

KULTURA A AGRESJA I PRZEMOC W RELACJACH INTERPERSONALNYCH I INTERGRUPOWYCH. ROZWAŻANIA Z PERSPEKTYWY PSYCHOLOGII MIĘDZYKULTUROWEJ

PROF. DR HAB. ANNA KWIATKOWSKA

Instytut Psychologii PAN

Agresja i zjawiska jej towarzyszące są przedmiotem licznych analiz teoretycznych i badań empirycznych w psychologii. Bada się źródła agresji, mechanizmy powstawania i działania, sposoby przejawiania się. Zakładamy, że są to zjawiska powszechnie występujące i przynależne naturze ludzkiej, ponieważ każdy człowiek ma potencjał do reagowania agresją. Istniejące zróżnicowania form i natężenia agresji tłumaczymy różnicami indywidualnymi, np. typem osobowości, cechami temperamentu, płcią (Archer, 2004; Fry, 1998) lub czynnikami sytuacyjnymi działającymi doraźnie czy w procesie socjalizacji (Frączek & Malak, 1980; Grzegołowska-Klarkowska, 2012; Krahe, 2006). W psychologicznych analizach zachowań agresywnych i przemocowych czynniki kulturowe są uwzględniane dość rzadko (Bond, 2004; Kwiatkowska, 2008). W potocznym rozumieniu kultury jako cywilizowanego sposobu bycia związek między „kulturą” a agresją jest prosty: kultura łagodzi przejawy agresji, blokuje agresję bezpośrednią, pomaga znaleźć nieprzemocowe rozwiązanie problemu, czyni świat miejscem przyjemniejszym do życia. Można rzec, że kultura pomaga okiełznać „prymitywne” emocje skłaniające do agresji i nałożyć kaganiec na zachowania agresywne.

Nie wdając się w dyskusję, w jakim stopniu owe potoczne wyobrażenie roli kultury jest uzasadnione, można przytoczyć jedną z wielu definicji kultury, którą proponuje Michael Bond. Badacz definiuje kulturę jako zbiór możliwości i ograniczeń, które kanalizują środki przymusu

stosowane w kontroli społecznej (Bond, 2004). Wszystkie systemy kulturowe wypracowują sposoby rozwiązywania problemów związanych z dystrybucją dóbr pomiędzy członków grupy przy zachowaniu porządku społecznego i harmonii interpersonalnej. Aby wzmocnić współpracę między członkami grupy, potrzebna jest kontrola impulsów i zdolności do odraczania gratyfikacji. W tym celu w każdym systemie kulturowym tworzone są normy w postaci specjalnych przepisów wskazujących, jak należy się zachowywać. Pogwałcenie tych norm (transgresja) to zachowania zaliczane do kategorii zachowań wymierzonych w dobro jednostki bądź grupy, a w konsekwencji karane.

A skoro taka jest funkcja kultury, to nie powinno być znaczących różnic między poszczególnymi systemami kulturowymi. W każdym kraju powinniśmy się czuć tak samo bezpiecznie, albowiem kultura i struktury społeczne budowane w zgodzie z normami kulturowymi starają się zapewnić harmonijne funkcjonowanie społeczności, dobrostan grupy i jednostek. Jak bardzo naiwne jest to założenie, przekonują nas doniesienia z różnych miejsc na świecie o wybuchających konfliktach, o aktach terroru, o różnych obliczach codziennej przemocy, jakie są udziałem mieszkańców naszego globu. Życie w spokojniejszej części świata – w Europie – może skłaniać nas do postawienia pytania o przyczyny tak znacznego zróżnicowania nasilenia przemocy. Wśród możliwych przyczyn – historycznych, politycznych, ekonomicznych – mogą się znaleźć także czynniki kulturowe. Na przykład, akt agresji może być nośnikiem wartości kulturowych, jak w przypadku tzw. zabójstw honorowych, występujących w niektórych tradycyjnych kulturach. Święte wojny religijne dawniej i dzisiaj prowadzone są w imię Boga, jakkolwiek pojmowanego, uosabiającego najwyższe wartości dla swoich wyznawców. Światowe mocarstwa angażują się w wojny w obronie wartości demokratycznych. Rosja walczy z Zachodem w obronie tradycyjnych wartości rosyjskich. Być może powoływanie się na wartości kulturowe jest tylko zasłoną dymną dla ukrycia prawdziwych motywów angażowania się w brutalną konfrontację, bo w rzeczy samej chodzi o władzę, o kontrolę zasobów naturalnych, o rynki zbytu, o bogactwo – powiadają ludzie o trzeźwym umyśle. A jeśli nawet nie o wartości tu chodzi, to zdobywanie dóbr może przebiegać przy zastosowaniu różnych metod, nie tylko przemocowych, przy ingerencji czynników kulturowych.

Poszukiwaniu kulturowych aspektów agresji poświęcone są badania prowadzone w ramach psychologii międzykulturowej. Porównywanie kultur (narodów, krajów) pod względem różnych wskaźników agresji i przemocy pozwala opisać podobieństwa i różnice międzykulturowe, co z kolei może wskazywać na uniwersalne i specyficzne kulturowo cechy

tych zjawisk (Anwar et al., 2018). Jest to dość powszechny sposób postępowania polegający na przeprowadzaniu badania w kilku krajach i porównaniu częstości występowania różnych form agresji, sposobu definiowania agresji, praktyk socjalizacyjnych dotyczących emocji gniewu i zachowań agresywnych lub konfrontacyjnych i pokojowych sposobów rozwiązywania konfliktów. Zdaniem psychologów międzykulturowych agresja i przemoc wykazują znaczną zmienność międzykulturową przede wszystkim pod względem natężenia i form manifestowania się (np. Gallardo-Pujol et al., 2019; Severance et al., 2013; Anwar et al., 2018; Van Thanzami & Archer, 2005). A czy można oczekiwać różnic kulturowych w odniesieniu do źródeł agresji, sposobów uczenia się agresji, mechanizmów funkcjonowania agresji interpersonalnej i intergrupowej? Mówiąc w skrócie: „ile” jest kultury w agresji, ale także – „ile” jest agresji w kulturze? Postaramy się znaleźć odpowiedzi na te pytania, ale najpierw ustalmy, czym jest agresja i przemoc, jak są rozumiane w literaturze psychologicznej. Zdefiniujemy też pojęcia związane z pojmowaniem kultury w psychologii.

AGRESJA, PRZEMOC, KULTURA: DEFINICJE

Powszechnie przyjęta definicja **agresji** mówi o zachowaniu mającym na celu wyrządzenie komuś krzywdy (Anderson & Bushman, 2002). Podkreśla się tu intencję działania – wyrządzenie krzywdy jest celowe, a nie przypadkowe. Uwzględnienie intencji w definicji agresji pozwala uznać za akt agresywny również brak działania, np. nieudzielenie pomocy osobie będącej w potrzebie. Wyróżnia się różne formy agresji: fizyczną i werbalną, bezpośrednią i pośrednią, otwartą i ukrytą, emocjonalną (impulsywną, reaktywną) i instrumentalną (nastawioną na osiągnięcie jakiegoś celu), interpersonalną i międzygrupową.

Z kolei **przemoc** oznacza podtyp agresji obejmujący skrajne formy agresji fizycznej (Krahe, 2006). W przemocy widoczna jest nierównowaga sił, pozycji, statusu zaangażowanych stron, jak np. w sytuacji przemocy w rodzinie, gdzie zachowania agresywne są podejmowane w stosunku do słabszych członków rodziny (Kwiatkowska, 2008).

Kultura w psychologii jest definiowana jako przekazywany z pokolenia na pokolenie i podzielany przez członków grupy system przekonań (o tym, co jest prawdą; jak funkcjonuje świat), wartości (co jest ważne; do czego warto dążyć), system norm i reguł (jak należy się zachowywać, skrypty behawioralne) oraz system znaczeń (jaki sens ma dane zachowanie, co symbolizuje). Są to zasoby niezbędne do koordynacji życia grupy,

warunkujące przetrwanie i dobrostan grupy zamieszkującej jakąś szczególnie niszę ekologiczną (Matsumoto & Juang, 2007).

Specyficzne konfiguracje przekonań, wartości, norm i innych elementów kultury tworzą tzw. **wymiary i syndromy kulturowe**. **Wymiary kulturowe** zostały opisane po raz pierwszy w latach 60. XX w. przez Geerta Hofstede (Hofstede & Hofstede, 2005). Ich liczba i znaczenie zmieniały się w późniejszych latach w wyniku prac kolejnych badaczy i samego Hofstede (Minkov & Hofstede, 2012). Najbardziej popularny wymiar i dobrze oddający różnice między kulturami Wschodu i Zachodu to kolektywizm vs indywidualizm. Wymiar ten pozwala zidentyfikować kultury, w których najważniejsze jest dobro jednostki, oraz kultury, w których najważniejsze jest dobro grupy. Pozostałe wymiary w ujęciu Hofstede to dystans władzy (akceptacja różnic statusu), męskość vs kobiecość (cenienie wartości EGO vs cenienie wartości wspólnotowych), unikanie niepewności (stopień tolerancji dla nieprzewidywalności) i ostatnio rozpoznany wymiar – plastyczność vs monumentalizm (Minkov et al., 2018). Wymiar ten charakteryzuje z jednej strony kultury, w których powszechna jest tendencja do odraczania gratyfikacji, oszczędzanie, dzielenie się z innymi, plastyczne i skromne pojęcie JA, w opozycji do kultur o przeciwnych cechach, w których dominuje pobażanie sobie, dążenie do natychmiastowej gratyfikacji, orientacja krótkoterminowa i monumentalne JA (tzw. Wielkie EGO). Warto też wspomnieć, szczególnie w kontekście zachowań transgresyjnych, o kulturach opisanych na wymiarze „ściskość – luźność” (*tight – loose*) przez Michele Gelfand. Chodzi tu o skłonność do przestrzegania norm społecznych, która może być wysoka w kulturach „ściskłych” i niska w kulturach „luźnych” (Gelfand, 2018).

Natomiast pojęcie **syndromów kulturowych** wprowadził Harry Triandis. Jest to zbiór przekonań, wartości, norm i symboli zorganizowanych wokół jakiegoś tematu, np. relacji między jednostką a grupą (syndrom indywidualistyczny, syndrom kolektywistyczny), tematu honoru (kultura honoru) (Triandis, 1996; Vandello et al., 2008).

MAPY PRZEMOCY: ZRÓŻNICOWANIE WYSTĘPOWANIA PRZEMOCY NA ŚWIECIE

Badanie zmienności międzykulturowej pod względem manifestowania się agresji i przemocy możemy zacząć od przyjrzenia się dostępnym w zasobach internetowych światowym rankingom nasilenia przemocy w różnych krajach. Podam przykład dwóch portali internetowych:

NUMBEO¹ i STATISTA². Pierwszy posługuje się wskaźnikiem *Crime Index*, który jest oparty na danych sondażowych, czyli pokazuje, jak ludzie (osoby odwiedzające portal, jak piszą twórcy tego indeksu) postrzegają swoje miejsca zamieszkania pod względem nasilenia przemocy, występowania zbrodni, poczucia bezpieczeństwa itp. Wskaźnik ten przybiera wartości od 0 (brak przemocy) do 100 (bardzo wysoki poziom przemocy). Choć wskaźnik ten mówi nam przede wszystkim o subiektywnych odczuciach użytkowników Internetu odnośnie do ich poczucia bezpieczeństwa w swoim kraju, to w jakiejś mierze reprezentuje też obiektywną sytuację w regionie. Okazuje się, że w najnowszym sondażu z 2024 roku spośród 146 krajów piątkę państw o najwyższym poziomie postrzeganej przemocy stanowiły Wenezuela, Papua Nowa Gwinea, Afganistan, Haiti i Republika Południowej Afryki (indeks przemocy w granicach 75,4–81,3, co według autorów sondażu oznacza bardzo wysoki poziom postrzeganej przemocy). Na dole rankingu znalazły się Andora, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Katar, Tajwan i Oman (indeks od 12,9 do 19,1; bardzo niski poziom przemocy). Kraje, które są zaangażowane obecnie w działania wojenne, takie jak Rosja i Ukraina, były postrzegane przez swych obywateli jako kraje o umiarkowanej przemocy (indeks 39,2 i 46,9; miejsce w rankingu 96. i 68.), natomiast Izrael jako kraj o niskiej przemocy (indeks 32,5; miejsce 112.), podobnie jak Polska (indeks 30,5; miejsce 119.).

Drugi portal, STATISTA, podaje informacje rzetelnie udokumentowane, pochodzące ze źródeł rządowych i instytucji naukowych. Ranking państw STATISTY pod względem nasilenia przemocy nie odbiega zbyt mocno od rankingu na portalu NUMBEO. Wskaźnikiem przemocy w tym przypadku jest liczba popełnianych zabójstw, przy czym nie bierze się pod uwagę liczby ofiar toczących się wojen. Możemy się więc dowiedzieć, że w 2023 roku najwięcej morderstw popełniono w Salwadorze (w poprzednim rankingu wskaźnik przemocy dla Salwadoru wynosił 61,4, co oznacza wysoki poziom przemocy), a najbardziej pokojowym państwem na świecie jest Islandia (wskaźnik postrzeganej przemocy 25,5, co odpowiada poziomowi niskiemu). STATISTA podaje też inne ciekawe informacje, na przykład takie: miastem w Rosji o najwyższym wskaźniku przestępczości jest Moskwa, a w USA – Memphis, Singapur natomiast szczyci się aż 250 dniami w roku wolnymi od rabunków.

Mapa natężenia przemocy w świecie może być też zbudowana na podstawie analiz Instytutu Ekonomii i Pokoju (*Institute for Economics*

¹ https://www.numbeo.com/crime/rankings_by_country.jsp.

² <https://www.statista.com/topics/780/crime/#topicOverview>.

& Peace; IEP), międzynarodowej instytucji badawczej z główną siedzibą w Sydney. IEP opracowuje co roku globalny indeks pokoju – *Global Peace Index*³, który oparty jest na 23 jakościowych i ilościowych wskaźnikach w odniesieniu do trzech obszarów funkcjonowania państwa: istnienie konfliktów wewnętrznych i zaangażowanie w konfliktach zewnętrznych (np. liczba i czas trwania konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, liczba ofiar konfliktów); poziom bezpieczeństwa (np. postrzegany poziom przestępczości, demonstracje o agresywnym charakterze, akty terrorystyczne); militaryzacja (np. wydatki na wojsko, handel bronią, posiadany arsenał broni). Ranking opracowany w 2023 roku pokazuje, że wśród 163 państw najbardziej pokojowe są cztery kraje europejskie – Islandia, Dania, Irlandia i Austria oraz Nowa Zelandia. Najniższe zaś wskaźniki pokojowego indeksu uzyskały kraje na Bliskim Wschodzie – Afganistan, Jemen, Syria i Irak, a także w Afryce – Sudan, Sudan Południowy, Demokratyczna Republika Konga, Mali, Centralna Republika Afrykańska i Somalia oraz Rosja i Ukraina.

Rankingi państw pod względem nasycenia przemocą niewiele nam mówią o roli kultury w zachowaniach agresywnych, poza ogólnym wrażeniem, że są regiony, gdzie przemocy jest mniej (Europa) i gdzie przemocy jest więcej (Ameryka Południowa, Afryka, Bliski Wschód). Spekulacje czynione na podstawie rankingów, sugerujące wyższość cywilizacyjną i kulturową jednych krajów nad innymi, są całkowicie chybione, ponieważ stan bezpieczeństwa w danym kraju może być determinowany przez wiele różnych czynników, m.in. politycznych, ekonomicznych, socjologicznych, a także kulturowych. Należy podkreślić, że interpretacja statystyk międzynarodowych powinna się odbywać z dużą ostrożnością, albowiem różne są sposoby tworzenia wskaźników, różne są źródła pozyskiwania danych (statystyki policyjne, sądowe, ośrodki udzielania pomocy ofiarom, dane sondażowe itp.), jak również mogą zachodzić różnice w definiowaniu agresji i przemocy. A przede wszystkim, orzekając o zależnościach między przemocą a kulturą, należałoby wartości wskaźników przemocowych odnieść do zmiennych kulturowych, np. do wartości czy skryptów kulturowych charakteryzujących dany kraj.

W 2009 roku ukazała się praca badaczy z Nowej Zelandii, Ronalda Fischera i Katje Hanke, którzy analizowali zależności między *Global Peace Index* z 2008 roku a wartościami cenionymi w społeczeństwie (Fischer & Hanke, 2009). Okazało się, że najwyższe pozytywne korelacje z prze-

³ <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2023/06/GPI-2023-Web.pdf>.

mocą osiągnęły wartości opisywane jako zakorzenienie (*embeddedness*) i hierarchia (*hierarchy*). Te pierwsze wyrażają poszanowanie porządku społecznego, szacunek dla tradycji, cenie bezpieczeństwa i posłuszeństwa. W grupie wartości hierarchicznych znajduje się akceptacja nierównej dystrybucji władzy i bogactwa w społeczeństwie oraz takich cnót jak pokora i skromność. Natomiast negatywnie z przemocą były skorelowane wartości egalitarne i autonomia intelektualna. Na wartości egalitarne składają się równość, sprawiedliwość społeczna, odpowiedzialność, uczciwość. Z kolei szerokie horyzonty, otwartość na doświadczenie, kreatywność to wartości należące do grupy autonomii intelektualnej. Autorzy wyjaśniają uzyskane zależności innymi – bardziej koncyliacyjnymi bądź bardziej konfrontacyjnymi – sposobami radzenia sobie z konfliktami wewnętrznymi i zewnętrznymi przez społeczeństwa, w których dominują określone wartości. Autorzy podkreślają, że wartości to tylko jedna z wielu kategorii czynników mających wpływ na natężenie przemocy; nie należy ignorować czynników ekonomicznych i poziomu rozwoju, na którym znajduje się dane państwo (Fischer & Hanke, 2009).

Natasha Bergeron i Barry Schneider dokonali przeglądu 36 badań nad agresją wśród młodzieży (realizowanych w 28 krajach) pod kątem zależności między poziomem agresji a wymiarami kulturowymi charakteryzującymi dany kraj. Okazało się, że poziom agresji rówieśniczej był tym wyższy, im wyższe pozycje zajmowało państwo na wymiarze indywidualizmu, unikania niepewności, dystansu władzy i męskości (Bergeron & Schneider, 2005). Wysoki poziom indywidualizmu oznacza, że członkowie tej kultury przywiązują dużą wagę do zaspokajania indywidualnych potrzeb i pragnień, nawet kosztem innych osób, a zatem mogą chętniej korzystać z rozwiązań przemocowych niż osoby w kulturach kolektywistycznych, gdzie bardziej dba się o harmonijne współzycie i potrzeby innych ludzi. Wysoki poziom unikania niepewności wiąże się z wyższym poziomem lęku i stresu, co – zdaniem Hofstede (Hofstede & Hofstede, 2005) – manifestuje się poprzez takie zachowania, jak: agresja, szybka jazda, skłonność do wypadków, emocjonalność. W kulturach o wysokim dystansie władzy kładzie się nacisk na podtrzymywanie hierarchii w społeczeństwie poprzez przemocowe egzekwowanie porządku społecznego, co może rodzić frustrację i agresję. Wreszcie wyższy poziom agresji w kulturach męskich w porównaniu do kobiecych może wynikać z koncentrowania się w większym stopniu na zadaniach niż na relacjach interpersonalnych, co ułatwia stosowanie środków przemocowych w osiąganiu celów (Bergeron & Schneider, 2005).

Pamiętając o różnych zastrzeżeniach wobec metod rankingowych, nie możemy jednak odrzucić tezy, że czynniki kulturowe mogą być odpo-

wiedzialne za różne natężenie przemocy na świecie. Wydaje się też, że ingerencja kultury może występować także na innych poziomach relacji „kultura – agresja”, co postaramy się wykazać, analizując niektóre aspekty teorii psychologicznych wyjaśniających agresję interpersonalną i intergrupową.

PSYCHOLOGICZNE TEORIE AGRESJI INTERPERSONALNEJ I INTERGRUPOWEJ: ILE KULTURY W AGRESJI?

W psychologii głównego nurtu teorie dotyczące agresji sugerują istnienie ponadkulturowych, uniwersalnych źródeł i mechanizmów. Jest jednak pewien margines swobody, w którym mogą operować czynniki kulturowe, modyfikując różne aspekty zachowań agresywnych. Omówimy ingerencję kultury na przykładzie poznawczej teorii asocjacyjnej i teorii społecznego uczenia się oraz grupy teorii stosunków międzygrupowych.

POZNAWCZA TEORIA ASOCJACYJNA (*COGNITIVE NEOASSOCIATION THEORY*, BERKOWITZ, 1989, 2012)

Teoria ta wchłonęła wcześniej opracowaną, popularną w psychologii hipotezę związku między frustracją i agresją (Dollard et al., 1939). W klasycznej wersji hipoteza „frustracja – agresja” przewiduje, że ilekroć człowiek spotka na drodze wiodącej do celu przeszkodę blokującą mu realizację celu, reaguje agresją. Co prawda nie jest to jedna reakcja w odpowiedzi na frustrację (Berkowitz, 1989), ale w tym tekście skupimy się głównie na reakcjach agresywnych. Teoria sformułowana w późniejszych latach przez Berkowitza głosi, że wszelkie zdarzenia awersyjne, inaczej mówiąc – stresory, w tym frustracja, prowokacja, głośny hałas, niekorzystna dla człowieka temperatura, nieprzyjemny odór itp., wywołują negatywny afekt. Afekt automatycznie stymuluje różne myśli, wspomnienia, reakcje motoryczne i fizjologiczne, skojarzone z tendencją do walki lub ucieczki. Tak więc nieprzyjemne doświadczenia mogą wywoływać zachowania agresywne za pośrednictwem emocji gniewu (Berkowitz, 1989, 2012).

Teoria „frustracji – agresji” opisuje uniwersalny mechanizm wzbudzenia agresji i nie zajmuje się aspektami kulturowymi. Wszak życie każdego człowieka obfituje we frustrację i inne bodźce awersyjne i żadna kultura nie jest od nich wolna. Jednak tuż po opublikowaniu dzieła Dollarda i współpracowników Gregory Bateson opisał kulturę, w której nie ma zastosowania hipoteza frustracji prowadzącej do agresji. Otóż

u mieszkańców wyspy Bali, inaczej niż u ludzi Zachodu, blokada czynności nie jest źródłem frustracji i nie wywołuje agresji (Bateson, G., 1941; por. także Kwiatkowska, 2012). Bateson twierdzi, że Balijszczyki inaczej postrzegają świat i swoje działania w tym świecie: swoje czynności widzą jako szereg niepowiązanych ze sobą zdarzeń, które w każdej chwili mogą być przerwane, bez żadnych konsekwencji emocjonalnych dla jednostki. Oczywiście obserwacje Batesona nie obalają hipotezy „frustracja – agresja”; sugerują tylko, że w pewnych kontekstach kulturowych blokada czynności nie niesie ze sobą przykrych skutków emocjonalnych, a zatem nie może być definiowana jako frustracja w sensie nadanym jej przez zachodnie kultury.

Akceptując ogólne założenie, że frustracja bądź deprywacja potrzeb może prowadzić do zachowań agresywnych, zastanówmy się, czy kultura może prowadzić do blokowania potrzeb jednostki. Takiego zdania jest Ervin Staub, psycholog amerykański zajmujący się psychologią wojny i pokoju. Staub przyczyn agresji interpersonalnej i intergrupowej dopatruje się w mechanizmach uruchamianych przez frustrację potrzeb. Do fundamentalnych potrzeb człowieka E. Staub zalicza potrzebę bezpieczeństwa, pozytywnej tożsamości (samooceny, wartości, szacunku ze strony innych), potrzebę łączności z innymi, potrzebę autonomii, sensu i transcendencji. Badacz zwraca uwagę przede wszystkim na szczególne warunki socjalne i ekonomiczne, jakie wytwarza deprywacja ekonomiczna. Warunki, w jakich wychowuje się dziecko, mogą prowadzić do frustracji podstawowych potrzeb – zaniedbywanie przez rodziców bądź opiekunów, odrzucenie, krzywdzenie przez rodziców lub rówieśników, brak uporządkowanego środowiska – mogą przyczyniać się do powstania skłonności do agresji. Podobnie na poziomie intergrupowym może działać frustracja np. ekonomiczna – bieda, deprywacja relatywna (Staub, 2003).

Rozwijając myśl Staubu, możemy podać przykłady kultur, w których występuje deprywacja lub frustracja podstawowych potrzeb. Potrzeba bezpieczeństwa może być zagrożona w tzw. kulturach przemocowych (USA, Rosja), o władniętych ideologią prowadzenia nieustających wojen wewnętrznych lub zewnętrznych. Potrzeby seksualne, zwłaszcza młodych mężczyzn, mogą być deprywowane w restrykcyjnych pod względem seksualności krajach arabskich czy w innych kulturach z wyraźnym rysem fundamentalizmu religijnego (Adamczyk & Hayes, 2012). Potrzeba autonomii blokowana jest w zamkniętych społecznościach, pielęgnujących tradycyjny styl życia, jak np. w społeczności amiszów (Dejna, 2014) czy ortodoksyjnych Żydów. Ścisłe przepisy regulujące sposób ubierania się kobiet w wielu kulturach islamskich mogą również frustrować potrzeby wyrażania swojego indywidualnego Ja (Nwigwe, 2019).

Kultura może oddziaływać wybiórczo na potrzeby przez wspieranie i zaspokajanie niektórych z nich, blokowanie zaś innych. Na przykład w kulturach kolektywistycznych ceni się pokorę i skromność, natomiast w kulturach indywidualistycznych koncentrację na własnym Ja. Realizacja potrzeby posiadania pozytywnej tożsamości w zgodzie z wartościami kulturowymi może więc polegać na byciu skromnym w kulturze kolektywistycznej, zaś na afirmacji siebie w kulturze indywidualistycznej. Człowiek żyjący w kulturze kolektywistycznej, w której potrzeba łączności z innymi może być łatwo zaspokajana, może mieć trudności z realizacją potrzeby autonomii. I odwrotnie, w kulturze indywidualistycznej frustrowana może być potrzeba łączności z innymi, podczas gdy realizacja potrzeby autonomii nie napotyka przeszkód. Potrzeba sprawowania kontroli nad własnym życiem afirmowana w społeczeństwach indywidualistycznych, w kulturach kolektywistycznych może być wyrażana w formie kontroli zastępczej (*secondary*), czyli jest przekazywana ważnym i wpływowym osobom. Kontrola zastępcza może wpływać na to, jak łatwo ludzie podporządkowują się autorytetom i nie kwestionują ich działań, nawet gdy działania te mają charakter przemocowy (Smith et al., 2011).

Doświadczenia osób migrujących z jednej kultury do drugiej mogą dostarczać przykładów „szoku kulturowego”, polegającego na znalezieniu się w sytuacji, w której realizacja „normalnych” dotychczas potrzeb jest utrudniona czy wręcz niemożliwa, co może rodzić frustrację i agresję. Na przykład, osoba wychowana w kulturze kolektywistycznej, w której bardzo ważne są więzy rodzinne, po przyjeździe do kraju indywidualistycznego (np. Ameryki) oczekuje opieki i pełnego troski zainteresowania ze strony dalekich krewnych mieszkających w tym kraju, lecz takiego wsparcia nie otrzymuje. Frustrujące doświadczenie może być także udziałem kobiety z kraju indywidualistycznego, która przyzwyczajona do porannego biegania, chciałaby odbyć samotną rundę joggingu po przyjeździe do kraju kolektywistycznego (np. kraju arabskiego), w którym panują bardzo restrykcyjne reguły odnoszące się do właściwego zachowania kobiet, ograniczające ich samodzielność.

TEORIA SPOŁECZNEGO UCZENIA SIĘ (BANDURA, 1989)

Uczymy się agresywnych zachowań, podobnie jak innych społecznych zachowań, poprzez bezpośrednie doświadczenie lub przez obserwowanie innych ludzi zachowujących się agresywnie. Zachowania kończące się nagrodą są wzmacniane i mają tendencję do powtarzania się. Gdy agresja kończy się sukcesem (np. agresor rozładował emocje lub osiągnął

to, o co zabiegał), agresor otrzymał nagrodę. Nagrodą może być też brak kary. Ponadto zachowania agresywne mogą być nagradzane podziwem i szacunkiem dla agresora.

Uczyć się agresji można też przez naśladowanie wzorów i zachowań ważnych osób, którym dane zachowanie przynosi korzyść. Mogą to być przemocowi rodzice czy starsi koledzy, ale także postaci z wirtualnego świata – filmów, gier komputerowych. Udzielanie kar i nagród za zachowanie dziecka w celu utrwalenia jednych zachowań, a wyeliminowania innych, to element procesu socjalizacji. Dzieci wychowywane w środowiskach, w których wysoko ceni się agresję, mają duże szanse wyuczenia się zachowań agresywnych, ponieważ częściej otrzymują bezpośrednie wzmocnienia za takie zachowania, mają większy dostęp do agresywnych modeli, które mogą naśladować, a także częściej mogą obserwować osoby, które są za agresję nagradzane. Co więcej, antropolog Douglas Fry udowadnia, że w środowiskach o wysokich wskaźnikach przemocy, takich jak w niektórych meksykańskich dzielnicach miejskich, sami rodzice zachęcają dzieci do stosowania agresji w samoobronie (Fry, 1998).

Dziecko może się też uczyć agresji za pośrednictwem mediów. Kiedy dziecko ogląda w mediach przemoc, uczy się skryptów agresji. Skrypty definiują sytuację, opisują poszczególne elementy zdarzenia, rozpisują zdarzenie na role, wyznaczają początek i koniec. Np. definiują potrącenie kogoś w tłumie jako akt agresji, na który należy odpowiednio zareagować – werbalnie lub fizycznie, i podjąć kolejne działania. Wyuczone skrypty mogą być wykorzystywane w późniejszych sytuacjach (Anderson & Bushman, 2002). Przykładem funkcjonowania według wyuczonych skryptów mogą być problemy z przystosowaniem się do społeczeństwa osób biorących udział w działaniach wojennych, po powrocie z wojny (np. rosyjscy weterani wojny w Afganistanie). Skrypty wyuczone przez nich w czasie wojny mogą być realizowane w życiu cywilnym, zwiększając tym samym ilość aktów agresji w społeczeństwie⁴.

Obecność czynników kulturowych w procesie socjalizacji agresji wiąże się z dominującymi w danej kulturze wartościami (Chen & French, 2008). W kulturach indywidualistycznych ceni się rywalizację, asertywność i osiąganie celów osobistych, podczas gdy w kulturach kolektywistycznych kładzie się nacisk na harmonię wewnątrz grupy i samokontrolę. Dane z wielu badań pokazują, że dzieci z krajów azjatyckich, takich jak Chiny, Korea, Tajlandia, oraz europejskich, takich jak Szwecja i Holandia,

⁴ <https://belsat.eu/pl/news/15-11-2022-fala-morderstw-czy-nowe-grupy-przestepcze-co-czeka-rosyjskie-spolescenstwo-po-powrocie-zmobilizowanym>.

manifestują stosunkowo mniej zachowań agresywnych niż dzieci z Ameryki Północnej. W badaniu z użyciem hipotetycznych konfliktów interpersonalnych dzieci japońskie ujawniały mniej złości i mniej agresywnych zachowań niż dzieci amerykańskie (Zahn-Waxler et al., 1996). Różnice te mogą być wyjaśnione w ten sposób, że matki japońskie kładą nacisk na kontrolę negatywnych emocji i na podporządkowanie się regułom właściwego zachowania. Podobnie badaczka amerykańska Jo Ann Farver wykazała, że czteroletnie dzieci amerykańskie tworzyły historyjki z większą liczbą agresywnych elementów niż dzieci szwedzkie, niemieckie i indonezyjskie (Farver et al., 1997). Jak dowodzą badacze, w społeczeństwie chińskim zachowania agresywne są nieakceptowane, ponieważ stanowią potencjalne zagrożenie dla harmonii wewnątrz grupy. Dzieci agresywne mają niski status wśród rówieśników, ubogie kontakty społeczne i negatywny obraz siebie (Chen & French, 2008). Natomiast z badań nad amerykańskimi uczniami wynika, że agresywni chłopcy mogą się cieszyć wysoką popularnością wśród rówieśników (Rodkin et al., 2000).

Różnice kulturowe mogą też wystąpić w odniesieniu do technik socjalizacyjnych w rodzinach. W jednym z badań okazało się, że wbrew dobrze ugruntowanemu przekonaniu w psychologii, iż kary fizyczne zwiększają poziom agresji u dzieci, w rodzinach Afroamerykanów kary fizyczne miały efekt odwrotny – zmniejszający poziom agresji; inaczej niż w rodzinach białych Amerykanów (Lansford et al., 2004). Autorzy tłumaczą ten efekt innym znaczeniem przydawanych karom w społecznościach o charakterze kolektywistycznym (rodziny afroamerykańskie), w których brak kary lub kara zbyt łagodna może świadczyć o ignorowaniu dziecka. A zatem kara, nawet fizyczna, jest przez dziecko przyjmowana jako wyraz troski o nie.

Na przykładzie dwóch teorii próbowaliśmy wysledzić działanie czynników kulturowych mających związek z agresją. Kultura może utrudniać realizację potrzeb jednostki (frustrować, deprywować), co może zwiększać tendencję do zachowań agresywnych, przy czym typ zagrożonych potrzeb i reakcja jednostki zależą od specyfiki kulturowej danego kraju. Kultura może modyfikować praktyki socjalizacyjne dotyczące agresji, co w rezultacie wpływa na częstość i natężenie zachowań agresywnych.

TEORIE RELACJI MIĘDZYGRUPOWYCH

Powyższe analizy skupiały się przede wszystkim na agresji i przemocy interpersonalnej, czyli na zachowaniach w relacjach między jednostkami. Relacje między grupami, np. religijnymi, etnicznymi, narodowymi, poli-

tycznymi, mogą być przyjazne, ale też i wrogie, konfliktowe, prowadzące do agresji międzygrupowej, do wyniszczających wojen. Konflikty międzygrupowe mogą mieć podłoże kulturowe, np. związane z odmiennością w sferze wartości; kultura może też oddziaływać poprzez mechanizmy psychologiczne aktywizujące działania przeciwko innym grupom, wpisane w specyficzną wizję świata społecznego, czy konstrukcję tożsamości społecznej. W zrozumieniu zależności między kulturą a agresją międzygrupową pomogą nam niektóre teorie relacji międzygrupowych: teoria dominacji społecznej, teoria tożsamości społecznej i teoria dehumanizacji.

Według **teorii dominacji społecznej** (Sidanius & Pratto, 1999) przesładowania, dyskryminacja i uprzedzenia w relacjach międzygrupowych to środki, za pomocą których grupy dominujące w społeczeństwie zorganizowanym hierarchicznie kontrolują dystrybucję dóbr, takich jak władza polityczna, bogactwo, dobre warunki życia, dostęp do edukacji, służby zdrowia itp. W rezultacie podział dóbr jest nierówny, co oznacza, że grupy o wyższym statusie otrzymują nieproporcjonalnie dużo kosztem grup podporządkowanych. Przykładem może być społeczeństwo patriarchalne, w którym mężczyźni dysponują większą władzą w sferze prywatnej i publicznej niż kobiety, czemu towarzyszą stereotypy dotyczące np. niższych możliwości intelektualnych kobiet. Władza i przywileje mogą być nierówno rozdzielone pomiędzy grupy wyróżnione na podstawie takich kryteriów, jak rasa, kasta, etniczność, narodowość, religia, klasa społeczna itp. Utrzymywaniu hierarchii międzygrupowej służą stereotypy, uprzedzenia i zachowania dyskryminacyjne, włączając agresję, co może przybierać opresyjne formy relacji międzygrupowych w postaci rasizmu, seksizmu, nacjonalizmu, etnocentryzmu, klasizmu itp. Na przykład, przekonaniu, że Europejczycy znajdują się na wyższym poziomie cywilizacyjnym niż Afrykanie (a zatem ci pierwsi mają prawo do lepszego życia niż ci drudzy), towarzyszą krzywdzące Afrykanów stereotypy i uprzedzenia, legitymizujące dyskryminację na rynku pracy (np. „oni są leniwi, więc nie zasługują na dobrą płacę”) i wrogie zachowania wobec nich (np. „należy ich siłą zmusić do lepszej pracy”).

Prawdopodobieństwo angażowania się w zachowania wrogie wobec innych grup, zwłaszcza wobec grup o niższym statusie, zależy od ogólnej tendencji jednostki do popierania hierarchii grupowej opartej na nierównej dystrybucji dóbr jako legalnego i usprawiedliwionego porządku społecznego. Jest to tzw. orientacja na dominację społeczną (Pratto et al., 1994). Orientacja na dominację społeczną (*SDO – social dominance orientation*) jako cecha indywidualna jest manifestowana przez ludzi w różnym stopniu, jednakże jej natężenie może być zależne od kultury.

Ronald Fischer ze współpracownikami dokonał analizy poziomu SDO w relacji do wskaźników makroekonomicznych i kulturowych w 27 krajach (Fischer et al., 2012). Zastosowano m.in. zagregowany wskaźnik dyskryminacji instytucjonalnej, obliczony na podstawie danych dotyczących dyskryminacji politycznej, ekonomicznej, religijnej w stosunku do różnych grup, m.in. w stosunku do imigrantów. Przede wszystkim okazało się, że wskaźnik orientacji na dominację w badanych krajach był bardzo zróżnicowany. Wśród krajów o najniższym poziomie SDO znalazły się państwa europejskie: Szwajcaria, Francja, Niemcy, Szwecja, natomiast po przeciwnej stronie były Japonia, Węgry, Rosja, Tajwan i Rumunia. Poziom SDO obywateli badanych państw korelował wysoko ze wskaźnikiem dyskryminacji. Pozytywne wysokie korelacje wystąpiły także w przypadku związku między SDO i wartościami kulturowymi, takimi jak zakorzenienie (szacunek dla tradycji, poszanowanie porządku społecznego) i hierarchia (akceptacja nierównego podziału władzy i bogactwa), zaś negatywne z wartościami egalitarnymi (równość i sprawiedliwość), z autonomią intelektualną (otwartość poznawcza) i emocjonalną (radość życia, poczucie szczęścia). Wyniki te są spójne z wynikami uzyskanymi we wcześniejszym badaniu Ronalda Fischera, poświęconym poszukiwaniu korelatów indeksu pokojowego (Fischer & Hanke, 2009).

Teoria tożsamości społecznej Henry'ego Tajfela (Tajfel & Turner, 1986) wskazuje na inne możliwe źródła przemocy i agresji międzygrupowej. Według tej teorii dążenie do posiadania pozytywnej tożsamości społecznej jest realizowane poprzez członkostwo w pozytywnie wartościowanej grupie. Członkostwo w grupie zaspokaja bardzo ważną potrzebę człowieka – potrzebę przynależności. Bycie członkiem grupy zakłada gotowość do identyfikowania się z jej celami i podporządkowanie się normom panującym w grupie.

Tożsamość społeczna rozwija się na gruncie przynależności do grupy społecznej, którą może być grupa narodowa, etniczna, religijna, zawodowa i inne. Nie wszystkie przynależności są tak samo ważne dla jednostki ani nie zawsze są na tyle silne, by wpływać na jej zachowanie; istnieją jednak takie przynależności i tożsamości, które zdobywają przewagę nad innymi w sposób permanentny, albo dominujący status osiągają tylko w pewnych okolicznościach. Na przykład dominującą i ważną tożsamością może być tożsamość narodowa lub religijna, gdy człowiek przeszedł skuteczną socjalizację w swojej grupie i nie posiada innych równie silnych tożsamości, zdolnych do konkurowania z tą podstawową.

Jedną z bardzo ważnych konsekwencji przynależności do grupy jest tendencja do postrzegania świata w kategoriach MY vs ONI (swój/swoi vs obcy) i wyostrzenie granic między grupami (akcentowanie niepo-

dobieństwa). Poza tym najczęściej stosowanym sposobem utrzymywania pozytywnej wartości grupy MY jest wartościujące porównywanie się z innymi grupami (My - lepsi vs Oni - gorsi). Zachodzą więc zjawiska faworyzacji grupy własnej i dewaluacji (przypisywanie niższej wartości), a nawet dyskryminacji (zachowania szkodzące, krzywdzące) grup obcych (Ellemers et al., 1999).

Tożsamość, która w zwykłych okolicznościach jest mało wyrazista, może się uaktywnić w sytuacji zagrożenia. Zagrożenie tożsamości pojawia się wtedy, kiedy grupa jest dewaluowana i podważane są jej wartości bądź praktyki, np. kwestionowane są dogmaty wiary i praktyki religijne. Zagrożenie to może pochodzić z zewnątrz - od innych grup, np. od wyznawców innych religii, ale także od wewnątrz - od własnych członków, kontestujących sens obowiązujących reguł lub odrzucających wartości, jak na przykład w społeczeństwach tradycyjnych, gdy rośnie akceptacja wartości egalitarnych, maleje zaś akceptacja wartości konserwatywnych. Zagrożenie płynące od swoich grozi utratą integralności grupy. Rebelianci, nonkonformiści, dewianci, kwestionujący wartości, normy i praktyki grupowe, mogą doprowadzić do rozpadu grupy. Inny rodzaj zagrożenia to utrata specyficzności i odrębności oraz zbytne podobieństwo do innych grup, co grozi rozplnięciem się w otoczeniu (Hogg & Abrams, 2001). By przetrwać, grupa rozwija normy zabezpieczające wartości, utrzymanie integralności i odrębności od innych. W owych regulacjach dopuszcza się używanie różnych środków przymusu, nawet drastycznych, wobec swoich członków i wobec osób spoza grupy (Tedeschi & Felson, 1994). Obawy o utrzymanie tożsamości szczególnie wyraziście występują w grupach emigranckich, poddawanych procesowi asymilacji wobec silniejszej, większościowej kultury kraju osiedlenia. Tam też mogą się pojawić szczególnie dramatyczne akty przemocy wobec członków wyłamujących się spod kontroli grupy, np. gdy kobiety muzułmanki zaczynają przyjmować styl życia nie-muzułmanek. (Kwiatkowska, 2008). Zarówno swoi, jak i obcy mogą stać się obiektem agresji i przemocy.

Tak więc oczywistym korzyściom płynącym z przynależności grupowej (zaspokojenie potrzeby przynależności, posiadanie pozytywnej tożsamości społecznej) mogą towarzyszyć negatywne zjawiska, prowadzące do przemocy i agresji międzygrupowej. Jednak i w tym przypadku można się spodziewać istnienia różnic międzykulturowych. Różnice te wiążą się z podziałem na kultury indywidualistyczne i kolektywistyczne, w których relacje między jednostką a grupą mają inny charakter (Hofstede & Hofstede, 2005; Triandis, 1996). W społeczeństwach kolektywistycznych, w przeciwieństwie do indywidualistycznych, tożsamość społeczna

ma większą wagę; przynależność grupowa organizuje niemal wszystkie sfery funkcjonowania jednostki; dobrostan grupy i jej cele są ważniejsze niż dobrostan pojedynczych osób. W rezultacie możemy się spodziewać, że w kolektywizmie pojawi się – przy wysokiej identyfikacji z grupą – większa tendencja do określania wyraźnych granic między MY i ONI, inaczej mówiąc – do podziału na Swoich i Obcych, a co za tym idzie, większa wrogość międzygrupowa. Ponadto Obcy mogą być wyłączeni z kręgu zasad moralnych obowiązujących w grupie własnej. I tak, nakazy typu „nie kradnij” lub „nie zabijaj” nie muszą być przestrzegane, gdy się wchodzi w relacje z członkami grupy obcej. Nie powinny więc dziwić dane z badań międzykulturowych, które wskazują na niższy poziom agresji w kulturach kolektywistycznych (Bergeron & Schneider, 2005), albowiem mowa jest o agresji wewnątrz tych społeczności, co nie podważa tezy o większej ich skłonności do agresji międzygrupowej. Można dodać, że w kolektywizmie istnieje też większe przyzwolenie na agresję przejawianą przez członka grupy, który posiada wyższy status w grupie (autorytet, przywódca), niż członka o niższym statusie (Bond et al., 1985).

Przykładami agresji międzygrupowej, w której zaangażowana jest silna tożsamość społeczna i identyfikacja z grupą własną, mogą być wojny religijne, wojny plemienne, etniczne, także wojny między narodami. Nacjonalizm, gloryfikujący własny naród, czy fundamentalizm religijny, uznający swoją „prawdę” za jedyną, ciągle są źródłem napięć i konfliktów we współczesnym świecie.

Postrzeganie obcych może przybierać skrajnie negatywne formy, opisywane jako **infrahumanizacja i dehumanizacja**. Infrahumanizacja to tendencja do postrzegania członków grup obcych jako mniej „ludzkich”, nawet przy braku antagonizmów międzygrupowych (Leyens et al., 2001). Według badaczy o tym, czy grupa jest bardziej lub mniej „ludzka”, decyduje zdolność przeżywania tzw. emocji wtórnych (miłość do ojczyzny, duma, zażenowanie, poczucie winy, tęsknota itp.). W akcie infrahumanizacji odmawiamy grupie obcej tej zdolności, co może usprawiedliwiać krzywdzące działania wobec tej grupy („przecież oni nie czują tego, co my”).

Rozszerzeniem **teorii infrahumanizacji** jest **podwójny model dehumanizacji**, opracowany przez Nicka Haslama (Haslam, 2006; Haslam & Loughnan, 2014). Dehumanizacja może polegać na postrzeganiu innych osób lub grup jako nieposiadających cech specyficznie „ludzkich”, które odróżniają ludzi od zwierząt (zdolności poznawcze, kultura) lub od obiektów nieożywionych (emocjonalność, witalność, ciepło). Tak więc „odczłowieczenie” animalistyczne może być widoczne w posługiwaniu się w stosunku do grup obcych etykietkami takimi, jak: małpy, karaluchy, świnie, lemingi,

szcuchy, „odczłowieczenie” mechanistyczne zaś to etykiety takie, jak: roboty, zombie, moherowe berety itd. Ponadto grupy dehumanizowane są postrzegane jako indywidua o niższej moralności, nieprzestrzegające zasad i norm społecznych, oszukujące system (np. imigranci), angażujące się w akty barbarzyńskie (np. sodomia). Wobec nich odczuwa się niechęć, pogardę, wstręt, wrogość (Haslam & Loughnan, 2014).

Wiele prac poświęcono zbadaniu konsekwencji dehumanizacji. Oprócz obniżonej empatii w stosunku do grup dehumanizowanych i niskiej gotowości do niesienia pomocy, udokumentowano liczne związki dehumanizacji z agresją i przemocą, a nawet z czystkami etnicznymi (Staub, 1989). Na przykład, wykazano, że przyzwolenie na tortury więźniów wojennych – muzułmanów – było silnie skorelowane z postrzeganiem ich przez Brytyjczyków (chrześcijan) w sposób zdehumanizowany (Viki et al., 2013). W konflikcie izraelsko-palestyńskim dehumanizacja jednej strony przez drugą (i odwrotnie) wiąże się z wysokim poparciem dla rozwiązań militarnych (bombardowanie) i brakiem akceptacji dla rozwiązań dyplomatycznych (Leidner et al., 2013). Dehumanizacja wroga skutkuje zwiększonym poparciem dla działań wojennych wśród Amerykanów (Jackson & Gaertner, 2010). Dehumanizacja Ukraińców „usprawiedliwia” niezwykle brutalność wojsk rosyjskich w wojnie rosyjsko-ukraińskiej (Poiarkova, 2023).

Tendencja do infrahumanizacji i dehumanizacji grup obcych jest motywowana przede wszystkim potrzebą obrony grupy własnej (Haslam & Loughnan, 2014), a zatem nasilenie tej tendencji związane jest z procesami tożsamościowymi opisanymi wyżej. Badane są także inne czynniki determinujące pojawianie się dehumanizacji, takie jak stałe predyspozycje osobowościowe, różne stany psychologiczne i czynniki sytuacyjne. Czynniki społeczno-strukturalne, w tym kulturowe, nie są przedmiotem uwagi badaczy, z wyjątkiem problemu władzy. Okazuje się, że osoby o wyższym statusie w strukturze społecznej, posiadające władzę, są bardziej skłonne do dehumanizowania członków grupy zajmującej niższą pozycję (Lammers & Stapel, 2011). Także orientacja na dominację społeczną (SDO) jest istotnym predyktorem negatywnych postaw wobec imigrantów i uchodźców (Esses et al., 2008). Kontekst kulturowy mogą zatem tworzyć kraje o różnej lokalizacji na wymiarze kulturowym „dystans władzy” (Hofstede & Hofstede, 2005), a także o różnym wskaźniku SDO, mierzonym na poziomie narodowym (Fischer et al., 2012). I odwrotnie, można się spodziewać niższych wskaźników dehumanizacji w krajach egalitarnych i przestrzegających praw człowieka, w których obowiązują reguły poprawności politycznej i większa wrażliwość na negatywne konsekwencje tzw. mowy nienawiści.

ILE KULTURY W AGRESJI?

Formułując w taki sposób pytanie o relacje między kulturą (rozumianą jako system wartości, norm i praktyk) a agresją, szukaliśmy argumentów na rzecz tezy o ingerowaniu kultury w determinowanie i przebieg agresji interpersonalnej oraz intergrupowej. Badania porównawcze prowadzone w ramach psychologii międzykulturowej pokazują, że ingerencji kulturowych może być wiele. Kultura działa przede wszystkim poprzez systemy wartości, które wspierają bądź blokują określone potrzeby, zachowania i praktyki mające związek z agresją; stwarzają dogodne lub niekorzystne warunki do rozwoju ideologii przemocowych; wzmacniają lub osłabiają mechanizmy psychologiczne prowokujące agresję. W ten sposób kultura może kreować akceptujący klimat dla agresji albo dezawuuujący agresję. Chociaż agresja i przemoc są zjawiskami uniwersalnymi, będącymi udziałem zarówno jednostek, jak i grup, nie sposób pominąć modyfikujących wpływów kulturowych na manifestowanie się tych zjawisk. Oczywiście, nie ma sensu roztrząsać, „ile” kultury może być w agresji; jej udział zależy od konfiguracji wielu czynników działających aktualnie lub w przeszłości.

Spróbujmy przyjrzeć się relacji „kultura - agresja” z odwrotnej perspektywy, a mianowicie postawić pytanie, ile może być agresji w kulturze? Zastanówmy się, czy sama kultura może być przemocowa? Innymi słowy, czy agresja i przemoc mogą zawładnąć kulturą tak, by wartości, normy i praktyki miały charakter przemocowy, co może skłaniać do przypuszczeń, że - jak pisze Arsovska - agresja wchodzi w skład kapitału kulturowego (Arsovska, 2007) ? W tej analizie posłużymy się koncepcją syndromów kulturowych Triandisa (Triandis, 1996).

PRZEMOCOWE SYNDROMY KULTUROWE: ILE AGRESJI W KULTURZE?

Syndrom kulturowy to zbiór przekonań, wartości, norm i znaczeń zorganizowanych wokół jakiegoś tematu (Triandis, 1996). Jeśli rozpowszechnione w danym społeczeństwie przekonania, wartości, normy i symbole będą wysyczone przemocą, możemy mówić o przemocowym syndromie kulturowym.

Przekonania, w których kluczowym elementem jest agresja i przemoc, mogą dotyczyć wizji świata jako miejsca pełnego zagrożeń, świata wrogiego i niebezpiecznego, a jedynym skutecznym sposobem na przetrwanie jest pokonanie przeciwnika. Przykładem „przemocowego” zbioru

poglądów na to, jak funkcjonuje świat, jest teoria darwinizmu społecznego, opracowana przez Herberta Spencera (Kubik, 1977). Przemocowy system przekonań może funkcjonować pod postacią akceptowanego w społeczeństwie aksjomatu zwanego cynizmem społecznym, który legitymizuje i usprawiedliwia agresję jako właściwą odpowiedź na panujące stosunki społeczne (K. Leung & Bond, 2004). Przemocowy system przekonań zawarty jest także w faszystowskiej ideologii, jak również w przesądach na temat pewnych grup społecznych (np. kobiety to czarownice). Przemocowa hierarchia wartości wskazuje na wyższość pewnych wartości (np. triada „Bóg - honor - ojczyzna”; lojalność wobec grupy, własność prywatna) nad wartością życia własnego lub cudzego, co się może wyrażać w akceptacji zabijania ludzi w obronie zagrożonych wartości. W takiej kulturze może funkcjonować określony zbiór reguł, w którym agresja występuje jako normatywny sposób rozwiązywania problemów. Zasady co do przebiegu aktu agresji lub formy mogą być również ujęte w sformalizowany system (np. jakiej grubości powinien być kij do bicia żony, jaki rodzaj kary powinien spotkać obwinionego, jak powinien przebiegać pojedynek itp.). Przemocowy syndrom kulturowy wzmacnia także określona symbolika obecna w przestrzeni publicznej (pomniki, miejsca upamiętnienia bitew), w materiałach edukacyjnych (np. określony zbiór lektur), w artefaktach kulturowych (literatura, sztuka).

Wydaje się, że powyższe kryteria mogą być spełnione przynajmniej przez dwa typy kultur. Jedną z nich jest kultura honoru, opisywana przez Dova Cohena i współpracowników na podstawie ich badań nad kulturą południowych stanów USA (Cohen et al., 1999; Nisbett & Cohen, 1996). Drugi typ został rozpoznany przez Anthony'ego Marsellę (Marsella, 2011) jako *stricte* kultura przemocy.

KULTURA HONORU

Kultura honoru to syndrom kulturowy, w którym najwyższą wartością jest honor, a agresja i przemoc są powinnością mężczyzny, który doznał uszczerbku na honorze; inaczej niż w kulturach godności (kultury zachodnie) i kulturach twarzy (kultury Dalekiego Wschodu), gdzie stosowanie przemocy jest wskaźnikiem niedojrzałości i egoizmu (A. K. Y. Leung & Cohen, 2011).

Z kulturą honoru w wersji amerykańskiej jesteśmy oswojeni dzięki literaturze i sztuce, a zwłaszcza filmom opiewającym bohaterskiego ducha Dzikiego Zachodu, czy obrazom filmowym pokazującym brutalną rzeczywistość, w jakiej przychodziło żyć pierwszym osadnikom w Ameryce Północnej. Jednakże ten typ kultury występuje nie tylko na Południu

Stanów Zjednoczonych; dominuje niemal w całym basenie Morza Śródziemnego oraz w Nowym Świecie będącym pod wpływem kultury hiszpańskiej. Kulturę honoru można obserwować również wśród Masajów w Afryce Wschodniej, na stepach Azji Centralnej, wśród Indian Ameryki Północnej, a w przeszłości także w Szkocji, Irlandii i Skandynawii, obecnie ciągle jeszcze w Albanii. Kultura honoru etnicznych Albańczyków, gdzie przemoc w obronie honoru przybiera trudne do wyobrażenia rozmiary, została dobrze opisana przez antropologów (Arsovska, 2006; Mustafa & Young, 2008).

Co mają ze sobą wspólnego te kultury? Richard E. Nisbett i Dov Cohen (Nisbett & Cohen, 1996) twierdzą, że kultura honoru powstała w społeczeństwach pasterskich. Bydło, owce czy konie mogły łatwo stać się łupem złodziei, zwłaszcza na bezkresnych stepach czy preriach, gdzie nie sięgało ramię prawa. Pasterz miał obowiązek chronić stado przed złodziejami w sposób szybki i zdecydowany. Przychodziło mu to tym łatwiej, im bardziej cieszył się reputacją osoby, która nie pozwala się obrażać, a nawet jest zdolna do zareagowania przemocą. Można rzec, że kultury honoru powstają w środowisku bezprawa, czy słabego prawa, które nie może chronić jednostki, nie może zabezpieczać kontraktów czy ukarać winnych. Ludzie biorą prawo w swoje ręce.

Mężczyźni w kulturze honoru są socjalizowani tak, by odpowiadać agresją na wszelkie afronty ze strony innych mężczyzn w stosunku do nich samych, do ich własności czy rodziny. Działania agresywne w obronie honoru swojego i swojej rodziny uznawane są za całkowicie usprawiedliwione; co więcej, brak agresywnej reakcji na obrazę uważany jest za zachowanie zasługujące na potępienie i ostracyzm (Nisbett i Cohen, 1999). Obraza jest czymś bardzo istotnym w tej kulturze, ponieważ jest to testowanie tego, co kto może komu zrobić. Osoba, która będzie miała opinię, że nie puści płazem najmniejszej zniewagi, może dawać do zrozumienia, że nie ustąpi także przy większych i ważniejszych sprawach. Reputacja twardości odstrasza potencjalnych wrogów (Nisbett i Cohen, 1999). Osoba honorowa wymaga szacunku dla siebie i nie może być oszukana czy lekceważona.

Podobnie jest rozumiany honor w kulturze Albańczyków. Osobisty honor mężczyzny może być utracony w sytuacji, gdy ktoś go nazywa kłamcą w obecności innych osób, pluje na niego, grozi mu czy bije go, a także gdy sam mężczyzna nie dotrzymuje słowa, nie wywiązuje się z długu czy zobowiązania, gdy ktoś znieważa jego żonę, czy odbiera mu broń, gdy ktoś obrazi jego gościa, ale także gdy gość nie potrafi się zachować zgodnie z określonymi regułami (Mustafa i Young, 2008). Reguły postępowania w takich przypadkach zawarte są w nieformalnym

kodeksie prawa, zwanym Kanun (Arsovska, 2006). Kanun to zbiór prawa zwyczajowego regulującego wszystkie dziedziny życia społecznego i osobistego, niemal każdy aspekt życia, np. sprawy związane z posiadaniem ziemi i źródeł wody, dziedziczenie, małżeństwo, wiary, miejsce kobiety w rodzinie i społeczności, sprawy kradzieży, zdrady, zabójstw itp. Kanun określa, w jakiej sytuacji należy kogo zabić, kogo można, a kogo nie, jakie warunki dodatkowe należy spełnić, aby czynność została wykonana zgodnie z tradycyjnymi nakazami. Przede wszystkim działa zasada „krew za krew” (inaczej „dług krwi”), czyli śmierć za śmierć. Kanun wymaga przestrzegania „prawa krwi”, czyli nakłada konieczność dokonania krwawej zemsty wedle ściśle określonych reguł, ponieważ tylko krew może oczyścić hańbę i tylko krew może być odpowiednią zapłatą za zabraną krew. „Zabranie krwi” nie jest uważane za morderstwo. Zabijanie według zasad Kanunu jest legalnym, prawomocnym sposobem przywrócenia honoru. Prawo (dług) krwi, czyli obowiązek zabicia człowieka w celu przywrócenia honoru, do dziś jest żywe w wielu regionach Albanii (Arsovska, 2007).

Jak na ironię, w kulturach honoru bardzo są przestrzegane normy gościnności, grzeczności i harmonii w relacjach interpersonalnych. Dov Cohen, Joseph Alan Vandello, Sylvia Puente i Adrian Rantilla (1999) przekonują, że tłumienie agresji, które może się pojawiać jako skutek podporządkowania się normom grzeczności, powoduje, że osoby będące w interakcji nie mogą odczytać subtelnych sygnałów świadczących o narastaniu konfliktu. Także one same nie wysyłają sygnałów irytacji. W rezultacie konflikt nie może się rozwijać w postaci stopniowalnych sekwencji, dając szansę stronom do wycofania się czy negocjacji. Interakcja może przerodzić się w silny konflikt niejako przez zaskoczenie, w gwałtownym wybuchu i w przemocy.

Gościnność jest też ogromnie ważna w kulturze Albanii. Dom jest bastionem Albańczyka, gdzie nie sięga zemsta rodowa, gdzie na pewno czuje się bezpiecznie. Dom Albańczyka należy do Boga i do gościa. Gość, nawet ten, z którym gospodarz jest w stanie krwawej zemsty, ma całkowitą ochronę, a gdy zostanie zabity na jego terytorium, gospodarz ma obowiązek go pomścić (Mustafa & Young, 2008).

Przekonania o świecie, jakie są rozpowszechnione wśród reprezentantów kultury honoru, prawdopodobnie mają cechy darwinizmu społecznego, z naczelną maksymą „przetrwają najsilniejsi”, z wysoką aprobatą zachowań agresywnych w samoobronie i w działaniach odwetowych. Jest to także świat patriarcalny, z wyraźną dominacją mężczyzn and kobietami i dziećmi. Dowodem na niski status kobiet albańskich jest reguła utrwalona w Kanunie, że kobiety, dzieci i duchowni pozostają

poza „prawem krwi”. Kobieta jest mniej warta od mężczyzny, więc jej życie nie kosztuje „aż tyle”. Zabójstwo kobiety nie będzie pomszczone, bo przecież na tę karę sobie zasłużyła. Niemniej jednak uważa się, że w kulturach honoru kobieta jest obdarzana szacunkiem, otaczana opieką, traktowana ze szczególnymi względami (por. pojęcie *marianismo* w kulturze latynoskiej, Gul et al., 2021). Jest tak pod warunkiem, że kobieta nie przekracza wyznaczonych przez patriarchalną kulturę granic. Wysokie wskaźniki przemocy wobec kobiet w związkach intymnych na Południu USA pozostają w relacji do kultury honoru (Brown et al., 2018). Znane z mediów drastyczne przypadki tzw. zabójstw honorowych wymierzone są przede wszystkim w kobiety, które nie podporządkowują się tradycyjnej rodzinie.

Bez wątplenia w kulturach honoru najwyższą **wartością** jest honor, ale jest to honor specyficznie rozumiany jako honor mężczyzny. Wartością jest męskość, a w zasadzie jej brutalna wersja *machismo*, ze stosownym arsenalem maczystowskich atrybutów. W obronie honoru i reputacji „prawdziwego” mężczyzny agresja jest czynem całkowicie usprawiedliwionym.

Istnieją odpowiednie **normy** regulujące stosowanie przemocy, np. zasady reagowania w sytuacji, gdy mężczyzna z amerykańskiego Południa poczuje się obrażony. Albański Kanun nakłada szereg wymogów na akty przemocy, by mogły zostać uznane za „legalne”. Sam akt zabójstwa jest wręcz zrytualizowany. Zabijać należy z zasady, strzelając ofierze w głowę. Po dokonaniu tej czynności zabójca musi poinformować rodzinę ofiary o zdarzeniu i dopilnować, aby ciało zabitego wraz z jego strzelbą trafiło do domu.

Broń w kulturze honoru jest nie tylko narzędziem przemocy, ale także **symbolem** kulturowym. Prawo do posiadania broni wydaje się niezbywalnym prawem w południowych stanach USA. Według prawa Kanunu broń jest wyznacznikiem męskości, bo tylko mężczyzna może nosić broń, mężczyznę ukarać można przez jej odebranie. Co więcej, zabójcy wolno zabić mężczyznę, ale nie wolno mu odebrać broni.

KULTURA PRZEMOCY

Amerykański psycholog Anthony Marsella twierdzi, że chociaż przemoc jest wszędzie na świecie, tym, co wyróżnia Stany Zjednoczone na mapie przemocy, jest istnienie kultury narodowej zawierającej podzielane i wyuczone zachowania przemocowe, transmitowane przez pokolenia poprzez przemocowy etos, przemocowe wartości, postawy i przemocowy styl życia. Przemocowe działania jednostek i grup często są tolerowane

i akceptowane jako oficjalne polityki realizowane w ramach działania rozmaitych instytucji państwowych i społecznych. Zdaniem Marselli Stany Zjednoczone to prototypowa kultura przemocy (Marsella, 2011).

Marsella wymienia wiele czynników, które sprzyjają wysokiemu poziomowi agresji interpersonalnej w USA. Zwraca uwagę przede wszystkim na dostępność broni oraz na idealizację przemocy w sztuce (kino) i w mediach. Przemoc rozwija się w warunkach wysoce indywidualistycznej kultury, w której rywalizacja między jednostkami i grupami jest stałym elementem. Wizja świata, w którym każdy może odnieść sukces (tzw. *American Dream*), wpływa na to, jak łatwo ulegają frustracji osoby, które sukcesu nie odniosły. Młodzi ludzie bez perspektyw na lepsze życie są skłonni do wstępowania w szeregi gangów, prawicowych grup paramilitarnych, które definiują państwo lub grupy mniejszościowe jako swoich wrogów. Grupy te oferują poczucie wspólnoty, „pozytywną” tożsamość (Marsella, 2005, 2011; Wallace, 2003).

Ponadto Stany Zjednoczone często się angażują w wojny przeciwko innym państwom czy w konflikty wewnętrzne w tych państwach, wspierając jedne grupy przeciwko innym. Ma to prawdopodobnie związek z „grupowym pojęciem Ja” jako państwa stojącego na straży demokracji, o bardziej cennych wartościach, z przekonaniem o własnej wyższości i wielkości. O polityce zagranicznej USA Marsella mówi jako o sterowniku prowadzącym do narodowej i globalnej przemocy (*driver of National and Global Violence*), albowiem w ciągu ostatnich ponad 100 lat polityka amerykańska jest umocowana w dążeniu do kontrolowania i zdominowania międzynarodowego porządku narodów i kultur. Pod przykrywką obrony amerykańskich interesów narodowych taka polityka jest głównym źródłem przemocy wewnątrz kraju i globalnie. Głosząc obronę wartości demokratycznych i wolności, Stany Zjednoczone często przynoszą okupację, represję i pogwałcenie praw człowieka. Widoczne znaki amerykańskiej obecności na świecie to bazy militarne w różnych krajach i więzienia CIA, ambasady amerykańskie zamieniające się w fortece, szwadrony śmierci oraz kulturowa degradacja i dezintegracja. Dla wielu krajów, które doświadczają przemocy i upokorzenia ze strony USA, rewanż jest reakcją sprawiedliwą i usprawiedliwioną, co wytwarza niekończące się cykle przemocy (Marsella, 2005, 2011).

Najważniejszym czynnikiem w przemocy międzygrupowej (w tym międzynarodowej) są różnice w konstruowaniu rzeczywistości w odniesieniu do podziału władzy, kontroli i wpływów. Co prawda różnice te nie muszą prowadzić do konfliktów, a konflikty do wojen, to takimi się stają, gdy tworzą kulturowo umocowany spójny i sztywny system **przekonań**, właściwy dla fundamentalizmu religijnego i politycznego, dla

nacjonalizmu (Marsella, 2005). Marsella, analizując udział Stanów Zjednoczonych w konfliktach aktualnych, jak i mających miejsce w przeszłości, podkreśla rolę kultury w kształtowaniu wizji świata, zasad etycznych czy wzorów zachowań. Drogi prowadzące do przemocy międzygrupowej i wojny, zdaniem Marselli, wynikają ze specyficznego postrzegania własnej grupy (własnego narodu), innych grup (narodów) oraz środowiska, w jakim się funkcjonuje, a także ze specyficznego układu czynników obiektywnych, korzystnych z punktu widzenia prowadzenia wojny.

Kryteria, jakimi posługuje się Marsella w opisie kultury przemocy w Stanach Zjednoczonych, mogą być użyte do analizy przemocowych kultur w innych częściach świata. Na podstawie doniesień medialnych^{5, 6} możemy się pokusić o odtworzenie niektórych aspektów światopoglądu osób żyjących w takich krajach jak Korea Północna czy Rosja.

- Postrzeganie zagrożenia bezpieczeństwa egzystencjalnego, zagrożenia tożsamości grupowej (narodowej), zagrożenia dobrostanu grupy (narodu).

W obowiązującej w Rosji narracji, wyjaśniającej powody wszczęcia wojny z Ukrainą, zagrożenie przedstawiane jest jako rzeczywiste zagrożenie egzystencji państwa rosyjskiego poprzez bliską obecność baz NATO i zagrożenie integralności terytorialnej (możliwość oderwania części terytorium Federacji Rosyjskiej), także jako zagrożenie materialnych podstaw gospodarki (zakusy państw Zachodu na naturalne bogactwa syberyjskie). Dużą rolę w kreowaniu poczucia zagrożenia odgrywa upatrywanie niebezpieczeństwa dla tradycyjnych wartości rosyjskich i tożsamości rosyjskiej w liberalnych i demokratycznych wartościach Zachodu, przejmowanych m.in. przez młodzież. Wzmoczone poczucie zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego jest także charakterystyczne dla Korei Północnej.

- Postrzeganie Innego (innych narodów) jako „zła wcielonego”, zagrożającego, niebezpiecznego.

W Rosji w dyskursie publicznym używane są określenia takie jak „faszyści” lub „naziści” w odniesieniu do Ukraińców, „imperialiści” wobec państw zachodnich, „gejropa” wobec Unii Europejskiej, a wobec wrogów wewnętrznych, tj. niezgadających się z polityką państwa, wy-

⁵ <https://novayagazeta.ru/>

⁶ <https://meduza.io/>

stępujących przeciwko wojnie – „inoagenci”, czyli agenci innych, obcych mocarstw, wrogowie Rosji. Obraz wrogiego Zachodu wzmacnia przekonanie, że zachodnie państwa dążą do podporządkowania Rosji, a być może nawet do eksterminacji Rosji jako państwa.

- Postrzeżenie własnej sytuacji jako niesprawiedliwej, nieuczciwej, upokarzającej.

Powszechne jest przekonanie, że świat nie docenia ofiary, jaką Rosjanie złożyli w drugiej wojnie światowej, by ocalić świat przed faszyzmem.

- Postrzeżenie siebie jako narodu wyższego moralnie, stojącego po właściwej stronie dzięki historii, religii, tożsamości kulturowej.

Rosjanie mają poczucie wyższości kulturowej, uprawnione niejako przez włączenie do światowego dziedzictwa kulturowego licznych dzieł literatury, sztuki i muzyki. Poczucie wyższości związane jest także z dumą z imperialnej przeszłości carskiej Rosji i Związku Radzieckiego. Nie bez znaczenia jest też fakt, że cerkiew rosyjska wspiera działania wojenne jako moralnie słuszne i przekonuje, że śmierć poniesiona na tej wojnie jest prostą drogą do nieba.

- Przekonanie, że zwykle środki rozwiązywania konfliktu nie są już dostępne lub nie są akceptowalne.

W oficjalnej narracji przedstawiana jest opinia, że rozmowy i negocjacje pokojowe nie mają sensu, ponieważ dotychczasowe porozumienia nie są dotrzymane przez drugą stronę, np. umowa dotycząca rozmieszczenia wojsk NATO.

- Dodatkowe okoliczności wskazywane przez Marsellę to dostępność środków militarnych do zaangażowania się w agresję, wraz z przekonaniem o wysokich walorach bojowych armii, oraz dostępność mediów wspierających działania wojenne poprzez szerzenie propagandy, także stosowanie szczelnej cenzury, odcinającej dostęp do innych źródeł informacji.

Bez wątpienia Marsella wymienia tylko kilka elementów obrazu świata, jakie jawią się w umysłach ludzi z kultury przemocy (Marsella, 2005). Podane tu przykłady sposobu myślenia Rosjan o sobie i o innych narodach w żadnym razie nie pretendują do miana kompletnej analizy stanu

świadomości społeczeństwa rosyjskiego. Frapujące jest jednak pytanie, jak bardzo ów światopogląd jest podzielany przez zwykłych obywateli Federacji? Opierając się – znowu – na doniesieniach medialnych, można powiedzieć, że większość społeczeństwa przyjmuje oficjalną narrację i retorykę wojenną władz jako jedynie słuszną i usprawiedliwioną moralnie i wspiera swojego przywódcę.

Być może dla wyjaśnienia tej sytuacji przydatne będzie, funkcjonujące w socjologii kultury, pojęcie „przemocy kulturowej / symbolicznej”, zdefiniowane przez Pierre’a Bourdieu (Bourdieu, 2004). Przemoc kulturowa to proces narzucania wartości kulturowych przez władzę reprezentującą interesy warstw dominujących, np. oligarchów czy tzw. aparatczyków; jeśli przyjmiemy, że prowadzenie wojny leży w ich interesie. Przemoc kulturowa to takie oddziaływanie na społeczeństwo, by ludzie będący obiektem oddziaływań postrzegali rzeczywistość w kategoriach, które wyrażają interesy władzy. W rezultacie obywatele postrzegają swoją sytuację – żyjąc w kraju będącym w stanie wojny z Zachodem – jako naturalną lub nawet korzystną czy pożądaną dla nich samych; korzystną nawet w sensie materialnym. Fiński instytut analiz ekonomicznych BOFIT opublikował dane dotyczące aktualnej sytuacji ekonomicznej niektórych regionów Federacji Rosyjskiej⁷. W ciągu ostatnich miesięcy zaobserwowano znaczny przyrost środków finansowych, nawet do 50%, u mieszkańców najbiedniejszych republik autonomicznych FR, takich jak Tuwa, Buriacja, Czeczenia, Ałtajski Kraj. Okazuje się, że środki te pochodzą z zółdu wypłacanego mężczyznom zwerbowanym na wojnę oraz z funduszu tzw. pogrzebowego.

ZAKOŃCZENIE: KULTURA NA RZECZ POKOJU

Anthony Marsella nie zajmuje się wyłącznie analizą kultury przemocy. W swojej działalności naukowej podejmuje także problemy związane z promowaniem kultury pokoju (Marsella, 2005). W ten sposób dołącza do dyskusji prowadzonej od wielu lat przez psychologów, którzy analizują warunki, jakie muszą być spełnione, by konflikty międzynarodowe mogły być rozwiązywane w sposób pokojowy (Bar-Tal, 2019; Oppenheimer, 1996; Pedersen, 2006; Pyszczynski et al., 2008; Staub, 2003). Zdaniem Pedersena włączenie wrażliwości kulturowej do negocjacji między stronami pozwala zrozumieć złożoność wielu konfliktów i dawać lepszy

⁷ <https://meduza.io/feature/2024/02/28/>.

wgląd w przyczyny, procesy i konsekwencje konfliktów, a zarazem dostrzec opcje rozwiązań istniejących w innej kulturze. Niestety, kultura rzadko bywa uwzględniana w negocjacjach pokojowych (Pedersen, 2006).

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, A., & Hayes, B. E. (2012). Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage. *American Sociological Review*, 77(5), 723–746. <https://doi.org/10.1177/0003122412458672>.
- Anderson, C.A., & Bushman, B.J. (2002). Human aggression. *Annual Review of Psychology*, 53, 27–51. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.53.100901.135231>.
- Anwar, F., Fry, D.P., & Grigaitytė, I. (2018). Aggression prevention and reduction in diverse cultures and contexts. In *Current Opinion in Psychology* (Vol. 19, pp. 49–54). <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2017.03.029>.
- Archer, J. (2004). Sex differences in aggression in real-world settings: A meta-analytic review. In *Review of General Psychology* (Vol. 8, Issue 4, pp. 291–322). <https://doi.org/10.1037/1089-2680.8.4.291>.
- Arsovska, J. (2006). Understanding a “Culture of Violence and Crime”: the Kanun of Lek Dukagjini and the Rise of the Albanian Sexual-Slavery Rackets. *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, 14(2), 161–184. <https://doi.org/10.1163/15718170677978757>.
- Arsovska, J. (2007). *Social Confusion on the Road to Modernity: The Meaning of Violence and Crime in Ethnic Albanian Context*. https://www.researchgate.net/publication/228609003_Social_Confusion_on_the_Road_to_Modernity_The_Meaning_of_Violence_and_Crime_in_Ethnic_Albanian_Context.
- Bandura, A. (1989). Social cognitive theory. In R. Vasta (Ed.), *Annals of child development. Vol.6. Six theories of child development* (pp. 1–60). JAI Press.
- Bar-Tal, D. (2019). The challenges of social and political psychology in Pursuit of peace: Personal account. *Peace and Conflict*, 25(3), 182–197. <https://doi.org/10.1037/pac0000373>.
- Bateson, G., Jr. (1941). IV. The frustration-aggression hypothesis and culture. *Psychological Review*, 48(4), 350–355. <https://doi.org/10.1037/h0055948>.
- Bergeron, N., & Schneider, B. H. (2005). Explaining cross-national differences in peer-directed aggression: A quantitative synthesis. *Aggressive Behavior*, 31(2), 116–137. <https://doi.org/10.1002/ab.20049>.

- Berkowitz, L. (1989). Frustration-Aggression Hypothesis: Examination and Reformulation. In *Psychological Bulletin* (Vol. 106, Issue 1, pp. 59-73). <https://doi.org/10.1037/0033-2909.106.1.59>.
- Berkowitz, L. (2012). A Different View of Anger: The Cognitive-Neoassociation Conception of the Relation of Anger to Aggression. In *Aggressive Behavior* (Vol. 38, Issue 4, pp. 322-333). <https://doi.org/10.1002/ab.21432>.
- Bond, M.H. (2004). Culture and Aggression - From Context to Coercion. *Personality and Social Psychology Review*, 8(1), 62-78. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0801_3.
- Bond, M.H., Wan, K. C., Leung, K., & Giacalone, R. A. (1985). How are responses to verbal insult related to cultural collectivism and power distance? *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 16(1), 111-127. <https://doi.org/10.1177/0022002185016001009>.
- Bourdieu, P. (2004). *Męska dominacja*. Oficyna Naukowa.
- Brown, R.P., Baughman, K., & Carvallo, M. (2018). Culture, Masculine Honor, and Violence Toward Women. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 44(4), 538-549. <https://doi.org/10.1177/0146167217744195>.
- Chen, X., & French, D.C. (2008). Children's social competence in cultural context. *Annual Review of Psychology*, 59, 591-616. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.59.103006.093606>.
- Cohen, D., Vandello, J., Puente, S., & Rantilla, A. (1999). "When you call me that, smile!" how norms for politeness, interaction styles, and aggression work together in Southern culture. *Social Psychology Quarterly*, 62(3), 257-275. <https://doi.org/10.2307/2695863>.
- Dejna, D. (2014). Problems which confront a scientist investigating niche communities. Ethnopedagogical research in the communities of the Old Order Amish in Pennsylvania in the US. *Research and Science Today*, 8(2), 185-191.
- Dollard, J., Doob, L., Miller, N., Mowrer, & Sears, R. (1939). *Frustration and Aggression*. Yale University Press.
- Ellemers, N., Spears, R., & Doosje, B. (Eds.). (1999). *Social identity. Context, commitment, content*. Blackwell Publishing Ltd.
- Esses, V.M., Veenvliet, S., Hodson, G., & Mihic, L. (2008). Justice, morality, and the dehumanization of refugees. *Social Justice Research*, 21(1), 4-25. <https://doi.org/10.1007/s11211-007-0058-4>.
- Farver, J.A. M., Welles-Nyström, B., Frosch, D.L., Wimbari, S., & Hoppe-Graff, S. (1997). Toy stories: Aggression in children's narratives in the United States, Sweden, Germany, and Indonesia. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 28(4), 393-420. <https://doi.org/10.1177/0022022197284002>.
- Fischer, R., & Hanke, K. (2009). Are societal values linked to global peace and conflict? *Peace and Conflict*, 15(3). <https://doi.org/10.1080/10781910902993959>.

- Fischer, R., Hanke, K., & Sibley, C.G. (2012). Cultural and Institutional Determinants of Social Dominance Orientation: A Cross-Cultural Meta-Analysis of 27 Societies. *Political Psychology*, 33(4), 437–467. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2012.00884.x>.
- Frączek, A., & Malak, B. (1980). Socjalizacyjne uwarunkowania emocjonalno-osobowościowych i kulturowych regulatorów zachowania społecznego. In A. Frączek & B. Malak (Eds.), *Z zagadnień psychologii socjalizacji* (pp. 17–53). Wyd. WSPS.
- Fry, D.P. (1998). Anthropological perspectives on aggression: Sex differences and cultural variation. *Aggressive Behavior*, 24(2), 81–95. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1098-2337\(1998\)24:2<81::AID-AB1>3.0.CO;2-V](https://doi.org/10.1002/(SICI)1098-2337(1998)24:2<81::AID-AB1>3.0.CO;2-V).
- Gallardo-Pujol, D., Penelo, E., Sit, C., Jornet-Gibert, M., Suso, C., Buades-Rotger, M., Maydeu-Olivares, A., Andrés-Pueyo, A., & Bryant, F.B. (2019). The Meaning of Aggression Varies Across Culture: Testing the Measurement Invariance of the Refined Aggression Questionnaire in Samples From Spain, the United States, and Hong Kong. *Journal of Personality Assessment*, 101(5), 515–520. <https://doi.org/10.1080/00223891.2019.1565572>.
- Gelfand, M.J. (2018). *Rule makers, rule breakers. How tight and loose cultures wire our world*. Scribner.
- Grzegołowska-Klarkowska, H. (Ed.). (2012). *Agresja, socjalizacja, edukacja. Refleksje i inspiracje*. Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Gul, P., Cross, S.E., & Uskul, A.K. (2021). Implications of culture of honor theory and research for practitioners and prevention researchers. *American Psychologist*, 76(3), 502–515. <https://doi.org/10.1037/amp0000653>.
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. In *Personality and Social Psychology Review* (Vol. 10, Issue 3, pp. 252–264). https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1003_4.
- Haslam, N., & Loughnan, S. (2014). Dehumanization and infrahumanization. In *Annual Review of Psychology* (Vol. 65, pp. 399–423). Annual Reviews Inc. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010213-115045>
- Hofstede, G., & Hofstede, G.J. (2005). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. McGraw-Hill.
- Hogg, M.A., & Abrams, D. (Eds.). (2001). *Intergroup relations. Essential readings*. Psychology Press Ltd.
- Jackson, L.E., & Gaertner, L. (2010). Mechanisms of moral disengagement and their differential use by right-wing authoritarianism and social dominance orientation in support of war. *Aggressive Behavior*, 36(4), 238–250. <https://doi.org/10.1002/ab.20344>.
- Krahe, B. (2006). *Agresja*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kubik, W. (1977). Socjologia Herberta Spencera. *Przegląd Socjologiczny*, 29, 339–348.

- Kwiatkowska, A. (2008). Cultures of violence: In search of links between culture and violence against women. In A. Chybicka & M. Kaźmierczak (Eds.), *Appreciating diversity – gender and cultural issues* (pp. 313–339). Impuls.
- Kwiatkowska, A. (2012). Agresja i przemoc z perspektywy kulturowej. In H. Grzegołowska-Klarkowska (Ed.), *Agresja, socjalizacja, edukacja. Refleksje i inspiracje* (pp. 181–199). Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Lammers, J., & Stapel, D.A. (2011). Power increases dehumanization. *Group Processes and Intergroup Relations*, 14(1). <https://doi.org/10.1177/1368430210370042>.
- Lansford, J.E., Deater-Deckard, K., Dodge, K.A., Bates, J.E., & Pettit, G.S. (2004). Ethnic differences in the link between physical discipline and later adolescent externalizing behaviors. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 45(4), 801–812.
- Leidner, B., Castano, E., & Ginges, J. (2013). Dehumanization, Retributive and Restorative Justice, and Aggressive Versus Diplomatic Intergroup Conflict Resolution Strategies. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 39(2). <https://doi.org/10.1177/0146167212472208>.
- Leung, A. K.Y., & Cohen, D. (2011). Within- and Between-Culture Variation: Individual Differences and the Cultural Logics of Honor, Face, and Dignity Cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3). <https://doi.org/10.1037/a0022151>.
- Leung, K., & Bond, M.H. (2004). Social axioms: A model for social beliefs in multicultural perspectives. *Advances in Experimental Social Psychology*, 36, 119–197. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(04\)36003-X](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(04)36003-X).
- Leyens, J.P., Rodriguez-Perez, A., Rodriguez-Torres, R., Gaunt, R., Paladino, M.P., Vaes, J., & Demoulin, S. (2001). Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups. *European Journal of Social Psychology*, 31(4). <https://doi.org/10.1002/ejsp.50>.
- Marsella, A.J. (2005). Culture and conflict: Understanding, negotiating, and reconciling conflicting constructions of reality. *International Journal of Intercultural Relations*, 29(6 SPEC. ISS.), 651–673. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2005.07.012>.
- Marsella, A.J. (2011). The United States of America: “A culture of war.” *International Journal of Intercultural Relations*, 35(6). <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2011.09.007>.
- Matsumoto, D., & Juang, L. (2007). *Psychologia międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Minkov, M., Bond, M.H., Dutt, P., Schachner, M., Morales, O., Sanchez, C., Jandosova, J., Khassenbekov, Y., & Mudd, B. (2018). A Reconsideration of Hofstede’s Fifth Dimension: New Flexibility Versus Monumentalism Data From 54 Countries. *Cross-Cultural Research*, 52(3), 309–333. <https://doi.org/10.1177/1069397117727488>.

- Minkov, M., & Hofstede, G. (2012). Hofstede's fifth dimension: New evidence from the world values survey. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 43(1), 3-14. <https://doi.org/10.1177/0022022110388567>.
- Mustafa, M., & Young, A. (2008). Feud narratives: contemporary deployments of kanun in Shala Valley, northern Albania. *Anthropological Notebooks*, 14(2), 87-107.
- Nisbett, R.E., & Cohen, D. (1996). *Culture of honor: The Psychology of Violence in the South*. Westview Press.
- Nwigwe, C. (2019). Fashioning Terror: The Boko Haram Dress Code and the Politics of Identity. *Fashion Theory – Journal of Dress Body and Culture*, 23(4-5), 495-514. <https://doi.org/10.1080/1362704X.2017.1420301>.
- Oppenheimer, L. (1996). War as a Institution, but what about Peace? Developmental Perspectives. *International Journal of Behavioral Development*, 19(1), 201-218. <https://doi.org/10.1177/016502549601900114>.
- Pedersen, P.B. (2006). The cultural constructions of conflict and peace. In M. Fitzduff & C. Stout (Eds.), *The Psychology of resolving global conflicts: From war to peace* (pp. 21-35). Praeger Security International.
- Poiarkova, T. (2023). "Russian World" as a political and cultural weapon of modern Russia. *Revista Amazonia Investiga*, 12(61), 69-79. <https://doi.org/10.34069/ai/2023.61.01.8>.
- Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L.M., & Malle, B.F. (1994). Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(4). <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.4.741>.
- Pyszczynski, T., Rothschild, Z., & Abdollahi, A. (2008). Terrorism, violence, and hope for peace: A terror management perspective. In *Current Directions in Psychological Science* (Vol. 17, Issue 5, pp. 318-322). <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2008.00598.x>.
- Rodkin, P.C., Farmer, T.W., Pearl, R., & Van Acker, R. (2000). Heterogeneity of popular boys: antisocial and prosocial configurations. *Developmental Psychology*, 36(1), 14-24. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.36.1.14>.
- Severance, L., Bui-Wrzosinska, L., Gelfand, M.J., Lyons, S., Nowak, A., Borkowski, W., Soomro, N., Soomro, N., Rafaeli, A., Efrat Treister, D., Lin, C.C., & Yamaguchi, S. (2013). The psychological structure of aggression across cultures. *Journal of Organizational Behavior*, 34(6), 835-865. <https://doi.org/10.1002/job.1873>.
- Sidanius, J., & Pratto, F. (1999). *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139175043>
- Smith, P.B., Fischer, R., Vignoles, V. L., & Bond, M. H. (2011). *Understanding social psychology across cultures. Engaging with others in a changing world* (2nd ed.). Sage.
- Staub, E. (1989). *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge University Press.

- Staub, E. (2003). Notes on cultures of violence, cultures of caring and peace, and the fulfillment of basic human needs. *Political Psychology*, 24(1), 1-21. <https://doi.org/10.1111/0162-895X.00314>.
- Tajfel, H., & Turner, J.C. (1986). An integrative theory of intergroup conflict. In G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33-47). Brooks Cole.
- Tedeschi, J.T., & Felson, R.B. (1994). *Violence, aggression, and coercive actions*. American Psychological Association (APA). <https://doi.org/https://doi.org/10.1037/10160-000>.
- Triandis, H.C. (1996). The Psychological Measurement of Cultural Syndromes. *American Psychologist*, 51(4), 407-415. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.51.4.407>.
- Van Thanzami, L., & Archer, J. (2005). Beliefs about aggression in British students from individualist and collectivist cultures. *Aggressive Behavior*, 31(4), 350-358. <https://doi.org/10.1002/ab.20065>.
- Vandello, J.A., Cohen, D., & Ransom, S. (2008). U.S. Southern and Northern differences in perceptions of norms about aggression: Mechanisms for the perpetuation of a culture of honor. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 39(2), 162-177. <https://doi.org/10.1177/0022022107313862>.
- Viki, G.T., Osgood, D., & Phillips, S. (2013). Dehumanization and self-reported proclivity to torture prisoners of war. *Journal of Experimental Social Psychology*, 49(3). <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2012.11.006>.
- Wallace, B.C. (2003). A multicultural approach to violence: Toward of psychology of oppression, liberation, and identity development. In B.C. Wallace & R.T. Carter (Eds.), *Understanding and dealing with violence. A multicultural approach* (pp. 3-39). SAGE Publications.
- Zahn-Waxler, C., Friedman, R.J., Cole, P.M., Mizuta, I., & Hiruma, N. (1996). Japanese and United States Preschool Children's Responses to Conflict and Distress. *Child Development*, 67(5), 2462-2477. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.1996.tb01868.x>.