

MAGDALENA SZPUNAR

KONSTRUOWANIE TOŻSAMOŚCI HYBRYDYCZNEJ

Procesy hybrydyzacji nie stanowią novum, wcześniejsze słowniki humanistyczne i społeczne były pozbawione kategorii hybrydy, choć to, co obserwowaliśmy w przestrzeni społecznej i kulturowej, od dawna można uznać za hybrydę. Jej zaadaptowanie i zaistnienie w słownikach humanistycznych i społecznych stanowi egzemplifikację wędrującego pojęcia w ujęciu Mieke Bal, a tym samym jego biologiczna proveniencja staje się coraz mniej wyraźna. W społecznościach pogranicza obserwuje się współistnienie i przenikanie funkcjonujących obok siebie społeczności i kultur, a właściwości te są charakterystyczne także dla społeczności o wysokim odsetku imigrantów. Natężone ruchy migracyjne, globalizacja, rosnące znaczenie technologii w naszym życiu spowodowały, iż hybrydyzacja – a wraz z nią hybrydyzacja tożsamości – wpisała się w kulturowy krajobraz współczesności. Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie są przyczyny kształtowania się tożsamości hybrydyzacyjnej, jakie procesy ją wzmacniają, a także jakie konsekwencje niesie ona ze sobą dla jednostek, społeczeństw i kultur. Odwołując się do teorii postkolonialnej autorka z jednej strony zwraca uwagę, iż hybrydyzacja zwykle jest traktowana jako forma ataku na tożsamość autochtonów, z drugiej – rozumie się ją jako element rozsadzający, służący obalaniu kolonialnej hegemonii. W tekście zwrócono uwagę na problem tytułowej tożsamości, powstającej pod wpływem hybrydyzacji, która w wielu wymiarach staje się kategorią „zombie”, co wzmacniają kategorie „międzynarodu”, tożsamości typu „nigdzie” czy tożsamości „pomiędzy”.

Wobec takich kategorii, jak tożsamość sfragmentaryzowana, rozproszona czy płynna, tożsamość hybrydalna¹ nie wydaje się novum. Czy zatem, wbrew brzytwie Ockhama, mamy do czynienia z mnożeniem bytów ponad potrzebę, czy też

Dr hab. MAGDALENA SZPUNAR, prof. UŚ – Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii; e-mail: magdalena.szpunar@us.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1245-5531>.

¹ Kategorie tożsamości hybrydyzacyjnej i hybrydalnej traktuję jako zamienne.

rzeczywiście mamy do czynienia z nową jakością tożsamościową? Jeśli tak, na czym ona się zasadza, na czym polega jej odmienność, postaramy się wykazać w tym tekście.

Wielu badaczy zwraca uwagę na pluralistyczny, kontekstualny, a tym samym hybrydalny charakter tożsamości etnicznej, kulturowej, ale także religijnej, klasowej czy płciowej². Tym, co charakteryzuje tożsamość hybrydyczną, jest niejednorodna identyfikacja etniczna. Znamionuje ją często podwójna, potrójna, a nawet wieloraka identyfikacja etniczna³. Niektórzy badacze idą o krok dalej, uznając, iż mamy do czynienia z tworzeniem się tożsamości sytuacyjnej, która pozwala w sposób płynny przechodzić od jednej do drugiej tożsamości, a tym samym swobodnie przemieszczać się pomiędzy odmiennymi kodami kulturowymi, właściwymi dla każdej z nich⁴. Jeśli klasyczne koncepcje jaźni odnosiły się do jej monolityczności i zamkniętych granic⁵, hybrydalność owe granice rozpuszcza, dopuszczając wielowariantowość tożsamości.

W kategorię tożsamości hybrydycznej wpisana jest sprzeczność. O ile bowiem tożsamość jest identycznością, odrębnością i niepowtarzalnością, o tyle hybryda stanowi jej przeciwieństwo, łączy odmienności, splata to, co wydaje się odrębne, niepozostające ze sobą w jakimkolwiek związku. Tożsamość hybrydyczna „godząc sprzeczności, okazała się faktem (zdarzeniem) współczesności”⁶. Jak zauważa Ewa Szczęsna, trudność z nią polega na tym, iż postrzega się ją i opisuje z pozycji dotychczasowej kultury, co sprawia, że język pozostaje wobec niej bezradny, a ponadto jest widziana jako zagrożenie wobec obowiązującej tożsamości kulturowej. Jako nowa jakość tożsamościowa problematyzuje nieoswojone, wprowadza zamęt, niepewność, niestałość i poczucie zagrożenia. Dylematy związane z tożsamością hybrydyczną intensyfikuje fakt, iż nie opisuje ona stałej, zasiedziałej rzeczywistości, lecz *in statu nascendi*, dlatego niemożliwe jest przeprowadzenie jej oceny *ex post*. Jak słusznie zauważa Szczęsna, „ponieważ chętnie sytuujemy normalność po swojej stronie, tożsamość hybrydyczna, ulokowana gdzie indziej, jawi się nam jako obca i zagrażająca naszej dotychczasowości”⁷.

² Gunther Dietz, „Interculturality”, w: *The International Encyclopedia of Anthropology*, red. Hilary Callan, 1-19 (Hoboken: Wiley Blackwell, 2018), 24.07.2024, https://www.researchgate.net/publication/327455124_Interculturality.

³ Johan Leman, Erkan Toğuşlu i Ismail M. Sezgin, „The Manifestation of Identities in a Plural Post-Secular Europe”, w: *New Multicultural Identities in Europe Religion and Ethnicity in Secular Societies*, red. Erkan Toğuşlu, Johan Leman i Ismail M. Sezgin (Leuven: Leuven University Press, 2014), 18.

⁴ Consuela Wagner, „Migration and the Creation of Hybrid Identity: Chances and Challenges”, w: *The Phenomenon of Migration* (Harvard Square Symposium), red. Ioan-Gheorghe Rotaru, Denise Simion i Viorica Burcea, t. 2 (Cambridge, MA: Scientific Press, 2016), 242.

⁵ Dorota Rygiel, „Neither Eastern nor Western: Cultural Hybrids in Modern British-Asian Fiction”, *Methis. Studia Humaniora Estonica* 17, no. 21/22 (2018): 51.

⁶ Ewa Szczęsna, „Tożsamość hybrydyczna”, *Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura* 9, nr 2 (2004): 9.

⁷ Szczęsna, „Tożsamość hybrydyczna”, 9.

Tożsamość coraz bardziej przypomina kategorię „zombie” w ujęciu Ulricha Becka⁸. Według socjologa kategorie „zombie” są pojęciami, z którymi mamy coraz większy kłopot w jednoznacznym definiowaniu, dlatego są jak zombie – jednocześnie martwe i żywe, a ich funkcjonowanie warunkuje społeczna *praxis*.

HYBRYDYCZNOŚĆ I JEJ ROZUMIENIE

Intensywne zakorzenie hybrydyczności w naszej rzeczywistości sprawia, że niektórzy badacze hybrydę określają mianem *signum temporis*⁹. Jeśli myślimy o kategorii hybrydy w sensie biologicznym, zwykle rozumiemy ją jako proces krzyżowania gatunków, odmian czy ras. Powstający w wyniku takiej modyfikacji nowy byt zwykle jest określany mieszańcem, a termin ten w łacinie to właśnie *hibrida*¹⁰. Interesującą kategorię hybryd stanowią chimery, czyli organizmy, których komórki są genetycznie różne. Zdolność do życia chimery warunkowana jest bliskością gatunków, które ją tworzą. Próby tworzenia gatunków dalekich od siebie zwykle prowadzą do śmierci albo głębokiej deformacji nowego organizmu¹¹.

Transhumanizm zwraca uwagę na konieczność redefinicji rozumienia jednostki ludzkiej, która coraz częściej doposażona jest w „nie-ludzkie” elementy – bioniczne ręce, rozruszniki serca czy mikroczipy wszczepiane do mózgu. Stanowią one przykłady zewnętrznych doposażeń człowieka, czasami warunkujących życie. Niezależnie od naszych przekonań o ingerowaniu w ludzkie ciało, człowiek w coraz większym stopniu staje się istotą hybrydyczną dzięki biomedycynie, inżynierii genetycznej, manipulacji kodem genetycznym czy sztucznej inteligencji.

⁸ Ulrich Beck, „Zombie Categories: Interview with Ulrich Beck”, w: *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, red. Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim (London: SAGE Publications, 2001), 202-213.

⁹ Gerfried Stoker i Christine Schöpf, „Hybrid – Living in Paradox”, w: *Hybrid – Living in Paradox*, red. Gerfried Stoker i Christine Schöpf (Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, 2005), 10.

¹⁰ Istota ta łączy w sobie cechy tych, po których dziedziczy – żubronie, wilczaki, jagliony czy lygrysy to przykłady niektórych z nich. Proces transgenezy pozwala na tworzenie hybryd zwierzęco-ludzkich. Przykładem takich organizmów są myszy, którym wszczepia się ludzkie geny odpowiedzialne za choroby nowotworowe, co służy badaniom nad terapią przeciwnowotworową. Piotr Zawojski, „Teoretyczne aspekty współczesnej kultury i sztuki jako zjawisk hybrydycznych”, w: *Biological Turn: idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska i Emilia Wieczorkowska (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016), 250.

¹¹ Ciekawym przykładem chimery jest „geep”, stanowiący połączenie kozy (ang. *goat*) z owcą (ang. *sheep*). Zob. Carole B. Fehilly, Steen M. Willadsen i Elisabeth M. Tucker, „Interspecific Chimaerism between Sheep and Goat”, *Nature* 307 (1984): 634-636. W świecie flory za interesujący przypadek chimery zwierzęco-roślinnej uznaje się Edunię, zwaną zwierzliną (ang. *plantanimal*). Zob. Zawojski, „Teoretyczne aspekty współczesnej kultury”, 251.

Niejednokrotnie nie uświadamiamy sobie, że chimerami są osoby po transplantacji. Coraz wyraźniej obserwujemy, że to, co jeszcze kilka lat temu wydawało się jedynie scenariuszem *science-fiction*, staje się aktualnym wymiarem naszej rzeczywistości.

TOŻSAMOŚĆ I JEJ KONSTRUOWANIE

Jak zauważa Hans-Georg Gadamer: „tożsamość nie miałaby samoistnego znaczenia, gdyby w byciu sobą samym nie była zawarta również różność. Tożsamość bez różnicy byłaby absolutnie niczym”¹². To ciążenie ku zmianie związane jest z rozwojem człowieka, a niechęć do niej, do przekraczania granic, oznaczałaby kres ludzkości¹³. Jeszcze do niedawna tożsamość tworzona była w precyzyjnie zdefiniowanych, zunifikowanych pakietach socjalizacji, zwykle wykluczając możliwość zaistnienia opozycji. Socjalizacja konstituowała tożsamości według określonej matrycy tożsamościowej, uniemożliwiającej wyjście poza to, co opresyjnie wtłoczone. Pokawałkowana rzeczywistość, wielość narracji, dyskursów i alternatyw utrudnia współcześnie tworzenie jednolitej tożsamości, a jednostki ze zbioru tożsamości mogą wybierać to, co dla nich najbardziej interesujące, nawet jeśli jest to wewnętrznie sprzeczne. We współczesnym świecie „wszystko splata się ze wszystkim do granic nierozróżnialności; wszystko też w każdej chwili może się zamienić w swoje zaprzeczenie”¹⁴. Wartość hybrydalnej tożsamości zasadza się na zdolności do rekonstrukcji samej siebie, nieustannej readaptacji i umiejętności dostosowywania się do permanentnej zmiany. Jak zauważa Samuel Huntington: „Nasze kultury w istocie zatraciły już swą jednorodność i odrębność, aż po rdzeń charakteryzuje je przemieszanie i wzajemne przenikanie”¹⁵.

Rozwój człowieka zakłada potencjalność przekraczania granic samego siebie, własnej kultury, bogacenia tym, co płynie z odmienności, inności, „nie-swojego”. Konfrontacja z odmiennością kulturową prowadzi do rozwoju, gdyż wymaga od nas samoświadomości, uczy współpracy, elastyczności, otwartości na doświadczenia, a przede wszystkim uwrażliwia¹⁶. Jak trafnie zauważa Jerzy Nikitorowicz:

¹² Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie* (Warszawa: Aletheia, 2003), 47.

¹³ Józef Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987).

¹⁴ Zbyszko Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży* (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2013), 156.

¹⁵ Samuel Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (Wydawnictwo Literackie Muza, 1998), 203.

¹⁶ Magdalena Szpunar, „Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie”, *Kultura Współczesna*, nr 4 (2018): 13-23.

„Nikt nie powinien się czuć ani realizować jako «zakładnik» odziedziczonej kultury”¹⁷. Jeśli tym zakładnikiem się staje, zamyka się na odmienność, reaguje uprzedzeniami, ulega lękom i stereotypom, obawia się nieswojego.

Takie myślenie przyczynia się do wzmacniania tendencji nacjonalistycznych, ksenofobicznych, separatystycznych, gettoizacji i fundamentalizmu kulturowego. Jak trafnie wskazuje Nikitorowicz, takie kultury nieuchronnie zmierzają ku samounicestwieniu. Przygodność rzeczywistości społecznej wpływa na przygodność tożsamości, jej zmienność, niestałość, płynność. Marcin Karłowski uznaje, iż mamy do czynienia z epizodycznością tożsamości, które pojawiają się i znikają w ciągu naszego życia¹⁸. Jednostka zatem zmuszona jest nieustannie wybierać, podejmować ryzyko, ale także odpowiedzialność za własne wybory. Współczesny człowiek stoi w rozkroku, jedną nogą osadzony we własnej tradycji, drugą – wysuniętą – może korzystać z nieograniczonej oferty tożsamościowej. Ważne jest to, jak radzi sobie ze sprzecznościami i w jaki sposób je ze sobą godzi.

Obserwowane zmiany wymagają od nas przewartościowania dotychczas obowiązujących pojęć, zmiany słownika, a nawet metodologicznego dystansu, gdyż istniejące pojęcia są niewystarczające, by opisać hybrydyczną zmianę¹⁹. Tym samym dotyka nas stan kryzysu i przemiany utrwalonych słowników, a hybrydyzacja stawia pod znakiem zapytania obowiązujące przekonania dotyczące tożsamości. Stajemy wobec konieczności redefinicji takich pojęć, jak granice kulturowe, dystans społeczny i komunikacyjny czy układ międzykulturowy. Tożsamość hybrydyczna okazuje się „czymś pośrednim, momentem przejściowym, w którym to, co nadchodzi, napotyka jeszcze na silny opór tego, co jest, a co dawno nazwane i zaklasyfikowane [...] znajduje się ona w sytuacji niedomknięcia, które uniemożliwia oderwanie się od otwartości hybrydy”²⁰.

Pojęcie hybrydy wychodzi dalece poza zakres nauk biologicznych, zdominowując się w słowniku nauk o kulturze i naukach społecznych. Kategoria hybrydy stanowi dobry przykład wędrującego pojęcia w ujęciu Mieke Bal. Zdaniem badaczki pojęcia „wędrują” między dyscyplinami, badaczami i społecznościami uczonych. Proces ten oznacza, iż wędrujących pojęć nie sposób rozumieć dzisiaj kanonicznie, gdyż ich bogactwem jest interdyscyplinarne zróżnicowanie. Wędrowanie pojęć powoduje, że nie są one „po prostu opisowe,

¹⁷ Jerzy Nikitorowicz, „Tożsamość hybrydowa człowieka. Udręka czy wartość psychologiczno-kulturowa”, w: *Rzeczywistość hybrydalna. Między bytami*, red. Sylwia Jaskuła (Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2022), 94.

¹⁸ Marcin Karłowski, „Epizody i tożsamość”, *Kultura i Społeczeństwo* 40, nr 4 (1996): 85.

¹⁹ Szczęsna, „Tożsamość hybrydyczna”, 10.

²⁰ Szczęsna, 17.

lecz również projektujące i normatywne²¹. Tak właśnie stało się z hybrydą, której rozumienie znacznie wykracza poza biologiczną proveniencję.

HYBRYDYZACJA KULTURY

Obserwowana w sferze kultury hybrydyzacja stanowi wypadkową transkulturowego i zglobalizowanego świata. Z jednej strony ceni się przywiązanie do tego, co lokalne, z drugiej – globalne społeczeństwo sieciowe pokazuje, że trzeba wychodzić ponad to, co lokalne, i czerpać z obfitości mozaikowego świata. Przykładem takiego procesu jest chociażby glokalizacja. Rozumie się ją zwykle jako proces dostosowywania tego, co globalne, do lokalnej specyfiki. Nowe formy kulturowe najczęściej dostosowują się do miejscowych uwarunkowań i zwyczajów. Niektórzy badacze glokalizację postrzegają jako rewers globalizacji, która paradoksalnie intensyfikuje to, co lokalne²².

Cyrkujące treści kulturowe napotykać na zinternalizowane znaczenia, a nowe treści, aby mogły być przyjęte, muszą redefiniować stare i zasiedziałe pojęcia. W przyswajaniu tego, co niesie ze sobą hybrydyzacja, napotykamy dwojakiego rodzaju trudności. Pierwszą z nich jest sama konieczność zaakceptowania zmiany, która nigdy nie jest procesem łatwym, wymaga bowiem otwarcia, zaangażowania, zanegowania dotychczasowych, oswojonych i bezpiecznych schematów myślenia i działania. Po drugie, pojawia się konieczność poddania transformacji tego, co w nas zasiedziało, głęboko zinternalizowane, co bywa doświadczeniem trudnym, a nawet bolesnym, wymuszając odrzucenie albo zmianę tego, co głęboko nasze. Zaprogramowany na określone tryby działania umysł niechętnie zmienia to, co już zna; a tego, czego nie zna, zwykle się obawia.

Wolfgang Welsch poddaje krytyce tradycyjne sposoby ujmowania kultury, uznając, iż są one wysoce problematyczne ze względu na społeczną jednorodność, wyznaczanie interkulturowych granic, co w konsekwencji prowadzi do gettoizacji, segmentacji i fragmentaryzacji²³. W pewnym sensie nawet kategoria wielokulturowości nie wydaje się adekwatna do opisu obserwowanych w kulturze zmian, gdyż akcentuje separatystyczne rozumienie kultur, ich silne, odrębne tożsamości, trudności z otwartością i tolerancją. Trafniejsza dla opisu współczesnych kultur

²¹ Mieke Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych* (Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2012), 54.

²² Kazimierz Kuciński, „Glokalizacja jako indygenizacja globalizacji”, *Rocznik Żyrardowski* 9 (2011): 17.

²³ Wolfgang Welsch, „Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury”, w: *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego*, red. Roman Kubicki (Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1998), 198.

jest kategoria transkulturowości. Zgodnie z jej założeniami każda kultura jest niejednorodna i złożona z wielu heterogenicznych elementów, które mieszają się z elementami innych kultur. Takie rozumienie transkulturowości oznacza, że hybrydyzacja nie dotyczy całości kultury, nie ma charakteru totalnego, a raczej wybiórczy, w którym poszczególne kultury wchłaniają elementy obce, z różnych przyczyn będące dla nich ważne. Istniejące kultury stają się jedynie bazą, na której nadbudowywane jest nowe²⁴.

Dla Welscha tożsamość nie ma charakteru stałego, lecz procesualny, płynny, pozwalający odnajdywać siebie na przekór i wbrew narzuconym ramom kulturowym. To właśnie hybrydyzacja pozwala porzucić – albo chociaż minimalizować – izolacjonizm, wrogość, przekonania o wyższości i uprzywilejowaniu własnej kultury. Co ciekawe, proces transkulturowości przebiega na wielu poziomach. Tym samym kultura staje się patchworkiem tego, co swoje i nieswoje, a to, co wrasta w starą tkankę, tworzy nowy kulturowy zrost. Bywa, że zrost ropieje, a tkanka jest odrzucana, gdyż traktowana jako element obcy, intruz. Dlatego też znacznie trafniejsza do opisu współczesnych kultur wydaje się kategoria hybrydalności.

KULTUROWE WYMIARY HYBRYDYCZNOŚCI

W teorii postkolonialnej hybrydyzacja zwykle jest ujmowana jako forma ataku na tożsamość autochtonów, która prowadzi albo do podporządkowania, albo do unicestwienia reprezentantów „starej” kultury²⁵. Z drugiej strony hybrydyzacja jest traktowana jako element rozsadzający, służący obalaniu kolonialnej hegemonii²⁶. Podkreśla się, że skolonizowani jedynie imitują narzucone przez zdobywców wzorce i nigdy nie osiągają oczekiwanego stanu „białości” (ang. *whiteness*)²⁷. Narzucanie obcych wzorców zwykle prowadzi do procesów przeciwnych i wzmocnienia tego, co właściwe dla rodzimej kultury²⁸. Co ciekawe, hybrydyzacja odsłania również proces przeciwny, pokazując, że skolonizowani

²⁴ Welsch, „Transkulturowość”, 210.

²⁵ Adam Sulikowski i Mateusz Wojtanowski, „Postkolonialna koncepcja hybrydyzacji a prawa własności kulturowej. Pomiędzy dynamiką kultury a esencjalizmem”, *Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze*, nr 9 (2018): 74.

²⁶ Ania Loomba, *Kolonializm/postkolonializm* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011), 183-189.

²⁷ Aileen Moreton-Robinson, „Witnessing Whiteness in the Wake of Wik”, *Social Alternatives*, no. 2 (1998): 11-14. Kategoria „białości” w języku postkolonialnym znacznie wykracza poza określenie odnoszące się do koloru skóry. Chodzi raczej o zachowania, nawyki kulturowe przypisywane białym.

²⁸ Stuart Hall, „Cultural Identity and Diaspora”, w: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*, red. Laura Chrisman i Patrick Williams (New York: Columbia University Press, 1994), 392.

pomimo wysiłków zwykle nie potrafią powrócić do pożądanego „czystego wzorca”. Pozostają „skażeni” kolonizacją, niezależnie od usilnych prób powrócenia do poprzedniego stanu.

Współcześnie trudno utrzymać w mocy przekonanie, iż istnieje jakaś źródłowa, nieskażona i autentyczna tożsamość. Jest to raczej tożsamość, która podlega nieustannej rekonfiguracji, karmi się tym, co modne i popularne. W tożsamość hybrydyczną wpisana jest sprzeczność i opozycyjność: „Kanon i różnica, totalne i fragmentaryczne, lokalne i globalne, intelektualne i afektywne, wolne i zniewolone, relatywne i fundamentalne, popularne i elitarne”²⁹. Wiele osób wykracza poza wyuczony sposób postępowania, chętnie podejmując aktywności transgresywne³⁰. Jak zauważa Leon Dyczewski: „Poznawanie i przeżywanie różnych kultur stanowi ważny czynnik rozwoju naszej osobowości, pomaga nam w uświadomieniu i przeżyciu własnej tożsamości kulturowej, w jej rozumieniu, ocenianiu i dalszym kształtowaniu”³¹. Kontakt z różnymi kulturami i konfrontowanie się z nimi wzbogaca człowieka, zwiększa samoświadomość, tolerancję i otwartość. Bywa, że budzi opór, niechęć wobec „obcego”, intensyfikuje nacjonalizmy i chęć obrony swojego, gdyż nieznanie budzi lęk³².

W ten właśnie sposób jednostki mogą swobodnie, wedle własnych upodobań, wybierać z bogatych zasobów kultury. I tak jak smaki, preferencje te mogą się zmieniać. Jak trafnie zauważa Zygmunt Bauman: „Żaden z proponowanych sensów nie liczy na to, że stanie się sensem ostatecznym, i żaden się takim nie staje”³³. We współczesnym świecie najlepiej odnajdują się właśnie te jednostki, które posiadły kompetencję płynnego przechodzenia z jednego dyskursu na inny, z jednej formy tożsamości do innej. W ten właśnie sposób tożsamość hybrydyczna „zaczyna przypominać kostkę Rubika, przy czym inaczej niż w przypadku owej kostki nigdy nie układa się ostatecznie jej fragmentów i kolorów”³⁴. I to, co jeszcze niedawno wydawało się nieznośne, czyli życie bez kotwicy, bez rdzenia, jasnego celu, obecnie staje się wyzwoleniem z opresyjnych ograniczeń, którego porzucenie umożliwi nieustający proces zabawy z tożsamością.

²⁹ Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń* (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 1998), 21.

³⁰ Rafał Wiśniewski, *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016).

³¹ Leon Dyczewski, *Kultura w całościowym planie rozwoju* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2011), 14.

³² Magdalena Szpunar, „Ludzie zbędni. Od ludzi luźnych do prekariuszy”, *Colloquium* 14, nr 4 (2022): 145-163.

³³ Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000), 170.

³⁴ Melosik, *Kultura popularna*, 165.

Urodzony w Białymstoku, polsko-amerykański prawnik, polityk i pisarz żydowskiego pochodzenia Samuel Pisar swoją hybrydyczną tożsamość określał poprzez myślenie po angielsku, kochanie się po francusku, śpiewanie po rosyjsku, żalenie się po żydowsku, przeklinanie po niemiecku, płkanie po polsku, zaś modlenie się po hebrajsku³⁵. Choć to tożsamościowe bogactwo wydaje się wartością dodaną tożsamościowych hybryd, należy pamiętać, że „sytuacyjne «przełączanie» tożsamości tej samej osoby może okazać się zadaniem zbyt trudnym”³⁶. Tożsamość mozaikowa zbudowana ze sprzecznych elementów może prowadzić do rozlicznych tożsamościowych pęknięć i kłopotów z utrzymaniem wewnętrznej spójności.

MIĘDZYNARÓD JAKO HYBRYDA

Tę nieusuwalną sprzeczność wpisana w kategorię hybrydycznej tożsamości migrantów interesująco opisuje Tomasz Dobrogoszcz. Zauważa on, iż jednym z najtrudniejszych etapów konstruowania tożsamości hybrydycznej jest akceptacja odmienności i rozszczepienia. Uznaje, że jest to tożsamość pokawałkowana i absurdalna, opierająca się na tym, co przerwane, obcięte, zapomniane i wygasłe³⁷. Dobrogoszcz proponuje odmienne rozumienie tożsamości hybrydycznej, która jego zdaniem „może tworzyć się na podstawie nie połączenia, lecz wykluczenia: zamiast być częścią obu kultur, nie mieści się w żadnej z nich. Przeszkadza jej kojarzony z hybrydycznością brak czystości i autentyczności, uważa się za «kameleona» i «oszustkę», a za swoje główne zajęcie uznaje «kamouflaż»”³⁸. Niewspółmierność dwóch kultur, w których obrębie funkcjonują tożsamości hybrydyczne, nie oznacza wyższości żadnej z nich. Różnicę między obiema kulturami intensyfikują negatywne stereotypy, wzajemna wrogość, nieznanostwo języka i obowiązujących kodów kulturowych, a także niechęć do integrowania się³⁹. Ów hybrydyczny stan tożsamości Piotr Czerwiński określa mianem „międzynarodu”, w którym przedstawiciele określonej diaspory zamieszkują swoiste getta, zachowują swoje narodowe zwyczaje i rytuały, jednocześnie

³⁵ Samuel Pisar, *Z krwi i nadziei*, tłum. Wanda Gall i Maria Romanowska (Białystok: Wydawnicza Agencja Dziennikarzy, 1992).

³⁶ Leszek Korporowicz, „Ambiwalencje kulturowych hybrydyzacji”, w: *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiedzy bytami*, red. Sylwia Jaskuła (Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2022), 58.

³⁷ Tomasz Dobrogoszcz, „Przeciw stereotypom: mimikra a hybrydyczność. Współczesna proza polska na tropie tożsamości polskich migrantów w Wielkiej Brytanii”, *Teksty Drugie*, nr 3 (2016): 58.

³⁸ Dobrogoszcz, „Przeciw stereotypom”, 57.

³⁹ Dobrogoszcz, 51-52.

właściwie nie integrują się z lokalną społecznością⁴⁰. W ten właśnie sposób konstruuje się międzynarod, który integruje w sobie dwie lub więcej kultur, ale także integruje w sobie przypisane do nich sprzeczności.

Ta przynależność do więcej niż jednej kultury bywa doświadczeniem dojmującym i utrudniającym codzienne funkcjonowanie. Marc Szeftel, doświadczający takiego tożsamościowego rozdarcia, zapytuje: „Kim więc jestem? Żydem? Rosjaninem? Polakiem? Belgiem? Francuzem? Amerykaninem? Albo po prostu człowiekiem? Czasem mnie boli, że w niczym nie jestem całkowicie «autentyczny»: lepiej by było należeć do jednej kultury, ale należeć całym sobą”⁴¹. Tym, których tożsamość jest podwójna, a nawet wieloraka, z pewnością trudno być zrozumianym i zaakceptowanym w pełni przez którąkolwiek z tożsamościowych przynależności. Każda z nich bowiem przejawia tendencję do zawłaszczania, do narzucania własnej wyższości, dominacji, wywołując nieustające wrażenie bycia nie-dość polskim, żydowskim, niemieckim... A przecież – jak twierdzi Piotr Lachmann – „świat nie kończy się – na szczęście – na Polsce i na Niemczech”⁴². Jak słusznie zauważa Jerzy Nikitorowicz: „Z pewnością bezproblemowa tożsamość nie jest twórcza i wydaje się pozbawiać wrażliwości i otwartości na ustawiczne stawanie się”⁴³, z drugiej strony doskonale wiemy, jak trudno się żyje, gdy nie mieścimy się w tożsamościowych schematach, chociażby w odniesieniu do binarności płci. Trzeba pamiętać, że osobowość składająca się z wielu tożsamości, którą rozumiemy jako osobowość hybrydyczną, może mieć również charakter destrukcyjny, dysfunkcyjny dla jednostki. Nawet tożsamość najbardziej otwarta potrzebuje ciągłości podmiotowości, inaczej rozpada się na części i dezintegruje⁴⁴.

TOŻSAMOŚĆ TYPU NIGDZIE VS. TOŻSAMOŚĆ KAŻDA

Interesująco owe hybrydyczne paradoksy tożsamościowego doświadczenia opisuje Asia Bakalar w *Madame Mephisto*:

⁴⁰ Piotr Czerwiński, *Międzynaród* (Warszawa: Świat Książki, 2011), 83.

⁴¹ Nina Taylor-Terlecka, „Rusycysta i jego cztery kultury”, w: *Żydzi wschodniej Polski* (seria 4: Uczeń Żydowski), red. Grzegorz Czerwiński i Jarosław Ławski (Białystok: Wydawnictwo Alter Studio, 2016), 164.

⁴² Piotr Lachmann, *Wywołane z pamięci* (Olsztyn: Borussia, 1999), 35.

⁴³ Nikitorowicz, „Tożsamość hybrydowa człowieka”, 105.

⁴⁴ Korporowicz, „Ambivalencje kulturowych hybrydyzacji”, 57.

[...] już nie jestem stąd. Stałam się kameleonem, przybierającym różne maski i akcenty, dopasowującym się do okoliczności. Byłam zbyt brytyjska dla Polaków, zbyt polska dla Brytyjczyków. Kiedy byłam w Londynie, z odrazą myślałam o kraju ojczystym, chwyciłam się kamuflażu, by wtopić się w krajobraz ulic, udawałam, że nie mówię własnym językiem, odwracałam się, kiedy słyszałam, gdy ktoś mówi po polsku. A tutaj, w kraju rodzinnym, odarta z własnego dziedzictwa, czułam się jak oszustka, która wyjechała szukać łatwego życia. Każde źle akcentowane słowo, każde zdanie, które brzmiało zbyt angielsko, było dowodem, że nie jestem dosyć polska, że zapomniałam, kim byłam, że zbyt łatwo pozbyłam się własnej polskiej tożsamości⁴⁵.

To poczucie „nie dość” definiuje stan zawieszenia, bycia „pomiędzy” hybrydycznych tożsamości, które wydają się nigdzie nie przynależać, sytuują się w pasie ziemi niczyjej. W konsekwencji hybrydyczna tożsamość, stanowiąca mozaikę elementów czerpanych z różnych kultur, może prowadzić do stanu, w którym pojawia się odczucie bycia pomiędzy, stałego zawieszenia, które uniemożliwia zakorzenienie, a tym samym uniemożliwia bycie gdziekolwiek u siebie. To hybrydyczne rozdarcie powoduje, że część tożsamości przynależy do starego „tam”, a nowe Ja przynależy do „tu”.

Wydaje się, że bohaterka *Madame Mefisto* reprezentuje tożsamość typu „nigdzie”. Melosik odnosi ją do osób, które wszędzie „czują się wyalienowane i nie potrafią odnaleźć w sobie stałego układu odniesienia dla samych siebie. Dzieje się tak wówczas, gdy tożsamość składa się z serii przenikających się i nakładających się na siebie różnic kulturowych. Brakuje przy tym w niej jakiegoś jednoznacznego wzoru czy narracji, które porządkowałyby ją według pewnej osi, rdzenia czy struktury”⁴⁶. To właśnie dla tego typu tożsamości typowe jest odczucie obcości, inności, prowizoryczności, bycia nie u siebie. Choć wydaje się to dojmujące, osoby o wysokiej potrzebie wolności i niezależności mogą odczuwać komfort bez przymusu dookreślenia siebie i zakorzenienia się.

Zdecydowanie bliższa tożsamości hybrydycznej jest opisywana przez Melosika tożsamość „każda”. Oznacza ona taką tożsamość, która pozwala adaptować się do zróżnicowanych warunków kulturowych, cechuje ją otwartość na doświadczenia, a także umiejętność konstruowania życia na nowo, bez obciążenia przeszłością. Leszek Korporowicz taką tożsamość określa mianem „mozaikowej”, pozbawionej wartości rdzennych, zewnątrzsterowną, co grozić może nawet rozpadem osobowości⁴⁷. Osoba taka potrafi zrezygnować ze starej tożsamości i związanych z nią doświadczeń, z łatwością przyswaja to, co nowe⁴⁸. Zwykle

⁴⁵ Asia M. Bakalar, *Madame Mephisto* (London: Stork Press, 2012), 165-166.

⁴⁶ Melosik, *Kultura popularna*, 144.

⁴⁷ Korporowicz, „Ambiwalencje kulturowych hybrydyzacji”, 58.

⁴⁸ Melosik, 145-146.

cehuje ona ludzi otwartych na zmiany, elastycznych, o kosmopolitycznych poglądach. Takie osoby za swoją ojczyznę nie uznają określonego kraju czy ojczyzny na określonym granicami obszarze. Jest nią raczej cały świat, ogólnoludzka wspólnota, wolna od podziałów i konfliktów. Osoby te postrzegają siebie jako obywateli świata zgodnie z zasadą *patria mea totus hic mundus est* – świat jest moją ojczyzną.

KULTURA W STANIE WRZENIA

Hybrydalna kultura ma charakter *in statu nascendi*, pozostaje w stanie ciągłego wrzenia, przenikania się, permanentnej płynności. Choć kultury nieustannie cyrkulują, zwykle dominującym kierunkiem ruchów są bogatsze centra, które transmitują swoje wartości i sensy do biednych peryferii⁴⁹, jednakże obserwujemy również procesy odwrotne. Ulf Hannerz zauważa: „pojęcie kultury, w liczbie pojedynczej, jako globalnej puli znaczeń i form znaczących, sugeruje, że z zasady przynajmniej, wszystko, co kulturowe, może się przemieszczać skądkolwiek, gdziekolwiek, od kogokolwiek do kogokolwiek innego”⁵⁰. Nie ma tu granic, czegoś niedozwolonego, nienaturalnego lub nieakceptowalnego. Inaczej ujmując, kulturowa hybryda akceptuje i wchłania treści kulturowe niczym gąbka. Przykładem głębokiego przenikania tego, co swoje i obce, są biali Amerykanie, którzy potrafią wskazywać wytwory czy wyobrażenia indiańskie jako elementy swojej rdzennej tożsamości⁵¹.

Ulf Hannerz zwraca uwagę, iż tymi, którzy wyznaczają transkulturowe trajektorie, są osoby nieprzywiązane do jakiegoś miejsca, aktywne, poszukujące, mobilne, zwykle dwujęzyczne. Tym, co je charakteryzuje, jest otwartość na zmianę, ciekawość świata, potrzeba nowości i transgresji. Do tej kategorii należą biznesmeni, intelektualiści, podróżnicy oraz artyści. W efekcie tych oddziaływań tworzy się globalna ekumena. Charakteryzuje ją uniwersalizacja znaczeń i sensów, Castellsowska sieciowość relacji, możliwości porozumienia ponad różnicami – by użyć kategorii Geerta Hofstede: „wspólne programowanie umysłów”⁵². Urszula Kusio globalną ekumenę określa jako

⁴⁹ Ulf Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006), 19.

⁵⁰ Hannerz, *Powiązania transnarodowe*, 79.

⁵¹ Sulikowski i Wojtanowski, „Postkolonialna koncepcja hybrydyczności”, 76.

⁵² Tadeusz Paleczny, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości* (Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2017), 352.

[...] typ więzi społecznej, powiązań kulturowych, systemów komunikacyjnych, które funkcjonują w wielokulturowej, wielonarodowej, wspólnej dla wszystkich uczestników indywidualnych i zbiorowych, lokalnych i państwowych, etnicznych i narodowych, hybrydowej rzeczywistości. [...] rzeczywistość hybrydowa to rzeczywistość bez rdzenia, bez kulturowego zakorzenienia⁵³.

Ów brak rdzenia może być wartością, gdyż eliminuje to, co może przeszkadzać, uwierać, uniemożliwiać uwspólnianie różnic. Z drugiej strony brak rdzenia może stanowić przyczynę egzystencjalnej pustki.

W ten właśnie sposób powstaje tożsamość „pomiędzy”, tzn. pomiędzy kulturami, narodami, tradycjami, zwyczajami⁵⁴, czy też – używając kategorii Piotra Czerwińskiego – tożsamość międzynarodu. Tożsamość ta rozszcza się na serię fragmentów, z których trudno budować koherentną całość. Jak zauważa Bauman, obraz własny „rozpada się na serię migawek, z których każda musi własnymi siłami wyczarować, wyrazić i uzasadnić swój sens”⁵⁵. Czasami tych wrażeń jest tak wiele a szybkość przekazu tak duża, że tożsamość „przypomina pusty worek – dziesiątki tysięcy wrażeń i informacji «wlatuje i wylatuje», nie pozostawiając po sobie śladu”⁵⁶. Pytanie jednak, czy we współczesnym świecie istnieją jeszcze ci, którym na śladach i zakorzenieniu zależy, którzy nie poddają się dyktatowi szybkości i migotliwości zdarzeń, którzy pozwalają własnej tożsamości na zatrzymanie i refleksję. Wydają się oni przynależać do starego świata, który nie rozumie i nie nadaża za wymogami hybrydycznej, migotliwej współczesności, której jedynym pewnikiem jest permanentna zmiana.

Harold Walter KROTO, laureat nagrody Nobla w dziedzinie chemii, pisał: „Jeśli chcemy zbudować lepszy świat, musimy zrozumieć, że jesteśmy globalną wspólnotą, a nie tylko muzułmanami, katolikami, buddystami, żydami. [...] Dopóki nie zrozumiemy, że to jest największy problem ludzkości, trudno mówić o postępie”⁵⁷. Przypomnijmy ideę filozofii dialogu mówiącej o tym, iż *ja* staje się osobą wyłącznie w spotkaniu z *ty*⁵⁸. Jak pisał Józef Tischner, musimy się „otworzyć na samą inność «innego» [...]”. Muszę się w tej inności zanurzyć,

⁵³ Urszula Kusio, *Od monady do hybrydy. Przemiany kultury* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2023), 106.

⁵⁴ Hubert J. M. Hermans, „Introduction: The Dialogical Self in a Global and Digital Age”, *Identity: An International Journal of Theory and Research* 4, nr 4 (2004): 297-320.

⁵⁵ Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, 49.

⁵⁶ Melosik, *Kultura popularna*, 166.

⁵⁷ Harold W. KROTO, „Wszyscy jesteśmy dziećmi gwiazd”, wywiad przeprowadziła Małgorzata Brączyk, *Przegląd*, nr 24, 17.06.2007, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/wszyscy-jestesmy-dziecmi-gwiazd>.

⁵⁸ Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992), 35.

zatopić, obumrzeć dla siebie”⁵⁹. Jeśli nie ma otwartości, jest wrogość, niechęć, uprzedzenie i odraza prowadząca do chęci eliminowania każdego, kto nie wydaje się wystarczająco „nasz”.

PODSUMOWANIE

Postrzeganie społeczeństw jako konglomeratu jednostek o hybrydalnych tożsamościach, których nic nie łączy, nic nie spaja, nie łączy wspólne uniwersum, jest niemożliwe do utrzymania. Rozpętane konflikty na tle etnicznym, rasowym i narodowościowym pokazują, jak mocno to, co grupowe, ciągle dominuje nad tym, co jednostkowe, niezależnie od prywatnych autoidentyfikacji. Obok wielowymiarowego, przełączanego Ja, nadal bardzo istotnym elementem konstruowania tożsamości pozostaje grupa. O ile na poziomie tożsamościowym hybrydyzacja wydaje się faktem społecznym, o tyle na poziomie makro wieszczenie hybrydyzacji kultur, choć widoczne, z pewnością wymaga czasu i dużej ostrożności. Mimo iż więcej podróżujemy, poznajemy i otwieramy się na inność, doświadczamy odmiennych znaczeń, sensów oraz kultur, to równocześnie obserwujemy odradzanie się nacjonalizmów, wrogości, etnocentryzmów. Intensywność konfliktów we współczesnym świecie pokazuje, że choć dużo się zmieniło, to wciąż pewne obszary pozostały takie same [...]. Wiele grup narodowych i etnicznych w ogóle nie jest zainteresowanych globalną ekumeną, wręcz przeciwnie – z większą intensywnością domaga się prawa do kultywowania własnych tradycji i nienarzucania obcych wzorców. Status wiecznego flaneura, swobodnego migranta kosztującego bez skrupowania świata, nie jest doświadczeniem powszechnym, zwykle będąc zarezerwowanym dla wąskich grup zamożnych ludzi zachodu. Dla wielu osób opuszczenie własnych, oswojonych miejsc nadal bywa szokiem kulturowym, powodującym jeszcze intensywniejsze zapadanie się w tym, co swoje, i odrzucaniem tego, co uznane za obce. Globalna ekumena domaga się uznania niejednoznacznych, trudno definiowalnych tożsamości typu „każda”, niewpisujących się w znane nam i oswojone schematy tożsamościowe, promujących współistnienie kultur i humanistyczne bogactwo wynikające ze zróżnicowania.

⁵⁹ Józef Tischner, „Inny”, *Znak*, nr 1 (2004): 22.

BIBLIOGRAFIA

- Bakalar, Asia M. *Madame Mephisto*. London: Stork Press, 2012.
- Bal, Mieke. *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000.
- Beck, Ulrich. „Zombie Categories: Interview with Ulrich Beck”. W: *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, red. Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim, 202-213. London: SAGE Publications, 2002.
- Buber, Martin. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992.
- Canclini, Néstor García. *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Czerwiński, Piotr. *Międzynaród*. Warszawa: Świat Książki, 2011.
- Dietz, Gunther. „Interculturality”. W: *The International Encyclopedia of Anthropology*, red. Hilary Callan, 1-19. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018. 24.07.2024. https://www.researchgate.net/publication/327455124_Interculturality.
- Dobrogoszcz, Tomasz. „Przeciw stereotypom: mimikra a hybrydyczność. Współczesna proza polska na tropie tożsamości polskich migrantów w Wielkiej Brytanii”. *Teksty Drugie*, nr 3 (2016): 42-59.
- Dyczewski, Leon. *Kultura w całościowym planie rozwoju*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2011.
- Fehilly, Carole B., Steen M. Willadsen i Elisabeth M. Tucker. „Interspecific Chimaerism between Sheep and Goat”. *Nature* 307 (1984): 634-636. <https://doi.org/10.1038/307634a0>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Język i rozumienie*. Tłum. Piotr Dehnel i Beata Sierocka. Warszawa: Aletheia, 2003.
- Hall, Stuart. „Cultural Identity and Diaspora”. W: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*, red. Laura Chrisman i Patrick Williams, 222-237. New York: Columbia University Press, 1994.
- Hannerz, Ulf. *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Hermans, Hubert J.M. „Introduction: The Dialogical Self in a Global and Digital Age”. *Identity: An International Journal of Theory and Research* 4, nr 4 (2004): 297-320. https://doi.org/10.1207/s1532706xid0404_1.
- Huntington, Samuel. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 1998.
- Karłowski, Marcin. „Epizody i tożsamość”. *Kultura i Społeczeństwo* 40, nr 4 (1996): 69-90.
- Korporowicz, Leszek. „Ambiwalencje kulturowych hybrydyzacji”. W: *Rzeczywistość hybrydalna. Pomędzy bytami*, red. Sylwia Jaskuła, 53-74. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2022.
- Kozielecki, Józef. *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Kroto, Harold W. „Wszyscy jesteśmy dziećmi gwiazd”. Wywiad przeprowadziła Małgorzata Brączyk. *Przegląd*, nr 24 (17.06.2007). <https://www.tygodnikprzeglad.pl/wszyscy-jestesmy-dziecmi-gwiazd/>.
- Kuciński, Kazimierz. „Glokalizacja jako indygenizacja globalizacji”. *Rocznik Żyrardowski* 9 (2011): 15-39.
- Kusio, Urszula. *Od monady do hybrydy. Przemiany kultury*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2023.
- Lachmann, Piotr. *Wywołane z pamięci*. Olsztyn: Borussia, 1999.

- Leman, Johan, Erkan Toğuşlu i Ismail M. Sezgin. „The Manifestation of Identities in a Plural Post-Secular Europe”. W: *New Multicultural Identities in Europe Religion and Ethnicity in Secular Societies*, red. Erkan Toğuşlu, Johan Leman i Ismail M. Sezgin, 9-34. Leuven: Leuven University Press, 2014.
- Loomba, Ania. *Kolonializm/postkolonializm*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.
- Melosik, Zbyszko. *Kultura popularna i tożsamość młodzieży*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2013.
- Melosik, Zbyszko i Tomasz Szkudlarek. *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 1998.
- Moreton-Robinson, Aileen. „Witnessing Whiteness in the Wake of Wik”. *Social Alternatives* 17, no. 2 (1998): 11-14.
- Nikitorowicz, Jerzy. „Tożsamość hybrydowa człowieka. Udręka czy wartość psychologiczno-kulturowa”. W: *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. Sylwia Jaskuła, 93-108. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2022.
- Palczyński, Tadeusz. *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2017.
- Pisar, Samuel. *Z krwi i nadziei*. Tłum. Wanda Gall i Maria Romanowska. Białystok: AG-RED Reklamowo-Wydawnicza Agencja Dziennikarzy, 1992.
- Rygiel, Dorota. „Neither Eastern nor Western: Cultural Hybrids in Modern British-Asian Fiction”. *Methis. Studia Humaniora Estonica* 17, no. 21/22 (2018): 50-63. <https://doi.org/10.7592/methis.v17i21/22.14584>.
- Stoker, Gerfried i Christine Schöpf. „Hybrid – Living in Paradox”. W: *Hybrid – Living in Paradox*, red. Gerfried Stocker i Christine Schöpf. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, 2005.
- Sulikowski, Adam i Mateusz Wojtanowski. „Postkolonialna koncepcja hybrydyczności a prawa własności kulturowej. Pomiędzy dynamiką kultury a esencjalizmem”. *Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze* 9 (2018): 71-80.
- Szczęśna, Ewa. „Tożsamość hybrydyczna”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura* 9, nr 2 (2004): 9-18.
- Szpunar, Magdalena. „Ludzie zbędni. Od ludzi luźnych do prekariuszy”. *Colloquium* 14, nr 4 (2022): 145-163. <https://doi.org/10.34813/39coll2022>.
- Szpunar, Magdalena. „Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie”. *Kultura Współczesna*, nr 4 (2018): 13-23. <https://doi.org/10.26112/kw.2018.103.02>.
- Taylor-Terlecka, Nina. „Rusycysta i jego cztery kultury”. W: *Żydzi wschodniej Polski* (seria 4: Uczni Żydowscy), red. Grzegorz Czerwiński i Jarosław Ławski, 163-184. Białystok: Wydawnictwo Alter Studio, 2016.
- Tischner, Józef. „Inny”. *Znak*, nr 1 (2004): 16-29.
- Wagner, Consuela. „Migration and the Creation of Hybrid Identity: Chances and Challenges”. W: *The Phenomenon of Migration* (Harvard Square Symposium), red. Ioan-Gheorghe Rotaru, Denise Simion i Viorica Burcea, t. 2, 237-255. Cambridge, MA: Scientific Press, 2016.
- Welsch, Wolfgang. „Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury”. W: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego*, red. Roman Kubicki, 195-222. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1998.
- Wiśniewski, Rafał. *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016.
- Zawojski, Piotr. „Teoretyczne aspekty współczesnej kultury i sztuki jako zjawisk hybrydycznych”. W: *Biological Turn: idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska i Emilia Wiczorkowska, 249-260. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016.

KONSTRUOWANIE TOŻSAMOŚCI HYBRYDYCZNEJ

Streszczenie

Procesy hybrydyzacji nie są czymś nowym, choć wcześniej nie były określane za pomocą kategorii hybrydy. Współistnienie, przenikanie się były obserwowane w społecznościach pogranicza, jak i w społecznościach cechujących się wysokim odsetkiem imigrantów. Nasilone ruchy migracyjne, intensyfikacja roli technologii w naszym życiu, ale także globalizacja spowodowała, iż hybrydyzacja, w tym hybrydyzacja tożsamości na stałe wpisała się w kulturowy krajobraz współczesności. Celem artykułu jest operacjonalizacja tożsamości hybrydyzacji. Autorka udziela odpowiedzi na pytanie, jakie procesy przyczyniają się do pojawienia się tożsamości hybrydyzacji, jakie są społeczne, kulturowe, ale przede wszystkim jednostkowe konsekwencje tego typu tożsamości, jaką wartość niesie ona ze sobą, ale także gdzie należy upatrywać zagrożeń związanych z jej pojawieniem się.

Słowa kluczowe: tożsamość hybrydyzacji; hybryda; chimeryzm; wędrujące pojęcia; postkolonializm; globalna ekumena

CONSTRUCTING A HYBRID IDENTITY

Summary

Hybridization processes are not new, although they have not previously been classified as hybrid. Coexistence and interpenetration were observed in borderland communities, but also areas with greater immigrant communities. Intensified migration movements, increased role of technology in our lives, but also globalization have been causing that hybridization, including the hybridization of identity, has become a permanent part of the cultural landscape of the present day. The aim of the article is the operationalization of hybrid identity. The author answers what processes contribute to the emergence of a hybrid identity, what are the social, cultural and, above all, individual consequences of this type of identity, what value it brings but also where to look for the threats associated with its emergence.

Keywords: hybrid identity; hybrid; chimerism; wandering concepts; postcolonialism; global ecumene