

# Ewa Kosowska

---

## Tradycja jako wehikuł swoistości kultury

---

Postscriptum Polonistyczne nr 2(2), 13-26

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EWA KOSOWSKA  
Katowice

## Tradycja jako wehikuł swoistości kultury

Trudno obecnie wyrokować, jak potoczyłyby się losy refleksji kulturolologicznej, gdyby zaszczyt bycia pierwszą metodologią w naukach o kulturze nie przypadł ewolucjonizmowi. Zaproponowane przezeń pytania badawcze i szeroko spopularyzowana metoda porównawcza w pewien sposób zablokowały możliwość badania kultur lokalnych pod kątem ich odrębności i specyfiki: blokada ta była na tyle silna, że nawet w okresie, gdy Polska pozbawiona była autonomii politycznej, nie znaleźli się teoretycy, którzy potrafiliby w przekonujący sposób uzasadnić i ukierunkować rozliczne próby „ocalania od zapomnienia” pamiątek przeszłości.

Od schyłku XVIII wieku w Europie, a więc i u nas, coraz wyraźniej rysuje się tendencja do odkrywania i formułowania praw powszechnie obowiązujących: już nie tylko w naukach przyrodniczych, ale także w społecznych i humanistycznych — w myśl zasady „jeden człowiek/ludzkość, jeden świat, jedna nauka”. Stąd tylko krok do myślenia o jednej kulturze, krok, który zresztą jako jeden z pierwszych uczynił Adam Ferguson, formułując na wiek przed Morganem, Tylorem i Frazerem tezę o trój etapowości rozwoju: od dzikości, poprzez barbarzyństwo do cywilizacji, czyli „ogłady”, pojmowanej jako zwieńczenie całego procesu społecznej ewolucji. Tak pojmowana cywilizacja miała być nieuchronnym przeznaczeniem wszystkich „dzikich” i „barbarzyńców”. W późnym okresie zachwytu dla takiego myślenia Polak, Ludwik Zamenhof (1859—1917) podjął pierwszą, i jak się wówczas wydawało — udaną, próbę stworzenia „jednego języka” dla wszystkich ludzi cywilizowanych — esperanto.

Myślenie to miało wszelako swoje mankamenty, oczywiście nawet dla zdeklarowanych ewolucjonistów. Idea jedności świata i jedności natury ludzkiej nie zawsze dawała się przekładać na jedność przekonań, zwłaszcza religij-

nych, na jedność upodobań estetycznych, na totalne poczucie wspólnoty każdego z każdym. Przeciwnie: koniec wieku XVIII krwawo naznaczyła rewolucja francuska, która — wyrastając z idei równości obywatelskiej — szybko przerodziła się w terror, stający w obronie nowej hierarchii i przywilejów „trzeciego stanu”.

Natomiast wiek XIX zdominowały w Europie bunty i powstania, mające na celu wyzwolenie bądź utrzymanie niepodległości podbitych uprzednio narodów. Ówczesna koncepcja narodu, która zawieszala podziały stanowe, akcentując naturalne prawo do niezależnego państwa, do tworzenia dzieł naukowych i artystycznych we własnym języku, do odrębnej kultury — stała się jednym z najpotężniejszych narzędzi rzeczywistego rozbicia proklamowanej niemal równocześnie idei docelowej jedności ogólnoludzkiej cywilizacji, obejmującej także zdobycze naukowo-techniczne.

Na terenach dawnej Rzeczypospolitej miało to swój szczególny wyraz. Opór przeciwko nowinkom technologicznym, wprowadzanym za pośrednictwem państw zaborczych, opór bardzo pozytywnie waloryzowany przez znakomitą większość społeczeństwa, zaowocował długoterminową niechęcią do stapiania się w jedno z „obcymi”. Obrona narodowej odrębności oznaczała obronę narodowych tradycji — cokolwiek by to w praktyce nie znaczyło<sup>1</sup>. Spory o kształt owej tradycji, nienowe jeszcze przed utratą niepodległości<sup>2</sup>, z czasem wpisały się w specyfikę polskości. W celu jej zachowania podejmowano liczne akcje, mające na celu gromadzenie narodowych pamiątek (ks. Izabela Czartoryska), edycje dawnych dokumentów historycznych (Julian Ursyn Niemcewicz, specjalistyczne serie wydawnicze), czy spisywanie ustnego dorobku „ludu polskiego” (Zorian Dołęga-Chodakowski, Oskar Kolberg). Praca nad dokumentacją przesłoniła potrzebę opracowania metodologicznych podstaw tejże dokumentacji — w tym zakresie korzystano niekiedy z ustaleń poczynionych w krajach, które cieszyły się większą swobodą i wolnością intelektualną. Podobnie było w całej Europie Środkowej, której narody zdominowane przez kilka silnych państw, zaczęły odzyskiwać niepodległość dopiero po zakończeniu pierwszej wojny światowej. I co ciekawe, proces ten trwa nadal, bo ruchy separatystyczne do dziś mają swoich zwolenników.

---

<sup>1</sup> Wśród bardzo bogatej literatury poświęconej tej problematyce warto zwrócić uwagę na prace: J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 1970; O. Nahodil, *Menschliche Kultur ind Tradition*, Ausschaffenberg 1971; E. Shils, *Tradycja*, przeł. J. Szacki, w: *Tradycja i nowoczesność*, wybrali J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984. Por. także: *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych*, red. E. Kosowska, Katowice 1992.

<sup>2</sup> Por. stosunek do sarmatyzmu.

Istnienie narodów bezpaństwowców nie było tajemnicą dla uczonych, którzy na przełomie XIX i XX wieku kładli podwaliny pod nowoczesne teorie kultury. Zjawisko to jednak nie stało się przedmiotem odrębnych studiów na Zachodzie, a w Europie Środkowej chętniej uprawiano w tamtym czasie antropologię ratowniczą niż teoretyczną. Mimo to, na prawach niepisanego kompromisu, uznano, że istnienie kultur narodowych nie wyklucza ogólnoludzkiej jedności cywilizacyjnej/kulturowej, a przeciwnie — warunkuje ją; niemniej jednak wątpliwości odnośnie do zakresu wspólnoty i granic odrębności poszczególnych jej części nigdy nie zostały ani teoretycznie, ani praktycznie rozstrzygnięte. Natomiast dynamiczny rozwój nauk o człowieku, wśród których walkę o prym toczyć zaczęły socjologia z antropologią, przesunął główny punkt zainteresowań na relację między społeczeństwem a kulturą, usuwając na margines, przynajmniej czasowo, problem rozbieżności i zależności międzykulturowych. Mniej więcej od połowy XX wieku był on zresztą częściowo zneutralizowany teoretycznie, ponieważ idea wymiany oraz zmiany egzogennej prowokowała do formułowania sądów na temat szybkiego, bo uzależnionego głównie od środków technicznych, transferu wytworów między kulturami rozumianymi dystrybutywnie<sup>3</sup>. Transfer ten miał stać się fundamentem tworzenia kultury „ponadnarodowej” (model amerykański, radziecki lub jugosłowiański; obecnie po części także „unijny”), a potem kultury globalnej, w rozumieniu globalnej definicji<sup>4</sup>, co — jak wiadomo — może iść w parze, ale nie zawsze idzie.

W światowej literaturze antropologicznej dzisiaj sporo mówi się o kulturze globalnej jako stosunkowo bliskiej perspektywie, coraz realniejszej w dobie rozwoju nowych mediów (pomijam tutaj strukturalne poszukiwania odległych w czasie symptomów globalizacji). Jednocześnie z pola zainteresowań specjalistów nie schodzi problem tożsamości, w tym tożsamości kulturowej, a działalność alterglobalistów i ruchy nacjonalistyczne każą postawić pytanie o to, czy w XXI wieku „kultura globalna” jako kategoria teoretyczna nie jest odpowiednikiem XIX-wiecznej „cywilizacji”, tj. synonimem płaszczyzny

---

<sup>3</sup> „Przez ujęcie dystrybutywne rozumie się wyodrębnienie z całego wielkiego obszaru ogólnoludzkiej i wszechczasowej kultury względnie zintegrowanych i określonych, choć zmiennych w czasie całości kulturowych przysługujących poszczególnym społeczeństwom lub jednostkom kulturowym” (Kłoskowska 1981, 76).

<sup>4</sup> „Globalne, antropologiczne pojęcie kultury obejmuje zatem różnorodne postacie zjawisk: przedmioty stanowiące wytwory i obiekty ludzkiej działalności, same działania, a wreszcie stany psychiczne człowieka: postawy, dyspozycje, nawyki, stanowiące rezultat wcześniejszych oddziaływań oraz przygotowanie i warunek przyszłych działań” (Kłoskowska 1981, 34).

ogólnoludzkiej wspólnoty, zbudowanej wszelako nie tylko na postępie technologicznym, ale i na wolnym dostępie do dóbr wytworzonych przez względnie niegdyś izolowane społeczności. Atrakcyjność tychże dóbr, a zatem w pewnej mierze i tradycji, którym zawdzięczają one swoją odrębność, wydaje się zastanawiająca: cała moc współczesnej cywilizacji nie wystarcza najwyraźniej, by zaspokoić powszechną ludzką ciekawość i potrzebę kontaktu z odmiennością. Zaledwie część dzisiejszych konsumentów oferty kulturalnej zadowala się wytworami najnowszej generacji; inni sięgają po znaki przeszłości — własnej i cudzej — podróżując, obserwując, kolekcjonując — organoleptycznie doświadczając lub choćby wirtualnie poznając strzępy światów wytworzonych niegdyś przez własnych i cudzych przodków. Następuje proces przyspieszonego osvajania się z obcością, uznawania za oczywiste wielości kultur i wielości tradycji, ale zjawisko to nie zawsze przekłada się na głębsze poznanie i zrozumienie istoty tej odrębności. Bogactwo światowego dorobku bywa doraźnie instrumentalizowane i sprowadzane do funkcji ornamentacyjnej bądź rozrykowej; dzisiaj jeszcze gwarantuje kontakt z atrakcyjną egzotyką, ale wkrótce może się okazać, że oswojone egzotyczne tradycje, o które zabiegają kolejne pokolenia znudzonych konsumentów, przestaną pełnić funkcję nowości.

Perspektywa globalizacji, przez jednych uznawana za nieuniknioną, przez innych traktowana sceptycznie<sup>5</sup>, każe z odmienną niż niegdyś perspektywą patrzeć na relacje między tradycją a współczesnością — zwłaszcza w odniesieniu do tzw. kultur narodowych. Zintensyfikowana jak nigdy wcześniej wymiana dóbr i usług, w połączeniu z masowymi migracjami i zwiększeniem indywidualnej dynamiki „zwykłego” człowieka, w kontekście realnego istnienia wirtualnych światów, które są w stanie zrekomensować brak realnego dostępu do niektórych przynajmniej wytworów, owocuje coraz powszechniejszym przeświadczeniem o nieuniknionych przemianach w obrębie sfery nazywanej „kulturą ludzką”. Jednocześnie zaś, co wydaje się niekonsekwencją znamioną, pytanie o tradycję i o jej znaczenie w życiu pojedynczego człowieka i w życiu narodu, pojawia się stosunkowo często i w nauce, i w publicystyce, i w przygodnych rozmowach. Czyżby miał rację Marshall Sahlins, gdy pisał:

Tęsknimy za „modelami mechanicznymi” dostarczonymi nam przez ludzi, którzy wiedzą, jak działać zgodnie ze z góry ustalonymi rela-

---

<sup>5</sup> Por. np. bardzo interesującą filipikę przeciwko uniformizacji kulturowej, sformułowaną z perspektywy neowolucjonizmu w: K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986.

cjami, zamiast określać owe relacje na podstawie sposobu, w jaki ludzie wchodzą ze sobą w interakcje. Znacznie wygodniej czujemy się z Arystotelesowską logiką „struktury społecznej” przekazywaną nam w spadku przez scholastycznych doktorów: grupy korporacyjne i normy prawne Radcliffe’a-Browna, eleganckie, małe, poszufladkowane układy niesprzecznych kategorii i bezproblemowych zachowań, z funkcją dla każdego statusu i z każdym na swoim miejscu. Jesteśmy wyznawcami w świątyni Terminusa, boga granicznych kamieni (Sahlins 2006, 39—40).

Sahlins charakteryzował w ten sposób preferencje tego odłamu współczesnych antropologów, którzy w pogoni za Lévi-straussowskimi „modelami statystycznymi” muszą „zadowalać się zsumowaniem skutków licznych indywidualnych wyborów i następnie uwierzytelniać empiryczne wyniki jako prawdziwy porządek kulturowy” (Sahlins 2006, 39). Tak przedstawiona praktyka wykorzystywania uogólnień statystycznych w celu opisu jakiejś kultury elementarnej opiera się na mechanizmie zbliżonym do sumowania doświadczeń indywidualnych, na których podstawie tzw. „zwykli” ludzie formułują sądy i przeświadczenia o jakimś znanym sobie wycinku rzeczywistości. Jeżeli sądy te dotyczą współczesności, są one w sposób niemal niedostrzegalny, w miarę obserwowanych zmian, modyfikowane lub zastępowane innymi. Łatwo to prześledzić, wertując w starych gazetach dziennikarskie komentarze do wydarzeń politycznych, analizując wyniki sondaży sprzed kilku lat, czy wspominając modę na cokolwiek z zeszłego sezonu. Natomiast sądy typu statystycznego, dotyczące przeszłości rozumianej jako „oczywista niewspółczesność”, a więc odnoszące się także do tradycji, często bywają wyraźnie spolaryzowane; jednak w ramach tej polaryzacji z reguły zachowują względną trwałość graniczącą niekiedy z mitologizacją. „Antropologiczna tęsknota” za ludźmi, którzy „wiedzą, jak działać zgodnie ze z góry ustalonymi relacjami” w życiu codziennym przekłada się na umiłowanie tradycji, pojmowanej między innymi jako zbiór reguł słusznego postępowania i godnych najwyższego szacunku wytworów tychże reguł — bez względu na to, jakiej dziedziny życia reguły te dotyczą. Współczesność zatem nie przechodzi w tradycję w sposób prosty — to, czego doświadczamy, a zarazem postrzegamy jako powtarzalne, musi ukonstytuować się w regułę, a ta z kolei powinna zyskać akceptację jako zasada pozytywnie zweryfikowana przynajmniej przez część społeczeństwa. Wówczas warto wiedzę o niej nie tylko utrwalić na piśmie dla potomności, ale i przekazywać ustnie z dodatkiem sankcji osobistego doświadczenia, a niekiedy nawet — czasami przedwcześnie — uznać ją za „nową tradycję”.

W XX wieku kultura polska znalazła się pod presją znamiennych wydarzeń politycznych i społecznych, a jednocześnie w orbicie nowych, w znacznej mierze importowanych procesów technologicznych. Zjawiska te uaktywniły pewne zespoły charakterystycznych cech polskości, które uprzednio pozostawały przez dłuższy okres w stanie swoistej anamnezy. Cechy te, dotyczące przede wszystkim sfery określanej w tradycyjnej etnografii mianem „kultury społecznej”, okazały się dominujące przy rozmaitych próbach dookreślania naszej narodowej specyfiki. Chciałabym w tym miejscu odwołać się do własnych cząstkowych badań, których wyniki publikowałam sukcesywnie<sup>6</sup>, a z których między innymi wynika, że dwie pozostałe sfery szeroko rozumianej kultury — „materialna” i „duchowa”, jakkolwiek posiadają swoje oczywiste miejsce w polskiej tradycji, to są w niej zdecydowanie słabiej reprezentowane. Fakt ten w znaczącym stopniu wpływa także na swoistość naszej kultury współczesnej, rozpiętej między lokalnie i środowiskowo kształtowanymi nawykami, kultem narodowych tradycji a potrzebą uwierzytelniania własnej europejskości.

Jeżeli przyjmiemy, że fundamentem tradycyjnej swoistości, a zarazem spistości naszej kultury jest bardzo rozbudowana sfera regulacji zwyczajowych i prawnych, w tym zwłaszcza wzajemnych zobowiązań, norm moralnych i etykietałnych, dystansów proksemicznych, zasad gospodarowania czasem etc., okaże się, że wypracowany przez wieki dorobek z tego zakresu w ostatnich dziesięcioleciach postrzegany bywał jako coraz bardziej anachroniczny. Wypierały go i nadal wypierają tendencje do preferowania rozwiązań pragmatycznych i działań przynoszących korzyści wymierne materialnie. W konsekwencji np. grzeczność bywa uznawana za słabość, rękojmia oznacza już niemal wyłącznie zabezpieczenie materialne, próba zagwarantowania czegoś słowem honoru wzbudza politowanie. Liczą się dokumenty, papiery, kwity, rozliczenia; oczywistością jest zasada ograniczonego zaufania. Poderwana została wierzytelność powszechnie obowiązujących niegdyś reguł postępowania. Ponieważ pamięć o nich nie zaginęła całkowicie, a niekiedy nadal bywają stosowane — łatwo je czynić przedmiotem instrumentalizacji. W sukurs takiej praktyce przychodzi współczesna kultura prawna, akceptująca wyroki nie zawsze zgodne z tradycyjnym poczuciem sprawiedliwości.

---

<sup>6</sup> Por. E. Kosowska, *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 1985; teźże, *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*, Katowice 1990; teźże, *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Katowice 2002; teźże, *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, Katowice 2003.

Bywa, że elementami tradycji mechanicznie posługują się przedstawiciele młodszego pokolenia; bywa, że ośmieszają ją lub wykorzystują do doraźnych celów politycy.

Zatem nic dziwnego, że instrumentalizacja coraz to innych obszarów tradycji powoli staje się codziennością. Znakomity udział w tym procesie mają środki masowego przekazu, które — apelując do wszystkich — w rzeczywistości trafiają najwyżej do niektórych, ale za to bezlitośnie obnażają konwencjonalny charakter wielowiekowych regulacji. Interesujący w tym zakresie jest sposób funkcjonowania systemu wielopartyjnego, który nie tylko umożliwia, ale wręcz wymusza polaryzację sceny politycznej i odwoływanie się tak do rozmaitych nurtów tradycji historycznej, jak i do odmiennych preferencji aksjologicznych potencjalnych wyborców. Nie sposób pominąć w tej pobieżnej charakterystyce tendencji globalizacyjnych, w wyniku których zwiększona mobilność jednostkowa i przepływ dóbr wpływają na relatywizację rozwiązań, uprzednio często traktowanych jako bezalternatywne. W konsekwencji dawne tradycje, mimo że istnieją w świadomości Polaków, są przez nich traktowane z pewną dozą pobłażliwości. Inaczej mówiąc, tradycji można przestrzegać, ale niekoniecznie. Taka relatywizacja ujawnia się w różnych rejonach życia społecznego. Przykładowo opozycja wystawny/huczny — skromny/cichy zawsze pozwalała w rozmaity sposób świętować, chociaż przysłowie „zastaw się, a postaw się” wyraźnie sugeruje, który z tych sposobów był (i jest) ceniony wyżej. Ale obecnie pojawia się nowa możliwość traktowania świąt religijnych i państwowych w kategoriach dodatkowego czasu wolnego, który należy spożytkować zgodnie z indywidualnymi potrzebami. Rozluźniają się także dawne reguły dotyczące szacunku dla starszych i do kobiet w ciąży, chociaż niewątpliwie częściej udzielana bywa bezinteresowna pomoc osobom niepełnosprawnym i potrzebującym. Tego typu przesunięć można zaobserwować wiele w rozmaitych sferach życia społecznego. Ale jednocześnie, o ile kiedyś powiedzenie „dla niego nie ma nic świętego” stosowane bywało w odniesieniu do cynika lub wręcz do bezwzględnego przestępcy, o tyle dzisiaj tego frazeologizmu prawie się nie spotyka, bo pojęcie „świętości” zostało zarezerwowane przede wszystkim dla działań i postaw o charakterze czysto religijnym. Ograniczenie sankcji *sacrum*, tradycyjnie obecnej w polskiej kulturze społecznej, w istotny sposób modyfikuje współczesne relacje międzyludzkie.

Prawdopodobnie przyczyną tego stanu rzeczy nie jest jedynie postępująca laicyzacja. Utożsamianie norm społecznych i religijnych obecnie zwykliśmy łączyć z fundamentalizmem; rozdział między nimi, wyraźny w Europie od



czasów rewolucji francuskiej, uznawany bywa za przejaw demokratyzacji życia. Wynikająca stąd zmiana kulturowa ma chyba jednak głębsze podstawy i korzeniami sięga podstawowych różnic między wielkimi religiami świata. Islam, jak dotychczas, minimalnie wpływał na kulturę polską. Ale religijne tradycje żydowskie istniały na terenach pierwszej i drugiej Rzeczypospolitej obok tradycji chrześcijańskich i budziły niekiedy gwałtowne reakcje. Dla przeciętnego chrześcijanina było oczywiste, że wsparty na Dekalogu judaizm nadawał niemal wszelkim przejawom życia społecznego sankcję religijną. Zarówno w okresie niepodległości państwa żydowskiego, jak i w diasporze Żydzi stanowili jeden naród, wybrany i otaczany wyjątkową opieką. Prawowierny Żyd miał określone obowiązki społeczne i religijne, które realizował pod groźbą utraty błogosławieństwa Jedyneego. Odstępstwo od starotestamentowych reguł przez wieki było równoznaczne z zaprzaństwem. Możliwości modyfikacji tych reguł pojawiają się dopiero na przelomie XIX i XX wieku, w dobie nasilonych tendencji asymilacyjnych. Literacki obraz tego zjawiska znajdujemy między innymi w *Skerzypku na dachu*. Tewje Mleczarz, postawiony przed koniecznością akceptacji zewnętrznych przemian, które godzą w jego rozumienie odwiecznego porządku świata, potrafi je sobie wytłumaczyć, a nawet przekonywać do nich Najwyższego. Tradycja jest dla niego ważna, jest święta, chociaż zdrowy rozsądek podpowiada mu, że i ją można zmieniać. Do czasu. Jest granica, której nie wolno przekroczyć, jeśli Żyd ma pozostać Żydem, a Talmud Talmudem.

Tymczasem chrześcijaństwo nie jest religią jednego narodu — przeciwnie, zawarte w nim przesłanie ekumeniczne oraz zapisany w Ewangeliach misyjny nakaz „idźcie i nauczajcie wszystkie narody” zakłada możliwość nalożenia chrześcijańskich zasad wiary na przedchrześcijańskie tradycje społeczności, czasami diametralnie różniące się prawem i obyczajem. Monoteizm judaizmu bezpośrednio wiąże się z endogamią i monoetnicznością; monoteizm chrześcijaństwa z założenia współlistnieje z egzogamią i polietnicznością. Oznacza to, że sankcja świętości nie mogła zostać nałożona na wszelkiego typu regulatory życia społecznego w całym chrześcijańskim świecie, bo te niekiedy wykluczały się wzajemnie. Zatem nawet próby uniwersalizacji tego świata, wielokrotnie podejmowane zwłaszcza na przestrzeni ostatniego tysiąclecia, zawsze musiały uwzględniać pozareligijny charakter wielu elementów kultur lokalnych. Nie sposób także pominąć faktu wewnętrznego rozwarstwienia w łonie samego chrześcijaństwa, owocującego wielością wyznań.

Kultura polska, w przeciwieństwie do żydowskiej, nie wspiera się na jednej oczywistej tradycji. U nas nie mogłaby powstać saga o Tewjim Mleczarzu,

bo katolicyzm, aczkolwiek odgrywający bardzo istotną rolę w kształtowaniu narodowej obyczajowości, nie jest jedynym i fundamentalnym źródłem polskiej obyczajowości. Ograniczenie katolicyzmu do polskości byłoby nadużyciem; ograniczenie polskości do katolicyzmu jest jej zubożeniem. A przecież takie utożsamienie należy do standardowych stereotypów; polskość kojarzy się z katolicyzmem i w kraju, i za granicą. Mamy też niewątpliwe inklinacje do traktowania siebie w kategoriach narodu wybranego, co znajduje swoje odzwierciedlenie zarówno w postawach mesjanistycznych, jak i szczególnie rozwiniętym kulcie maryjnym. Być może odruchy antysemitki, tak często nam przypisywane, są efektem potrzeby zacierania strukturalnej bliskości postaw: w całym chrześcijańskim świecie właśnie my mamy być przecież najzarliwsiymi obrońcami wiary. Palmę pierwszeństwa w tym zakresie mogłaby nam odebrać chyba tylko arcykatolicka Hiszpania.

Istota polskiej odrębności kulturowej nie wspiera się na radykalnych pryncypach, jest raczej efektem negocjacji między różnymi centrami aksjologicznymi i ośrodkami decyzyjnymi (tradycje religijne, rodowe, parlamentarne, wojskowe; władza biskupia, królewska, ojcowska itd.). Nie sprowadza się też wyłącznie do katolicyzmu, bo przecież już w odrodzeniu zdarzają się, zwłaszcza wśród szlachty, liczne apostazje (a zasada „czyja władza, tego religia” skutkowałą przeniesieniem wyborów pana na podległych mu chłopów), kwitnie protestantyzm, a tolerancja religijna przynosi nam sławę „państwa bez stosów”. Pierwsza Rzeczpospolita była w istocie państwem wielonarodowym i wielowyznaniowym, a przede wszystkim państwem, w którym wyrazista dystrybucja przywilejów i obowiązków wytworzyła odmienne style zachowań i przyzwyczajęń grupowych. Niektóre z nich pozostawały ze sobą w sprzeczności, inne pomyślane zostały jako celowe przeciwstawienie, podkreślające odmienność statusową (np. nietykalność osobista i kary cielesne; rozmaite wyroki za mężobójstwo etc.). Rzeczpospolita Obojga Narodów sankcjonowała zróżnicowane tradycje lokalne, czego dowodem są chociażby *Statuty litewskie*. Druga Rzeczpospolita postawiła przed sobą niełatwe zadanie odbudowy jedności państwa polskiego i ujednoczenia, między innymi, systemów prawnych, które między innymi podczas zaborów zdołały wykształcić odmienne postawy i nawyki. Czterdziestolecie powojenne cechowały burzliwe przemiany, za którymi optowała część społeczeństwa, podczas gdy druga mniej lub bardziej stanowczo się im sprzeciwiała. Ta polaryzacja wpłynęła na zachowanie pamięci o wcześniejszych tradycjach. Odwoływały się do nich nie tylko kolejne pokolenia, ale i rozmaicie ukonstytuowane grupy w obrębie tych pokoleń. Z kolei na przemiany polityczne

w drugiej połowie XX wieku nałożyła się wielka transformacja ekonomiczna, której celem była zamiana dziewiętnastowiecznego modelu kultury agrarnej na dziewiętnastowieczny model industrializacji. Próby uprzemysłowienia rolnictwa zachwiały w pierwszej kolejności tradycyjnym chłopskim stylem życia: na wsi powoli utrwały się inne sposoby organizacji pracy, pojawiały nowe instytucje, a wraz z nimi nieznane wcześniej potrzeby i aspiracje. Dotychczasowe zasady społecznego współlbycia powoli się dezaktualizowały; rozluźnione zostały przede wszystkim tradycyjne zasady wzajemnych zobowiązań, a dawne zwyczajowe wspólne prace szybko przybrały postać okazjonalnych towarzyskich spotkań. Nad zachowaniem lokalnych wiejskich tradycji zaczęły czuwać mniej lub bardziej sformalizowane kluby i stowarzyszenia — traktowane niekiedy bardzo poważnie, ale niekiedy prześmiewczo.

Zarówno wielość nowych zjawisk, jak i ich znikoma trwałość wyraźnie chwiały społecznym poczuciem bezpieczeństwa i stabilizacji. Tradycja została zaprzeczona na rzecz zadekretowanej nowoczesności, ale nowoczesność nie odpowiadała na większość pytań, jakie ze sobą niosła. Podobną w jakiejś mierze sytuację Clifford Geertz zaobserwował na Dalekim Wschodzie w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych:

Poszukiwanie nośnej formy jest w istocie rzeczą przewodnim motywem miasta Modjokuto (...), dowiodło ono, że łatwiej jest zniszczyć stare formy, niż ustanowić nowe. [Każda tradycyjna zasada organizacji] wkrótce ustępowała miejsca kolejnej w oszalamiającym wirze zmiany pozbawionej kierunku. Miasto i jego okolice znalazły się w trudnej sytuacji, zresztą podobnie jak cały kraj, w stanie ciągłej przemiany (...) ostatnie fazy historii miasta zaczęło wyznaczać nieprzerwane zmierzanie ku nieokreśloności. (...)

Z jednego punktu widzenia, nie zaniehbując dynamicznego powabu bogactwa, władzy i prestiżu, można zobaczyć wszystkie procesy społeczne, zachodzące ostatnio w Indonezji, jako w sposób istotny kształtowane przez poczucie intelektualnej, moralnej i emocjonalnej dezorientacji — przez, jeśli nie poczucie braku znaczenia, to przynajmniej rozległe pomieszanie (Geertz 2005, 79).

Utrzymujący dystans wobec takiej diagnozy Adam Kuper komentuje:

Najwyraźniej nieokreśloność była rezultatem pomieszania wartości, nadmiernej paplaniny, nieobecności drogowskazów. Ludzie nie wie-

dzieli już, dokąd zmierzają czy też jaki był cel ich podróży. Mówiąc ogólnie, Geertz utrzymywał, że nastąpiło rozdzielenie struktury społecznej i kultury (Kuper 2005, 79).

Totalna zmiana, bez względu na przyczyny, cele i szczegółowe warunki, w jakich następuje, może wywoływać poczucie ogólnego chaosu, zwłaszcza w pokoleniach ludzi, których dorastanie i wkraczanie w dorosłość upłynęło w warunkach względnej stabilizacji — nawet, jeżeli podstawy tej stabilizacji nie były akceptowane. Niepokoje społeczne w Polsce lat siedemdziesiątych w znacznej mierze były efektem tego, że, podobnie jak w opisywanej przez Geerta Indonezji, „cały kraj cierpiał z powodu nieokreśloności” (Kuper 2005, 79), a rozdziew między strukturą społeczną albo raczej stanem instytucjonalizacji życia społecznego a kulturą, szczególnie tą wąsko rozumianą, wydawał się oczywisty. Wbrew zastrzeżeniom Kupera nadmiar doraźnych celów i zwątpienie w sens oficjalnej ideologii może przyczynić się do „cierpienia z powodu nieokreśloności”, a cierpienie to czasami przekłada się na frustracje, agresję lub — jak w przypadku późnego PRL-u — na próby przekształcenia państwa w „najweselszy barak w całym obozie”. Potrzeba wydobywania się z prostracji zaowocowała wówczas między innymi programowym niedostrzeganiem szarej codzienności i ucieczką w różnego rodzaju twórczość artystyczną. Literatura i sztuki piękne, polska szkoła filmowa, teatry i kabarety (w tym telewizyjne i radiowe), amatorskie zespoły artystyczne stały się formami kontestacji, uprawianej przez sporą część społeczeństwa. Kontestacja ta wpłynęła na znakomity rozwój różnych form „kultury duchowej” PRL-u, ale z oczywistych powodów obejmowała swoimi dobrodziejstwami przede wszystkim bardziej wykształconą, co nie znaczy małą, część narodu.

Natomiast impulsem na powrót scalającym kulturę ze strukturą społeczną było, jak się wydaje, powstanie Solidarności. Ten powszechny ruch, nawiązujący do idei wspólnotowej, do solidaryzmu, do tradycji buntów i powstań, a jednocześnie proponujący pokojowe i pozytywne rozwiązania spornych kwestii, przywracał nadwątloną wiarę w moc „ducha tej ziemi”, w odnowienie i oczyszczenie, w możliwość położenia podwalin pod nowy, sprawiedliwszy i lepszy świat. Można powiedzieć, że był to jeden z najnowszych przejawów aktualizacji tradycyjnego dorobku naszej kultury społecznej. Okres największego triumfu Solidarności trwał tak długo, jak długo skupiała ona ludzi całkowicie bezinteresownych, darzących siebie nawzajem bezwzględny zaufaniem i udzielających pomocy każdemu, kto jej potrzebował. Zasa-

da *do ut des* znalazła tu swoje współczesne apogeum. Uaktywnione zostało owo totalne poczucie wspólnoty, jakie w naszej kulturze pojawia się w momentach największego zagrożenia i najwyższego uniesienia. Jednakże nie wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, że sytuacja taka nie może się długo utrzymywać. Paradoksalnie żywotność Solidarności przedłużył stan wojenny, poprzez opór aktywizując postawy wspólnotowe, ale już instytucjonalizację kolejnych zmian — nieuchronne przy reorganizacji życia społecznego i gospodarczego — ujawniły rozdział między bezmiarem indywidualnych oczekiwań a możliwościami ich zaspokojenia. Transformacja ustrojowa, początkowo dość powszechnie przyjmowana z entuzjazmem, szybko zaczęła potykać się o bezmiar problemów wynikających z prób unowocześniania państwa. Współcześni politycy skoncentrowani na problemach ekonomii, prawa i administracji niemal nie zauważają, że w ich obecności rysuje się kolejny rozdział między kulturą a strukturą społeczną. Próby sprowadzenia kultury do jej wąskiego rozumienia i koncentracja wysiłków na przebudowie organizacyjnej państwa ujawniają coraz wyraźniejszy brak wspólnoty aksjologicznej, by nie powiedzieć — symptomy kulturowej dezintegracji.

Liberalizacja życia społecznego, przeprowadzana na wzór liberalizacji życia gospodarczego, otwiera nowe perspektywy dla polskiego indywidualizmu, ale jednocześnie obnaża narastanie nowych problemów i oczekiwań. W procesie daleko idących przekształceń i pospiesznej adaptacji reguł działania do wzorów zachodnioeuropejskich wyraźnie rozluźniają się więzi z rodzimą tradycją. Jej przekaz, przez wieki będący domeną wychowania domowego, obecnie przerzucony został przede wszystkim na barki szkoły. Problem w tym, że nasza rodzima wiedza o kulturze jest obecnie ciągle zbyt powierzchowna, by można było w sposób odpowiedzialny czynić ją przedmiotem systematycznego nauczania. Ponieważ jednak wyeliminowanie jej ze szkoły skutkować będzie całkowitym zerwaniem świadomej transmisji kulturowej, należy szukać, i poszukuje się, dróg pośrednich. Niektóre rozwiązania napawają nadzieją. Nie sposób pominąć tutaj znaczenia przekazu literackiego. Wiedza o tradycji, utrwalaona w beletrystyce, może znacznie wzbogacić wiedzę o kulturze, a książka jako względnie nowy środek przekazu może być postrzegana w kategoriach nowego nurtu tradycji kulturowej (Drożdż 2009).

Na razie jednak dominuje przekonanie, że kultura to jedynie wąski wycinek polskiej rzeczywistości, a nie dorobek wielu pokoleń i spoiwo zapewniające trwałą więź między poszczególnymi warstwami i dziedzinami naszego zbiorowego życia. Takie jej rozumienie jest konsekwentnie podtrzymywane i upowszechniane przez środki masowego przekazu, w których wiedza

o dorobku poszczególnych narodów rzadko wykracza poza zespół ciekawostek, sprzedawanych w otocze ciepłego liryzmu bądź krwawej sensacji. Proceder ten, którego zapewne nie uda się powstrzymać, skutkuje jednak wspomnianą instrumentalizacją oraz perspektywą łatwej wyprzedaży całej dotychczasowej wiedzy o odmienności i specyfice poszczególnych kultur. Już dzisiaj można zaobserwować swoiste znużenie piramidami, Akropolem, kłopotami somalijskich kobiet czy martyrologią więźniów obozów koncentracyjnych. Przesyt medialny przy jednoczesnej bardzo powierzchownej wiedzy o poszczególnych „sensacjach” powoduje, że ludzie przestają się nimi interesować. Tradycja oswojona i zrelatywizowana przez nieustanne zestawianie z innymi tradycjami przestaje pełnić swoją funkcję. Gdy już egzotyczne dotąd kultury Obcych staną się zwyczajną odmiennością Innych, a nasza własna tradycja zbędnym anachronizmem, będziemy musieli się jakoś ustosunkować do jednakowości globalnego świata.

Dzisiaj można sądzić, że pokusa globalizacji zrodziła się na gruncie kryzyśu twórczych, pozatechnicznych aspiracji człowieka. Popularne koncepcje „wyczerpania mocy heurystycznej”, „zagubionych paradygmatów” i „niedokończonych projektów” wskazują, że tak na poziomie realizacji, jak i na poziomie koncepcji instynktownie niemal poszukujemy śladów ciągłości, upatrując w związkach między przeszłością a terażniejszością szansy na zrozumienie permanentnej zmiany, która staje się naszym codziennym doświadczeniem. Powoli bowiem zmiana ta przestaje być źródłem uatrakcyjnienia życia, a staje się męczącym wyzwaniem, któremu coraz więcej osób nie ma ochoty sprostać. Być może miał rację Freud, gdy twierdził, że kultura jest przyczyną jednostkowych cierpień, ale godzimy się na jej wymogi w imię zachowania jednostkowego bezpieczeństwa. Jeżeli zatem chcemy nadal istnieć jako federacja społeczeństw i społeczności, to mamy do wyboru dwie drogi: skrajnej formalizacji wytworów i zachowań, gwarantującej nam poczucie prawnego bezpieczeństwa, albo też rozwijania tego, co Hall nazwał „wysokim kontekstem kultury” i przeciwieństwem formalizacji. Wysoki kontekst tworzy się jednak w toku długotrwałej transmisji międzypokoleniowej, w której właśnie tradycja odgrywa rolę prymarną. Wielokodowy system pozawerbalnej komunikacji nie może z natury rzeczy powstać w krótkiej jednostce czasu, ani obejmować całej ludzkości, podczas gdy formalizacja życia społecznego może zostać zadekretowana. Na razie wydaje się, że dzięki oryginalnym tradycjom wytworzonym w różnych częściach świata, tradycjom, z których czerpiemy dzisiaj to, co chcemy i kiedy chcemy, udaje się nam, na poziomie jednostkowego doświadczenia omijać pułapki

nudy i jednakowości. Ale w rzeczywistości powierzchownie znamy inne kultury, niewiele też wiemy o tradycjach własnej. Zgodnie z ideą „wysokiego kontekstu” ufamy w tym zakresie intuicji, nieświadomionej wiedzy przekładalnej na emocjonalne odruchy i spontaniczne wartościowanie. Zbyt często jednak zapominamy, że metoda ta sprawdza się tam, gdzie transmisja kulturowa odbywała się w miarę płynnie. Zawirowania historyczne sprawiły, że w przypadku kultury polskiej transmisja ta ową płynność okresowo traciła. Zatem nie do końca możemy ufać swoim odruchom i przeświadczeniom; potrzebna jest nam rzetelna wiedza o specyfice rozmaitych nurtów tradycji, będącej wehikulem naszej kulturowej odrębności. Wydaje się, że mimo rozlicznych wysiłków, wciąż mamy w tym zakresie wiele do zrobienia.

### Literatura

- Drożdż A., 2009, *Od Liber mundi do hipertekstu*, Warszawa.  
Geertz C., 1965, *Social History of an Indonesian Town*.  
Kłoskowska A., 1981, *Socjologia kultury*, Warszawa.  
Kuper A., 2005, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. Kolbon I., Kraków.  
Sahlins M., 2006, *Wyspy historii*, przeł. Kolbon I., Kraków.

**Ewa Kosowska**, prof. zwyczajny, filolog i kulturoznawca, kierownik Zakładu Teorii i Historii Kultury w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego. Autorka kilku książek, m.in.: *Legenda, Kanon i transformacje* (1985), *Postać literacka jako tekst kultury* (1990), *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza* (2002), *Antropologia literatury* (2003) oraz wielu artykułów. Redaktor naukowy prac zbiorowych.