

**Kazimierz Czerwiński**

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## **Wielokulturowość a zagrożenie bezpieczeństwa – wyzwania dla edukacji**

**Abstract.** Multiculturalism is a phenomenon that inevitably awaits in the near future monocultural countries like Poland. Researchers have designed many theoretical models of cultures contact and possible attitudes, which in the face of the contact may be disclosed. Desirable, but difficult to achieve state is integration. Intercultural education should be an essential way to prepare the citizens of modern societies to the safe contact of cultures, by enhancing their cultural competence.

**Key words:** multiculturalism, culture contact, integration, cultural competence, intercultural education.

### **Uwagi wstępne**

Na początek dwa cytaty. „Rośnie różnorodność kulturowych form życia, grup etnicznych, wyznań i obrazów świata. Dla tego procesu nie ma alternatywy, jeśli ceną nie mają być czystki etniczne, normatywnie nie do przyjęcia” (Habermas 2009: 124).

„U progu XXI wieku żyjemy bynajmniej nie w światowej społeczności pozbawionej granic, lecz w wielu równoległych światach, które stykają się ze sobą w niektórych punktach. Scenariusz procesu kulturowej globalizacji przyjmuje – według jej zwolenników – oblicze globalnego stapiania się kultur, a więc redukcji kulturowego zróżnicowania ludzkości. Według sceptyków wciąż dochodzi do kulturowego rozwarstwienia świata i wynikających z tego konfliktów” (Borkowski 2003: 23).

Z jednej strony ma więc miejsce proces stopniowej homogenizacji kultur i wzorów zachowań, wynikłej chociażby z „oswojenia się”, przyzwyczajania się do odmienności – w tych regionach świata, które od dawna są wielokulturowe (na przykład Wielka Brytania, a zwłaszcza Londyn). Z drugiej wszakże strony, w tych rejonach, które z wielokulturowością dopiero zaczynają się tak naprawdę stykać (jak we współczesnej Polsce) odmienność wciąż wielu dziwi, a nawet szokuje, w każdym razie bywa podglebiem potencjalnych konfliktów.

Warto zadać pytanie, czy problematyczne bywa tylko zetknięcie z innością o charakterze etnicznym bądź rasowym; inność może wszak przyjmować rozmaite wersje, także te obejmujące wyznawaną religię, preferencje seksualne, czy artykułowane przekonania dotyczące najróżniejszych kwestii – od politycznych, poprzez poglądy na karę śmierci, aborcję

czy wychowanie dzieci, aż po te dotyczące słuchanej muzyki czy stylów ubierania się. Uogólniając można tu mówić po prostu o odmiennościach kulturowych, wykorzystując znaczną „pojemność” kategorii kultury. Można również zauważyć, że wszystkie wymienione warianty odmienności zawierają w sobie odmiennosc – czasami zasadniczą, częściej mniej wyraźną – podzielanych wartości, mają więc także w dużej mierze charakter aksjologiczny.

Czy zetknięcie z odmiennością nieuchronnie musi doprowadzić do konfliktu? Jeśli wierzymy, że nie, to co należy zrobić, by do tego konfliktu nie dochodziło? Kto ma to robić? Czy edukacja ma w tej kwestii coś do zrobienia? Te pytania stały się podstawą tego tekstu. Zanim będzie możliwa choćby próba odpowiedzi, warto bliżej przyjrzeć się zjawisku wielokulturowości dla rozpoznania najważniejszych jej aspektów, które potencjalnie mogą być konfliktogenne.

### **Wielość kultur – wielość światów**

Kultura jest jednym z najbardziej wieloznacznych pojęć współczesnej humanistyki. Znane zestawienie różnych jej koncepcji, dokonane w połowie XX wieku przez A. Kroebera i C. Kluckhona liczy 257 definicji, podzielonych na sześć „typów idealnych”, z których każdy akcentuje inny aspekt (za: Włodarczyk 2003: 952). Za Ewą Włodarczyk przytoczmy tu jedynie dwa ujęcia: Ralpha Lintona, wedle którego kultura to „konfiguracja wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa” (za: *ibidem*: 953) oraz Jana Szczepańskiego, który definiuje kulturę jako „ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom” (za: *ibidem*: 954).

Janusz Gajda wyróżnia pięć podstawowych funkcji kultury: 1) funkcja osobowościowo-twórcza, 2) określenie stylu życia, 3) upowszechnianie różnorodnych treści, 4) funkcja interpersonalna, 5) funkcja ludyczna (2002: 94–99). Powyższe definicje kultury oraz różnorodność wymienionych tu jej funkcji dostarczają wystarczających argumentów na rzecz tezy, że absolutnie wszystkie warianty odmienności, z którymi styka się lub ma szansę się zetknąć współczesny człowiek można „sprowadzić do wspólnego mianownika” – są to odmienności kulturowe.

Interesująca jest koncepcja E. Halla i T.M. Singelisa, wedle której można wyróżnić kulturę wysokiego i niskiego kontekstu. Kryterium rozróżniającym jest odmienny przebieg

typowej relacji interpersonalnej. W kulturze *wysokiego kontekstu* unika się mówienia wprost, komunikacja jest złożoną sztuką, w której należy uwzględnić do kogo, w jakiej sytuacji i w jakim celu mówimy, ważnym elementem aktu komunikacji jest relacja interpersonalna, używane są przysłowia, zwroty aluzyjne, ozdobniki, liczne sformułowania wykraczające poza *meritum* sprawy. W kulturze *niskiego kontekstu* jak najkrótszą drogą zmierza się do sedna sprawy i mówi wprost, w niewielkim stopniu uwzględnia się sytuacyjne uwarunkowania aktu komunikacji, relacje interpersonalne w niewielkim (lub żadnym) stopniu wpływają na akt komunikowania, ceniona jest jasność używanych sformułowań (za: Boski 2009: 231–235). Można zaryzykować tezę, że kultury niskiego kontekstu to wszystkie te, w których ceni się „technologiczną skuteczność”, a więc te, które dominują w Europie Zachodniej i Północnej, także w północnej części Ameryki; to środowiska, w których „cywilizacja” – w naszym „zachodnim” rozumieniu – odniosła największe sukcesy oparte na zdobyczach rewolucji naukowo-technicznej. Kultury wysokiego kontekstu stronią zaś od bezosobowej, odhumanizowanej skuteczności – na rzecz pielęgnowania relacji międzyludzkich. To Afryka (przykład zaczerpnięty z tego kontynentu analizuje Paweł Boski), świat arabski, znaczne obszary Azji oraz Ameryki Południowej. A co z Europą Wschodnią i Środkową?

Kolejnego ciekawego podziału kultur dostarcza koncepcja „ja” – niezależnego i współzależnego autorstwa H.R. Markus i S. Kitayamy. Głównym kryterium różnicującym są kulturowe ramy bycia „adekwatnym człowiekiem”, „bycia w porządku”. Ja niezależne jest charakterystyczne dla kultury północnoamerykańskiej i europejskiej, ja współzależne – dla kultur dalekowschodnich. *Ja niezależne* wyrasta z zasad filozoficznych i ideologicznych oświeceniowego liberalizmu, ale także z etyki protestanckiej, zasad poszanowania prawa i własności prywatnej. Socjalizacja w takiej kulturze następuje w kierunku niezależności, własnego sądu, umiejętności dokonywania wyborów i odpowiedzialności. W efekcie kształtuje się kulturowy profil niezależnej jednostki, mającej i wyrażającej poczucie własnej wartości, cechującej się poczuciem sprawstwa, posiadaniem kontroli, inicjatywą. *Ja współzależne* wyrasta z zasad filozoficznych i ideologicznych konfucjanizmu, taoizmu i buddyizmu. Socjalizacja dokonuje się przez porównywanie z ideałami (pożądanymi, lecz nieosiągalnymi) i przebiega w kierunku nabycia umiejętności uwzględniania innych i kształtowania prawidłowych relacji społecznych. Otoczenie traktowane jest jako ważne źródło informacji i oceny samego siebie. Poczucie własnej wartości jest uwarunkowane dopasowaniem do społeczności i uznaniem z jej strony. Istotnymi i pożądanymi cechami jednostki są samokrytycyzm, korekcyjna autorefleksja, stały proces ulepszania siebie, gotowość do wyrażania zawstydzenia i przepro-

sin (za: Boski 2009: 217–223). Według autora najlepszych przykładów kultur „ja współzależnego” dostarczają społeczeństwa wschodniej Azji, przede wszystkim japońskie i chińskie.

Kolejny istotny podział kultur, który można tu przywołać wiąże się z religiami. Jeśli ograniczyć się tylko do tak zwanych religii uniwersalistycznych, to można wyróżnić dwie ich zasadnicze grupy. Jedną z nich, to tak zwane „religie zbawienia”: chrześcijaństwo, islam, judaizm, które „połączyły uprzywilejowane miejsce z całkowicie nieprzekraczalną barierą kulturową dzielącą wyznawców i obcych – można być albo wyznawcą, albo poganinem” (Giddens 2009: 110). Inne, w szczególności wschodnie tzw. „religie naśladowania”, takie jak buddyzm czy hinduizm, „mają bardziej rozmyte strefy przynależności i wykluczenia” (*ibidem*). Można np. zostać buddystą nie rezygnując z przynależności do innej religii; w zasadzie nieobecna jest tu radykalna opozycja: wyznawca – „poganin”. W każdym razie religie są ważnym obiektem zainteresowania w ramach analizy wielokulturowości, głównie dlatego, że odmienności religijne wydają się być najbardziej spośród wszystkich konfliktogenne (zob. Kamińska & Sobczak 2007: 144).

Wyróżnione – tylko niektóre z potencjalnie wielu – linie podziałów między kulturami wskazują na znaczne prawdopodobieństwo „nieprzekładalności” licznych zachowań i (zwłaszcza) ich interpretacji, a przede wszystkim stojących za nimi systemów wartości. Owo wysokie prawdopodobieństwo jest realne z dwóch przynajmniej powodów: 1) przedstawiciele innych kultur będą do nas coraz liczniej przybywać, 2) raczej nie jesteśmy przygotowani do kontaktu z innymi kulturami.

Alicja Szerląg (2007: 9) pisze: „Jednostka odmienna pod względem narodowym, etnicznym czy wyznaniowym, będąc obywatelem wielokulturowego państwa, niczym mentalny tułacz poszukuje w nim swego miejsca”. Owo „miejsce” w wielokulturowym świecie to między innymi tożsamość.

### **Tożsamość w wielokulturowym świecie**

„Tożsamość [...] oznacza koncepcję i obraz własnej osoby, rodzaj autodefinicji konstruowanej przez jednostkę w toku społecznej interakcji” (Baradziej 2008: 215).

Badacze najczęściej rozróżniają tożsamość osobistą i społeczną. „Tożsamość osobista wiąże się z definicją własnej osoby, poczuciem odrębności od innych, ciągłością własnego *ego*, jego unikalnością. Tożsamość społeczna wiąże się natomiast z procesami identyfikacji ze zbiorowością i definicją jednostki pochodzącą z zewnątrz. Pierwsza odnosi się do niepowtarzalności i indywidualnych cech jednostki (w każdym razie postrzeganych jako unikatowe i

indywidualne), druga dostarcza jednostce identyfikacji ze zbiorowościami, ich obrazami i narzucanymi przez nie rolami” (Nowicka 2008: 108).

Jerzy Nikitorowicz dodatkowo – oprócz tożsamości indywidualnej (osobistej) i społecznej – wyróżnia jeszcze tożsamość kulturową: „to względnie trwała identyfikacja indywidualna lub grupy ludzi z określonymi wartościami kulturowymi (idee, przekonania, poglądy, postawy itp.)” (2009: 372). Tożsamość kulturowa jest kształtowana i rozwija się na podstawie tożsamości społecznej i jednostkowej (*ibidem*: 381). „Jeżeli tożsamość społeczna jest nierozdzielnie związana z grupą, z określoną społecznością i opiera się na dążeniu do upodobniania się do członków grupy, to tożsamość kulturowa zakłada indywidualny, świadomie przemyślany wybór wartości, czasem dokonywany wbrew grupie. Gdyby wybór taki miał aprobatę społeczną, tożsamość kulturowa mogłaby być rozumiana tak jak tożsamość społeczna” (*ibidem*: 372).

Nikitorowicz nadaje kategorii tożsamości kulturowej dość szerokie – potencjalnie globalne – znaczenie. Wyróżnia następujące etapy (warstwy, poziomy) w rozwoju tożsamości kulturowej:

1. Tożsamość rodzinno-familijna: bezkrytyczne utożsamianie się z kulturą, której się nie wybiera; w rodzinie zachodzi socjalizacja pierwotna; ważne są więzi emocjonalne, autorytety, osoby znaczące.
2. Tożsamość lokalno-parafialna: pierwszy krytyczny ogląd społeczności, zetknięcie się z odmiennymi niż w rodzinie zachowaniami, podejmowanie pierwszych ról społecznych.
3. Tożsamość regionalno-etniczna: rozszerzanie terytorium komunikacji społecznej, wkroczenie w obce światy i dostrzeganie innych kultur.
4. Tożsamość narodowo-państwowa: odczuwanie ponadplemiennego dobra wspólnego, możliwość identyfikacji i więzi z abstrakcyjną (wyobrażoną, symboliczną) wspólnotą narodową.
5. Tożsamość ponadnarodowa – kosmopolityczna: wychodzenie poza tożsamość narodową (nie oznaczające rezygnacji z niej); otwarcie wielu możliwości, zarówno odejścia od tożsamości regionalnej czy narodowej, jak i łączenia wcześniej wymienionych warstw w spójny system (Nikitorowicz 2009: 381–385).

Inni autorzy piszą raczej tylko o dwóch typach tożsamości: jednostkowej (indywidualnej) i grupowej (kolektywnej, społecznej) (zob. np. Bokszański 2007; Wnuk-Lipiński 2004; Baradziej 2008). Szczególne znaczenie liczni badacze nadają specyficznej odmianie tożsamości grupowej, jaką jest tożsamość narodowa (zob. np. Wnuk-Lipiński 2004: 208–218).

Benedict Anderson wprowadził ujęcie narodu jako wspólnoty wyobrażonej. Narodowość i przynależność narodową uznaje za „szczególnego rodzaju artefakty kulturowe ukształtowane w wyniku żywiołowego splotu rozmaitych czynników historycznych w Europie pod koniec XVIII wieku” (Błuszkowski 2005: 16). Naród jest wspólnotą wyobrażoną z czterech powodów. Członkowie narodu w zdecydowanej większości nie znają się nawzajem i nie utrzymują kontaktów. Naród jest wyobrażany jako wspólnota terytorialnie ograniczona – poza „naszym” terytorium żyją inne narody. Naród wyobraża siebie jako byt suwerenny, niezależny od innych, w pewnym stopniu izolowany. Naród wyobrażany jest jako monolityczny, „poziomy” układ solidarności – mimo występujących w nim nierówności i wyzysku (Anderson 1997: 18–21).

Ten wątek, że naród jest wspólnotą wyobrażoną, został twórczo rozwinięty w licznych tekstach. Jarosław Kiliński (2004) używa wręcz określenia „wspólnota abstrakcyjna”. Edmund Wnuk-Lipiński następująco uzasadnia potrzebę owego „wynalezienia narodu”: „Wielkie migracje ludności, trwające od wieków, [...] wojny, pożogi, najazdy, okupacje i ekspansje terytorialne sprawiły, że ludność świata wymieszała się w znacznym stopniu i dzisiaj etniczność, definiowana jako bezpośrednie pochodzenie od pewnej ściśle określonej wspólnoty przodków, może być łatwo zakwestionowana na gruncie empirycznym. Proces etniczności wymaga więc ‘wynalezienia’ tradycji i mitu, które pospołu legitymizowałyby roszczenia określonej grupy do bycia wspólnotą etniczną, wyraźnie odróżniającą się od reszty świata. I nie ma istotnego znaczenia, czy tak powstała tradycja lokalna i stworzony na jej podstawie mit założycielski jest w jakimś stopniu oparty na podstawach weryfikowalnych empirycznie (na ogół tak zresztą nie jest). Istotne jest bowiem prawie wyłącznie silne przekonanie członków grupy, że tak właśnie jest” (2004: 236).

Podobnie rzecz ujmie Charles Taylor: „[...] znaczna część wspólnej przeszłości jest nierzadko czystym wynalazkiem. To prawda, ale niejednokrotnie był to politycznie niezwykle skuteczny wynalazek, który – uwewnętrzniony – stał się częścią społecznego imaginarium danego narodu” (2010: 238).

Zbigniew Bokszański wyróżnia cztery modele tożsamości narodowej, będące odmianami zarówno jej konstruowania, jak i wyrażania:

1. Obiektywistyczny model tożsamości narodowej: treścią tożsamości zbiorowej wspólnoty narodowej są trwałe właściwości dające się stwierdzić empirycznie przez zewnętrznego obserwatora.
2. Model tożsamości odkrywanej: przez refleksyjne odczytywanie – z utrwalonego tradycją sposobu życia – specyficznych wartości kulturowych, postaw i emocji.

3. Model tożsamości konstruowanej: tożsamość narodowa jest konstruktem politycznym, ukształtowanym dzięki wysiłkowi elit intelektualnych, kulturalnych i politycznych – naród stanowi wspólnotę wymyśloną i wyobrażoną.
4. Model opinii publicznej: tożsamość narodową rekonstruuje się z empirycznych badań autostereotypów i heterostereotypów (2007: 114–135).

Andersonowska wspólnota wyobrażona jest więc – w ujęciu Bokszańskiego – tylko jednym z czterech wariantów identyfikacji narodowej.

Pojęcia autostereotypu i heterostereotypu – występujące w czwartym wariantcie – wyjaśnia badacz stereotypów narodowych Jan Błuszkowski. „Zjawisko tożsamości narodowej wiąże się z wewnętrznym oglądem własnego narodu. Wspólnota narodowa poszukuje tego co dla niej typowe, podobne i analogiczne bądź odmienne i specyficzne, wyróżniające ją spośród innych narodów. W formie autostereotypu postrzega i rozumie samą siebie. Autostereotyp powstaje w wyniku sprowadzania różnych przejawów życia narodowego do wspólnego mianownika. Opiera się na uogólnieniach podobieństw i cech wspólnych, nie odzwierciedla dostatecznie istniejących różnic i podziałów wewnątrz wspólnoty narodowej. Na tej samej zasadzie – typizacji i uogólnień – powstają w formie heterostereotypów obrazy innych wspólnot narodowych” (2005: 16). Tak zwana teoria rzeczywistego konfliktu grupowego, podnosząca rolę oczywistych sprzeczności interesów w stosunkach międzypaństwowych (zwanym nie- zbyt poprawnie – międzynarodowymi) bierze pod uwagę również fakt, że „procesy stereotypizacji sąsiednich narodów wkraczają w sferę polityki – stają się przedmiotem oddziaływania ideologicznego, propagandowego i medialnego, wpływającego na treści poznawcze i ukierunkowanie emocjonalne stereotypów tych narodów” (*ibidem*: 10). Tak więc ma miejsce subtelny splot czynników kulturowych, w tym wyobrażeń (także tych sztucznie konstruowanych) i stereotypów – z „twardymi” realiami interesów międzypaństwowych dotyczących głównie ekonomii i bezpieczeństwa.

Jürgen Habermas (2009) zasadniczo kwestionuje przydatność kategorii narodu rozumianego w sensie etnicznym, zarówno w analizach teoretycznych, jak i w życiu realnych społeczeństw. Opowiada się za nadrzędną rolą państwa, jako bytu organizującego i niejako definiującego inne ważne kategorie społeczne, dlatego też opowiada się za takim podejściem, wedle którego naród jest po prostu tożsamy z ogółem obywateli zamieszkujących terytorium danego państwa; naród to wspólnota państwowa. Głównym powodem jest próba przezwyciężenia niechlubnego dwudziestowiecznego dziedzictwa konfliktów i czystek etnicznych. Habermas nie ma nic przeciwko narastającej wielokulturowości, a także przeciwko temu, że naród – taki, jak on go pojmuje – zostanie pozbawiony swego „jądra” i cech względnej nie-

zmienności w czasie. „Przygodny skład narodu zorganizowanego w państwo [...], *implicite* określa także horyzont orientacji aksjologicznych, w którym rozgrywają się walki o kulturę i dyskursy zmierzające do samoporozumienia etyczno-politycznego. Wraz ze zmianą składu ogółu obywateli zmienia się też horyzont wartości” (*ibidem*: 149). Czy nie niesie to jednak realnej groźby relatywizmu aksjologicznego?

### **Tolerancja – kategoria nieoczywista**

Jako remedium zabezpieczające przed konfliktami czy czystkami w obliczu wielokulturowości jawi się tolerancja. Czy jednak jest to kategoria w sposób oczywisty pozytywna? Warto przytoczyć dwie dłuższe wypowiedzi, które istotnie odróżniają się od chóru bezkrytycznych piewców tolerancji.

„Problem, który się będzie [...] przewijał, to problem tego, jak dalece możemy przesunąć granice tolerancji bez naruszania naszej tożsamości kulturowej. Dyskusję na ten temat warto zacząć już teraz. Jej pilność wynika chociażby z tendencji procesów demograficznych oraz migracyjnych, jakie mają i będą miały miejsce w Europie w tym stuleciu. Byłoby dobrze, abyśmy byli na nie przygotowani na wszystkich płaszczyznach. Tym bardziej, że w grę wchodzi już nie tylko tolerancja, ale domaganie się szacunku i *uznania* przez grupy mniejszościowe. Tolerancja w zwykłym tego słowa znaczeniu dotyczy zjawisk, które się nam nie podobają, ale które z różnych względów zdecydowaliśmy się cierpliwie znosić. Zdobywamy się na nią tym łatwiej, im bardziej liczymy na to, że jest ona jedynie pragmatycznym narzędziem zmiany tolerowanej sytuacji. I tak np. w przypadku tolerancji wobec pewnych aspektów kultur niezachodnich mamy nadzieję, że jest ona jedynie etapem przejściowym pozwalającym na przyszłe pełne zaakceptowanie osób, których zwyczaje czy przekonania dziś tolerujemy, albowiem liczymy, że osoby te zmienią się pod wpływem wzorów zaczerpniętych z tolerancyjnego otoczenia. W tym kontekście tolerancja może być traktowana jako mniejsze zło. Sytuacja zmieni się wtedy, gdy obiekt tolerancji nie tylko nie wykazuje woli zmiany, lecz domaga się nadto uznania i szacunku. Obawiam się, że w tym przypadku czasowo usunięta na bok możliwość konfrontacji staje się ponownie aktualna. Żadna kultura bowiem nie może dowolnie i bez ograniczeń wchłaniać obce sobie przekonania kulturowe, nawet niezwykle elastyczna w tym względzie kultura europejska nie może tego czynić w nieskończoność (kultura poza wszystkim innym jest mechanizmem *selekcji* przekonań). Obawiam się, że w zwykłych okolicznościach niezwykle cenna cecha kultury europejskiej, a mianowicie jej elastyczność i gotowość do zmiany, może się okazać w pewnych okolicznościach jej słabością, albowiem mo-



że doprowadzić do utraty przez nią jej tożsamości albo poprzez permanentne odsuwanie potencjalnej konfrontacji zaostriżyć jedynie jej ostateczny przebieg” (Szahaj 2004: 147–148). Można przy okazji zauważyć, że autor najwyraźniej pozostaje pod wpływem – nośnej w swoim czasie, a pochodzącej od Samuela Huntingtona – wizji „zderzenia cywilizacji” jako zjawiska nieuchronnego.

Oto drugi głos: „Podejmiemy w tym miejscu ryzyko odcięcia się od tych radykalnych głosów nadgorliwych przedstawicieli kultury europejskiej, którzy tak daleko już zaszli w rachunku sumienia i kajaniu się przed przedstawicielami cywilizacji dotąd ciemionych, że ich własna tożsamość kulturowa napawa ich jedynie wstydem, zaś w kulturze europejskiej widzą jedynie zagrożenia dla przyszłości ludzkości. Banalne staje się w tym kontekście przypomnienie faktu, iż poza naszym kręgiem kulturowym trudno jest dziś dostrzec tak daleko posunięte postawy otwartości na odmiennosc i inne kultury, z jakimi mamy do czynienia na Zachodzie. [...] w obecnych czasach postawę tolerancji, otwartości, szacunku dla odmiennosci (poza sferą deklaracji) niełatwo odnaleźć w polityce państw Azji środkowowschodniej czy innym rejonie świata nieopartym na zrębach kultury śródziemnomorskiej i judeochrześcijańskiej” (Kamińska & Sobczak 2007: 138).

W sytuacji kontaktu kultur chciałoby się oczekiwać „symetrycznego” podejścia z obu stron. Tymczasem tolerancja wydaje się być koncepcją (czy „imaginarium” – jak by to ujął Taylor) śródziemnomorską czy euro-amerykańską, w dużej mierze obcą wielu innym kulturom.

### **Kontakt kultur**

Co się właściwie dzieje w sytuacji kontaktu dwóch (lub więcej – aczkolwiek analitycznie najłatwiej rozpatrywać kontakt tylko dwóch) odmiennych kultur? Jakie zachodzą procesy? Jak można stwierdzić prawidłowości?

Według Edmunda Wnuk-Lipińskiego globalizacja w odniesieniu do kultur skutkuje dwoma procesami: homogenizacją lub hybrydyzacją (2004: 40–42). „Wyobraźnym stanem finalnym globalizacji rozumianej w kategoriach *homogenizacji* jest światowa cywilizacja typu zachodniego, a w wersji skrajnej – amerykańizacja świata, natomiast rezultatem globalizacji rozumianej jako *hybrydyzacja* jest ‘kreolizacja’ świata, czyli daleko posunięte wymieszanie odmiennych wcześniej kultur lokalnych, które miałyby doprowadzić do nowej jakościowo, globalnej syntezy kulturowej” (*ibidem*: 41).

Wydaje się, że powyższe stanowisko zbytnio upraszcza sprawę, sprowadzając kwestię do dwóch tylko wariantów. Jerzy Nikitorowicz wyróżnia cztery typy kontaktu kultur (dokładniej: kultury „zachodniej” z inną):

1. Imperializm kulturowy: wprowadzanie kultury dominującej przemocą lub perswazją, z jednoczesną eliminacją kultur lokalnych; poczucie swoistej misji cywilizacyjnej.
2. Naturalne zderzenie kultury autochtonicznej z kulturą świata zachodniego: oferowanie – bez przemocy – europejskich instytucji i wzorów kulturowych; stopniowy zanik elementów kultury lokalnej, lub też tylko powierzchowne upodabnianie do wzorów kultury zachodniej, z zachowaniem elementów kultury autochtonicznej.
3. Wielobarwność i zróżnicowanie: zgodnie z ideą tolerancji i relatywizmu kulturowego współistnienie elementów różnych kultur; także amalgamacja, powstawanie swoistych „trzecich kultur”.
4. Neoimperializm kulturowy: charakterystyczny dla epoki globalizacji; za pośrednictwem otwartego rynku i środków masowego komunikowania zachodzi uniformizacja (*de facto* amerykanizacja) wzorów kulturowych; swoista dyktatura konsumpcji (2009: 30–31).

Ten ostatni wariant rozwija Robert Borkowski: „Globalizacja kultury niesie ze sobą relatywizację norm i wartości, uniformizację, spłyconie i komercjalizację. Kultura globalna ma charakter kultury konsumpcyjnej. Idea konsumowania coraz większej ilości dóbr i usług stała się celem samym w sobie. Sukces amerykańskiej kolonizacji kultury globalnej w połączeniu z modelem konsumpcji polega na ujednoczeniu gustów, upowszechnieniu wzorów konsumpcji opartych na racjonalizacji i standaryzacji” (2003: 24).

W sytuacji kontaktu kultur u osób uwikłanych w ów kontakt mogą się kształtować różne postawy. Jerzy Nikitorowicz wyszczególnia następujące:

1. Postawy etnocentryczne: przekonanie o szczególnych wartościach własnej kultury; ocenianie innych kultur z perspektywy własnej.
2. Postawy relatywizmu kulturowego: uznanie wielości i równoprawności kultur; przekonanie, że działania innych dadzą się prawidłowo zinterpretować tylko w kontekście ich kultury; może grozić obojętnością wobec własnej kultury i bezradnością w jej kreowaniu.
3. Postawa tolerancji i uznania: nie oznacza biernej akceptacji wszelkiej odmienności, lecz podejmowanie prób dialogu i negocjacji w oparciu o wartości własnej kultury; próba zrozumienia – bez konieczności podzielenia – obcych wzorów kulturowych.
4. Postawa poprawności politycznej: przekonanie o niedopuszczalności krytyki jakichkolwiek poglądów, stylów życia i wzorów kulturowych; brak jakiegokolwiek wartościowania kultur (Nikitorowicz 2009: 31–32).

Pierwszą postawę, czyli etnocentryzm następująco definiuje Paweł Boski: „filtr poznawczy zakotwiczony w wartościach i praktykach własnej kultury, przez pryzmat którego spostrzegane, interpretowane i oceniane są praktyki kulturowe ludzi traktowanych jako obcy czy odmienni” (2009: 494). Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że użycie przez Nikitorowicza kategorii tolerancji dalekie jest od uznania równoprawności wszelkich wartości i relatywizmu kulturowego, przeciwnie – tolerancja powinna zostać oparta na „solidnej bazie” własnej kultury.

Godny uwagi jest model J. Berry’ego wariantów polityki (i struktury) społeczeństwa wobec problemu wielokulturowości. Model ten powstaje ze skrzyżowania dwóch dychotomicznie potraktowanych wymiarów: 1) akceptacja odmienności obcych grup etnicznych znajdujących się na danym terytorium (tak, nie), 2) otwartość i minimalizowanie dystansu ze strony ludności autochtonicznej (tak, nie). W konsekwencji możliwe są cztery warianty:

1. Brak akceptacji odmienności i jednocześnie dystans oznacza *wylączenie* (czystki etniczne).
2. Akceptacja odmienności i jednocześnie dystans oznacza *segregację*.
3. Brak akceptacji odmienności i jednocześnie minimalizowanie dystansu oznacza *tygiel kulturowy*.
4. Akceptacja odmienności i jednocześnie minimalizowanie dystansu oznacza *wielokulturowość*.

Możliwe reakcje przystosowawcze nowo przybyłych grup etnicznych również przyjmują cztery warianty, określane odpowiednio jako: 1. Marginalizacja. 2. Separacja. 3. Asymilacja. 4. Integracja (za: Boski 2009: 525–529).

Najmniej konfliktowy i najbardziej sprzyjający pokojowej koegzystencji, a jednocześnie skutkujący najmniejszymi kosztami psychicznymi, wydaje się być wariant ostatni, czyli *wielokulturowość* i towarzysząca jej *integracja*.

Dialog ku integracji powinien zachodzić w następujących krokach (Nikitorowicz 2009: 449–458):

1. Minimalizacja znaczenia odmienności, zauważonych i obiektywnie występujących różnic – bez ich zwalczania, lecz z poszukiwaniem wspólnych wartości i innych podobieństw; dostrzeganie wspólnoty (ogólno)ludzkiej, oprócz etnicznych, wyznaniowych itp.
2. Tolerancja i uznanie. „Tolerancja nie domaga się tego, byśmy zrezygnowali z własnych opinii i sądów, przekonań, norm, byśmy powstrzymywali się w ich wyrażaniu. Wręcz przeciwnie – domaga się głoszenia własnych sądów, z jednoczesnym dopuszczeniem in-

nych do ich przedstawiania, szacunku do prezentowanej przez kogoś odmienności spojrzenia i interpretacji” (*ibidem*: 453).

3. Akulturacja, przyjmująca postaci: a) prewencyjna gdy grupa poddana obcym wpływom przejmuje niektóre treści kulturowe dla lepszej obrony własnej kultury, b) kontrolowana, gdy ma miejsce przyswajanie wybranych treści obcej kultury bez naruszania podstawowej struktury własnej, c) niezamierzona, gdy zachodzi nieświadome zapożyczanie elementów obcej kultury w sytuacji intensywnych kontaktów, d) demokratyczna, „która występuje w sytuacjach partnerskich stosunków interpersonalnych w krajach pluralizmu kulturowego” (*ibidem*: 454).
4. Kształtowanie postaw rozbudowujących własny repertuar kulturowy.

Integracja – rozpatrywana w przypadku, gdy wielokulturowość jest ograniczana do dwukulturowości; dotycząca więc przede wszystkim sytuacji psychicznej „obcego” próbującego odnaleźć się w nowym środowisku – może przyjmować pięć odmian:

1. Integracja jako pozytywne wartościowanie dwukulturowości (integracja deklaratorywna).
2. Integracja jako kompetencja dwujęzyczna/dwukulturowa, przyjmująca dwa warianty: a) przełączanie (*switching*) w ramach kodów kulturowych, b) jednoczesne funkcjonowanie w obu kodach (harmonijne lub konfliktowe).
3. Integracja jako specjalizacja funkcjonalna (integracja parcjalna).
4. Integracja jako nowa jakość będąca fuzją elementów składowych (osobowość hybrydalna).
5. Integracja jako autonomia psychologiczna wobec obu kultur wyjściowych (Boski 2009: 542–548).

Kontakt kultur jest zjawiskiem wieloetapowym, wielowymiarowym, wieloaspektowym, a także niełatwym dla obu stron. Przede wszystkim jest zjawiskiem i procesem potencjalnie konfliktogennym. Jakimś sposobem zapobiegania owemu konfliktowi jest powszechna w danym społeczeństwie gotowość do kontaktu z odmiennością. W jakim stopniu możemy tego oczekiwać po współczesnym społeczeństwie polskim?

### **Czy jesteśmy gotowi?**

Ewa Nowicka relacjonując badania nad osobami dwukulturowymi mieszkającymi w Polsce konstatuje, że odmienny wygląd badanych – znacznie częściej niż przyjazne zaciekawienie innością – wywołuje zdziwienie otoczenia, natarczywe gapienie się, a nawet (co praw-

da sporadyczne) działania nacechowane agresją (2008: 111–114). To tylko przyczynek do zastanawiania się nad ową gotowością (a raczej chyba jej brakiem).

Piotr Buras (2011) przytacza najważniejsze wyniki raportu o nietolerancji i dyskryminacji sporządzonego przez Instytut Badań nad Konfliktami i Przemocą Uniwersytetu w Bielefeld (Niemcy). Według tego raportu, który został oparty na badaniach przeprowadzonych jesienią 2008 r. w ośmiu krajach europejskich (Niemcy, Wielka Brytania, Francja, Włochy, Portugalia, Polska, Węgry i Holandia), ksenofobia nie dotyczy już tylko warstw niższych i niewykształconych. Ostatnio przeniknęła do lepiej sytuowanego i wykształconego środka społeczeństwa. „Wrogość do zdefiniowanych jako obce grup ludności jest w Europie bardzo rozpowszechniona” – piszą autorzy raportu.

Co ciekawe, niechęć do imigrantów nie jest uzależniona od ich liczebności w danym społeczeństwie. „W Niemczech, gdzie stanowią 12 proc., połowa obywateli uważa, że jest ich za dużo. Za nadmierne obciążenie uważa ich aż 62 proc. Włochów, choć imigrantów jest tam tylko 4 proc. W Polsce – niecałe 2 proc., ale prawie co trzeci obywatel (27 proc.) życzyłby sobie, by było ich jeszcze mniej”.

„Polacy i Węgrzy wypadają zdecydowanie najgorzej, jeśli chodzi o stosunek do kobiet i homoseksualistów. 87 proc. Polaków oraz 88 proc. Węgrów uważa, że kobiety powinny poważniej traktować role żony i matki (w Niemczech i Wielkiej Brytanii odpowiednio 52 i 54 proc.). Prawie 30 proc. Polaków zgadza się na faworyzowanie mężczyzn w miejscu pracy (11 proc. Niemców i 21 proc. Włochów). Tylko 14 proc. Polaków i 32 proc. Węgrów nie widzi w homoseksualizmie niczego niemoralnego. Wśród badanych krajów Europy Zachodniej najbliższej nam do Portugalii, gdzie jednak ponad połowa nie widzi w gejach i lesbijkach obrazy moralności”.

Autorzy raportu skonstruowali również syntetyczny „indeks nietolerancji i ksenofobii”. Na jego podstawie można stwierdzić, że w Polsce do osób nietolerancyjnych i ksenofobicznych należy zaliczyć niemal dwie trzecie obywateli, „z kolei we Francji, Holandii czy Niemczech – około jednej trzeciej, w Holandii – 15 proc. (choć Holendrzy są silnie antyislamscy)”.

„Autorzy badań wyrażali nadzieję, że modernizacja społeczna i kulturowa sprzyjać będzie ograniczeniu uprzedzeń i nietolerancji w Europie Środkowo-Wschodniej. Ale skąd czerpać wzorce? Badanie pokazuje raczej, że trend w Europie Zachodniej idzie w kierunku zamykania się społeczeństw i szukania sobie ‘obcych’” (wszystkie cytaty: Buras 2011).

Podobnych wniosków dostarczają wypowiedzi – pojawiające się przy różnych okazjach w mediach – osób o innym pochodzeniu etnicznym, zamieszkałych w Polsce na stałe

bądź przebywających czasowo (legalnie, albo i nie) na temat przejawianych w stosunku do nich postaw i zachowań ze strony „rdzennych” Polaków. Wiele w tych wypowiedziach bywa goryczy, żalu, a nawet lęku z powodu polskiej ksenofobii, która najczęściej objawia się nieskrywaną pogardą dla domniemanej niższości obcych, rasistowskimi odzywkami i obelgami, a nawet aktami agresji.

Również wypowiedzi niektórych „forumowiczów” w internetowych dyskusjach mają charakter wyraźnie ksenofobiczny. Oto kilka przykładów (po wstawieniu znaków diakrytycznych w przypadku ich braku, jednakże z zachowaniem oryginalnej interpunkcji): „Dla mnie to małpki powinny być w zoo a nie na ulicy”. „Ja rasistą nie jestem ale uważam że asfalt powinien być na swoim miejscu. Ja do murzynów nic nie mam nawet mógłbym jednego mieć”. „Zagrożeniem to są zafajdani obcokrajowcy z afryki, azji”. „Naszym problemem są obcokrajowcy, przyjeżdżają tu, zabierają nam pracę, śmieją się z naszych obyczajów, kultury, coraz więcej widać tych bambusów na ulicach, po co oni nam tu, niech wracają do tej swojej afryki. To samo z żółtymi, wietnamce, chinole, tylko handlują przemycanymi rzeczami zamiast wziąć się do porządnej roboty”. „Dlatego panowie pała w łapę i goń czarnucha goń goń” (*Forum anty-dyskryminacyjne*). „Nie ma żadnych orientacji – są tylko wyuczone zбочenia i dewiacje homoseksualizmu oraz lesbijstwa”. „Zidiocenie to problem całego Zachodu. Tam przecież uważa się, że homoseksualiści są normalni. Wszelkie głupoty, te całe rocki, metale, sadomasochie są stawiane za wzór”. „Też nienawidzę tych podludzi” (*Forum dyskusyjne „Gazety Wyborczej”*).

Nie warto już nawet rozwijać tematu powracających co jakiś czas – a nagłaśnianych przez media – rasistowskich incydentów na stadionach piłkarskich ...

### **Czy edukacja może stanowić remedium?**

Jerzy Nikitorowicz w wydanej niedawno książce *Edukacja regionalna i międzykulturowa* (2009) szeroko analizuje możliwości kształtowania otwartości na „Innego” poprzez edukację. Wprowadza również szereg przydatnych pojęć i typologii, z których niektóre były już cytowane wyżej. Najważniejszym pojęciem – w kontekście prowadzonych tu analiz – wydaje się *edukacja międzykulturowa*. Autor pisze: „Przez edukację międzykulturową rozumiem ogół wzajemnych wpływów i oddziaływań jednostek i grup, instytucji, organizacji, stowarzyszeń, związków sprzyjających takiemu rozwojowi człowieka, aby stawał się on w pełni świadomym i twórczym członkiem wspólnoty rodzinnej, lokalnej, regionalnej, wyznaniowej, narodowej, kontynentalnej, kulturowej, globalnej – planetarnej oraz był zdolny do

aktywnej samorealizacji, kształtowania trwałej tożsamości i odrębności. Skutkiem edukacji ma więc być dynamizacja społeczno-kulturowa różnych grup, wzajemne poznanie, zbliżenie i integracja, z zachowaniem własnej odrębności i własnych wizji rozwoju. Stąd podstawową zasadą jest nieredukowalna różnica, dotycząca zarówno grup mniejszościowych, jak i grupy większościowej. Różnicę traktuje się bowiem nie tylko jako wartość samą w sobie, ale także jako cechę konstytutywną człowieka oraz czynnik wzajemnego rozwoju” (Nikitorowicz 2009: 282).

W innym miejscu Nikitorowicz podkreśla, że wszelkie działania edukacyjne pojmuję jako kształtowanie (albo kreowanie) tożsamości; edukacja to „kreująca się ustawicznie w wolności tożsamość człowieka” (*ibidem*: 10). Ponadto rozwój tożsamości jednostki ku tożsamości międzykulturowej musi zachodzić z jednoczesną ochroną tożsamości ukształtowanej na bazie kultury rodzimej (*ibidem*: 12). Poza tym, jak łatwo zauważyć, w definicji edukacji międzykulturowej obecny jest „holistyczny” zamiar objęcia zakresem międzykulturowej koegzystencji różnych poziomów możliwych wspólnot – od rodzinnej po planetarną, a także rozmaitych wariantów odmienności kulturowej – nie tylko etnicznej.

Podstawowe działania w ramach edukacji międzykulturowej mają za wspólną podstawę dobre wzajemne poznanie. Monika Humeniuk-Walczak pisze w tym kontekście o platformach porozumienia: „[...] jednym z największych wyzwań polityki wielokulturowości i w konsekwencji edukacji międzykulturowej jest tworzenie platform porozumienia grup etnicznych, religijnych i kulturowych, zwanych kulturowymi pograniczami. [...] Ogromne znaczenie w tym kontekście powinno odgrywać kształcenie i rozwijanie stosownych kompetencji kulturowych” (2007: 154). Owe kompetencje kulturowe zawierają w swym zakresie przede wszystkim znajomość własnej kultury, a następnie umiejętność swoistego poznawczego „relatywizowania”, dla umożliwienia postrzegania innych kultur jako równie wartościowych, pełnoprawnych, innych – ale przez to ani lepszych, ani gorszych. Tak pojmowane kompetencje są jedynie wstępem do poznawania innych kultur (i rozmaitych odmienności, także tych o odcieniu obyczajowym) – bez obaw o „zarażenie się” nimi, grożące utratą własnej tożsamości kulturowej. Jednym z podłoży ksenofobii jest przecież lęk i jego przewyciężenie powinno być jednym z celów tej edukacji.

Rozwój tak zwanej wrażliwości międzykulturowej – wg M.J. Bennetta – przebiega w sześciu etapach, pogrupowanych na tak zwane etnocentryczne (od 1 do 3) oraz etnorelatywistyczne (od 4 do 6). Oto te etapy:

1. Zaprzeczenie: „jednostka [...] nie przyjmuje do wiadomości istnienia innych wizji rzeczywistości niż jej własna”. Wynika z izolacji lub separacji.

2. Obrona: „jednostka dostrzega różnice kulturowe, jednak traktuje je jako zagrożenie i walczy z nimi”: oczernianie, wyższość, odwrócenie.
3. Minimalizacja: znaczenia dostrzeżonych różnic.
4. Akceptacja: respektowanie różnic w zachowaniu i wartościach.
5. Adaptacja: uczenie się nowego repertuaru postaw i zachowań w zetknięciu z odmiernością.
6. Integracja: połączenie w jeden układ kilku istniejących (na etapie adaptacji) układów odniesienia; wymaga ciągłego redefiniowania swej tożsamości (Boski 2009: 567–575; także Humeniuk-Walczak 2007: 163–164).

Aby móc rozwijać ową wrażliwość międzykulturową, należy przestrzegać pewnych zasad. M.J. Bennett sformułował następujące:

- zaufania;
- doświadczania własnej tożsamości;
- dialogu;
- pytań i zmiany (ma miejsce stałe napięcie między ciągłością a zmianą, skutkuje to stawianiem pytań, na niektóre z nich trudno znaleźć odpowiedź);
- zaangażowania (wszystkich poziomów uczenia się, wiedzy, emocji i zachowań);
- konfliktu: „konflikt jest postrzegany jako istotny element uczenia się międzykulturowego, który powinien być przedmiotem analizy; zasada zakłada koncentrację na pozytywnych elementach konfliktu, wskazuje na szanse, jakie konflikt stwarza; akcentuje potrzebę kreowania umiejętności zarządzania konfliktami, nieuniknionymi w kontekście międzykulturowości; nie każdy konflikt musi być rozwiązany, ale każdy powinien być wyrażony” (Humeniuk-Walczak 2007: 164–165).

Bardzo interesujący pomysł prezentują Kamila Kamińska i Andrzej Sobczak (2007). Wobec przewidywanej narastającej wielokulturowości postulują edukację intrareligijną oraz kształcenie katechetów intrareligijnych. Postulaty edukacji intrareligijnej formułują następująco: 1) osiągnięcie świadomości własnego światopoglądu; 2) nawiązywanie dialogu: „[...] dążenie do pokojowej akceptacji wzajemnych różnic, otwarte komunikowanie o ich odkryciu i nieustanne próby rozmów i współistnienia mimo odkrytych różnic”; 3) przekraczanie granic, nabycie umiejętności przekraczania granic światopoglądów (Kamińska & Sobczak 2007: 141–142). Są tu więc – wyartykułowane powyżej w odniesieniu do wszelkich odmierności, a tu zastosowane wobec odmierności religijnych – te same trzy składowe edukacji międzykulturowej: poznanie siebie, dialog, wyjście poza własną kulturę. Jednocześnie nacisk jest poło-



żony na poszanowanie odmienności, brak jakiegokolwiek indoktrynacji czy misjonarstwa; różnice powinny zostać wyartykułowane, a następnie powinien nastąpić dialog pomimo tych różnic.

Katecheza intrareligijna powinna być skierowana do osób zainteresowanych, uczestniczących dobrowolnie. Przygotowanie owych katechetów powinno się odbywać w formie np. studiów podyplomowych. „Absolwenci z przygotowaniem intrareligijnym mogliby być w pewnym stopniu katechetami różnych religii albo np. doradcami poruszającymi się w obrębie różnych światopoglądów, stosownie do odbiorców, z jakimi mieliby do czynienia. Byliby uwrażliwieni [...] nie tylko na to, aby nie narzucać własnych poglądów w kwestiach określonych kulturowo, ale na tyle świadomi, by pomóc tym, którym doradzają, poprzez proponowanie odpowiednich rozwiązań dostępnych w obrębie religii wyznawanej przez przychodzącego po radę” (*ibidem*: 147). W tej propozycji jest więc coś więcej, niż tylko przekraczanie ograniczeń własnej kultury (tu: religii), wyraźna jest sugestia, by ów katecheta intrareligijny potrafił być także mentorem, doradcą w różnych problemach życiowych – umiejącym czerpać z wartościowego dorobku innych religii.

Edukacja międzykulturowa w Polsce dopiero się rozwija, głównie za sprawą środowiska Uniwersytetu w Białymstoku i osoby Jerzego Nikitorowicza. Środowisko pedagogów białostockich podejmuje liczne badania i oparte na nich interesujące – i skuteczne – konkretne działania (zob. np. Nikitorowicz 2009: 330–333, 403–406, 436–442, 458–460 i in.). Naturalnie różnorodne projekty w ramach edukacji międzykulturowej są podejmowane również w innych środowiskach naukowych (zob. Szerląg 2007). To wciąż jednak wydaje się za mało.

### **Uwagi końcowe**

Ksenofobiczne postawy cechujące całkiem pokaźny odsetek Polaków (także – jak się wydaje – przedstawicieli wielu innych narodów Europy Środkowej i Wschodniej) mają oczywiście swoje liczne historycznie ukształtowane uwarunkowania; częstokroć w interesie różnych władców i zaborców było podsycanie wzajemnej izolacji i wrogości poddanych narodów. To dziedzictwo trzeba jednak przezwyciężyć. Wiele w tym kierunku zrobiono dobrze, również dzięki mądrym działaniom władz politycznych i różnych obywatelskich organizacji i stowarzyszeń, czego przykładami są tak zwane zbliżenia: polsko-niemieckie, polsko-ukraińskie czy (następujące co prawda z dużymi oporami) polsko-rosyjskie.

Konieczne pojednanie z sąsiadami to jednak tylko część tego procesu. Dużo większym wyzwaniem – jak można sądzić – jest (będzie) konieczność odnalezienia się naszego społec-

czeństwa w sytuacji narastającej lawinowo obecności wśród nas „obcych”, ale zasadniczo różniących się od nas samych i od naszych sąsiadów: kolorem skóry, wyznawaną religią, obyczajami, systemami wartości, postawami wobec wielu kwestii itp. Masowy napływ uchodźców z północnej Afryki, chwilowo absorbujący społeczeństwo i władze Włoch, wcześniej czy później stanie się realnym problemem również dla nas. Nie widać również powodu, by miał ulec zahamowaniu proces – zazwyczaj nielegalnego – przenikania do krajów Europy przybyszów z Kaukazu, czy z różnych regionów Azji.

Obecnie realizowana edukacja międzykulturowa będzie zapewne musiała ulec znaczącemu przeorientowaniu z – na razie w zasadzie wystarczającego – koncentrowania się na „sąsiadach” ku znacznemu wzbogaceniu rozpatrywanego repertuaru odmienności etnicznych, rasowych, religijnych, aksjologicznych, a wreszcie obyczajowych.

Reakcje jednostki na tego typu odmienności należą do tych, które szczególnie trudno zmienić, ponieważ bywają zazwyczaj warunkowane działaniami w ramach socjalizacji pierwotnej, a więc przede wszystkim w rodzinach. Wiele zaś wskazuje na to, że spory odsetek naszych rodzin to ostoja ksenofobii – i to nierzadko w najbardziej prymitywnym wydaniu. W takiej sytuacji edukacja instytucjonalna wydaje się stać na straconej pozycji. Bardzo trudno jest jej przedstawicielom: nauczycielom, wychowawcom, katechetom zmieniać głęboko zakorzenione, „instynktownie” wrogie reakcje na inność, przełamywać stereotypy, uczyć poszanowania odmienności, nierzadko przeorientowywać hierarchie wartości.

Nie można jednak rezygnować, bo edukacja pozostaje chyba jedyną nadzieją. Nawet jeśli niewiele już można zrobić „dziś”, gdy uczeń wraca do środowiska domowego, gdzie podlega wpływom np. rasistowskich czy homofobicznych postaw rodziców lub starszego pokolenia, to jednak jest nadzieja, że obecne wysiłki mogą coś zmienić „jutro”, gdy dzisiejszy uczeń i wychowanek sam założy rodzinę i będzie socjalizował przedstawicieli następnego pokolenia.

## **Bibliografia**

- Anderson B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków – Warszawa.
- Baradziej J. (2008). *Zakorzenie i alternacja: tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie nowoczesnym*. [w:] P.K. Oleś & A. Batory (red.). *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Lublin, s. 215–245.
- Błuszkowski J. (2005). *Stereotypy a tożsamość narodowa*. Warszawa.

- Bokszański Z. (2007). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa.
- Borkowski R. (2003). *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*. [w:] R. Borkowski (red.). *Globalopolis: kosmiczna wioska – szanse i zagrożenia*. Warszawa, s. 7–28.
- Boski P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych: podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa.
- Buras P. (2011). *Europa szuka sobie obcych*. „Gazeta Wyborcza” 12 marca.
- Forum anty-dyskryminacyjne* [online:] <http://www.dyskryminacja.fora.pl/>. [dostęp 28.03.2011].
- Forum dyskusyjne „Gazety Wyborczej”* [online:] <http://www.forum.gazeta.pl/forum/>. [dostęp 28.03.2011].
- Gajda J. (2002). *Antropologia kulturowa. Cz. 1: Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*. Toruń.
- Habermas J. (2009). *Uwzględniając Innego: studia do teorii politycznej*. Warszawa.
- Humeniuk-Walczak M. (2007). *Edukacja międzykulturowa kobiet w wielokulturowym społeczeństwie obywatelskim*. [w:] A. Szerląg (red.). *Edukacja obywatelska w społeczeństwach wielokulturowych*. Kraków, s. 151–171.
- Kamińska K. & Sobczak A. (2007). *Katecheci intrareligijni – emisariusze pokoju w społeczeństwie zagrożonym zderzeniem cywilizacji*. [w:] A. Szerląg (red.). *Edukacja obywatelska w społeczeństwach wielokulturowych*. Kraków, s. 131–149.
- Kilias J. (2004). *Wspólnota abstrakcyjna: zarys socjologii narodu*. Warszawa.
- Nikitorowicz J. (2009). *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa.
- Nowicka E. (2008). *Podwójna tożsamość: dzieci małżeństw mieszanych*. [w:] I. Borowik & K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*. Kraków, s. 104–119.
- Szahaj A. (2004). *E pluribus unum?: dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków.
- Szerląg A. (2007). *Przedmowa: obywatelskość mentalnego tułacza*. [w:] A. Szerląg (red.). *Edukacja obywatelska w społeczeństwach wielokulturowych*. Kraków, s. 9–13.
- Taylor Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków.
- Włodarczyk E. (2003). *Kultura*. [w:] T. Pilch (red.). *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. II. Warszawa, s. 950–959.
- Wnuk-Lipiński E. (2004). *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków.