

IWONA KABZIŃSKA  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN  
Warszawa

## SPOTKANIE Z *INNYM* W DIALOGU MIĘDZYKULTUROWYM\*

*Trzy możliwości stały zawsze przed człowiekiem, ilekroć spotkał się  
z Innym: mógł wybrać wojnę, odgradzić się murem, mógł nawiązać dialog*  
Ryszard Kapuściński (2004)<sup>1</sup>

### WARUNKI DIALOGU I JEGO CELE

Słowo ‘dialog’ jest obecne w języku potocznym, w pracach naukowych, w polityce, w mediach. Powstają centra dialogu, firmy i pisma mające „Dialog” w nazwie lub tytule.

Mam wrażenie, że słowo ‘dialog’ jest nadużywane. Mówi się np. o dialogu kultur w odniesieniu do festiwalu, podczas których przedstawiciele różnych grup etnicznych prezentują swój dorobek: pieśni, tańce, rękodzieło, potrawy<sup>2</sup>. Terminem ‘dialog kultur’ określane jest spotkanie z odmienną kulturą przy okazji wyjazdów turystycznych, także tych krótkotrwałych, o charakterze masowym, organizowanych przez wyspecjalizowane firmy<sup>3</sup>, mimo że kontakt z *Innym* jest tu najczęściej znikomy, powierzchowny. Moim zdaniem, w obydwu wspomnianych tu dla przykładu przypadkach należałoby raczej mówić o zaproszeniu do dialogu (zaproszeniu, z którego można skorzystać lub nie) i stworzeniu wstępnych warunków, by mógł on zaistnieć.

Na nadużywanie słowa ‘dialog’ wskazał ks. Waldemar Chrostowski. „Zdarza się – pisał – że dwóch ludzi spotka się na ulicy albo zjedzą razem obiad – i to jest od razu nazywane dialogiem [przez dziennikarzy – dop. I.K.]. A oni tylko pospacerowali sobie, zjedli i porozmawiali. [...] Bywa, że ktoś, kto nie ma nic do powiedzenia, albo chce omijać drażliwe kwestie, mówi, że uprawia dialog. Nie brakuje także przejawów doraźnego koniunkturalizmu [...]”, traktowania

\* Artykuł ten jest znacznie poszerzoną wersją tekstu przedstawionego przeze mnie podczas konferencji nt. „Komunikacja i dialog kultur”, która odbyła się w Będlewie w dn. 13–15 czerwca 2008 roku. Jej organizatorami byli: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

<sup>1</sup> Cytat ten wybrał również jako motto swego artykułu Krzysztof Podemski (2007, s. 38).

<sup>2</sup> Na takie rozumienie dialogu wskazuje np. artykuł Kingi Czerwińskiej i Sylwii Żwak (Czerwińska, Żwak 2007).

<sup>3</sup> Patrz np.: Liśkiewicz 2007; Podemski 2007; *Turystyka...* 2005.

dialogu w sposób instrumentalny, wykorzystywania go dla doraźnych celów politycznych (Dialog bywa... 1998).

Czymże więc jest prawdziwy dialog? Jakie są jego cechy? Jakie warunki powinny zostać spełnione, by można było mówić o takim dialogu?

Termin 'dialog' wywodzi się z greckiego *dialogein* – rozmawiać (Rusecki 2004, s. 33). Można by więc uznać za uzasadnione pojmowanie każdej rozmowy jako dialogu. Przychylam się jednak do poglądu, że stawianie znaku równości między wszelką rozmową i dialogiem jest daleko idącym uproszczeniem. Tego zdania jest np. cytowany wcześniej W. Chrostowski. Również Michaił Bachtin twierdził, że nie można traktować dialogu jedynie jako „rozmowy, [a nawet jako] sporu, polemiki, parodii” (za: Brocki 2008, s. 141). Taka „wąsko pojmowana dialogiczność [...] jest niewystarczająca” (tamże). Bachtin określił wymienione „formy dialogowości” jako „zewnątrzne, najbardziej oczywiste, ale [zarazem najbardziej] pospolite” (tamże).

Znak równości między dialogiem (w tym przypadku antropologicznym) i rozmowami, „jakie prowadzimy ze sobą w życiu codziennym” stawia Vincent Crapanzano (za: Ostojka 2007, s. 20). Polemizuje z nim Dennis Tedlock, słusznie, według mnie, zwracając uwagę, że gdyby dialog antropologiczny nie różnił się niczym od codziennej rozmowy, „każdy z nas byłby antropologiem, a opis, jaki wyłaniałby się z podejmowanych przez nas konwersacji mógłby zyskać status etnograficznego” (za: Ostojka 2007, s. 20)<sup>4</sup>.

Dialog stanowi podstawę kontaktów interpersonalnych, jest warunkiem porozumienia i społecznego rozwoju. Jest również przedmiotem filozoficznej refleksji (pisali o nim m.in. Arystoteles i św. Augustyn) (Rusecki 2004, s. 29). Wielu badaczy, m.in. Martin Buber, Franz Rosenzweig i Emanuel Levinas, wskazywało na dialogiczny charakter życia ludzkiego oraz rolę, jaką dialog odgrywa w spotkaniu z *Innym* (za: Domańska 2005, s. 144; patrz też: Brocki 2008, s. 115–170; Kaniowska 2006; Ostojka 2007). Według B. Mannheima i D. Tedlocka, w „żywym dialogu należy poszukiwać reguł społecznego działania” (*The Dialogic Emergence...* 1995, s. 2; za: Brocki 2008, s. 128)<sup>5</sup>.

Bachtin uznał dialog za sposób „językowej ekspresji życia człowieka” (Cudowska 2003, s. 131) i stwierdził, że istnieje tylko jeden rodzaj poznania, a jest nim właśnie poznanie poprzez dialog (za: Brocki 2008, s. 142). Podkreślił ponadto, że dialog nie polega jedynie na „wczuwaniu się w sytuację innego”, ani też na przyjęciu jego perspektywy, sposobu postrzegania świata, nie chodzi o „«wżywanie

<sup>4</sup> Tedlock zauważa również, że w dialogu antropologicznym niezbędna jest znajomość zasad komunikacji międzykulturowej oraz chęć zrozumienia odmienności przez badacza podejmującego rozmowę z *Innym* (tamże). Spotkanie z *Innym* może stać się „punkt[em] wyjścia antropologicznej działalności, [...] dociera[nia] do tego, co odmienne poprzez dialog” (Crapanzano 1990; za: Ostojka 2007, s. 18).

<sup>5</sup> Komentując to stanowisko Marcin Brocki dodaje, że w „żywym dialogu” uczestniczy także etnolog jako autor tekstów, będących jednym z efektów jego prac (Brocki 2008, s. 128); patrz też: Jakobson 1989; Ricoeur 1989 (za: Brocki 2008, s. 135–137; Kaniowska 2006). Osobiście nie jestem zwolenniczką przedstawiania etnologicznych badań terenowych jako formy dialogu, nie będę tu jednak polemizować z tą koncepcją.

[się] w inną kulturę»”, lecz o otwarciu się na odmienność (Bachtin 1986; za: Cudowska 2003, s. 129)

Jedną z cech dialogu, na którą wskazywał Bachtin, a za nim inni badacze, jest „polifoniczność”, rozumiana jako „równouprawienie wielu głosów, odmiennych dyskursów i narracji rzeczywistości społecznej” (Cudowska 2003, s. 131; por. Bronk 1988; Gadamer 1993; 2003; za: Ostojka 2007, s. 24–25). Nie ma w nim miejsca na autorytaryzm i demagogię (Cudowska 2003, s. 131). Niezbędne jest również „dobrowolne odsłonięcie” się partnerów wobec siebie (Bachtin 1970; za: Cudowska 2003, s. 132; por. Brocki 2008, s. 140)<sup>6</sup>.

Fundamentalne znaczenie ma umiejętność cierpliwego słuchania (Rozmowa z... 1998; por. Boon 1979; Geertz 1973; Tokarska-Bakir 1995; za: Brocki 2008, s. 126). Zdaniem niektórych reprezentantów nurtu dialogicznego w antropologii, słuchanie rozmówców jest ważniejsze od obserwacji, ma „zająć jej uprzywilejowane miejsce” (Boon 1979; za: Brocki 2008, s. 126). Nie podzielam tego poglądu. Przychyłam się natomiast do tych autorów, którzy – jak np. Tedlock – uważają, że słuchanie i obserwacja są równie ważne, uzupełniają się (za: Ostojka 2007, s. 20; patrz też Kaniowska 2006, s. 21–23).

Zasadniczym celem dialogu jest „wymiana poglądów i poszukiwanie wspólnego stanowiska w jakiejś sprawie” (Rusecki 2004, s. 33). Dochodzi tu do konfrontacji odmiennych stanowisk, pojawia się wiele pytań wymagających udzielenia odpowiedzi, „ujawniają się nowe sensy i prawdy” (*Słownik...* 1977; za: Cudowska 2003, s. 131).

Dialog nie polega na odrzuceniu „własnej perspektywy poznawczej”. „Nie wzbogaca [to bowiem] w żaden sposób życia o nowe sensy (Cudowska 2003, s. 131). Chodzi tu o wyjście „poza obszar wspólnie podzielanych przekonań” (Crapanzano 1990; za: Ostojka 2007, s. 20). Zdaniem niektórych badaczy, o prawdziwym dialogu można mówić tylko wtedy, kiedy pojawiają się różnice zdań między jego uczestnikami (tamże). Partnerami dialogu nie mogą być wyłącznie ludzie, „którzy nam odpowiadają, którzy nam potakują. Dialog dopiero wtedy staje się autentyczny, kiedy rozmawiamy z tymi, którzy są dla nas niewygodni, może nas obrażili” (Rozmowa z... 1998). „Gdy ktoś identyfikuje się ze mną, zobaczy tylko to, co ja już widzę, nie wzbogaci w ten sposób mojej interpretacji świata [...]” (Cudowska 2003, s. 131; patrz też: Bronk 1988; Gadamer 2003; za: Ostojka 2007, s. 24).

Etnologowie/antropolodzy kultury wiele uwagi poświęcają dialogowi międzykulturowemu. Uczestniczą w nim (lub mogą uczestniczyć) osoby należące do różnych grup kulturowych, mające odmienne poglądy i doświadczenia, kierujące się w życiu różnymi wartościami. Chodzi tu o „wzajemne poznanie własnych argumentów, motywów i postaw” (Posern-Zieliński 2004, s. 41), a w konsekwencji – unikanie uprzedzeń, nietolerancji, patrzenia na świat przez pryzmat stereotypów.

<sup>6</sup> W latach 1970. prace Bachtina na temat dialogu stały się inspiracją dla wielu zachodnich antropologów. Przyczyniły się też do rozwoju nurtu dialogicznego (dialogizmu) w antropologii. W centrum uwagi znajduje się tu m.in. relacja: „badany – badacz – tekst – odbiorca” (Brocki 2008, s. 116). Etnografia postrzegana jest jako „transformacja cudzego głosu, cudzej mowy [...]”, jej „tematyzacja” (Vrhel 1993; za: Brocki 2008, s. 117; por. Rabinow 1977; za: Brocki 2008, s. 117–120).

Bardzo ważne jest również „poszukiwanie wspólnych wartości [i] konstruowanie przestrzeni dla własnej kulturowej ekspresji” (tamże).

„Dialog międzykulturowy jest otwartą i pełną szacunku wymianą poglądów między jednostkami i grupami należącymi do różnych kultur, która prowadzi do głębszego zrozumienia pojmowania świata przez innych” (Sadowski 2008, s. 213<sup>7</sup>). Biorą w nim udział reprezentanci różnych grup kulturowych, a jego podstawą jest poszanowanie i akceptacja norm prawnych, religijnych, obyczajowych oraz tolerancja (tamże, s. 212–213).

Zdaniem Sadowskiego, żeby prowadzić dialog międzykulturowy „niezbędny jest [również] przynajmniej elementarny pakiet wspólnie podzielanych wartości, konieczne jest wzajemne zainteresowanie, gruntowna wiedza [na przykład] o mniejszościach i o większościach kulturowych, wiedza przynajmniej na temat dotychczasowych podstawowych form relacji między nimi, [oraz] kompetencje kulturowe<sup>8</sup> do realizacji dialogu w praktyce [...]” (tamże, s. 214). Sadowski wyróżnia trzy grupy wartości. Do pierwszej z nich, akceptowanej – jego zdaniem – przez dużą część polskiego społeczeństwa, zalicza „poszanowanie godności ludzkiej, wolności, równości, państwa prawa, demokracji, braku zgody na dyskryminację [...]”. Do drugiej grupy należą wartości określone jako dodatkowe. Są to: partnerstwo kultur, pluralizm i relatywizm kulturowy, respektowanie interesów mniejszości kulturowych, wolność wyboru poszczególnych kultur (tamże). Upowszechnienie wartości zaliczonych do tej grupy wymaga, jak twierdzi Sadowski, „cierpliwej i długookresowej socjalizacji” (tamże). Trzecią grupę stanowią „wartości specyficzne”, „oczekiwane [m.in.] przez poszczególne mniejszości narodowe i etniczne” (tamże). Od ich spełnienia zależy powstanie płaszczyzny dialogu (tamże) i zapewne także jego powodzenie.

Nie może być mowy o autentycznym dialogu bez szacunku dla kulturowej odmienności i przekonania, że *Inny* nie znaczy gorszy (Cudowska 2003, s. 133). Niezbędna jest akceptacja różnic kulturowych, pojęta najprościej jako traktowanie *Innych* życzliwie, w sposób otwarty (Preece 2007, s. 38). Przekonujące jest dla mnie rozróżnienie akceptacji i tolerancji przedstawione przez Jennifer Jackson Preece. „Tolerować – jej zdaniem – znaczy «znosić lub być cierpliwym» w stosunku do kogoś/czegoś, kto/co nam nie odpowiada [...]” (tamże). Tolerancja może być uznana za „negatywną politykę powściągliwości, podczas gdy akceptacja jest pozytywną polityką wsparcia” (tamże).

Inaczej pojmuje tolerancję Walerij Tiszkow. Według niego, nie można o niej mówić np. wówczas, gdy mieszkańcom jakiejś miejscowości nie przeszkadza budowa meczetu albo synagogi w sąsiedztwie istniejącej tam dotychczas cerkwi prawosławnej. Świadectwem tolerancji jest dopiero zaangażowanie miejscowej ludności

<sup>7</sup> Sadowski powołuje się na fragment tekstu ze strony internetowej <http://www.feminoteka.pl/news.php.readmore=1613>).

<sup>8</sup> Bardzo ważne są również kompetencje intelektualne, instrumentalne, interpretacyjne i moralne (Cudowska 2003, s. 132). Nie każdy więc, jak widać, może uczestniczyć w dialogu, a jego prowadzenie jest sztuką wymagającą od jego uczestników określonych umiejętności. Do tego wniosku prowadzą także uwagi dotyczące dialogu międzykulturowego poczynione przez Sadowskiego.

w budowę świątyni wznoszonej przez przedstawicieli innego wyznania (Tiškov 2005, s. 116). Preece uznałaby zapewne takie działanie za akceptację odmienności.

Sądzę, że sposób rozumienia tolerancji<sup>9</sup> jest istotny dla udziału w dialogu międzykulturowym i spojrzenia na to zjawisko. Inną kwestią, która – moim zdaniem – powinna zainteresować badaczy, jest rola, jaką odgrywa dialog w procesie zmian społecznych, jak również w przemianach charakteru poszczególnych społeczeństw i relacji międzyludzkich.

Niektórzy badacze uważają dialog międzykulturowy za jedyny sposób „budowy społeczeństw prawdziwie wielokulturowych” (Posern-Zieliński 2004, s. 41). Cytowany autor twierdzi, że w tego typu społeczeństwach, zróżnicowanych pod względem kulturowym, etnicznym, rasowym, religijnym, obyczajowym, dominują tendencje integrujące, a pojawiające się napięcia i konflikty są „rozwiązywane [...] szybko, skutecznie i z zastosowaniem procedur demokratycznych” (tamże).

Posern-Zieliński, moim zdaniem, pisze o ideale społeczeństwa wielokulturowego. W rzeczywistości, jak zauważa Sadowski (i co każdy może zaobserwować we własnym kraju i poza jego granicami) w społeczeństwach, które uważają się za demokratyczne, „relacje międzykulturowe w znacznym zakresie nadal nie mają charakteru demokratycznego” (Sadowski 2008, s. 208). Autor pyta: Dlaczego tak się dzieje? (tamże), nie udziela jednak odpowiedzi na to pytanie.

Część badaczy uważa, że uczestnictwo w dialogu stanowi warunek „ewoluowania współczesnych społeczeństw od wielokulturowości do międzykulturowości” (np. Cudowska 2003, s. 128; Czyżewski 2004, s. 30–31). Zwolennicy tej koncepcji postrzegają społeczeństwa wielokulturowe inaczej, niż czyni to np. Posern-Zieliński. Ich zdaniem, nie dochodzi tu do bliższych kontaktów między tworzącymi je grupami, a odmiennosc jest przyczyną dyskryminacji. Otwarcie się na siebie zróżnicowanych kulturowo grup następuje dopiero w społeczeństwach międzykulturowych. Takie społeczeństwa cechuje m.in. wzajemne zrozumienie odmienności i wymiana kulturowa (tamże). „Akceptuje się [w nich ponadto] [...] polifoniczny obraz świata, nieuzurpujący sobie prawa do jednej tylko jego interpretacji” (Cudowska 2003, s. 133). Dopuszczane są do głosu „inne stanowiska aksojologiczne, etyczne i estetyczne” (tamże).

Jeszcze inaczej proces transformacji społeczeństw przedstawia Sadowski. Mówi on o przeobrażaniu się społeczeństw zróżnicowanych kulturowo (w warunkach demokracji) w społeczeństwa pluralistyczne, a następnie dopiero w społeczeństwa wielokulturowe, tj. takie, „w którym problemy z zakresu współżycia międzykulturowego rozwiązywane są poprzez wdrażanie do życia zbiorowego zasad równości i wolności w sferze kulturowej” (Sadowski 2008, s. 205)<sup>10</sup>.

Nierzadko za dowód wielokulturowości uważana jest obecność w tej samej miejscowości domów kultury, w których (w każdym z osobna) prezentowany jest

<sup>9</sup> Na temat różnych możliwości rozumienia tolerancji patrz np.: *Tolerancja i jej granice...* (2004).

<sup>10</sup> Zdaniem tego badacza, w Europie Środkowo-Wschodniej można dziś jedynie mówić o społeczeństwach wielokulturowych jako „kategorii perspektywicznej”; na tym obszarze zróżnicowanie kulturowe dopiero „uzewnętrznia się, staje się widoczną strukturalną cechą społeczeństwa” (tamże).

dorobek sąsiadujących ze sobą na określonym obszarze grup etnicznych, narodowych, regionalnych. Sytuację tę lapidarnie ujął Krzysztof Czyżewski: „Mamy wielokulturowość, bo mamy różne domy kultury” (Czyżewski 2004, s. 30). Przypomniął on również, że we współczesnym świecie wielokulturowość jawi się często jako „archipelag kultur”; „to są różne wyspy, odrębne ośrodki, które bronią poszczególnych, odrębnych tożsamości kulturowych” (tamże, s. 31). Zdaniem Czyżewskiego, konieczna jest zmiana tej sytuacji, usunięcie murów oddzielających od siebie poszczególne kultury i reprezentujące je ośrodki, zainteresowanie się innymi kulturami, poznanie ich, uczynienie kroku w kierunku dialogu, który umożliwi przejście od społeczeństwa wielokulturowego do międzykulturowego (tamże).

Trudno mi opowiedzieć się jednoznacznie za jedną ze wspomnianych tu przykładowo koncepcji. Dyskutowanie tej kwestii nie jest celem moich rozważań. **Chciałabym przede wszystkim zasygnalizować konieczność podjęcia systematycznych badań nad miejscem dialogu w społeczeństwach złożonych z przedstawicieli wielu kultur, jego udziałem w procesie zmian społecznych oraz stosunkiem przedstawicieli różnych kultur do dialogu i warunkami umożliwiającymi jego zaistnienie lub utrudniającymi je.**

Znakomitym miejscem dialogu międzykulturowego może być pogranicze kulturowe, tu bowiem najczęściej dochodzi do spotkania z *Innym*. Obszar ten „zawiera w sobie [jednak również] potencjał [...] konfliktogenny” (Adamiak 2005, s. 218). To, czy pogranicze stanie się widownią konfliktów, czy dialogu zależy od wyborów dokonanych przez jego mieszkańców. Czy opowiedzą się za wojną, wznoszeniem murów, czy za współdziałaniem i rozwiązywaniem pojawiających się problemów przez podjęcie dialogu?

Choć we współczesnym świecie dużo mówi się o dialogu, droga ta – moim zdaniem – w praktyce wybierana jest najrzadziej (por. Tiškov 2005, s. 116). Pogranicza są nierzadko widownią napięć, zderzają się tam bowiem i konkurują ze sobą interesy różnych grup, m.in. większości i mniejszości (Sadowski 1995b, s. 12). Na pograniczu ma miejsce „nieustanna konfrontacja zmiennych wpływów kulturalnych, politycznych i gospodarczych [...]” (Żołędowski 2003, s. 72–73). Występuje tu m.in. zjawisko polegające na narzucaniu własnej kultury *Innym* przez grupę dominującą. Zmusza ją to do obrony własnej tożsamości (tamże). Zdaniem Ryszarda Kantora, kultury pogranicza nierzadko są ofensywne, nastawione na konfrontację, wręcz agresywne (Kantor 1996, s. 29), dlatego też – jak można wnioskować – dominują tu konflikty, napięcia i animozje.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie „dlaczego na jednych pograniczach odbywa się kooperacja, podczas gdy na innych rywalizacja lub konflikt” (Sadowski 1995a, s. 42). Często decyduje o tym historia, nawet „bardzo odległa przeszłość” (Sadowski 2001, s. 15; por. Żołędowski 2003, s. 231–324). „To, co należy do przeszłości”, pisze Agnieszka Adamiak, „wydaje się być balastem i swego rodzaju barierą dzielącą ludzi, ponieważ wspomnienia boją, a urazy pielęgnowane są pieczołowicie jak najdroższe pamiątki. [...] Potrzeba [...] dużo dobrej woli, by mimo różnych obciążeń z przeszłości otworzyć się na tego *drugiego, innego*, a w dużej mierze przecież *swojego*” (Adamiak 2005, s. 234). Przewy-

ciężenie „balastu historii” jest, zdaniem Michała Horoszewicza, jednym z celów dialogu (Braterski dialog... 1999/2000; patrz też: Horoszewicz 2001).

Charakter relacji między grupami spotykającymi się na pograniczach kulturowych zależy również m.in. od uwarunkowań ustrojowo-politycznych, sytuacji społeczno-ekonomicznej, liczebności i przestrzennego rozmieszczenia poszczególnych grup, możliwości udziału mniejszości w życiu publicznym, charakteru więzi łączących członków mniejszości narodowych z Macierzą, zróżnicowania religijnego mieszkańców tych obszarów i stosunków między różnymi Kościołami (szerzej patrz: Żołędowski 2003). Niezależnie od tego, jak kształtują się relacje między mieszkańcami pogranicza kulturowego, jest tu zawsze (przynajmniej potencjalnie) miejsce na autentyczny dialog (patrz: Adamiak 2005, s. 218). Trzeba jednak – przypomnę – opowiedzieć się za nim, wybrać ten sposób postępowania i konsekwentnie realizować podjętą decyzję.

#### DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

We współczesnej Europie stosunkowo często mówi się o dialogu międzyreligijnym. Podejmowane są też inicjatywy świadczące o głębokim zainteresowaniu tą formą kontaktów z przedstawicielami innych wyznań (szerzej patrz: np. Chrostowski 1997; Horoszewicz 2001; Hryniewicz 1993; Kabzińska 2002; Pawłowicz 2004; Sakowicz 2004).

Kwestia dialogu międzyreligijnego powinna, moim zdaniem, w większym niż dotychczas stopniu zainteresować etnologów/antropologów kultury. Jest on bowiem częścią dialogu międzykulturowego. Uczestniczą w nim wyznawcy różnych religii, a od relacji między nimi w dużej mierze zależy charakter stosunków społecznych na pograniczach kulturowych.

Szersza dyskusja na temat dialogu międzyreligijnego zapoczątkowana została przez Sobór Watykański II. Wcześniej był on podejmowany na niewielką skalę (patrz np. Nosowski 2001, s. 107<sup>11</sup>). „Po tragicznych doświadczeniach światowych wojen, izolacjonizmu systemów społeczno-politycznych, konfrontacyjnych postaw [...] zaczęto uświadamiać sobie potrzebę prowadzenia dialogu niemal na wszystkich płaszczyznach życia ludzkiego [...]” (Rusecki 2004, s. 29). Jedną z takich płaszczyzn jest religia (tamże). Fundamentalne znaczenie dla upowszechnienia dialogu międzyreligijnego miała deklaracja „*Nostra aetate*”. Opowiedziano się w niej za koniecznością podjęcia dialogu między członkami Kościoła Katolickiego i przedstawicielami innych wyznań, w tym także niechrześcijańskich, wskazano również sposoby prowadzenia tego dialogu (szerzej patrz: Solarz 2004; Pawłowicz 2004; Chrostowski 1997).

Dialog międzyreligijny rozumiany jest jako „całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzywyznaniowych z osobami i wspólnotami innych

<sup>11</sup> Zbigniew Nosowski podaje przykład księdza Michała Piaseczyńskiego z diecezji łomżyńskiej, który był prekursorem i promotorem dialogu między chrześcijaństwem i judaizmem na tym terenie w latach 1930. (tamże).

religii mających na celu wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie»” (Urban 2004, s. 149)<sup>12</sup>. Nie ogranicza się on wyłącznie do kwestii teologicznych, lecz uwzględnia szeroki kontekst kulturowy. Religia, przy całej swojej wyjątkowości, wymiarze duchowym, teologicznym, transcendentnym, jest postrzegana jako część kultury<sup>13</sup>.

Papież Paweł VI określił dialog jako narzędzie „przełamywania przesądów i braku zrozumienia między grupami ludzkimi” (Urban 2004, s. 145). Uznał go za „środek służący zdobywaniu takich dobrych celów, jak wolność religijna, kultura, porządek publiczny, czy inne dobra społeczne” (tamże). Spostrzeżenia te nie dotyczyły jedynie „dialogu międzyreligijn[ego] w ścisłym znaczeniu tego słowa”. Paweł VI mówił bowiem również o „spotkaniu kultur”, którego nie można pominąć w działalności Kościoła Katolickiego i jego kontaktach z innymi religiami (tamże).

W wielu dokumentach wymienione zostały cechy dialogu, jego przymioty. Należy do nich np. jasność, łagodność, ufność i roztropność. Jasność – precyzuje papież Paweł VI – oznacza mówienie w sposób zrozumiały. Ufność zakłada, że przystępując do dialogu mamy do siebie zaufanie. Roztropność polega na uwzględnieniu okoliczności, do kogo się mówi i w jaki sposób. Jeśli chodzi o łagodność – pisał papież – „nie przystoi, aby dialog był nadęty pychą, zawierał ostre słowa, urażał dotkliwie innych [...]. Dialog nie posługuje się twierdzeniami autorytarnymi, niczego nie narzuca, niesie [...] pokój, odrzuca fanatyzm, toleruje sprzeczki, skłania do szerokich poglądów. Przy tym wszystkim dialog [o czym już była mowa] nie może być wyrzekaniem się własnej tożsamości” (Rozmowa z o. Markiem Nowakiem... 2000). Na konieczność zachowania własnej tożsamości przez uczestników dialogu wskazuje też np. David Novak (2000; 2001) (por. Sakowicz 2004, s. 279; Rozmowa z... 1998).

W dokumencie ogłoszonym w roku 1984, noszącym tytuł *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji*, zaznaczono, że „dialog jest przede wszystkim stylem działania, postawą [...] Zakłada uwagę, szacunek i przychylność wobec drugiego człowieka, a także uznanie jego osobowej tożsamości, jego sposobów wyrażania siebie, jego wartości. [...]” (Pawłowicz 2004, s. 66). Sformułowano również podstawowe zasady dialogu. Mówi się tam również m.in. o „równości wszystkich ludzi”, godności istoty ludzkiej, chrześcijańskiej miłości i szacunku wobec każdej osoby, braku „jakiegokolwiek dyskryminacji”, „poszanowaniu prawa do wolności sumienia i wolności religijnej, czyli prawa jednostek i wspólnot do wyznania i praktykowania własnej religii, [...] wykluczeniu z działalności ewangelizacyjnej wszelkich form przy-

<sup>12</sup> Józef Urban powołuje się m.in. na dokument Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów, z 19 maja 1991 roku, zatytułowany *Dialog i przepowiadanie*. Nawiązuje także do encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio*.

<sup>13</sup> Badacze wyróżniają wiarę, rozumianą jako określony system wierzeń, i kulturę religijną, tj. system zachowań, norm i relacji międzyludzkich, które są następstwem przyjęcia określonej religii (Baranowski 1971, s. 167–188). Moim zdaniem, rozróżnienie to ma jedynie charakter porządkujący, systemy wierzeń funkcjonują bowiem zawsze w ludzkich zbiorowościach, stanowiąc część ich kultury, kształtują ją i mają znaczący wpływ na ludzkie zachowania. Przyczyniają się też do powstawania określonych wzorów kulturowych, instytucji i więzi społecznych.

musu, nieuczciwego nakłaniania, wyśmiewania i poniżania jakichkolwiek osób wyznających inne przekonania i wierzenia” (tamże, s. 67).

Dialog międzyreligijny nie może prowadzić do asymilacji lub synkretyzmu (Bartoszewski 1998, s. 7<sup>14</sup>; patrz też: Sakowicz 2004, s. 279). Na kwestie te zwracają również uwagę twórcy deklaracji *Dabru emet*, ogłoszonej 10 września 2000 roku, będącej „żydowskim oświadczeniem na temat chrześcijan i chrześcijaństwa” (Dabru emet... 2001, s. 56), a zarazem „odповідzią na chrześcijańską inicjatywę teologiczną” (Novak 2001, s. 68). Podkreślają oni stanowczo, że dialog międzyreligijny nie może być drogą do asymilacji, zmiany praktyk religijnych, synkretyzmu lub konwersji, ani też do wzrostu liczby małżeństw mieszanych między przedstawicielami różnych wyznań. Nie może w nim być również mowy o triumfalizmie i upieraniu się, że któraś ze wspólnot jest depozytariuszką prawdy najwyższej i ostatecznej (Dabru emet... 2001, s. 58; Novak 2000, s. 40–41; patrz też: Kabzińska 2002).

Dialog międzyreligijny jest (lub może być) prowadzony na różnych poziomach. „Podstawową formą dialogu jest tzw. dialog życia, zwany też dialogiem codzienności bądź dialogiem codziennego życia” (Sakowicz 2004, s. 278; patrz też: Pawłowicz 2004, s. 67–68). Polega on na akceptacji kulturowej odmienności, życzliwym stosunku do *Innych*, poczuciu solidarności, współuczestniczeniu w smutkach i radościach innej grupy oraz budowaniu wspólnego społeczeństwa (tamże). Eugeniusz Sakowicz podaje, że „ta forma dialogu obejmuje najszerzy krąg uczestników” (tamże). Nie wiadomo jednak czy informację tę należy odnieść do rzeczywistości licznego uczestnictwa wielu osób w „dialogu życia”, czy też jest tu jedynie mowa o potencjalnej możliwości takiego udziału.

Kolejną „formą dialogu jest dialog doktrynalny, zwany też dialogiem teologicznym, dialogiem wymiany teologicznej, dialogiem specjalistów bądź ekspertów” (Sakowicz 2004, s. 279; patrz też: Pawłowicz 2004, s. 69–70). Jego celem jest m.in. „zrozumienie doktryny, w której wyrażają się najważniejsze treści każdej religii. [...] Dialog o charakterze doktrynalnym realizuje się w drodze rozmów, wymiany poglądów, nie zaś polemik. W dialogu tym, ze względu na jego charakter, zaangażowani są eksperci: teologowie, filozofowie, antropolodzy oraz znawcy kultury<sup>15</sup>. Z tego powodu dialog ten często określany jest właśnie jako dialog specjalistów bądź dialog ekspertów, którymi są zwykle oficjalni przywódcy religijni bądź też liderzy poszczególnych mniejszych społeczności. [...]” (Sakowicz 2004, s. 279).

Istnieje również forma dialogu określana jako „dialog wymiany religijnego doświadczenia, czyli dialog modlitwy” (tamże). „Na tym poziomie osoby silnie zakorzenione we własnych tradycjach religijnych dzielą między sobą ich własne bogactwo duchowe, ich własne doświadczenie Boga” (Pawłowicz 2004, s. 69). Zygmunt Pawłowicz podkreśla, że „ta forma dialogu jest bardzo trudna, ponieważ wymaga [...] nie tylko sympatii i otwarcia na wyznawcę innej religii, ale również zdolności do relacji na poziomie o wiele bardziej pogłębionym” (tamże). Obowiązują

<sup>14</sup> Autor powołuje się na wypowiedź bp. Stanisława Gądeckiego na temat dialogu.

<sup>15</sup> Zaproszenie do udziału w dialogu specjalistów „antropologów i znawców kultury” świadczy, moim zdaniem, o postrzeganiu tej formy dialogu międzyreligijnego jako części dialogu międzykulturowego, a religii jako części kultury.

tu zasady dotyczące generalnie dialogu międzyreligijnego, Nie może być mowy o relatywizmie, indyferentyzmie, ani synkretyzmie. „W dialogu modlitwy każdy pozostaje sobą: jest wierny tożsamości, która stanowi znak rozpoznawczy danej religii” (Sakowicz 2004, s. 279).

Jedną z form dialogu określaną jest jako „dialog wspólnych dzieł”. Jego istotą jest „współpraca wyznawców różnych religii [...] na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej” (tamże, s. 281). „[...] Dialog dzieł [...] ma uwrażliwić [...] na wszelkie problemy współczesnego świata”, takie jak głód, nędza, bezrobocie, przymusowe migracje, łamanie praw człowieka, wojny, różnego typu konflikty (tamże). Bardzo ważna jest troska o pokój, zarówno w skali lokalnej, jak i międzynarodowej (Sakowicz 2004, s. 279; patrz też: Pawłowicz 2004, s. 68–69).

Odpowiedniki wymienionych tu form dialogu międzyreligijnego można, moim zdaniem, znaleźć w szeroko rozumianym dialogu międzykulturowym, nie będącym wyłącznie spotkaniem przedstawicieli różnych konfesji. Dialog życia, w tym przypadku, obejmuje codzienne kontakty osób reprezentujących różne kultury, łączy się z otwartością na odmienność, jej akceptacją, a także poczuciem bliskości i zaangażowaniem w budowę wspólnego społeczeństwa. W dialogu specjalistów uczestniczą przywódcy poszczególnych grup kulturowych, znawcy ich dziedzictwa, a nierzadko zarazem znawcy dziedzictwa innych grup. Dialog dzieł przejawia się m.in. w niesieniu pomocy potrzebującym, niezależnie od ich wyznania lub identyfikacji etnicznej, narodowej i kulturowej<sup>16</sup>, podejmowaniu prób mających na celu czynienie świata lepszym, choćby w jego lokalnym wymiarze. Ma on – przypomnijmy – „uwrażliwiać na problemy współczesnego świata, budować pokojowe relacje między różnymi grupami kulturowymi” (Sakowicz 2004, s. 281).

O takiej formie dialogu jest mowa m.in. w deklaracji „Dabru emet”. Jeden z jej punktów głosi bowiem, że „Żydzi i chrześcijanie muszą razem pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju” (Dabru emet... 2001, s. 58). Wprawdzie część Żydów sprzeciwia się podejmowaniu dialogu z chrześcijanami ze względów teologicznych, politycznych i historycznych (szerzej patrz: Novak 2001), pojawiają się jednak głosy przypominające o tym, że „w przeszłości były okresy, w których Żydzi i chrześcijanie potrafili żyć razem i porozumiewać się ze sobą z szacunkiem i w pokoju” (Novak 2001, s. 69). Zdaniem Novaka, „obecny klimat polityczny [...] pozwala [...] budować [stosunki między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa] na tych doświadczeniach z przeszłości, które były pozytywne, niezależnie od tego, jak były nieliczne” (tamże; por. Krajewski 2001, s. 103). Taka postawa cechuje zwolenników autentycznego dialogu, do których bez wątpienia należy rabin Novak, jeden z twórców deklaracji „Dabru emet”.

Szczególnie wymowne jest, moim zdaniem, podejmowanie dialogu mimo braku pozytywnych doświadczeń w kontaktach z *Innymi*, głębokich zranień, będących

<sup>16</sup> Znakomitym przykładem są, moim zdaniem, działania rozmaitych organizacji charytatywnych, często powiązanych z określoną religią, oferujących jednak pomoc wszystkim potrzebującym bez względu na ich identyfikację etniczną lub narodową i wyznanie. O takich działaniach szerzej piszę w artykule poświęconym różnym obliczom transformacji zachodzącej obecnie w Republice Białoruś (Kabzińska 2006/2007, s. 28–40).

np. efektem wydarzeń historycznych, poczucia krzywdy. To dialog, w którym może nastąpić spotkanie katów i ofiar, w którym może dojść do szczerzej rozmowy, wybaczenia (co nie znaczy zapomnienia), a w konsekwencji do daleko idących zmian w relacjach między różnymi grupami.

Szukając odpowiedników form dialogu międzyreligijnego w dialogu międzykulturowym nie wspominałam dotychczas o dialogu wymiany religijnego doświadczenia (dialogu modlitwy). W dialogu międzykulturowym można również mówić o doświadczeniu. Wynika ono m.in. z uczestnictwa biorących w nim udział osób w kulturze własnej grupy i grup sąsiednich, przeżywania własnej tożsamości, m.in. w zetknięciu z tożsamością *Innych* i jej manifestacjami w życiu codziennym. Są to również doświadczenia wynikające ze wspólnoty losów, udziału w historycznych wydarzeniach, narracji o nich, pamięci. Mogą być one „przedmiotem wymiany”. Każdy z uczestników tej formy dialogu pozostaje wierny swojej tożsamości etnicznej, narodowej czy kulturowej. Zachowany więc zostaje jeden z zasadniczych warunków dialogu.

**Występowanie dialogu międzyreligijnego i – szerzej – międzykulturowego na różnych poziomach jest, według mnie, ogromnie interesującym problemem badawczym dla etnologów/antropologów kultury.** Badając proces dochodzenia do dialogu, jego przebieg i efekty, dotykamy zarazem kwestii kontaktu kulturowego, relacji „swój” – „inny” – „obcy”, integracji, relacji między różnymi grupami kulturowymi (w tym – wyznaniowymi) oraz między grupą dominującą i mniejszościami. Opis i wyjaśnienie tych zjawisk dostarcza nam znakomitych informacji, na których podstawie można mówić o funkcjonowaniu społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo. Są one również niezwykle przydatne w badaniach o charakterze syntetyczno-porównawczym (np. w skali europejskiej).

#### KLIMAT I KULTURA DIALOGU

Dla upowszechniania różnych form dialogu niezbędny jest klimat sprzyjający otwarciu się na *Innych* (Cudowska 2003, s. 132–133; Sadowski 2008, s. 203–204). Konieczne jest budowanie kultury dialogu (Pamięć... 2002, s. 54). Niezbędne jest także poszukiwanie wspólnego, zrozumiałego dla wszystkich języka. Nie chodzi przy tym jedynie o samo opanowanie języka pełniącego rolę *lingua franca* w komunikacji między różnymi grupami, jak by wynikało z książki Preece (2007, s. 146)<sup>17</sup>, lecz o wykorzystanie kompetencji językowych do prowadzenia autentycznego dialogu, o czym już Preece nie wspomina.

Powodzenie dialogu międzykulturowego zależy m.in. od uczestnictwa w nim osób reprezentujących organa władzy państwowej, instytucje zajmujące się wychowaniem i edukacją, środki masowego przekazu, organizacje działające w społeczeństwie obywatelskim. Powinien on być również przedmiotem badań

<sup>17</sup> Wspomniany fragment książki nosi tytuł „Dialog w społeczeństwie międzynarodowym” (s. 146–147).

naukowych i monitoringu (Tiškov 2005, s. 110). Działania podejmowane na tak szeroką skalę miałyby przede wszystkim na celu kształtowanie sprzyjających dialogowi postaw tolerancji, umiejętności rozwiązywania konfliktów, otwartości na inne kultury (tamże, s. 110–117).

Andrzej Sadowski uważa, że „w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo wy-czerpały się możliwości dalszego żywiołowego kształtowania się stosunków między-kulturowych. Wymagają one podjęcia wielkiego wyzwania publicznego w postaci strategii, a w dalszej mierze także programów wspierania przeobrażeń z zakresu międzykulturowego współżycia w kierunku tworzenia (się) nowego ładu [...] [tego] współżycia. Dalszy brak zainteresowania w praktyce życia zbiorowego sprawa-mi współżycia międzykulturowego sprzyjać będzie raczej utrzymaniu się wzajemnej izolacji, stratyfikacji, a nawet dyskryminacji kulturowej, nieakceptowanych procesów asymilacyjnych, aniżeli prowadzić do powstania nowego ładu [...]. Ład ów trzeba wspierać poprzez zróżnicowane działania prawno-polityczne, ale przede-wszystnie poprzez działania edukacyjne, poprzez stymulowanie procesów zbliżenia i wzajemnego poznania między przedstawicielami poszczególnych kultur, a więc poprzez tworzenie odpowiednich warunków do dialogu oraz poprzez stymulowanie i organizowanie dialogu międzykulturowego” (Sadowski 2008, s. 203).

O podejściu do dialogu w znacznym stopniu decyduje, moim zdaniem, stosunek do drugiego człowieka oraz sposób widzenia siebie w relacjach z innymi ludźmi. Trudno przypuszczać, by zwolennikiem autentycznego dialogu mogła być osoba dążąca za wszelką cenę do realizacji własnych celów, bezwzględnie rywalizująca z innymi, uwzględniająca jedynie własny punkt widzenia, przekonana o swej nieomyślności.

Świadectwem stosunku do innych osób, a zarazem jednym z warunków dialogu, jest wspomniana już umiejętność słuchania. Mam wrażenie, że dla współczesnego człowieka jest to niezmiernie trudne. Brak umiejętności słuchania siebie nawzajem jest zauważalny w codziennych kontaktach międzyludzkich, w dyskusjach polityków i publicystów, w wywiadach prowadzonych przez dziennikarzy. Jak w tej sytuacji, nie słuchając *Innych*, można podjąć z nimi dialog?

#### OD FILOZOFICZNYCH TRAKTATÓW DO PRAKTYKI SPOŁECZNEJ

Zwykłemu człowiekowi, często zmęczonemu i zniechęconemu codziennymi doniesieniami o różnego typu konfliktach, stykającemu się na co dzień z kłamstwem<sup>18</sup> i manipulacją<sup>19</sup>, może się wydawać, że we współczesnym świecie nie ma

<sup>18</sup> Zdaniem Zygmunta Baumana, wiek XXI jest wiekiem kłamstwa, ludzie bowiem coraz częściej posługują się nieprawdą dla osiągnięcia określonych korzyści (Wiek kłamstwa... 2004; patrz też: Zarembina 2005). Dubravka Ugresić mówi o ‘kulturze kłamstwa’, opisując sytuację w państwach powstałych po rozpadzie Jugosławii i sposoby działania niektórych polityków (Ugresić 2006).

<sup>19</sup> Zjawisko to jest obecne w polityce, w mediach, w życiu publicznym. Wybrane mechanizmy manipulacji odsłania Eryk Mistewicz (W jaki sposób... 2008); patrz też: Obamiacy... 2008; Zarembina 2005.

miejsca na dialog, spełniający wymienione wcześniej warunki, różniący się definitywnie od zwykłej rozmowy. Można też wątpić czy jest on skutecznym narzędziem zmian, śledząc sytuację w krajach, w których mimo wiele obiecujących zapisów konstytucyjnych i mnogości dokumentów mających gwarantować przestrzeganie tzw. standardów europejskich, lekceważone są prawa mniejszości etnicznych, narodowych, kulturowych, gdzie dochodzi do konfliktów w wyniku zderzenia różnych interesów grupowych oraz odmiennych wizji społeczeństwa (np. modelu integracyjnego z asymilacyjnym lub secesjonistycznym)<sup>20</sup>.

Pojawia się również pytanie, jak prowadzić dialog, gdy obowiązuje nas tzw. poprawność polityczna? Na kwestię tę wskazuje Posern-Zieliński, przypominając jednocześnie, że w dialogu międzykulturowym chodzi przede wszystkim o skuteczne rozwiązywanie problemów. Nie można „skrywać [...] [ich] pod warstwą «nowomowy» czy pozornych działań i w konsekwencji pozwalać im trwać w hibernacji aż do kolejnego momentu eksplozji antagonizmów” (Posern-Zieliński 2004, s. 41). Badacz podkreśla, że odrzucenie zasad dialogu i poszukiwania porozumienia prowadzi do tego, że każda ze stron trzyma się ściśle „swoich pryncypiów, uważając je za jedynie słuszne, ostateczne i niepodważalne” (tamże). Sprzyja to upowszechnianiu się postaw nietolerancji, powoduje napięcia w stosunkach międzyetnicznych i utrudnia integrację (tamże). Brak dialogu prowadzi do izolacji poszczególnych osób i zbiorowości kulturowych, sprzyja ugruntowaniu stereotypowych obrazów *Innych*, narastaniu lęku przed nimi, nieporozumieniom i konfliktom (Sadowski 2008, s. 213).

Konflikty, napięcia, społeczne lęki i niepokoje mogą się jednak okazać znakomitą punktem wyjścia do dialogu, jeśli tylko zostanie on uznany przez „różne strony” za narzędzie oczekiwanych, pożądanych zmian. Jeśli przyjmiemy, powołując się na Heraklita, Denisa de Rougemont czy Edgara Morina, że konfrontacja różnych wzorów zachowań, walka przeciwieństw, jest zjawiskiem w konsekwencji pozytywnym, prowadzi bowiem do „dialogu pluralizmów”, który „wytwarza zmianę” (Morin 1989, s. 820; za: Gajda 2003, s. 35)<sup>21</sup>, do „najpiękniejszej harmonii” (de Rougemont 1995, s. 45), do uznania Europy za „ojczyznę [...] twórczej niezgody” (tamże)<sup>22</sup>.

Zdecydowana większość mieszkańców Europy z pewnością nie zna pism Morina, ani innych filozofów, ma jednak własne poglądy np. na temat zjawiska określonego przez niego jako „spotkanie różności, antagonizmów, konkurencji i komplementarności” (za: Gajda 2003, s. 35). Postrzega też na swój własny sposób

<sup>20</sup> O konfrontacji różnych modeli społeczeństwa pisze Żołędowski 2003; patrz też np. Kurcz 2005; Kabzińska 2007.

<sup>21</sup> Zdaniem Morina, „geniusz europejski tkwi nie tylko w pluralizmie i zmianach, ale także w dialogu pluralizmów, który wytwarza zmianę [...] w życiu i stawianiu się kultury europejskiej ważne jest zapładniające spotkanie różności, antagonizmów, konkurencji, komplementarności, to znaczy właśnie ich dialogika [...]” (Morin 1988, s. 820; za: Gajda 2003, s. 35).

<sup>22</sup> Cytowany przez de Rougemont Heraklit twierdził, że „to, co stawia sobie wzajemnie opór, to i współdziała ze sobą, a z walki przeciwieństw rodzi się najpiękniejsza harmonia” (de Rougemont 1995, s. 45).

konflikty i dialog. Poznanie tych poglądów, sposobów widzenia określonych wzorów kulturowych i idei, jest znakomitym zadaniem dla etnologów/antropologów kultury. Można np. poszukiwać odpowiedzi na pytania: Czym jest konflikt i dialog według osób należących do badanej przez nas grupy/badanych grup? Jakie postawy przyjmują wobec tych zjawisk? Które z nich jest im lepiej znane? Czy podejmują dialog międzykulturowy, międzyreligijny, a także np. dialog obejmujący członków tej samej społeczności, tej samej grupy etnicznej, religijnej, by rozwiązywać nękające ją problemy?<sup>23</sup> Jeśli tak, to w jaki sposób to czynią? Czy widzą ograniczenia uniemożliwiające lub utrudniające prowadzenie dialogu? Co, według nich, jest w tym przypadku największą przeszkodą? Jak można ją usunąć? Czy podzielają pogląd, że w praktyce społecznej trudniej o dialog na różnych poziomach, niż o konflikty i brak współdziałania?<sup>24</sup> Czy potrafią wskazać możliwość zmiany takiej sytuacji? Czy istnieje – ich zdaniem – „recepta” na dialog międzykulturowy? Kolejne pytanie może dotyczyć dialogu jako wartości.

We współczesnej Europie wiele mówi się o wspólnych wartościach, takich jak: pokój, przedsiębiorczość, dobrobyt, demokracja (rozumiana jako odrzucenie totalitaryzmu i wszelkich odmian rządów autorytarnych), praworządność, świeckość, wolność, równość oraz altruizm (Pomian 2004, s. 217–227). Do wartości tych można także zaliczyć dialog. Jest on również uważany za narzędzie kulturowo bliskie Europejczykom<sup>25</sup>, jeden z wyróżników Europy<sup>26</sup>.

Wymienione tu wartości, w tym – dialog, są elementami idealnego obrazu naszego kontynentu. Mają też swoje, konkurujące z nimi, przeciwieństwa. Żadna z nich nie jest powszechna, ani dominująca<sup>27</sup> i być może nigdy taką się nie stanie. Nie znaczy to jednak, że nie należy do nich dążyć.

Dla przyszłości Europy ważne są wybory, jakich dokonują jej mieszkańcy. Za którymi z wymienionych tu wartości (a może za ich przeciwieństwami) opowie się większość Europejczyków? Jakie będą motywy tych wyborów? Jakie motywy kierują obecnie tymi, którzy uznają określone wartości za „swoje” i na tym fundamencie budują swoje życie? W jaki sposób wybory dokonane przez członków poszczególnych grup kulturowych wpływają na relacje z *Innymi*?

Dialog międzykulturowy ma do spełnienia bardzo ważną rolę w zróżnicowanej kulturowo przestrzeni (nie tylko europejskiej). Jest niezbędną w sytuacji spotkania z *Innym* rozmową, spełniającą określone warunki, połączoną z poszukiwaniem

<sup>23</sup> Pomijam tu kwestię dialogu wewnątrzkulturowego, może on być jednak równie ważnym sposobem rozwiązywania problemów jak dialog międzykulturowy.

<sup>24</sup> Twierdzi tak np. Tiskov (Tiškov 2005, s. 116).

<sup>25</sup> Tego zdania jest np. Ronald Inglehart (Żakowski 2004). Narzędziami „kulturowo bliskimi Europejczykom” są również, według niego, perswazja, tolerancja i uznanie odmienności.

<sup>26</sup> Według Czyżewskiego, miejscem dialogu międzykulturowego jest przede wszystkim Europa Środkowa. Podkreśla on zarazem, że zjawisko to jest niezwykle rzadkie we współczesnym świecie (Czyżewski 2004, s. 30). Europa Środkowa byłaby więc miejscem wyjątkowym pod tym względem. Z poglądami Czyżewskiego polemizuję w jednym z artykułów (Kabzińska 2005/2006).

<sup>27</sup> Krzysztof Pomian zwraca np. uwagę na trudności w realizowaniu idei praworządności, demokracji i równości w wielu krajach Europy (Pomian 2004, s. 220–222).

możliwości porozumienia, dokonania zmian na lepsze (w przekonaniu jego uczestników). Dialog jest także zaproszeniem do przewycięzania ograniczeń utrudniających lub wręcz uniemożliwiających spotkanie z *Innym*. Jest wyzwaniem do zmian istniejącej sytuacji nie tylko wówczas, gdy budzi ona głębokie niezadowolenie, rodzi konflikty, lęki, ale także, jeśli chcemy pełniej otworzyć się na *Innego*, poznać go, zrozumieć, zaakceptować. Jeśli chcemy odpowiedzieć na jego potrzebę poznania, zrozumienia i zaakceptowania nas.

#### EUROPEJSKI ROK DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO I CO Z TEGO WYNIKA

W sierpniu 2004 roku narodził się pomysł uznania roku 2008 za Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego. Komisja Europejska i Parlament Europejski zaakceptowały tę propozycję w październiku 2005 r., przyznając na odpowiednie działania 10 mln euro (Czerwińska, Żwak 2007, s. 39, przyp. 1). Inicjatywa ta ma przede wszystkim na celu „promocję dialogu międzykulturowego jako instrumentu umożliwiającego obywatelom europejskim, jak również wszystkim osobom mieszkającym w Unii Europejskiej, zdobywanie wiedzy i umiejętności, dzięki którym będą oni w stanie odnaleźć się w bardziej otwartym, a równocześnie bardziej złożonym środowisku”. „Dialog międzykulturowy jest traktowany jako ważne remedium na utrzymujące się zjawiska, między innymi stereotypizacji, rasizmu, ksenofobii, nietolerancji, dyskryminacji, a nawet przemocy względem przedstawicieli innych grup kulturowych, jak również osiągania wymaganej spójności społecznej w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo” (Sadowski 2008, s. 203–204)<sup>28</sup>.

Nie zauważyłam, by wspomniana inicjatywa została spopularyzowana choćby przez media, by stała się przedmiotem publicznej dyskusji. Nie wykorzystano więc okazji do upowszechnienia idei dialogu, zainteresowania nim jak najszerszych kręgów społeczeństwa. Kilkadziesiąt znanych mi osób, które spytałam o Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego, stwierdziło, że nigdy o nim nie słyszało<sup>29</sup>. Żadna z tych osób nie potrafiła też wskazać przykładów dialogu międzykulturowego, a możliwości kształtowania rzeczywistości społecznej za pośrednictwem dialogu oceniono sceptycznie. Sam dialog uznano za ideał, który nigdy nie stanie się dominującym wzorem kulturowym w Europie i w innych krajach świata, zwłaszcza w tych, które nie mają doświadczeń z systemem demokratycznym i nie są nim zainteresowane. Nie zanegowano jednak konieczności dążenia do niego, opowiedzenia się po stronie dialogu. Sądzę, że ten sposób myślenia nie jest odosobniony.

Upowszechnianie idei dialogu międzykulturowego, wskazywanie jego przykładów, podobnie jak wychowanie do dialogu i tworzenie sprzyjającego mu klimatu

<sup>28</sup> Autor powołuje się na: <http://europa.eu.int/como/culture/portal/index.en.htm>.

<sup>29</sup> Na początku września 2008 r. w warszawskim tramwaju zauważyłam mężczyznę w średnim wieku, ubranego w koszulkę z napisem „2008 – Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego”. Byłam chyba jedyną osobą, która zwróciła uwagę na ten napis; nie zauważyłam, by ktoś spośród wielu pasażerów przyglądał się mu, by wzbudził on zainteresowanie i komentarze.

społecznego wymaga długiego czasu. Warto jednak, jak sądzę, podjąć ten wysiłek, chociażby po to, by coraz więcej osób miało świadomość, że w świecie, w którym żyjemy istnieją nie tylko wojny, różnego typu konflikty, napięcia, przemoc, konkurencja ale również zjawiska, takie jak dialog, że mamy możliwość dokonywania wyborów nie tylko w teorii, ale też w praktyce.

Chociaż badacze coraz częściej podejmują temat dialogu międzykulturowego i zwracają uwagę na konieczność zwiększenia społecznego zainteresowania tą kwestią, brakuje publikacji ukazujących szczegółowo przykłady dialogu, jego uczestników, warunki umożliwiające podjęcie rozmów i trudności, które należy pokonać, by dialog mógł zaistnieć.

Sadowski np. informuje, że zamierza „przedstawić [...] kilka uwag na temat dialogu międzykulturowego w Polsce”, odwołując się do przykładu województwa podlaskiego (Sadowski 2008, s. 213). Ogranicza się jednak do kwestii znajomości „wspólnego języka jako podstawowego kodu kulturowego do prowadzenia” tego rodzaju dialogu (Sadowski 2008, s. 214). Badania przeprowadzone przez Sadowskiego wśród mieszkańców Białegostoku wykazały, że „językiem porozumienia międzyetnicznego w mieście jest i pozostaje język polski. Ewentualne prowadzenie dialogu międzykulturowego może odbywać się jedynie w języku narodowej większości” (tamże, s. 215). Autor ubolewa nad brakiem znajomości języków innych grup etnicznych i narodowych przez mieszkańców w Białymstoku Polaków (m.in. białoruskiego, litewskiego i ukraińskiego), jak też nad nieznaną ojczystego języka przez wielu przedstawicieli mniejszości (tamże, s. 214–215). W cytowanym artykule nie znajdziemy żadnych przykładów dialogu, mowa jest jedynie o spełnieniu jednego z jego warunków, jakim jest istnienie wspólnego języka, w którym dialog ten może być prowadzony. Autor pisze o ewentualnej możliwości prowadzenia dialogu. Nasuwa to przypuszczenie, że dotychczas nie został on podjęty (stąd – być może – brak jego przykładów we wspomnianym artykule).

Pisząc o pograniczu jako miejscu konfliktów i dialogu, Adamiak odwołuje się do wyników własnych badań przeprowadzonych w Sejnach, na pograniczu polsko-litewskim, wśród mieszkających tam Polaków i Litwinów. W artykule jest przede wszystkim mowa o negatywnym wpływie doświadczeń historycznych na postawy mieszkańców miasta wobec *Innych*. W rozdziale zatytułowanym „Pogranicze – przestrzeń dialogu” czytamy o bardzo dobrze układających się – zdaniem rozmówców autorki – stosunkach sąsiedzkich. „Nieporozumienia [najczęściej] wywoływane są przez jednostki, które świadomie wykorzystują negatywne doświadczenia z przeszłości i inne sporne kwestie, w celu osiągnięcia korzyści (np. uzyskania poparcia wyborczego)” (Adamiak 2005, s. 230). Do wywołania konfliktów przyczyniają się też – zdaniem badanych – dziennikarze szukający sensacji, księża, którzy nie chcą lub nie potrafią dostosować godzin nabożeństw do oczekiwań wiernych należących do różnych grup narodowościowych, a także niektóre osoby pochodzące z rodzin mieszanych i te, które zmieniły identyfikację narodową (tamże).

Adamiak pisze ogólnie o tym, że „obszary pogranicza to przykłady kooperacji na wielu płaszczyznach życia społecznego, kulturalnego czy gospodarczego”

(tamże, s. 231), nie podaje jednak żadnego przykładu tego typu współdziałania. Ogólnikowo brzmią też słowa o „znaczeniu wspólnych inicjatyw zmierzających do przełamywania wrogości, niechęci, wzajemnych stereotypów” (tamże). Jakiego rodzaju są to inicjatywy? Kto je podejmuje? Jakie są ich efekty? Jeśli na pytanie to można odpowiedzieć na podstawie badań przeprowadzonych przez autorkę, dlaczego w napisanym przez nią tekście brak odniesień do rezultatów tych badań i stosownych przykładów?

Można się spodziewać, że w najbliższym czasie będzie się ukazywać coraz więcej prac poświęconych kwestii dialogu międzykulturowego, w tym również międzyreligijnego, na pograniczach kulturowych. Prac, w których przedstawione zostaną konkretne przykłady takich działań, drogi dochodzenia do dialogu, który pozwala na przełamanie istniejących podziałów i uprzedzeń, inicjatywy świadczące o autentycznym zainteresowaniu dialogiem i ich skutki. Konieczne jest przejście od teoretycznych rozważań do opisu działań, u których źródeł leży chęć podjęcia dialogu. W opisach tych nie może zabraknąć odniesień do szerszego kontekstu społeczno-kulturowego i historyczno-politycznego. Są one niezbędne m.in. dla zrozumienia okoliczności, w jakich podejmowany jest dialog, wyzwań stojących przed tymi, którzy w nim uczestniczą, a także ukazania owoców działań określanych przez ich uczestników (i przez badaczy) jako dialog.

#### LITERATURA

- Adamiak Agnieszka 2005, Pogranicze – przestrzeń dialogu i rywalizacji. Na przykładzie Ziemi Sejneńskiej, [w:] *Granice na pograniczach*, red. J. Kurczewska, H. Bojar, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 217–236.
- Bachtin Michaił 1970, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, PWN, Warszawa.
- 1983, *Bachtin. Dialog – język – literatura*, red. E. Czaplewicz, E. Kasperski, PWN, Warszawa.
- 1986, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, PWN, Warszawa.
- Baranowski Bogdan 1971, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski środkowej*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Bartoszewski Władysław 1998, Jesteśmy jednym obrazem, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 7–12.
- Boon Jean 1979, Saussure/Pierce a propos language, society, and culture, *Semiotica*, vol. 27, nr 1–3, s. 83–101.
- Brocki Marcin 2008, *Literatura – Dialog – Przekład*, Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław.
- Bronk Andrzej 1988, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Braterski dialog... 1999 [wyd. 2000], Braterski dialog wymaga przedyskutowania i krytycznego rozbiórki własnych pozycji obu stron. Rozmowa z red. Michałem Horoszewiczem, [roz. A. Kuśmirek], *Maqom. Biuletyn Informacyjny Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego*, nr 1 (7), s. 5–16.
- Chrostowski Waldemar 1997, *Rozmowy o dialogu*, „Vocatio”, Warszawa.
- Crapanzano Vincent 1990, On Dialogue, [w:] *The Interpretation of Dialogue*, red. T. Maranhao, The University of Chicago Press, Chicago–London, s. 269–292.

- Cudowska Agata 2003, Postawa „niewspółobecności” antropologii filozoficznej M. Bachtina w dialogu międzykulturowym, [w:] *Mędzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Globalizm versus regionalizm*, red. J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska, Trans Humana, Białystok, s. 127–135.
- Czerwińska Kinga, Żwak Sylwia 2007, Berliński Karnawał der Kulturen miejscem dialogu kultur, [w:] *Osiągnięcia naukowe młodzieży akademickiej w XXI wieku*, red. A. Bobryk, R. Droba, A. Falba, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce, s. 39–41.
- Czyżewski Krzysztof 2004, Dialog międzykulturowy w regionie Europy Środkowej, [w:] *Europa Środkowa: wspólnota czy zbiorowość?*, red. R. Zenderowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 29–35.
- Dabru emet... 2001, Dabru emet. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa ogłoszone 10 września 2000 roku, tłum. S. Krajewski, *Więź*, nr 8 (514), s. 56–58.
- Dialog bywa... 1998, Dialog bywa instrumentalizowany, rozmowa z księdzem Waldemarem Chrostowskim..., [rozm. G. Górny, R. Tichy], *Frona*, nr 9–10, s. 1–6.
- Domańska Elżbieta 2005, *Mikrohistorie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Gadamer Hans-Georg 1993, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Intern Esse, Kraków.
- 2003, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Aletheia, Warszawa.
- Gajda Janusz 2003, Europejskość i polskość jako kategoria wspólnotowych wartości transmisji dziedzictwa kulturowego jednoczącej się Europy, [w:] *Mędzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego*, red. J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska, Trans Humana, Białystok, s. 33–43.
- Geertz Clifford 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- Horoszewicz Michał 2001, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Hryniewicz Wacław 1993, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny*, „Vocatio”, Warszawa.
- Jakobson Roman 1989, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, PIW, Warszawa.
- Kabzińska Iwona 2002, „Być może moglibyśmy żyć razem...” Dialog między judaizmem a chrześcijaństwem i zmiana modelu sąsiedztwa, *Etnografia Polska*, t. XLVI, z. 1–2, s. 77–100.
- 2005/2006, Europa Środkowa: Pogranicze? – Wspólnota? – Miejsce dialogu międzykulturowego?, *Rocznik Wschodni*, nr 11, s. 90–113.
- 2006/2007, Dwa oblicza białoruskiej transformacji, *Rocznik Wschodni*, nr 12, s. 18–41.
- 2007, Miejsce polskiej mniejszości narodowej w społeczeństwie obywatelskim Republiki Litewskiej, [w:] *Etniczność i obywatelskość w Nowej Europie. Konteksty edukacji międzykulturowej*, red. J. Nikitorowicz, D. Misiejuk, M. Sobecki, Trans Humana, Białystok, s. 252–265.
- Kaniowska Katarzyna 2006, Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii, *Etnografia Polska*, t. L, z. 1–2, s. 17–34.
- Kapuściński Ryszard 2004, *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, Universitas, Kraków.
- 2006, *Ten Inny*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Krajewski Stanisław 2001 [głos w dyskusji], Co dalej z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim w Polsce?, *Więź*, nr 8 (514), s. 102–104.
- Kurcz Zbigniew 2005, *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Liśkiewicz Damian 2007, Turystyka XXI w. jako jedna z form dialogu międzykulturowego, [w:] *Turystyka i podróżowanie w aksjologicznej perspektywie*, red. M. Kazimierzczak, AWF, Poznań, s. 181–189.
- Morin Edgar 1989, *Mysleć Europa*, przeł. J. Łęczyński, Wola, Warszawa.
- Nosowski Zbigniew 2001 [głos w dyskusji], Co dalej z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim w Polsce?, *Więź*, nr 8 (514), s. 105–107.

- Novak David 2000, Do czego dążyć i czego unikać w dialogu żydowsko-chrześcijańskim, tłum. T. Wiścicki, *Więź*, nr 5 (511), s. 36–41.
- 2001, Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom?, tłum. T. Wiścicki, *Więź*, nr 8 (514), s. 65–77.
- Obamiacy... 2008, Obamiacy, hilaryści, makkejnowcy. Rozmowa z prof. Tomaszem Tabako, wykładowcą retoryki i studiów komunikacji na Georgia State University w Atlancie, o języku i kodach kampanii prezydenckiej, [rozm. J. Makowski], *Polityka*, nr 25, 21 czerwca, s. 50–53.
- Ostojńska Eliza 2007, Vincent Crapanzano o badaniach terenowych, *Lud*, t. 91, s. 17–33.
- Pamięć... 2002, Pamięć za skrzypiącą bramą. Rozmowa z Krzysztofem Czyżewskim, szefem Ośrodka Pogranicze w Sejnach, o odkłamywaniu kresowej historii, [rozm. K. Janowska], *Polityka*, 16 marca, s. 54–55.
- Pawłowicz Zygmunt 2004, Dialog międzyreligijny w Polsce, [w:] *Dialog międzyreligijny. Studia etnologiczne*, t. 6, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 65–84.
- Podemski Krzysztof 2007, Od zakazu opuszczania Domu do nakazu dialogu z Innym. Ewolucja etyki podróżowania, [w:] *Turystyka i podróżowanie w aksjologicznej perspektywie*, red. M. Kazimierzczak, AWF, Poznań, s. 37–48.
- Pomian Krzysztof 2004, *Europa i jej narody*, tłum. M. Szpakowska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Posern-Zieliński Aleksander 2004, Negocjowanie tolerancji, czyli między groźbą konfliktu a dążeniem do współdziałania, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, red. A. Posern-Zieliński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 25–41.
- Preece Jennifer Jackson 2007, *Prawa mniejszości*, przekład M. Stolarska, Sic!, Warszawa.
- Rabinow Paul 1977, *Reflection on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.
- Ricoeur Paul 1989, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa.
- Rougemont Denis, de 1995, *List otwarty do Europejczyków*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Rozmowa z... 1998, Rozmowa z ks. prof. Waldemarem Chrostowskim, [rozm. J. Ostalowski], *Rzeczpospolita*, 25.05.1998, s. 7.
- Rozmowa z o. Markiem Nowakiem... 2000, Rozmowa z o. Markiem Nowakiem, dominikaninem, członkiem Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów, [rozm. L. Molak], *Niedziela Warszawska*, *Dodatek do tygodnika Niedziela*, 23.01.2000, s. IV.
- Rusecki Marian 2004, Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego, [w:] *Dialog międzyreligijny. Studia etnologiczne* t. 6, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 29–64.
- Sacharczuk Joanna 2005, Dialog kreujący tożsamość międzykulturową, [w:] *Kierunki badawcze młodzieży akademickiej*, red. K. Jankowski i in., Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce, s. 229–233.
- Sadowski Andrzej 1995a, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Trans Humana, Białystok.
- 1995b, Socjologia pogranicza, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok, s. 12–19.
- 2001, Harmonia i konflikty na pograniczach, [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Socjologii, Białystok, s. 11–24.
- 2008, Dialog w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo, [w:] *Etniczność. O przemianach społeczeństw narodowych*, red. M. Szmeja, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 203–217.
- Sakowicz Eugeniusz 2004, Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II, [w:] *Dialog międzyreligijny. Studia etnologiczne*, t. 6, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 259–288.
- Słownik... 1977, *Słownik Wyrazów Obcych PWN*, PWN, Warszawa.

- Solarz Franciszek 2004, Stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich w świetle soborowych schematów deklaracji *Nostra aetate*, [w:] *Dialog międzyreligijny. Studia etnologiczne*, t. 6, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 85–121.
- Tedlock Dennis 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- The Dialogic Emergence...* 1995, *The Dialogic Emergence of Culture*, red. B. Mannheim, D. Tedlock, University of Illinois Press, Urbana.
- Tiškov Valerij A. 2005, Kul'tura tolerantnosti v Rossii, [w:] tegoż *Etnologia i politika*, Nauka, Moskwa, s. 110–117.
- Tokarska-Bakir Joanna 1995, Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1, s. 13–22.
- Tolerancja...* 2004, *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, red. A. Posern-Zieliński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Turystyka...* 2005, *Turystyka jako dialog kultur*, red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, Wyższa Szkoła Ekonomiczna, Warszawa.
- Ugresic Dubravka 2006, *Kultura kłamstwa*, tłum. D.J. Cirlić, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Urban Józef 2004, Dialog międzyreligijny a działalność misyjna Kościoła, [w:] *Dialog międzyreligijny. Studia etnologiczne*, t. 6, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 143–157.
- Vrhel František 1993, Bachtinowskie inspiracje w postmodernistycznej etnografii, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace etnograficzne*, z. 32, s. 7–22.
- W jaki sposób... 2008, W jaki sposób reżyseruje się polską politykę. Rozmowa z Erykiem Mistewiczem, [rozm. M. Karnowski], *Dziennik*, 04.06.2008, s. 19–21.
- Wiek kłamstwa... 2004, Wiek kłamstwa. Z prof. Zygmuntem Baumanem rozmawia Jacek Żakowski, *Polityka. Niezbędnik inteligenta*, dodatek do tygodnika *Polityka*, 11.12.2004, s. 3–9.
- Zarembina Jolanta 2005, Kłamstwo popłaca, *Newsweek*, 17.07.2005, s. 64–65.
- Żakowski Jacek 2004, Różni nas seks. Rozmowa z Ronaldem Inglehartem, *Polityka*, nr 14, s. 55.
- Żołędowski Cezary 2003, *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie. Uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Instytut Polityki Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

IWONA KABZIŃSKA

#### MEETING THE *OTHER* IN THE INERCULTURAL DIALOGUE

##### Summary

Word dialogue is becoming very popular nowadays, but it is also being abused. Quite often every talk is described as a dialogue, though the talk to be called a dialogue should fulfill some criteria.

Some of the dialogue's features are: the search for the common view of certain matters, the confrontation of attitudes, acquaintance with the argumentation and activities of the participants, also asking questions and giving the answers. All these features develop mutual understanding and help to comprehend the distinctness.

Mikhail Bakhtin wrote that one of the dialogue's conditions is polyphonicity, i.e. equality of many voices, different discourses and narratives. There is no place for autocracy, demagoguery and enforcing one's own will. The essential is the skill of patient listening, the will to communicate, mutual respect and acceptance.

For Ethnologists/Cultural Anthropologists the most important is the intercultural dialogue, which is aimed at learning the arguments, motifs and attitudes of those who participate in the dialogue.

It allows the better understanding of how *Others* perceive the world, helping this way to avoid prejudices, intolerance and looking at the world by the prism of stereotypes. The author points out the relationship between intercultural dialogue, the tolerance and acceptance. She focuses on the role played by the dialogue in the evolution of societies and conditions which make it difficult or even impossible. Quite often the unbreakable barrier is the history of relations between various groups. Overcoming the burden of the past is not only a necessary condition but also one of the dialogue's aims.

Significant section of the article discusses the interdenominational dialogue, which is as pointed out by the author a part of intercultural dialogue. The article describes the features, aims and levels of such dialogue (the authors cited write about the dialogue: of life, of experts, of works and of the exchange of experience). The author believes the intercultural dialogue (not only interdenominational) can be led generally on the same levels.

The relation to the other human and the way we perceive ourselves in such relation determine the adoption of certain attitude towards the dialogue. The ability to listen to the *Others*, necessary to lead the dialogue is a testimony of the high regard for *Them*.

According to the author there is an urgent need to pass from theoretical discussions over the dialogue's nature to social practice. At the same time the researchers should pay more attention to social behaviors which are believed to be the examples of the dialogue.

EU Parliament announced 2008 as the European Year of the Intercultural Dialogue. The author points out this initiative didn't gain prominence and was not popularized (e.g. by media). Many people have never heard of it. It seems like the chance to spread the idea of intercultural dialogue was wasted.

Even though the dialogue is considered to be one of the European values, a distinguishing feature of Europe, we experience too little manifestations of it in social practice. There are not many publications presenting the examples of intercultural dialogue and how it changes the relations between various groups. The author presumes this situation is going to change rapidly as researchers' interests in the various forms of dialogue will soon intensify. For societies which neglect wars, conflicts and building the walls, the dialogue is one of the way they might choose. The question arises whether they are willing to do so?

*J. D.*

Adres Autora:  
Doc. dr hab. Iwona Kabzińska  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN  
Zakład Etnologii  
Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa  
e-mail: red\_etno@iaepan.edu.pl