaczenie (*shared meaning*). Z tego punktu widzenia kluczową rolę odgrywa język, rozumiany między innymi jako główny nośnik wartości i znaczeń. Język naturalnie operuje na zasadzie reprezentacji, wykorzystując znaki i symbole, aby przekazać informacje o otaczającej nas rzeczywistości. Nasze doświadczanie rzeczywistości jest *de facto* zapośredniczone w języku, stąd też stanowi on kluczowe narzędzie w procesie produkowania i przekazywania znaczenia. Hall był świadom, jakie znaczenie nadawano kulturze w przeszłości, jednak w jego rozumieniu kultura jest nie tyle zestawem materialnych artefaktów, co zbiorem pewnych praktyk, pewnych procesów, które prowadzą do wytwarzania i wymiany znaczeń. Dla Halla stwierdzenie, iż dwie osoby należą do tej samej kultury, oznaczało tyle, iż interpretują one otaczającą rzeczywistość w zbliżony sposób oraz są jednocześnie w stanie wyrażać siebie w sposób, który jest zrozumiały dla innych członków danej kultury. Jednocześnie Hall był świadom, iż promowana przez niego koncepcja podzielanego znaczenia może wydawać się zbyt ogólna, tym bardziej, że w każdej kulturze mamy do czynienia z wielością poglądów, myśli i sposobów interpretacji rzeczywistości. Jednak mówiąc o znaczeniu, ma on na myśli proces bardziej pierwotny, często nieuświadomiony, który reguluje społeczne praktyki, a w konsekwencji wpływa nawet na sposób, w jaki członkowie danej kultury wyrażają pozornie przeciwstawne poglądy. Skoro kultura jest znaczeniem, pozostaje pytanie, w jaki sposób to znaczenie jest wytwarzane. Z jednej strony, twierdził Hall, znaczenie jest produkowane w trakcie wszystkich społecznych interakcji, a także za każdym razem, kiedy jednostki wykorzystują produkty danej kultury, co nadaje tym produktom bądź wytworom wartość. Z drugiej strony, znaczenie jest wytwarzane za pomocą różnego rodzaju mediów, szczególnie mediów o zasięgu masowym<sup>39</sup>. Opierając się w dużej mierze na koncepcji Antoniego Gramsciego<sup>40</sup>, Hall zwracał również uwagę na istotny

---

<sup>38</sup> S. Hall, *Cultural Studies and the Center. Some Problematics and Problems* [w:] *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972–1979*, red. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, P. Willis, London 1980, s. 27.

<sup>39</sup> *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, red. S. Hall, Milton Keynes 1997, s. 1–3.

<sup>40</sup> Gramsci używał pojęcia hegemonii na określenie przywództwa oraz relacji pomiędzy klasami. Hegemonia oznaczała z jednej strony zdobycie władzy i dążenie do

wpływ idei hegemonii na teorie kultury. Hegemonia, pisał Hall, odnosi się do sytuacji, gdy jedna grupa zdobywa dominującą pozycję w społeczeństwie i jest w stanie determinować nie tylko politykę i ekonomię, ale może zacząć również odgrywać kluczową rolę w społecznych i kulturowych procesach, dążąc do zunifikowania i jednocześnie zrekonstruowania istniejącej kultury<sup>41</sup>. Warto nadmienić, iż wspomniany już wcześniej Williams również odnosił się do zjawiska hegemonii. Zauważył on, iż w każdym społeczeństwie w dowolnym miejscu i czasie istnieje pewien centralny, dominujący system praktyk, znaczeń i wartości. Nie jest to jednak system abstrakcyjnych pojęć, lecz raczej system wpływający na organizację życia danej zbiorowości. Z tego też powodu jest on doświadczany i powielany przez jednostki w praktyce jako coś naturalnego i stałego, pomimo tego, iż podlega w istocie nieustannym zmianom. Głównym narzędziem reprodukcji i transmisji dominującej kultury jest w teorii Williamsa system edukacji, który pełni również kluczową rolę w transmisji tak zwanej selektywnej tradycji, gdzie starannie wytypowane elementy z intelektualnego dorobku oraz z historii danej grupy są przekazywane następnym pokoleniom jako jedyne obiektywne i wartościowe dziedzictwo<sup>42</sup>.

Podsumowując rozważania Halla, należy stwierdzić, iż kultura może być rozumiana jako pewien zespół znaczeń, które są podzielane przez członków danej zbiorowości. Znaczenia te są transmitowane głównie za pomocą języka w trakcie procesu komunikacji – zarówno bezpośredniej między członkami społeczności, jak również za pomocą narzędzi komunikacji masowej. Zarówno sposób produkcji oraz reprodukcji owych znaczeń, jak i one same są zdeterminowane przez aktualnie dominującą grupę, która była w stanie zmarginalizować alternatywne sposoby postrzegania rzeczywistości i zdobyć uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie. Stając się hegemonem, grupa ta może dążyć do zrekonstruowania istniejącej kultury, tak aby stanowiła odbicie jej interesów, a jednocześnie może dążyć do zjednoczenia członków danej społeczności wokół narzuconych odgórnie wartości. Takie rozumienie kultury, stawiające nacisk na znaczenie, procesy oraz kwestie relacji pomiędzy grupą dominującą a grupami podporządkowanymi, jest odpowiedniejsze z punktu

---

jej utrzymania, z drugiej zaś wiązała się z oporem i sprzeciwem. Procesy te miałyby być nierozzerwalnie wpisane w zjawisko hegemonii. Mimo że dana grupa może być w stanie osiągnąć hegemonię, a zatem sprawować kontrolę nad innymi grupami i narzucać dominującą ideologię, nie jest to stan trwały, a grupy zmarginalizowane zawsze dążą do obalenia hegemonu (A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, London 1971, s. 15).

<sup>41</sup> S. Hall, *Cultural Studies and the Center*, dz. cyt., s. 35.

<sup>42</sup> R. Williams, *Culture and Materialism. Selected Essays*, New York 2005, s. 37–39.

widzenia niniejszej pracy niż rozumienie tradycyjne, zwracające uwagę na materialne dziedzictwo zbiorowości etnicznych i narodowych.

Samo zjawisko kultury jest, oczywiście, kluczowe dla wszelkiego rodzaju badań prowadzonych w ramach dziedziny zwanej kulturoznawstwem. Badając jednak związki między pamięcią, kulturą a tożsamością, konieczne jest określenie, jaka jest relacja między zjawiskiem tożsamości zbiorowej a omawianym fenomenem kultury. Jeden z twórców współczesnej socjologii Émile Durkheim w swoich prowadzonych na przełomie XIX i XX wieku badaniach nad systemami religijnymi zwracał uwagę, że wierzenia religijne są nie tylko praktykowane przez członków danej grupy jako czynności o charakterze sakralnym, ale stanowią również kluczowy element jednoczący i konstruujący ich poczucie przynależności. Owe wspólne wierzenia tworzą poczucie bliskości pomiędzy jednostkami i powodują wytworzenie zbiorowej tożsamości, podzielanej przez wszystkich członków grupy<sup>43</sup>. Durkheim zauważył również, że taki zespół wspólnych wierzeń tworzy system, który można nazwać świadomością zbiorową. Pomimo tego, iż taka świadomość jest w pewien sposób rozproszona pomiędzy jednostkami, posiada ona specyficzne właściwości powodujące, że należy ją traktować jako zjawisko jakościowo inne od tożsamości indywidualnej. Jest ona między innymi niezależna od jednostek i pomimo tego, iż one same naturalnie przemijają, świadomość pozostaje i jest reprodukowana w następnym pokoleniu<sup>44</sup>.

Wartości kulturowe, jak pisał wspomniany już wcześniej Kroeber, są w swojej naturze ponadosobowe, co oznacza między innymi, iż jednostka zazwyczaj wchłania więcej z danego społeczeństwa, niż sama wytwarza. Nie zmienia to jednak faktu, iż owe wspólne wartości, czyli to, co jednostka podziela ze zbiorowością, odgrywają niezwykle istotną rolę, chociaż często ta rola bywa nieuświadomiona<sup>45</sup>. Można powiedzieć, iż wartości kulturowe podzielane przez członków danej zbiorowości tworzą między nimi silne poczucie bliskości, mimo że często bywają one niewidoczne dla członków tejże grupy, a oni sami nie są w stanie określić, co też jest przyczyną poczucia owej więzi z innymi współczłonkami. Dodatkowo kultura jest przekazywana jednostce przez społeczeństwo, a same jednostki stosunkowo rzadko mogą mieć faktyczny wpływ na zbiorowe wartości kulturowe. Kłoskowska zauważyła, iż tożsamość jednostki posiada zazwyczaj dwa źródła: mikrostrukturalne oraz wywodzące się z szerszej społeczności i jej kultury. W procesie dorastania jednostka zostaje włączona w ramy pewnej wspólnoty. Najczęściej jest to wspólnota narodowa.

---

<sup>43</sup> É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford 2008, s. 42–43.

<sup>44</sup> Tenże, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 104–105.

<sup>45</sup> A. Kroeber, *Istota kultury*, dz. cyt., s. 305–306.

Owo włączanie obejmuje między innymi przyswajanie języka, wartości oraz symboli podzielanych przez członków grupy. Opanowanie wspólnych umiejętności powoduje, iż jednostka staje się pełnoprawnym członkiem zbiorowości, co z kolei skutkuje wytworzeniem się poczucia przynależności i wspólnoty względem jej członków. Kłoskowska na określenie zjawiska wchodzenia w kulturę wprowadziła termin „kulturalizacja”, który definiuje jako „wchodzenie jednostki w świat kultury symbolicznej, szczególnie kultury narodowej”<sup>46</sup>. Podkreślała ona również, że świadomość wspólnie uznawanych przez członków danej grupy norm i wartości zapewnia im poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji. Zauważyła także, że to kultura odgrywa kluczową rolę w tworzeniu tożsamości zbiorowej. Nie tylko odpowiada ona za normy i wartości, ale tworzy również pewne ramy, w których przebiega interakcja społeczna. Dodatkowo kulturowo określone role wskazują jednostkom właściwe sposoby zachowania społecznego, a kulturowo określone pozycje determinują z kolei ich obowiązki i przywileje<sup>47</sup>.

Kłoskowska swoje rozważania dotyczące wchodzenia w kulturę odnosiła głównie do tak zwanej kultury narodowej, chociaż opisane przez nią procesy się do niej nie ograniczają. Jednak aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest kultura narodowa, a także jaka może być relacja między kulturą a tożsamością narodową, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym jest naród. Ernest Gellner w swojej niezwykle wpływowej pracy *Narody i nacjonalizm* podaje interesującą definicję narodu w ujęciu woluntarystycznym: „(...) dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu. (...) Zbiór osób (na przykład mieszkających na danym terenie lub mówiących danym językiem) staje się narodem wtedy i tylko wtedy, gdy są one stanowczo przekonane, iż z tytułu współprzynależności do owego zbioru mają wobec siebie pewne prawa i obowiązki”<sup>48</sup>. Ta niezwykle, wydawałoby się, prosta definicja zakłada, iż przynależność narodowa nie musi być czymś nadanym z góry, a jednostki mogą mieć na nią pewien wpływ. Stanie się członkiem danego narodu wymagałoby w pewnym sensie jedynie pozytywnego potwierdzenia owej przynależności. Gellner zauważył ponadto, że przejściu z epoki agrarnej w epokę industrialną (nowoczesną) towarzyszyło wejście w epokę nacjonalizmu, a w konsekwencji powstawanie narodów<sup>49</sup>. Naród nie jest więc w takim ujęciu bytem samoistnym, który powstał w wyniku przekształcenia wcześniej istniejących zbiorowości o charakterze grup

---

<sup>46</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005, s. 105–109.

<sup>47</sup> Tamże, *Kultura masowa*, Warszawa 2005, s. 55–56.

<sup>48</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2009, s. 83.

<sup>49</sup> Tamże, s. 124–125.

etnicznych, lecz jest zjawiskiem wtórnym do nacjonalizmu, który Gellner jednocześnie wiązał z powstawaniem nowoczesnych państw w osiemnastym i dziewiętnastowiecznej Europie. Stanowisko prezentowane przez Gellnera jest oczywiście jednym z wielu możliwych ujęć tej problematyki. Możemy zasadniczo rozróżnić dwa główne podejścia do kwestii narodu. Pierwsze koncentruje się na tak zwanym narodzie państwowym i podkreśla, że naród jest w istocie pewną zbiorowością polityczną, której członków łączy wola oraz wspólne przekonanie o tym, aby żyć razem w ramach pewnego tworu polityczno-państwowego. Drugie podejście, określane „narodem kulturowym”, ujmuje naród jako wspólnotę połączoną pewnymi więzami kulturowymi, które sięgają odległych czasów i są budowane na bazie wspólnego języka, wspólnej kultury, a także przekonania o wspólnym pochodzeniu. W takim ujęciu naród jest *de facto* zbiorowością, która nie ma charakteru woluntarystycznego, a członkiem narodu jest się zazwyczaj na mocy urodzenia i pochodzenia<sup>50</sup>. Warto zauważyć, że wybitny polski socjolog Józef Chałasiński, który wpisywał się w nurt podkreślający znaczenie kultury i wartości dla budowania wspólnot narodowych, zwracał uwagę, że o ile socjologia europejska już na przełomie XIX i XX wieku przywiązywała dużą wagę do pojęcia narodu, to socjologia amerykańska praktycznie nie wykazywała żadnego zainteresowania owym fenomenem. W tamtym okresie szczególną rolę zyskały dwa rozumienia narodu amerykańskiego. Pierwsze z nich podkreślało, że w istocie naród ten dopiero powstawał. Drugie z kolei, że jest on już dobrze ukształtowany, a jego bazę stanowią anglosaskie instytucje i kultura. Nawet w podręcznikach socjologii, które ukazały się już po zakończeniu II wojny światowej, kwestia narodu i kultury narodowej nie była szczególnie poruszana, chociaż poświęcają one dużo miejsca kwestii nacjonalizmu<sup>51</sup>.

Niezależnie jednak, które podejście do kwestii powstania narodu oraz przynależności narodowej przyjmujemy, warto odwołać się do Benedicta Andersona, który wprowadził pojęcie „zbiorowości wyobrażonych”. Anderson definiuje naród jako „ograniczoną, wyobrażoną, polityczną zbiorowość”. Jak podkreśla w swoim tekście, naród jest wyobrażony, ponieważ członkowie nawet najmniejszego narodu nigdy nie będą w stanie poznać wszystkich jego członków. Mimo to czują z nimi więź, której nie odczuwają z członkami innych grup. Odwołuje się on w tej kwestii *de facto* do Gellnera i jego przytoczonego już stwierdzenia, że w istocie to nacjonalizmy stwarzają narody, a nie odwrotnie. Anderson określał naród również mianem zbiorowości ograniczo-

<sup>50</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 112.

<sup>51</sup> J. Chałasiński, *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1973, s. 542–546.

nej, co oznacza, iż każdy naród ma pewne narzucone sobie granice, a ilość członków danej zbiorowości jest zawsze skończona, niezależnie do tego, jak duża by ona nie była. Jednak bez względu na liczbę członków oraz obecnych nierówności społecznych narody są zawsze wyobrażone jako wspólnota, jako braterstwo, którego warto, a wręcz należy bronić, jeśli zostanie ono zagrożone przez inny naród<sup>52</sup>. Anderson, podobnie jak Gellner i wielu innych badaczy, wiązał powstanie narodów z rozwojem kapitalizmu oraz technik drukarskich, co w połączeniu z coraz większym zróżnicowaniem językowym zaowocowało postaniem licznych wyobrażonych społeczności, które następnie przerodziły się w nowoczesne narody. Jednak zauważył on również, że nie można uznać języka za jedyny czynnik różnicujący, gdyż wiele narodów posługuje się tym samym językiem, co jednak nie przeszkadza im w posiadaniu wyraźnie odrębnej tożsamości<sup>53</sup>.

Rozważania nad kulturą narodową oraz narodem prowadzą ponownie do pytania o istotę zjawiska tożsamości zbiorowej, co bezpośrednio wiąże się z kwestią tożsamości kulturowej oraz narodowej. Pojawienie się koncepcji tożsamości zbiorowej w naukach społecznych wiązało się z niezwykle istotnymi procesami zachodzącymi na przełomie XIX i XX wieku. Pogłębiająca się złożoność społecznego podziału pracy spowodowała wzrost zróżnicowania różnego rodzaju zbiorowości społecznych, które były często tworzone samodzielnie przez ich członków. Przynależność jednostek do różnych grup społecznych spowodowała, iż zaczęły się rodzić pytania dotyczące ich poczucia tożsamości z tymi grupami<sup>54</sup>. Upowszechnienie się dyskusji na temat tożsamości zbiorowej, czy też mówiąc bardziej adekwatnie – poczucia przynależności grupowej, było więc związane z zachodzącymi w owym okresie zjawiskami społecznymi, takimi jak zmiana podziału pracy, wysoki poziom ruchliwości społecznej, coraz większa złożoność społecznej struktury, względnie wysokie tempo zmian sposobu życia oraz nietrwałość społecznych struktur<sup>55</sup>. Bez wątpienia tożsamość zbiorowa nie jest zjawiskiem, które powstaje samoistnie, lecz raczej produktem interakcji jednostek wchodzących w skład danej grupy. Jednocześnie to, w jaki sposób jednostki definiują swoją tożsamość zbiorową, może w znaczącym stopniu wpływać na podejmowane przez nie decyzje i działania społeczne. Niezależnie od sposobu rozumienia tożsamości kształtuje się ona zazwyczaj na uprzednio istniejących elementach

---

<sup>52</sup> B. Anderson, *Imagined Community. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York 1996, s. 6–7.

<sup>53</sup> Tamże, s. 46.

<sup>54</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, dz. cyt., s. 52.

<sup>55</sup> Tamże, s. 50.

kultury, która w pewnym sensie stanowi jej fundament. Poprzez rozprzestrzenianie się tych elementów, a następnie ich reprodukcję, powstaje poczucie przynależności do danej grupy<sup>56</sup>.

Oczywiście, tożsamość zbiorowa, rozumiana również jako tożsamość społeczno-kulturowa, nie jest nigdy czymś stałym i niezmiennym. Niemalże cały czas ulega przeobrażeniom. Jednakże te zmiany również przebiegają w pewnych ustalonych granicach, charakterystycznych dla danej zbiorowości, dzięki czemu, pomimo różnych przekształceń, tożsamość zachowuje względną trwałość cech i jest następnie reprodukowana w następnych pokoleniach. Dodatkowo warto nadmienić, że tożsamość może przyjmować różne formy w zależności od czasu oraz miejsca. W poszczególnych epokach różne elementy danej kultury mogą odgrywać decydującą rolę dla konstruowania tożsamości. Podobnie wiele z nich może wchodzić w skład tożsamości społeczno-kulturowej, nawet w obrębie danego kraju. Oczywiście, kluczowe elementy, takie jak język czy w wielu wypadkach religia, pozostają niezmiennie. Inne jednak mogą się już różnić, co jednak nie musi prowadzić do wyodrębnienia kolejnej tożsamości. Jedną z przyczyn tego zjawiska jest to, że tożsamość społeczno-kulturowa najpierw tworzy się na poziomie lokalnym, dopiero następnie dochodzi do jej rozprzestrzenienia (bądź narzucenia odgórnie w pewnych sytuacjach) na poziom całego państwa<sup>57</sup>.

Leon Dyczewski zwrócił uwagę, iż tożsamość zbiorowa charakteryzuje się tym, że członkowie danej grupy w podobny sposób rozumieją otaczającą ich rzeczywistość i w podobny sposób na nią reagują. Owe podobieństwa nie ograniczają się do jednego pokolenia, lecz są obecne na przestrzeni wielu pokoleń. Dodatkowo jednostki dzielące wspólną tożsamość zbiorową mają poczucie pewnej wspólnoty i ciągłości, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. Jednak Dyczewski zwracał uwagę, iż najważniejszym elementem tożsamości zbiorowych są podzielane przez jednostki wartości w rozumieniu kulturowym. Definiuje je on jako wartości typowe dla danej kultury, które pomagają jej członkom dokonywać wyborów, a także ukierunkowują i wskazują cel działania. Zauważa on jednocześnie, iż można wskazać na obiektywne znaczenie danej wartości kulturowej poprzez wskazanie jej miejsca w całościowym systemie wartości, co oznacza, że nie wszystkie wartości kulturowe odgrywają równie istotną rolę dla społeczeństwa. Dodatkowo to, które wartości są cenione przez jednostki, zależy od okresu rozwoju społeczeństwa, a zatem od aktualnych okoliczności i potrzeb. Warto jeszcze podkreślić, iż wartości kulturowe istnieją niejako poza jednostkami, gdyż są od nich nie-

---

<sup>56</sup> R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa*, Lublin 2003, s. 61.

<sup>57</sup> Tamże, s. 54.

zależne. Dodatkowo mają one charakter ponadczasowy i ponadindywidualny<sup>58</sup>. Dyczewski zwracał uwagę, że członkowie danej grupy dzielą pewne poczucie wspólnoty i ciągłości w czasie i przestrzeni. Podkreślał on również znaczenie tożsamości kulturowej, która pełni szereg istotnych funkcji, takich jak zakorzenianie jednostki w życiu społecznym czy też bycie łącznikiem pomiędzy systemem kultury a systemem społecznym. Odgrywa ona również istotną rolę w komunikacji międzyosobowej, gdyż osobom dzielącym ten sam zespół wartości oraz pewne kompetencje kulturowe jest znacznie łatwiej znaleźć porozumienie<sup>59</sup>.

Dyczewski zwrócił również uwagę, że zarówno tożsamość jednostki, jak i zbiorowości składa się z elementów trwałych, które stanowią podstawę identyfikacji i jeden z elementów zmiennych. Kluczową rolę odgrywają, oczywiście, owe elementy trwałe. Dopiero ich zmiana może zaowocować całkowitym przekształceniem tożsamości. Drugie ze wspomnianych elementów mogą ulegać znacznemu przekształceniu oraz poszerzeniu, jednak ich przemiana nie wpływa zasadniczo na istotę tożsamości czy to jednostki, czy to zbiorowości. Dyczewski zauważył, że tożsamość jednostki kształtuje się w procesie jej komunikacji z otoczeniem<sup>60</sup>. Tę samą uwagę można odnieść do tożsamości zbiorowych, które wchodząc w interakcje z innymi zbiorowościami bądź też takich interakcji unikając, kształtują swoją tożsamość. Owe interakcje są szczególnie istotne w przypadku kształtowania się niezwykłych elementów trwałych.

Również inny polski badacz, Paweł Boski, zwrócił uwagę, iż można wyróżnić dwa rodzaje atrybutów charakterystycznych dla tożsamości zbiorowych. Atrybuty kryterialne oznaczają zespół warunków koniecznych dla danego pojęcia lub rzeczy. Z kolei atrybuty korelatywne odnoszą się do elementów, które nie są konieczne dla spełnienia warunków formalnych definicji danego pojęcia lub przedmiotu, ale często im towarzyszą. Przechodząc do omówienia kwestii tożsamości zbiorowych, szczególnie narodowych, zauważył on, iż wiedza o symbolach kulturowych oraz przypisywanym im znaczeniu stanowiłaby atrybut kryterialny owej tożsamości. Z kolei zachowania odzwierciedlające normy i wartości danej kultury będą, według Boskiego, stanowiły atrybuty

---

<sup>58</sup> L. Dyczewski, *Wartości kulturowe ważne dla polskiej tożsamości* [w:] *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009, s. 151–152 (seria: Tożsamość osób, zbiorowości, instytucji, 1).

<sup>59</sup> Tenże, *Trwałość kultury polskiej* [w:] *Wartości w kulturze polskiej*, red. tegoż, Lublin 1993, s. 39–43.

<sup>60</sup> Tenże, *Wstęp* [w:] *Rzeczywistość wielokulturowa*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2013, s. 5 (seria: Tożsamość osób, zbiorowości, instytucji, 8).

korelatywne tożsamości. Podkreśla on, że wartości w mniejszym stopniu niż chociażby język czy dziedzictwo symboliczne ograniczają swobodę działania jednostki, stąd też mają one charakter korelacyjny<sup>61</sup>. Mówiąc inaczej, atrybuty korelatywne mogą być charakterystyczne dla licznych zbiorowości czy też narodów, a atrybuty kryterialne odnoszą się tylko do jednej określonej zbiorowości. Takie rozróżnienie zbliża w istocie tę drugą kategorię do przytaczanego już pojęcia wartości rdzennych.

Anthony Giddens określił tożsamość jako sposób, w jaki ludzie rozumieją samych siebie oraz to, co ma dla nich znaczenie. Tak rozumiana tożsamość tworzy się w odniesieniu do pewnych cech, takich jak: płeć, narodowość, etniczność, klasa społeczna. Giddens wyróżnił dwa rodzaje tożsamości. Tożsamość społeczna dotyczy tych cech, które danej jednostce przypisują inni, a które określają, kim ona jest (jaką pełni funkcję). Dodatkowo cechy te określają stosunek danej jednostki do innych jednostek posiadających takie same cechy. Tożsamość jednostkowa (osobista) określa odrębność danej jednostki względem innych i dotyczy jej samorozwoju<sup>62</sup>. Dodatkowo warto dodać, iż według Giddensa tożsamość zbiorowa tworzy się najczęściej nie w procesie interakcji wewnątrz danej grupy, ale w wyniku kontaktów z obcymi. To, w jaki sposób grupa postrzega samą siebie, jest w dużej mierze zależne od tego, jakie cechy przypisuje innym grupom, z którymi wchodzi w interakcje. Według Giddensa jednym z kluczowych wyznaczników tożsamości grupy jest jej – najczęściej zmitologizowane – pochodzenie. Język, pomimo tego, iż może odgrywać ważną rolę, bywa często wspólny dla grup sąsiadujących ze sobą. Za to opowieści o przodkach i mity o pochodzeniu danej grupy są najczęściej charakterystyczne tylko dla niej<sup>63</sup>.

Warto więc ponownie zastanowić się, w jaki sposób budowana jest tożsamość zbiorowa. Można powiedzieć, że jest ona tworzona przez samą zbiorowość, głównie przez zwracanie uwagi na podobieństwa kulturowe pomiędzy jednostkami oraz wskazywanie istotnych elementów, które członkowie danej grupy uważają za wspólne i wyjątkowe. Jednak, jak zauważył Giddens, fakt istnienia różnic pomiędzy grupą naszą a grupą obcą także może odgrywać istotną rolę w budowaniu lub umacnianiu tożsamości danej zbiorowości. Zbiorowość definiuje się bowiem z jednej strony poprzez szukanie cech wspólnych występujących u jej członków, a z drugiej przez wskazywanie cech

---

<sup>61</sup> P. Boski, *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie* [w:] *Tożsamość a odmienność kulturowa*, red. P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyré, Warszawa 1992, s. 87–93.

<sup>62</sup> A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2005, s. 52.

<sup>63</sup> Tenże, *The Nation State and Violence*, Oakland 1985, s. 116–117.

odrębnych od innej zbiorowości. Tożsamość kulturowa wiąże się również z zachowaniem dziedzictwa kulturowego, rozumianego jednak nie tylko jako reprodukcja kultury przez następujące po sobie pokolenia, lecz raczej jako zachowanie ciągłości wartości podstawowych. Owo dziedzictwo kulturowe, nawet jeśli uległo częściowemu lub nawet całociowemu zdezaktualizowaniu, stanowi kluczowy element tożsamości kulturowej<sup>64</sup>.

Alberto Melucci zaprezentował niezwykle interesujący model tożsamości zbiorowej, w którym zwrócił uwagę na relacje między strukturą a znaczeniem. Tożsamość zbiorową określił mianem procesu konstruowania systemu działania. Jest ona w jego rozumieniu interaktywną i podzielaną definicją związaną z orientacją działań podejmowanych przez zbiór jednostek. Jest jednocześnie polem możliwości i ograniczeń, w ramach których owo działanie może mieć miejsce. Ten interaktywny i podzielany wymiar tożsamości zbiorowej, pisał Melucci, powinien być rozumiany tak, że owe elementy są konstruowane i negocjowane poprzez szereg procesów aktywujących relacje wiążące członków danej grupy. Idąc dalej w swoich rozważaniach, zauważył on, iż tożsamość zbiorowa uwzględnia definicje poznawcze dotyczące środków realizacji danych działań, a także ich zakresu. Te elementy, zwane przez Melucciego osiami, są definiowane w ramach ograniczeń narzucanych przez język podzielany przez członków zbiorowości, a następnie są one włączane w rytuały i praktyki społeczne. Znajdują także odbicie w kulturowych artefaktach. To jest jednak jedynie pierwszy z możliwych, według Melucciego, wymiarów tożsamości zbiorowej. Drugi odnosi się do sieci aktywnych relacji między członkami grupy, wchodzącymi ze sobą w szereg interakcji o charakterze komunikacyjnym. Również wzory przywództwa oraz kanały komunikacyjne stanowią element owego wymiaru zbiorowych tożsamości. Ostatni wymiar odnosi się do emocjonalnego zaangażowania jednostek, które jest konieczne, aby czuły się one częścią zbiorowości. Jednocześnie Melucci zaznaczył, że tożsamość zbiorowa nigdy nie jest wynikiem racjonalnej kalkulacji zysków i strat związanych z przynależnością do danej grupy, gdyż jest zawsze wypełniona zarówno emocjami, jak licznymi wartościami o symbolicznym znaczeniu<sup>65</sup>. Melucci zwracał również uwagę, iż tożsamość zbiorowa ulega wzmocnieniu w sytuacji konfliktu oraz zagrożenia, szczególnie zagrożenia z zewnątrz. Uważał on jednak, iż owa solidarność w obliczu zagrożenia nie bierze się ze wspólnych interesów, lecz raczej z potrzeby odczuwania sensu podejmowanych działań. Pozwala ona również zapobiec rozerwaniu relacji społecznych, co jest realnym

---

<sup>64</sup> R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa*, dz. cyt., s. 60.

<sup>65</sup> A. Melucci, *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge 2001, s. 70–71.

zagrożeniem w takich momentach. Sytuacje kryzysowe stanowią jednocześnie wyzwanie dla tożsamości zbiorowej i zmuszają jednostki do potwierdzenia lub ponownego zdefiniowania tego, co stanowi o ich poczuciu wspólnoty. Jeśli to nie nastąpi, może dojść do fragmentacji tożsamości, a w konsekwencji do całkowitego jej rozkładu<sup>66</sup>.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na kwestię związków pomiędzy tożsamościami zbiorowymi a zachodzącymi współcześnie procesami globalizacyjnymi. Powodują one, iż pojawiają się nowe uwarunkowania kształtowania tożsamości, z czego szczególną rolę odgrywa pojawienie się przestrzeni międzykulturowej. Leszek Korporowicz zauważył, iż znaczne zwiększenie dynamiki procesów kulturowych, z którymi mamy współcześnie do czynienia, rodzi szereg daleko idących konsekwencji. Powoduje między innymi dużo większą atomizację kultury, czyli rozpad dużych całości na o wiele mniejsze części. W konsekwencji rozpada się kulturowe centrum wraz ze związanymi z nim tradycyjnymi wartościami. Dodatkowo osłabieniu ulega ciągłość transmisji kulturowych, co z kolei powoduje rozmycie kompetencji komunikacyjnych i kulturowych istotnych dla trwania tożsamości zbiorowych. Ostatnim elementem, na który zwracał uwagę Korporowicz, jest kwestia coraz większych rozbieżności pomiędzy strukturami o charakterze kulturotwórczym, technologicznym, politycznym i gospodarczym, co znacznie utrudnia tworzenie spójnych strategii budowania tożsamości. Wszystko to powoduje, iż pojawia się pytanie o rolę tożsamości zbiorowej w przestrzeni międzykulturowej<sup>67</sup>. Procesy globalizacyjne powodują również istotną relatywizację norm i wartości, jak również zachwianie pamięci społecznej czy też daleko posuniętą komercjalizację kultury. Przytaczany już Leon Dyczewski sugerował wręcz, że kultura konsumpcyjna – ściśle związana z globalizacją – w żaden sposób nie pogłębia osobowości jednostek, które są skoncentrowane wyłącznie na zaspokajaniu potrzeb materialnych<sup>68</sup>.

Korporowicz zwrócił również uwagę na wpływ nowoczesnych technologii na sposób kształtowania tożsamości. Szczególną rolę w tych procesach odgrywa niezwykle dynamika przepływu informacji, która charakteryzuje współczesne społeczeństwa informacyjne. Owe nowe technologie powodują, iż jednostki mają znacznie szerszy dostęp do treści kulturowych. To z kolei oznacza, że posiadają one coraz większą wiedzę, a także rozwijają swoje kom-

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 74–75.

<sup>67</sup> L. Korporowicz, *Tożsamość w przestrzeni międzykulturowej* [w:] *Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010, s. 249–250 (seria: *Tożsamość osób, zbiorowości, instytucji*, 2).

<sup>68</sup> L. Dyczewski, *Trwałość i zmienność kultury polskiej*, Lublin 2002, s. 219.

petencje kulturowe. Rozwój globalnej sieci spowodował również, że jednostki uzyskały zupełnie nowe możliwości partycypacji w kulturze symbolicznej, zarówno jeśli chodzi o jej tworzenie, jak i odbiór. Z owym rozwojem związane są również pewne zagrożenia, takie jak chociażby tworzenie tożsamości wirtualnych. Nowoczesne technologie stanowią jednak niezwykle istotne narzędzie zwiększające efektywność komunikacji międzykulturowej<sup>69</sup>.

Powyższe rozważania nad tożsamością zbiorową prowadzą ponownie ku refleksji na temat relacji pomiędzy kulturą a tożsamością narodową. W ujęciu socjologicznym można wyróżnić dwa główne podejścia do kwestii tożsamości narodowej. Pierwsze z nich – tak zwane antropologiczne bądź kulturologiczne – zakłada, że to kultura jest głównym elementem spajającym członków danego narodu. Tożsamość staje się wtedy w istocie odzwierciedleniem kluczowych wartości kultury. Drugie ujęcie, tak zwane socjologiczne, kładzie nacisk na rolę elit w kształtowaniu tożsamości narodowej. Staje się ona w tym rozumieniu rezultatem celowych działań podejmowanych przez elity<sup>70</sup>. W polskiej tradycji badań nad narodem szczególną uwagę przywiązywano do tak zwanej idei narodowej, analizowanej w wymiarze socjologicznym i politycznym. Zwracano uwagę na jej szczególną rolę w wytwarzaniu i podtrzymywaniu ruchów masowych, a także na jej związki z tym, jak była rozumiana w przeszłości. Analizowano zarówno cechy „idei narodowej”, jak i to, które z tych cech były stałe, a które zmienne. W latach 20. i 30. XX wieku polscy badacze podkreślali, że idee narodowe dostarczały nowemu państwu polskiemu zarówno podstaw dla budowania wspólnoty, jak również zasad, którymi mógł się kierować. Dodatkowo naród stanowił w ich mniemaniu niejako barierę dla obcych mocarstw<sup>71</sup>.

Antonina Kłoskowska zauważyła, że naród, a wcześniej grupa etniczna, tworzy kulturę narodową, która zmienia i rozwija się razem z nim. Jednak jedną z kluczowych cech owych kultur narodowych jest to, że członkowie danych kultur mają poczucie ich ciągłości. Należy jednak zaznaczyć, iż często mają oni jednocześnie świadomość zachodzących zmian. Jest to zasadniczo podobna uwaga do tej, którą poczynił wcześniej wspomniany Émil Durkheim, z zastrzeżeniem, iż w jego wypadku dotyczyła ona ciągłości w czasie

---

<sup>69</sup> L. Korporowicz, *Komunikacja symboliczna w rozwoju tożsamości kulturowej* [w:] *Tożsamość Polska w odmiennych kontekstach*, dz. cyt., s. 403–404.

<sup>70</sup> P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa. Przegląd problematyki*, „Politeja” 2004, vol. 1, s. 159–160.

<sup>71</sup> J. Kurczewska, *Naród w socjologii polskiej. Od Józefa Supińskiego do Aleksandra Hertza* [w:] *Dusza społeczeństwa. Naród w polskiej myśli socjologicznej*, red. tejże, Warszawa 2002, s. 16–19.

świadości wspólnych wierzeń religijnych. Kultura narodowa jest dla Kłoskowskiej, pomimo swojej ciągłości, układem dynamicznym, ściśle związanym z aktywnością ludzi ją współtworzących. Autorka zauważyła również, że powstawanie oraz funkcjonowanie kultur narodowych jest realizowane za pomocą czterech, częściowo nakładających się na siebie mechanizmów: tworzenia systemów symbolicznych, wyodrębniania się układu systemów, które odróżniają jedną grupę od innych, rozszerzenia zakresu wspólnych elementów kultury, rozszerzania kultur ponad granicami państw i narodów, co można określić również mianem procesu uniwersalizacji<sup>72</sup>. Język, sztuka, literatura, wiedza, religia, obyczaje oraz inne zespoły symboli są, oczywiście, głównymi systemami ogólnoludzkiej kultury symbolicznej, a w każdej kulturze narodowej istnieją nierozzerwalne powiązania pomiędzy tymi systemami. Odwołując się do Rolanda Barthes'a, Kłoskowska wprowadziła pojęcie „syntagmy kulturowej”. Barthes w swoich badaniach nad językiem wypracował koncepcję syntagmy językowej, którą rozumiał jako kombinację znaków umiejscowionych w przestrzeni, a sens każdego znaku miał być powiązany ze znakiem poprzedzającym i następującym. Barthes bazował na wcześniejszych rozważaniach lingwistów, takich jak Ferdinand de Saussure, jednak poszedł znacznie dalej. Opierając się na językoznawczej teorii osi syntagmatycznej i paradygmatycznej, zauważył, iż można ją również zastosować do analizy sfer kultury materialnej, takich jak chociażby architektura, moda, a nawet kuchnia. Barthes zwracał uwagę, że każda sfera kulturowa ma pewien określony system, pewien zbiór elementów, determinujący jego treść. Syntagma oznaczałaby w tym wypadku faktyczny układ tych elementów w ramach przytoczonego systemu. Oczywiście, ów układ nie jest całkowicie dowolny. W wypadku języka zasady i ograniczenia wpływające na możliwość aranżowania i zestawiania syntagm wynikają z reguł językowych, które są z kolei powiązane z komunikacyjną funkcją języka. W wypadku innych sfer kulturowych można powiedzieć, że syntagma, czyli możliwość zestawiania i układania elementów, jest ograniczona konwencją i tradycją. Dodatkowo Barthes wspominał, iż pojawienie się jednego elementu z systemu w syntagmie może determinować układ i obecność następnych. Podaje przykład ubioru, gdzie obecność spódnicy determinuje pojawienie się bluzki bądź swetra<sup>73</sup>. Kłoskowska zapożyczyła koncepcję Barthes'a, aby zastosować ją w badaniach nad kulturą, jednak nie ograniczyła się jedynie do jej materialnych wytworów. Zauważyła ona, że w syntagmie kulturowej pewne reguły wyznaczają związki pomiędzy poszczególnymi elementami, z tym że elementy te mogą być czerpane z różnych systemów i do

---

<sup>72</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, dz. cyt., s. 35–36.

<sup>73</sup> R. Barthes, *Elements of Semiology*, New York 1967, s. 62–70.

pewnego stopnia swobodnie wymieniane. Związki te nie są sztywne, a dodatkowo w wypadku różnych kultur narodowych różne elementy zaczynają odgrywać szczególnie ważną rolę. Mówiąc inaczej, owa syntagma kulturowa może przyjmować różną formę dla różnych narodów. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można powiedzieć, że dla różnych narodów różne elementy kultury symbolicznej mogą być kluczowe dla kultury narodowej. W zależności od okoliczności język, religia, obyczaje czy też inne elementy mogą stanowić ważny punkt kulturowej syntagmy, a także determinować obecność innych jej składowych. Dodatkowo same systemy, czyli zbiory elementów, mogą ulegać przeobrażeniom w czasie. Kłoskowska w swojej pracy podała przykład układu syntagmatycznego rozpoczynającego się od języka, a kończącego na obyczajach. Jednak sama zauważyła, iż – w przeciwieństwie do syntagmy językowej – syntagma kulturowa nie powinna być traktowana jako sztywna struktura. Liczne są bowiem przykłady narodów o silnym poczuciu odrębności kulturowej i silnej przynależności narodowej, które jednak nie posługują się własnym, unikatowym językiem. Niezależnie od tego, które elementy kultury symbolicznej staną się kluczowe dla owej syntagmy, Kłoskowska zauważyła, że kultura narodowa przechodzi zazwyczaj mnogie przemiany w czasie, co jest częściowo spowodowane dyfuzją kulturową, gdyż niemal wszędzie zachodzi zjawisko komunikacji międzykulturowej, chociaż charakter i zakres tej komunikacji bywa różny. Wszystko to powoduje, że również syntagma kulturowa ulega przeobrażeniom, wchłaniając jedne elementy, a jednocześnie odrzucając inne<sup>74</sup>. Warto w tym miejscu wspomnieć o Jerzym Smoliczu, który w swoich badaniach nad wielokulturowym społeczeństwem australijskim zwracał uwagę na tak zwane wartości rdzenne. Opierał on swoją koncepcję z jednej strony na socjologii humanistycznej Znanieckiego, z drugiej zaś na wymiarze aksjologicznym kultury wprowadzonym przez Kłoskowską. Definiował owe wartości jako główny element wyróżniający daną grupę, kluczowy z symbolicznego punktu widzenia dla jej członków i niezbywalny z punktu widzenia jej tożsamości zbiorowej. Odrzucenie tych wartości wiąże się z utratą członkostwa w grupie. Utrata tych wartości, przykładowo w wyniku wymuszonej asymilacji, powoduje zatracenie tożsamości kulturowej. Smolicz podkreśla, że dla różnych grup różne elementy z bogatego zasobu kultury symbolicznej mogą stać się wartościami rdzennymi. Często bywa to język, jednak może to być również religia czy też charakterystyczny model rodziny lub relacji społecznych. Jednocześnie nie jest powiedziane, iż musimy mieć do czynienia wyłącznie z jedną wartością rdzienną. Kilka elementów kultury symbolicznej

---

<sup>74</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, dz. cyt., s. 36–40.