

# Antonina Kłoskowska

---

## Rozumienie kultury w antropologii kulturalnej i socjologii

---

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 16/2, 7-34

---

1962

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONINA KŁOSKOWSKA — ŁÓDŹ

ROZUMIENIE KULTURY W ANTROPOLOGII KULTURALNEJ  
I SOCJOLOGII\*

Treść: Konstytuowanie się pojęcia. — Rozumienie kultury w etnologii i antropologii kulturalnej. — Klasyfikacje dziedzin kultury i kultura „w węższym rozumieniu”. — Propozycja klasyfikacji zjawisk kultury.

## KONSTYTUOWANIE SIĘ POJĘCIA

W całej współczesnej humanistyce pojęcie kultury odgrywa dużą rolę i należy do najpowszechniej używanych terminów. Jednak jeszcze przed stu laty było ono mało popularne na gruncie wielu języków, obce wielkim systemom filozoficznym, jak system Hegla i licznych jego następców. Polski słownik Lindego (1807—1814) nie znał tego terminu, podobnie zresztą jak pojęcia cywilizacji w rzeczownikowym użyciu. Nie uwzględnia go Encyklopedia Powszechna Orgelbranda w tomie z 1864 r., zaś Encyklopedia tegoż wydawnictwa z przełomu XIX i XX w. wymienia kulturę w tradycyjnym etymologicznym znaczeniu uprawy. Jednak Lelewel już w wykładach wileńskich z lat 1822—1824 posługiwał się pojęciem kultury w nowoczesnym humanistycznym rozumieniu i nazywał ją właściwym przedmiotem studiów historycznych<sup>1</sup>.

Nie jest zadaniem niniejszej pracy śledzenie historycznego rozwoju pojęcia kultury dokonywającego się na przestrzeni wielu stuleci, od

\* Rozwinięty tekst referatu wygłoszonego w grudniu 1962 r. na pierwszym posiedzeniu naukowym Pracowni Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej PAN.

<sup>1</sup> Lelewel we wstępie do *Wykładu dziejów powszechnych* wyróżnił historię kultury jako dziedzinę historii opowiadającej. Z podanego określenia wynika szerokie rozumienie kultury, która ma obejmować religię, moralność, obyczaje, organizację społeczną, pracę fizyczną i umysłową, sztukę i naukę. Silny akcent jest przy tym położony na proces doskonalenia się jako cechy kultury (por. *Wykład dziejów powszechnych*, według pierwodruku z 1850 r. *Dziela*, t. III, Warszawa 1959, s. 110). Por. także M. H. Serejski, *Koncepcja historii powszechniej Joachima Lelewela*, Warszawa 1958. Prof. Serejski podjął obecnie szczegółową analizę zastosowania pojęć kultury i cywilizacji w historiografii polskiej poczynając od schyłku XVIII w.

*Rozpraw tuskulańskich* Cyserona po wiek Oświecenia. Poszukując źródeł rozumienia kultury dominującego we współczesnej antropologii kulturalnej, należy jednak sięgnąć przynajmniej do dzieła Herdera. Nie kwestionując miejsca Herdera w dziejach filozofii, można uznać go zarazem za protoplastę antropologii kulturalnej. Upoważnia do tego jego zainteresowanie człowiekiem jako twórcą kultury, a zarazem wytworem społeczno-kulturalnych warunków, które zbliża jego teorie do współczesnych koncepcji osobowości i kultury.

W ostatnim dwudziestoleciu XVIII w., kiedy Herder pisał swoje *Myśli o filozofii dziejów*, pojęcie kultury utrzymywało się na gruncie niemieckim, podczas kiedy we Francji rozpowszechniało się raczej pojęcie cywilizacji<sup>2</sup>. W Niemczech słownik J. Adelunga dwukrotnie wydawany w latach 1774 i 1793 przynosi formalną definicję kultury, dla której charakterystyczne jest jednak wartościujące stanowisko i ujęcie nie odbiegające jeszcze od etymologicznie uzasadnionych skojarzeń z uprawą.

Na kartach dzieła Herdera pojęcie kultury przechodzi charakterystyczną ewolucję. W przedmowie do *Myśli o filozofii dziejów* mamy jeszcze do czynienia z wartościującym stanowiskiem, w konsekwencji ograniczającym zakres, jeśli nie ludów, to ludzi, którym kulturę się przyznaje. Kultura utożsamiana jest tu z wyrafinowaniem osiąganym tylko przez nielicznych przedstawicieli całych społeczeństw i epok historycznych. W dalszych jednak księgach dzieła Herdera kształtuje się pojęcie kultury jako specyficznie ludzkiego narzędzia przystosowania<sup>3</sup>.

W drugiej księdze *Myśli o filozofii dziejów* Herder kreśli zgoła darwinowską wizję walki gatunków wieńczoną zwycięstwem najlepiej przystosowanych. Człowiek toruje sobie drogę w tej walce za pomocą kultury, która jest udziałem nawet najbardziej prymitywnych ludów i której geneza związana z „boską sztuką pojęciowego myślenia” ma zawsze społeczne źródło. Najistotniejsze elementy herderowskiej teorii kultury można ująć w następujących punktach: kultura stanowi pro-

<sup>2</sup> Por. *Civilisation, le mot et l'idée. Première Semaine Internationale de Synthèse*, Paris 1930. We Francji poczynając od XVIII w. rozpowszechniło się pojęcie cywilizacji. Natomiast term'n „kultura” nie przyjął się szerzej i do dziś brzmi obco; rzadko też bywa używany poza zastosowaniem w wąskim znaczeniu bliskim łacińskiemu źródłosłowowi: kultura — uprawa. W takim znaczeniu terminu tego używał Voltaire w *Henriadzie* i Rousseau w *Emi'u*. Słownik filozoficzny Lalande'a (wyd. 7, 1956) określa użycie terminu „kultura” w sensie równorzędnym z „cywilizacją” jako rzadkie i stanowiące rezultat wpływów słownictwa niemieckiego.

<sup>3</sup> *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* wydawane były pomiędzy latami 1784 i 1791; poprzedza je wcześniejsza o dziesięć lat praca *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stanowisko Herdera kształtowało się zatem w ciągu długiego okresu czasu i ulegało ewolucji.

dukt specyficznie ludzki, uwarunkowany biologicznymi cechami gatunku; jednocześnie jest ona rezultatem wzajemnych społecznych oddziaływań; stanowi aparat przystosowania, do którego najistotniejszych mechanizmów należy mowa; proces rozwoju kultury przebiega na drodze tradycji (ujęcie genetyczne) i recepcji (ujęcie organiczne); kultura jest zjawiskiem powszechnym dla całej ludzkości, ulega jednak stopniowaniu.

Równie kompletnego i adekwatnego ujęcia kultury próżno byłoby szukać u współczesnych Herdera i wielu następców. Sam termin jednak na przełomie XVIII i XIX w. był już znacznie spopularyzowany wśród romantyków niemieckich. Używano go jednak często zamiennie z pojęciami *Bildung*, *Aufklärung*, *Zivilisation*. Goethe w relacjach z podróży włoskiej (1780—1786) posługując się pojęciem kultury akcentował jednolitość charakteru kultury włoskiej jako organicznej całości. To również było ujęcie wyprzedzające późniejsze koncepcje antropologii kulturalnej, jakkolwiek Goethe ograniczał zastosowanie pojęcia kultury tylko do zjawisk związanych ze sztuką i nauką.

W ciągu XIX w. pojęcie kultury gruntowało się w różnych dziedzinach humanistyki niemieckiej. W. v. Humboldt w studium o jawańskim narzeczu Kawi (1836) rozróżniał koncepcje kultury i cywilizacji zapoczątkowując łańcuch długiego szeregu przeciwstawień tych terminów opieranych na różnorodnych zasadach.

Do spopularyzowania pojęcia kultury przyczyniła się w szczególności historiografia niemiecka, przy czym ważną rolę propagatora odegrał Burckhardt raczej jednak dzięki tytułowi swego głośnego dzieła, aniżeli przez zastosowanie pojęcia kultury w jego tekście. Teoretycznymi aspektami tego pojęcia jako narzędzia historii wcześniej zresztą zajął się Gustaw Klemm, autor wielotomowego dzieła *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1843—1852) oraz bardziej teoretycznej pracy *Allgemeine Culturwissenschaft* (1854—1855).

Klemm wskazywał jako jedno ze źródeł swego stanowiska antyheroistyczną, uniwersalną historię Voltaire'a. Sam Voltaire nie posługiwał się jednak w *Essai sur les mœurs* pojęciem kultury, jakkolwiek byłoby ono bardzo odpowiednie dla określenia przedmiotu jego badań, mimo że używał go niekiedy w dziełach poetyckich. Klemm, określając kulturę jako ogół zjawisk przejawiających się w obyczajach, wierzeniach i formach ustrojowych i przedstawiając szczegółowy wykaz dziedzin życia społeczeństw kwalifikowanych do badania w poszczególnych epokach historycznych, stworzył prototyp szerokich opisowych definicji kultury, który dzięki pośrednictwu Tylora stał się wzorem dla wielu późniejszych koncepcji etnologii i antropologii kulturalnej w krajach anglosaskich.

Gdy Tylor publikując swoją książkę w 1871 r. zdecydował się użyć w jej tytule pojęcia kultury, termin ten był utarty w literaturze angielskiej, jakkolwiek rozmaicie interpretowany. Pod tym względem nie wiele się zmieniło od czasu Herdera, który ubolewał w przedmowie do *Myśli o filozofii dziejów*, że trudno o coś bardziej nieokreślonego, jak to słowo. Pewien typ ujęcia kultury, właściwy bynajmniej nie tylko dla połowy XIX stulecia, charakteryzuje dobrze polemika Matthew Arnolda prowadzona z Brightem i radykalno-liberalnym odłamek prasy brytyjskiej lat sześćdziesiątych. W interpretacji Brighta kultura polegać miała na powierzchownym polorze klasycznego, filologicznego wykształcenia. Arnold przeciwstawiał temu rozumieniu kulturę jako intelektualną ciekawość, jako dążenie do doskonałości, jako sferę moralnych i estetycznych wartości, kontrastujących z brzydotą cywilizacji węgla i stali oraz z etyką pogoni za materialnym bogactwem i polityczną potęgą, ze światem filistrów, barbarzyńców i motłochu <sup>4</sup>.

Ujęcie kultury zawarte w *Culture and Anarchy* Arnolda należy do tego samego nurtu, co dawna definicja Adelunga i wiele późniejszych, filozoficznych, wartościujących koncepcji kultury. Na jego tle wyraźnie zaznacza się odmiennosc etnologicznego stanowiska Tylora oparte- go, jak podkreślono, na wzorach historiografii i analogicznego do uniwersalistycznej herderowskiej koncepcji kultury.

Analiza różnorodnych i historycznie zmiennych pojęć kultury stanowi poważne i trudne zadanie. Z częściowym sukcesem zadania tego podjął się w okresie międzywojennym Centre International de Synthèse w cytowanej publikacji, a w nowszych czasach Kroeber i Kluckhohn w książce *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* <sup>5</sup>. Zadaniem niniejszego szkicu nie jest przedstawienie wyciągu z tamtych prac. Stanowi on jedynie próbę rozważenia niektórych koncepcji kultury, najpowszechniejszych w antropologii kulturalnej, z punktu widzenia ich użyteczności dla określonego typu socjologicznych zastosowań koncentrujących się nad wężziej zakreślonymi badaniami kultury. Artykuł nie podejmuje generalnego problemu stosunku zjawisk społecznych do zjawisk kulturalnych, chociaż zakładać musi przyjęcie pewnego stanowiska w odniesieniu do tego zagadnienia. W części końcowej formułuje pewną propozycję pojęciowej analizy, którą należy traktować jako próbę wymagającą dalszego sprawdzenia, przede wszystkim z punktu widzenia operatywności zastosowań.

<sup>4</sup> M. Arnold, *Culture and Anarchy*, wyd. 1, 1869.

<sup>5</sup> A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass. 1952; por. też G. M. Pflaum, *Geschichte des Wortes „Zivilisation“*, München 1961.

## ROZUMIENIE KULTURY W ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTURALNEJ

W XIX w. różnica pomiędzy socjologią a etnologią była w zasadzie różnicą przedmiotu, choć i wówczas przełamywali tę zasadę tak głośni i wybitni socjologowie, jak Spencer lub Durkheim, sięgając przy konstruowaniu swych teorii po dane dotyczące społeczeństw pierwotnych. Obecnie odrębność socjologii i antropologii kulturalnej, objętych zresztą wspólną przynależnością do kategorii nauk o ludzkim zachowaniu, stanowi raczej problem metody aniżeli przedmiotu, jak to wskazywał niedawno Jan Lutyński w artykule na temat antropologicznej monografii terenowej<sup>6</sup>.

Pojęcie kultury w tym potocznym i ogólnym sformułowaniu, jakiego nie pomija żaden popularny podręcznik socjologii, jest wspólne socjologii i antropologii kulturalnej. Łatwo to uzasadnić odwołując się do takich standardowych wydawnictw amerykańskich, jak podręczniki Ogburna i Nimkoffa, Brooma i Selznicka, Johnsona lub Greene'a. Najistotniejszą właściwością tego pojęcia jest jego uniwersalistyczny charakter.

Przez określenie uniwersalizmu rozumiem tutaj cechę przeciwstawną stanowisku wartościującemu. W polskiej literaturze socjologicznej ten uniwersalistyczny charakter ujęcia kultury spopularyzował najlepiej Czarnowski, który akcentując skromność badacza-empiryka zastrzegał się przeciw metafizycznym i poetyckim spekulacjom na temat „prawdziwej” i „właściwej” kultury. Uniwersalistyczne ujęcie kultury wyraża się we włączeniu do niej całości społecznego dobroku ludzi, prowadzi więc do znacznego rozszerzenia zakresu pojęcia kultury w porównaniu ze stanowiskiem wartościującym. Za prototyp uniwersalistycznych definicji etnologicznych można uznać definicję Tylora z 1871 r., która brzmi:

„Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”<sup>7</sup>.

Definicja Tylora reprezentuje kategorię, którą Kroeber i Kluckhohn określali w cytowanej pracy jako opisową i wyliczającą. Łatwo zauważyć, że właśnie część wyliczająca stanowi słabą stronę definicji. Jako klasyfikacja dziedzin kultury byłaby ona bowiem niewątpliwie niezadowolająca; jako egzemplifikacja zaś może wprowadzać nieporozumienie. Z tego też względu niektórzy współcześni etnologowie przyj-

<sup>6</sup> J. Lutyński, *Antropologiczna monografia terenowa i badania społeczno-kulturalnych przeobrażeń w Polsce współczesnej*, „Przegląd Socjologiczny”, XV, 1961, z. 2.

<sup>7</sup> E. Taylor, *Primitive Culture*, wyd. 1, London 1871.

mujący definicję Tylora niemal w dosłownym brzmieniu pomijali jej partię wyliczającą. R. Benedict np. w *The Science of Custom* (1929) zdefiniowała kulturę jako „złożoną całość zawierającą nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństw”. Podobnie zresztą określał kulturę jej mistrz, F. Boas, wyraźniej tylko akcentując wytwory ludzkiej działalności jako elementy kultury.

Podobieństwo zasadniczej orientacji nie oznacza wszelako całkowitego uniformizmu pojęć o kulturze w obrębie współczesnej antropologii kulturalnej. Kroeber i Kluckhohn w swojej pracowitej analizie wyodrębnili sześć grup definicji charakteryzujących się specyficznym rozłożeniem akcentów i uwypukleniem różnych aspektów kultury.

Przykładem pierwszego typu definicji opisowo-wyliczających jest cytowana definicja Tylora. Definicje historyczne kładą nacisk na czynnik tradycji konstytuujący kulturę; używają dla jej określenia takich wyrażeń, jak dziedziczenie, dorobek. Definicje normatywne akcentują podporządkowanie normom jako właściwość zachowań kulturalnych; zwracają uwagę na jećność „stylu życia” charakteryzującego poszczególne kultury. Definicje zaliczane przez autorów do kategorii psychologicznych uwzględniają w określeniu mechanizmy psychiczne kształtowania się kultury, a więc proces uczenia się, wytwarzania nawyków. Do tej kategorii zaliczono też definicje określające kulturę jako aparat przystosowawczy. Definicje strukturalistyczne charakteryzuje koncentracją na całościowym charakterze poszczególnych kultur i ich wewnętrznym powiązaniu; definicje tego typu mówią o określonej kulturze lub o różnych kulturach, a nie o kulturze w ogóle. W końcu definicje genetyczne kładą nacisk na wyjaśnienie pochodzenia kultury, jej przeciwstawienie naturze, jej charakter jako produktu społecznego współżycia ludzi.

Ostatnie z wymienionych określeń nie stanowi zresztą specyficzności definicji genetycznych, lecz jest właściwe większości określeń kultury w antropologii kulturalnej, której pokrewieństwo z socjologią wyraża się właśnie w relatywizowaniu zjawisk kulturalnych do ich społecznego podłoża. Rzecz charakterystyczna, że stanowisko to występuje już u Tylora, jakkolwiek ze względu na charakter swojej teorii był on bardzo daleki od „strukturalistycznego” ujęcia kultury właściwego wielu współczesnym badaczom. Uprawiając ewolucjonistyczną etnologię porównawczą, operującą szeregami rozwojowymi skonstruowanymi w oparciu o dane zaczerpnięte z różnych terenów geograficznych i epok historycznych, Tylor dostrzegał jednak istotę kultury w społecznej genezie nawyków i zwyczajów.

Trzeba zastrzec, że stanowisko to, jakkolwiek dominujące, nie jest powszechne. Nie wszystkie teorie etnologiczne odznaczają się podob-

nym socjocentryzmem. Przykładu odmiennego stanowiska dostarcza Leslie M. White, najwybitniejszy współczesny kontynuator ewolucjonistycznych tradycji. W rozumieniu White'a kultura stanowi „[...] osobną i wyodrębnioną klasę ponadpsychicznych i ponadspołecznych zjawisk [...] proces *sui generis* obdarzony swoistymi prawami”<sup>8</sup>. White protestuje przeciwko socjologicznym praktykom przekładania kultury na język społecznej interakcji. Zgodnie z jego ujęciem kultura może być wyjaśniona tylko w terminach kultury; zadaniem kulturologicznej teorii jest wyjaśnienie wzajemnych związków zjawisk kulturalnych bez odwoływania się do jakiegokolwiek innej, także i społecznej sfery zjawisk.

Podobne stanowisko należy jednak do wyjątków na gruncie współczesnej etnologii i antropologii kulturalnej. M. Herskovits rozważając jego uzasadnienie przyznaje, że można ujmować kulturę jako rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do człowieka i wywierającą na niego przełożony wpływ. Sam deklaruje się jednak jako zdecydowany zwolennik socjocentrycznego stanowiska, które formułuje i uzasadnia w następujący sposób:

„Gdy szczegółowo analizujemy kulturę, odkrywamy w niej tylko serię reakcji ukształtowanych według pewnych wzorów charakterystycznych dla jednostek tworzących grupę. To znaczy, odkrywamy wówczas ludzi reagujących, ludzi zachowujących się w określony sposób, ludzi rozumujących. Staje się wówczas jasne, że badania ujmują w postaci konkretnych oddzielnych i czasowo określonych doświadczeń ludzi w grupie, że obiektywizują je i nadają im charakter rzeczowy”<sup>9</sup>.

Sprowadzenie kultury do społecznie ukształtowanych prawidłowości zachowań uznane przez etnologów miary Herskovitsa jest zadowalające dla pewnej, ogólnej płaszczyzny socjologicznych ujęć. Spośród wielu definicji kultury, zdolnych zaspokoić zarówno postulaty antropologii kulturalnej, jak socjologii, zasługuje na uwagę definicja Lintona. Formułując wczesną definicję w *The Study of Man* (1936) Linton ujmował kulturę w terminach wyobrażeń, reakcji uczuciowych i wzorów zachowania. W późniejszej definicji zawartej w *The Cultural Background of Personality* udało mu się osiągnąć większą jednolitość i prostotę dzięki wstępnemu rozróżnieniu „kultury rzeczywistej” (*real culture*) i „kultury abstrakcyjnej” (*culture construct*).

Ostateczna wersja definicji kultury rzeczywistej brzmi: „Kultura stanowi układ wyuczonych zachowań i rezultatów zachowań, których

<sup>8</sup> L. A. White, *The Science of Culture*, New York 1949, s. 85.

<sup>9</sup> M. Herskovits, *Man and His Works*, New York 1948, s. 28.



elementy składowe są wspólne dla członków danego społeczeństwa i przekazywane w jego obrębie"<sup>10</sup>.

Nie tylko z socjologicznego punktu widzenia, lecz także ze stanowiska całej grupy nauk określanych jako *behavioural sciences* zaletę tej definicji stanowi wyrażenie jej w terminach zachowania. Analiza zjawisk społecznych i kulturalnych może być dzięki temu sprowadzona do tych samych elementów; konstrukcje pomocnicze można tworzyć wychodząc od analogicznych założeń. Zalety stanowiska przyjmującego zachowanie za termin podstawowy uwidoczniają się także w rozwiniętej dziedzinie współczesnej antropologii kulturalnej, którą stanowią tzw. badania osobowości i kultury. Oba te przedmioty traktuje się jako dwa różne aspekty tego samego zjawiska: procesu zachowań ludzi połączonych stosunkami interakcji.

Kultura nie składa się jednak z samych tylko zachowań ludzkich, lecz także z ich rezultatów, z wytworów. W rozumieniu potocznym mówiąc o kulturze określonego ludu lub epoki historycznej ma się często na myśli właśnie głównie tę kategorię przedmiotów; wyrażenie: kultura Azteków, przywodzi na myśl rzeźby bazaltowe i ceramikę; wyrażenie: kultura Odrodzenia — malarstwo włoskie XV i XVI stulecia. Wydaje się jednak, że istotną zaletą „socjocentrycznego” i „behawioralnego” ujęcia typu definicji Lintona jest właśnie położenie nacisku na genezę przedmiotów kulturalnych jako rezultatów ludzkich zachowań. Pisząc o zjawiskach kultury słuszną rzeczą wydaje się wyjść od faustowskiej zasady *Im Anfang war die Tat*. Między kamieniem oglądzonym ludzką ręką a kamieniem ukształtowanym przez wpływy wody i powietrza może istnieć niewielka zewnętrzna różnica. Ale pierwszy będzie dla archeologa ważnym dokumentem kultury epok minionych; drugi — tylko zawaliskiem na drodze.

Kulturalny charakter przedmiotów nie tylko ma źródło w ludzkim działaniu, ale musi być przez nie utrzymywany. Podobną zasadę wyrażono stwierdzeniem, że istotę kulturowego dziedzictwa stanowią dyspozycje ludzkie, czyli tendencje do określonego reagowania na przedmioty przekazywane w ramach społeczeństwa<sup>11</sup>. Wytwory wyłączone z za-

<sup>10</sup> R. Linton, *The Cultural Background of Personality*, London 1946, s. 21. Analogiczne rozumienie kultury wyrażone w bardziej lakonicznej formie występuje w ostatniej, pośmiertnie wydanej pracy Lintona, *The Tree of Culture* (New York 1955): „Kultura jest to zorganizowana grupa wyuczonych reakcji, charakterystyczna dla danego społeczeństwa” (s. 29).

<sup>11</sup> Por. S. Ossowski, *Więź społeczna a dziedzictwo krwi*, Warszawa 1948. Rozdział: O zagadnieniach dziedzictwa społecznego. Prof. Ossowski był jednak przeciwny łączeniu postaw i wytworów w jednym pojęciu kultury; toteż w cytowanej pracy nie posługiwał się w ogóle tym pojęciem używając jedynie określeń: dziedzictwo kulturowe oraz korelaty kultury.

kresu ludzkich oddziaływań w swoim aktualnym funkcjonowaniu przestają należeć do kultury, jak opuszczone świątynie starożytnego Khmeru zatopione przez dżunglę zarastają lianami i stają się schronieniem dzikich zwierząt. Ale ich rzeźby, wydarte z kamiennych podstaw, w dalekim muzeum cieszą oko gościa w zaktualizowanej na nowo roli przedmiotów kultury.

Jakkolwiek zatem antropologia kulturalna w swym zbliżeniu do socjologii i psychologii społecznej koncentruje się raczej na kulturowych aspektach społecznych zachowań, nie wytworów, przyjęte przez nią definicje pozwalają objąć całokształt zjawisk kultury w jej najszerszym rozumieniu.

W oparciu o cytowane definicje antropologów kulturalnych można by tu sformułować następujące określenie kultury, które będzie odgdy nazywane po prostu antropologicznym określeniem: kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań.

Definicja ta stanowi właściwy punkt wyjścia socjo-kulturalnych teorii, a dla pewnego typu badań jest zadowalająca. Nie wystarcza jednak dla wszystkich zastosowań, jest bowiem zbyt okszerna; nie różnicuje w żaden sposób rozległego zakresu obejmowanych zjawisk. Dla wyczerpania tego zakresu trzeba by było współpracy wszystkich nauk humanistycznych. Z tego względu, a także z innych przyczyn, na gruncie socjologii, podobnie zresztą jak antropologii kulturalnej, pojawiały się tendencje do węższego określenia kultury lub też do klasyfikacji jej dziedzin ułatwiającej ich rozdzielne traktowanie.

#### KLASYFIKACJA DZIEDZIN KULTURY I KULTURA „W WĘŻSZYM ROZUMIENIU”

Bliskoznaczność terminów: kultura i cywilizacja, bywała wykorzystywana na gruncie niektórych teorii, szczególnie formułowanych w Niemczech i w krajach anglosaskich, do różnicowania pojęć o kulturze. Wyłącę tutaj z rozważań zastosowanie, które terminy te wiązało z określonymi, odmiennymi fazami historycznego rozwoju, jak u Morgana i Spenglera, lub z różnym historyczno-przestrzennym zakresem, jak u Znanieckiego.

Najpopularniejsze rozróżnienie kultury i cywilizacji wiązało się z przeciwstawieniem dziedzin ludzkiego działania i wytworów pokrewnym innemu popularnemu rozróżnieniu: kultury duchowej i materialnej. Oba te rozróżnienia opierają się na mniej lub bardziej wyraźnym uświadomionej filozoficznej podbudowie.

Sam termin „kultura” późno przeniknął do filozofii. Przyczyniło się do tego niewątpliwie jego zignorowanie przez Hegla. Mimo jednak, że Hegel nie posługiwał się pojęciem kultury nawet w wykładach z filozofii dziejów, gdzie wydawałby się on bardzo użyteczny, koncepcje Hegla zaważyły na rozumieniu kultury u późniejszych filozofów niemieckich. W wielu teoriach sfera kultury w ścisłym, właściwym rozumieniu pokrywa się zakresem ze sferą ducha absolutnego. Można się z tym spotkać nawet u myślicieli przeciwstawiających się heglowskiej teorii.

Spśród filozofów niemieckich, którzy wywarli silny i bezpośredni wpływ na socjologię, pojęciem kultury posługiwał się Dilthey (1883). Nie wprowadził wprawdzie tego pojęcia do określenia nauk humanistycznych, które wyróżnił miast tego nazwą *Geisteswissenschaften* — nauk o duchu. Określenie nauk o kulturze uważał za zbyt wąskie dla oznaczenia całej sfery teorii społeczno-historycznej rzeczywistości<sup>12</sup>. W szczegółowej analizie przedmiotu badania „nauk o duchu” Dilthey posługuje się jednak pojęciem systemów kultury, przy czym wyróżnia takie systemy, jak język, moralność, sztuka, religia, wiedza. Systemy kultury — z wyjątkiem prawa — odgraniczone są od struktur społecznych i stanowią odrębny przedmiot badania. Na systemy kultury składają się logicznie powiązane, zazębiające się o siebie działania (*Handlungen*) pojedynczych ludzi<sup>13</sup>. Obiektywną część zewnętrznej organizacji społecznej stanowią również czynności (*Tätigkeiten*) ludzi, przy bierające formę stosunków; istota ich polega jednak na realizacji jedności woli powiązanych jednostek, podczas kiedy systemy kultury realizują się poprzez uprzedmiotowiające działania ludzi swobodnych i niepowiązanych.

Diltheyowska teoria organizacji społecznej wywarła silny wpływ na socjologię formalistyczną. W szczególności koncepcję jednostki społecznej jako punktu skrzyżowania kręgów społecznych mógł Simmel zapożyczyć w gotowej niemal postaci od Diltheya. Natomiast dynamiczne ujęcie kultury jako systemu działań nie znalazło bezpośredniego odbicia u filozoficznych następców Diltheya.

Rickert zastępując pojęcie „nauk o duchu” pojęciem „nauk o kulturze” określał kulturę przede wszystkim przez przeciwstawienie naturze i przez odniesienie do wartości. Zgodnie z określeniem Rickerta kultura przeciwstawia się naturze „albo jako coś stworzonego przez człowieka, który działa zgodnie z celami o uznanej wartości, albo —

<sup>12</sup> W. Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften* (wyd. 1, 1883; opieram się na wyd. Leipzig 1923), s. 6.

<sup>13</sup> Dilthey, *op. cit.*, s. 59. W socjologii polskiej koncepcję systemów kultury rozwijał F. Znaniecki.

jeśli jest czymś uprzednio istniejącym — jako kultywowana ze względu na przypisywane jej wartości [...] We wszystkich zjawiskach kulturalnych ucieleśniona jest jakaś uznawana przez człowieka wartość”<sup>14</sup>.

Nie poprzestając na ogólnej definicji pojęcia kultury Rickert dąży do wyodrębnienia kultury w węższym sensie. Wartościom uznawanym ze względu na zwykłe pożądanie przeciwstawia przy tym „dobra, do których oceny i kultywowania czujemy się zobowiązani ze względu na udział w społeczeństwie albo z jakiegoś innego względu”<sup>15</sup>. Przedmioty kultury we właściwym sensie nie mogą więc być pożądane popędowo ani przypadkowo i dowolnie. Na podobnej zasadzie odgraniczają później kulturę od cywilizacji socjologowie niemieccy, których koncepcje przesycane są wpływami idealistycznych, filozoficznych teorii. Ten nurt rozważań nad kulturą reprezentują A. Weber, A. Vierkandt, M. Scheler. Zostanie on tu przedstawiony na przykładzie teorii Alfreda Webera. W porównaniu z omawianymi dotąd koncepcjami etnologów i antropologów kulturalnych teoria ta odznacza się wyraźnymi tendencjami spekulatywnymi charakterystycznymi na ogół dla rozważań o kulturze uprawianych pod znakiem niemieckiej filozofii idealistycznej. Formułując postulat oparcia teorii kultury na metafizycznym podłożu, Weber przyjmuje dość zaskakującą zasadę, że typ obranej metafizyki jest przy tym obojętny.

Weber wyróżnia w rzeczywistości historycznej dwie zasadnicze dziedziny: cywilizację i kulturę, które uzupełnił następnie trzecią: procesem społecznym. Cywilizację określa jako proces racjonalizacji i intelektualizacji ludzkiego życia polegający w istocie na rozszerzeniu możliwości życiowych i takim ukształtowaniu aspiracji i sposobów ich zaspokajania, które zapewnia najlepszą realizację celów ludzkiego życia. Rzecz znamienita, iż cywilizacja w tym ujęciu nie przeciwstawia się naturze, lecz jest ujmowana jako przedłużenie biologicznego procesu przystosowania, jako aparat służący realizacji „pędu istnienia” (*Existenzdrang*) i ekspansji bytu ludzkiego dokonującej się w zmaganiu z zewnętrznymi i wewnętrznymi zaporami.

Aparat, poprzez który człowiek obiektywizuje się w wewnętrznym i zewnętrznym procesie cywilizacji, obejmuje zarówno środki służące do opanowania natury, takie jak technika i wszelkie jej materialne narzędzia, jak i urządzenia ekonomiczne, społeczne i polityczne, w rodzaju

---

<sup>14</sup> H. Rickert, *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften* (wyd. 1, 1894; cytuję według wyd. Tübingen 1915), s. 19—20.

<sup>15</sup> Rickert, op. cit., s. 21.

ekonomiki państwa i prawa. Wspólną cechą tych technicznych i społecznych urządzeń stanowi ich powiązanie z naturalnymi potrzebami bytu<sup>16</sup>.

Kultura przeciwstawia się cywilizacji właśnie przez swą niezależność od wszelkich życiowych konieczności i naturalnych potrzeb. „Dopiero wtedy, kiedy życie wyzwoliwszy się z konieczności i potrzeb przetworzy się w strukturę stojącą ponad nimi, dopiero wówczas powstaje kultura”<sup>17</sup>. Kultura zaczyna się więc tam, gdzie ustają biologiczne konieczności, „gdzie zaczyna się kształtowanie naszego życia przez wyznaczanie mu celów, które w sensie biologicznym stają ponad lub poza wszelką celowością, których nie da się wyprowadzić z potrzeby dalszej egzystencji albo lepszego zaspokajania naturalnych potrzeb życiowych, które nie odzwierciedlają biologicznej sytuacji człowieka w kosmosie”<sup>18</sup>.

Kultura zakłada gotowość działania całkowicie bezinteresownego z punktu widzenia fizycznej egzystencji człowieka, a nawet wymaga poświęcenia interesów tej egzystencji w imię zadań uznanych za najwyższy, istotny sens ludzkiego życia. Weber wskazuje kilka dziedzin stanowiących naczelną elementy kultury w węższym, właściwym znaczeniu. Po pierwsze jest to działalność artystyczna polegająca na wchłonięciu świata przez osobowość twórcy i jego uzewnętrznieniu w dowolnie ukształtowanym produkcie syntezy; po drugie jest to idea stanowiąca nową postać obrazu świata nie posiadającą dotąd odpowiednika w rzeczywistości zewnętrznej, ale narzucona jej w celu jej przekształcenia we wskazanym kierunku. Trzecią dziedzinę kultury stanowią religia. Kultura — przynajmniej pod względem zakresu — stanowi więc odpowiednik ducha absolutnego Hegla.

Istota tak pojętej kultury polega na metafizycznym czuciu, a nie na technicznym rozumie, który stanowi cechę cywilizacji. Kultura zawsze i wszędzie zmierza do wiecznych wartości, do wzniosłości, piękna i dobra; rozumienie tych wartości zmienia się jednak w różnych epokach, nie można zatem w odniesieniu do kultury mówić o postępie w przeciwieństwie do cywilizacji, gdzie uchwytnej miary postępu dostarcza stopień zaspokojenia naturalnych potrzeb i ekspansja bytu.

Metafizyczny język teorii Webera utrudnia jej krytyczną analizę w terminach opartych na empirycznych podstawach. Mimo to przed-

---

<sup>16</sup> Przy trójdzielnej klasyfikacji uwzględniającej działania społeczne jako wyodrębnioną kategorię Weber włącza do tej kategorii obok instytucji politycznych także ekonomiczne, które wyklucza z porządku cywilizacji, gdzie je pierwotnie umieszczał.

<sup>17</sup> A. Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe 1927, s. 39.

<sup>18</sup> Weber, *op. cit.*, s. 39.

stawieniu tej teorii warto było poświęcić nieco miejsca ze względu na jej reprezentatywność dla pewnego nurtu teorii kultury, który wywarł wpływ także na późniejsze socjologiczne i antropologiczne ujęcia. Za przykład teorii obracającej się w kręgu zbliżonej tradycji mogą posłużyć rozważania R. MacIvera i A. Kroebera. Zarówno koncepcja kultury i cywilizacji MacIvera, jak koncepcja kultury rzeczywistości i kultury wartości Kroebera zbliżają się w wielu punktach do pierwotnego rozróżnienia kultury i cywilizacji u Webera lub sfery idealnej i sfery rzeczywistości u M. Schelera. Koncepcja MacIvera i Kroebera zostają następnie rozbudowane przez wprowadzenie trzeciego działu w obrębie sfery świadomego bytu: porządku społecznego, który w przybliżeniu odpowiada procesowi społecznemu z późniejszej redakcji socjologii kultury Webera.

Ów porządek czy też proces społeczny rozpatrywany nie jako rama kulturalnego rozwoju, lecz jako trzecia autonomiczna dziedzina kultury sprawia zresztą wszystkim trzem autorom nieprzezwykłe trudności interpretacyjne; toteż analiza ich poglądów zyskuje na przejrzystości przy pozostawieniu na boku tego trzeciego elementu. Stosownie do tego zestawienia przedstawiona zostanie pokrótce teoria kultury i cywilizacji MacIvera<sup>19</sup>.

Cywilizacja, czyli porządek technologiczny, posiada w rozumieniu MacIvera charakter instrumentalny; obejmuje zarówno materialne urządzenia i organizację techniczną, jak instytucjonalne kompleksy ekonomicznej i politycznej organizacji. Składa się na nią działalność ludzka o charakterze utylitarnym, działalność regulująca i kontrolująca warunki ludzkiego bytu, która tworzy sferę środków pożądaných ze względu na jakieś inne przedmioty i wartości, nie na nie same.

Kultura dopiero w społeczeństwach rozwiniętych wyraźnie oddziela się od cywilizacji jako sfera właściwych ludzkich zainteresowań i dążeń. MacIver przeciwstawia instytucjom o charakterze wyłącznie instrumentalnym, takim jak bank lub fabryka, działalność kościoła, teatru, klubu dyskusyjnego, które określa jako ogniska „ostatecznej konsumpcji”. Pierwsze wchodzi w zakres porządku technologicznego, drugie w zakres kultury.

Na porządek kulturalny składają się systemy wartości, wierzenia, ideologie oraz specyficzne style i sposoby ekspansji grupowego życia. To ostatnie pojęcie MacIvera rozumie podobnie jak R. Benedikt koncepcję „wzorów kultury”.

<sup>19</sup> Swoją teorię kultury sformułował R. MacIver w *Society. A Textbook of Sociology* (1937) i w *Social Causation* (1942). Przedstawiam tu przede wszystkim dychotomiczny podział zarysowany w tej pierwszej pracy, wykorzystując jednak korekty z *Social Causation*.

Koncepcje Alfreda Webera i MacIvera reprezentują typ teorii kultury, w których analiza zjawisk składających się na sferę świadomego ludzkiego bytu oscyluje wokół przedstawionego dychotomicznego podziału. Pomijając specyficzności stanowisk poszczególnych autorów można nakreślić syntetyczną charakterystykę cywilizacji i kultury odpowiadającą ich ogólnym założeniom.

Cywilizacja w świetle tych teorii stanowi zespół technicznych środków i sposobów opanowania natury, nosi ona praktyczny, utilitarny charakter; jest to sfera środków, sfera czysto instrumentalna. Jej rozwój polega na kumulatywnym procesie, w którym zaznacza się wyraźny postęp mierzony kryteriami doskonalenia funkcjonalnej sprawności technik cywilizacyjnych. Zdobytcze cywilizacji łatwo rozprzestrzeniają się, to jest podlegają dyfuzji ze względu na przysługującą im cechę praktycznej użyteczności. Przy tym ulegają one zniszczeniu przez konsumpcję i wymagają stałego odnawiania.

Sfera kultury w węższym, właściwym znaczeniu, jest to dziedzina wartości pozbawionych na ogół praktycznej użyteczności, uprawianych i rozwijanych bezinteresownie, ze względu na związane z tymi wartościami wewnętrzne przeżycia. Wartości kultury cechuje zróżnicowanie wynikające z względności postaw i ocen; stąd brak wyraźnego postępu, którego kryteriów nie podoba uzasadnić w sposób równie niesporny jak w odniesieniu do instrumentalnych elementów cywilizacji. Wartości kultury przewyższają natomiast dobra cywilizacji trwałością, ich recepcja nie polega bowiem na niszczącej konsumpcji.

Dokonując rekapitulacji omawianych teorii wyeliminowano ich aspekty metafizyczne. Należy jednak zdawać sobie sprawę z faktu, że dla cytowanych autorów aspekty te odgrywają istotną rolę i że bez ich uwzględnienia niektóre ich koncepcje utraciłyby sens. MacIver np. odróżnia instytucje kulturalne od urzędzeń cywilizacyjnego porządku na tej zasadzie, że stanowią one „ogniska ostatecznej konsumpcji”, określa też, jak pamiętamy, przedmioty kulturalne jako te, których pragniemy dla nich samych, nie ze względu na ich instrumentalną rolę. R. Merton uważał za wadę tej klasyfikacji odwoływanie się do motywacji czynności. Sformułowanie psycho-społecznej teorii zachowań bez posługiwania się koncepcją motywacji nie wydaje się jednak możliwe. Istotne wątpliwości w stosunku do teorii MacIvera powstają natomiast w związku z tym, że do kultury nie włącza on w istocie wszystkich przedmiotów i zachowań, które stanowią cel same w sobie. Trzeba przecież przypomnieć, że takim celem są wszystkie dobra konsumpcyjne: chleb, ubranie, schronienie, których pragniemy „dla nich samych”, w przeciwieństwie do narzędzi i czynności instrumentalnych służących jedynie do przygotowania dóbr konsumpcyjnych. Używając

określenia MacIvera, nie tylko klub lub teatr, lecz i restaurację można nazwać w najbardziej literalnym znaczeniu „ogniskiem konsumpcji ostatecznej”. MacIver rezerwował jednak to ostatecznie określenie zarówno jak określenie przedmiotów — celów pożądań dla innej kategorii zjawisk. Nazywając kulturę „bezpośrednim wyrazem ludzkiego ducha [...] królestwem wartości, stylów, emocjonalnych związków i przygód intelektualnych”<sup>20</sup> wyłączał z jej zakresu przedmioty zaspokojenia potrzeb biologicznych. Nie uzasadnił jednak wyraźnie rozróżnienia potrzeb o charakterze „kulturalnym” i „cywilizacyjnym”, co stanowi jedną z przyczyn niejasności jego teorii.

Ocena teorii MacIvera zależy także od interpretacji pojęcia ducha. Jeśli, podobnie jak w teoriach Webera i Schelera, należy interpretować to pojęcie nie na sposób psychologiczny, lecz metafizyczny, to zagadnienie kultury przesuwają się z płaszczyzny socjologicznej na filozoficzną. Trzeba jednak raz jeszcze zastrzec, że rozróżnienie kultury duchowej i materialnej nie zawsze łączy się z przyjmowaniem idealistycznych, metafizycznych założeń.

Rozróżnienie kultury materialnej i duchowej stanowi bardzo szeroko stosowaną formę klasyfikacji dziedzin kultury. W wielu przypadkach pokrywa się ono z rozróżnieniem cywilizacji i kultury i ma w stosunku do niego tę zaletę, że wyraźnie określa całość klasyfikowanych zjawisk. Całość tę stanowi po prostu kultura w szerokim rozumieniu. Autorzy, którzy przeciwstawiają kulturę cywilizacji, muszą posługiwać się jakimś dodatkowym określeniem obejmującym obie te dziedziny. W teorii Webera rolę takiego pojęcia gatunkowego pełni pojęcie tworu historycznego, u MacIvera — pojęcie świata istot świadomych<sup>21</sup>.

W obu wypadkach te nowe gatunkowe pojęcia powodują dodatkowe filozoficzne komplikacje. Unika ich podział kultury jako całości na dziedzinę kultury materialnej i duchowej. Z kolei jednak terminologia ta sugeruje filozoficzne założenia, od których niepodobna prawie się uwolnić, mimo że bywa stosowana przez myślicieli jak najdalszych od idealistycznej czy dualistycznej metafizyki.

Rozróżnienie kultury materialnej i duchowej występuje niekiedy także u filozofów marksistowskich, a pewne uzasadnienie dla tej terminologii można znaleźć u Marksa. Marks nie posługiwał się wprawdzie pojęciem kultury, w *Teoriach wartości dodatkowej*<sup>22</sup> operował jednak rozróżnieniem produkcji materialnej i produkcji duchowej w sensie

<sup>20</sup> MacIver, *Society...*, s. 273.

<sup>21</sup> MacIver, *Social Causation*, rozdział 10, s. 269 i nast.

<sup>22</sup> K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart 1905. (wyd. dokonane na podstawie rękopisów przez Kautsky'ego).



bardzo bliskim rozróżnieniu materialnej i duchowej kultury. Niedawno C. G. Arzakanijan przedstawił próbę nowego, marksistowskiego rozwinięcia problemu kultury w oparciu o te właśnie terminy<sup>23</sup>.

Kulturę określa Arzakanijan jako rezultat twórczego przeobrażenia człowieka i jego otoczenia przez działanie człowieka i społeczeństwa. Stosownie do trzech dziedzin ludzkiej działalności wyróżnia trzy formy kultury: formę materialną odpowiadającą w przybliżeniu potocznym koncepcjom cywilizacji materialnej, duchową formę działalności obejmującą przede wszystkim procesy intelektualne, ale także całą sferę stosunków społecznych, oraz formę artystyczną. Określenie drugiej z wyodrębnionych form ludzkiej działalności i w tej teorii nie jest zupełnie jasne. Autor rezygnuje zresztą z przedstawienia kryteriów jej odrębności wymieniając raczej w charakterze egzemplifikacji niektóre składające się na nią dziedziny<sup>24</sup>. Przeprowadzenie linii podziału pomiędzy formą artystyczną a duchową działalności ludzkiej na tej samej płaszczyźnie, co między formą działalności duchowej i materialnej, nie wydaje się uzasadnione, tym bardziej, że zarówno formie duchowej, jak artystycznej przypisuje się pewne funkcje poznawcze, co wyraźnie zbliża do siebie te dwie dziedziny, podczas gdy forma działalności materialnej wyodrębnia się według autora przede wszystkim przez swe funkcje przetwarzania zewnętrznego środowiska człowieka w celu zaspokajania ludzkich potrzeb.

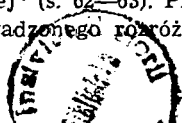
Nie ma wątpliwości co do tego, że intencje Arzakanijana nie zmierzają w kierunku separacji „czysto duchowych” elementów zjawisk od elementów materialnych. Podkreśla on z naciskiem nierozłączny związek kultury materialnej i duchowej (s. 66). Nie jest jednak w stanie uniknąć pomieszania terminologicznego, jakie powoduje takie stwierdzenie przy jednoczesnym wprowadzeniu rozgraniczenia materialnej i duchowej formy działalności. Arzakanijan próbuje wyjaśnić problem przez rozróżnienie formy zjawiska, obejmującej wyznaczony mu cel, i jego treści przedmiotowej. Zastosowanie tego wyróżnienia powoduje jednak nowe niejasności<sup>25</sup>.

Nawet przy najostrożniejszym użyciu rozróżnień kultury materialnej i duchowej implikacje zawarte w tych terminach prowadzą do powikłań i nieprzezwycięzalnych komplikacji. Pomimo, że rozróżnienia

<sup>23</sup> C. G. Arzakanijan, *Kultura i cywilizacja: problemy teorii i historii*, „Więstnik Istorii Mirowoj Kultury”, 1961, nr 3.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>25</sup> Arzakanijan pisze m.in.: „Myślenie w każdej formie odnosi się niewątpliwie do kultury duchowej. Jednak mowa, język — materialna forma myślenia — odnosi się do kultury materialnej” (s. 62—63). Przy takim sformułowaniu zacięra się uzasadnienie poprzednio wprowadzonego rozróżnienia formy i treści.



te mają szerokie oparcie w języku potocznym, a w części właśnie dlatego, wydaje się wskazane zrezygnować w ogóle z tego rodzaju terminologii tam, gdzie nie jest ona usprawiedliwiona ontologicznymi założeniami świadomie przez autora przyjętymi.

W teoriach etnologii i antropologii kulturalnej można spotkać próby klasyfikacji dziedzin kultury bez uciekania się do przeciwstawień kultury duchowej i materialnej lub kultury i cywilizacji. Próby takie łączą się z traktowaniem kultury w jej całości jako swoistego dla ludzkiego gatunku aparatu przystosowania. To ujęcie często występuje w określeniach kultury, które Kluckhohn i Kroeber w cytowanej pracy zaliczają do definicji typu psychologicznego. Rozpatrywanie kultury z punktu widzenia jej roli w zaspokajaniu potrzeb stanowi charakterystyczną cechę funkcjonalnej teorii kultury B. Malinowskiego.

Szczegółowe przedstawienie tej teorii wymagałoby przede wszystkim analizy przyjętego przez Malinowskiego pojęcia funkcji, które zresztą było atakowane przez wielu krytyków tej postaci funkcjonalizmu (Radcliffe-Brown, R. Merton). Malinowski rozmaicie określa funkcję w różnych ustępach swoich prac; wydaje się, że najwłaściwiej będzie przyjąć określenie funkcji jako wyniku działania polegającego na zaspokajaniu potrzeb. Określenie to prowadzi zatem bezpośrednio do zagadnienia potrzeb ludzkich. W swojej głównej teoretycznej pracy poświęconej zagadnieniu kultury Malinowski wyróżnia trzy typy potrzeb, które czyni podstawą klasyfikacji dziedzin kultury: potrzeby pierwotne, które nazywa również podstawowymi lub imperatywnymi, potrzeby wtórne i potrzeby integracyjne<sup>26</sup>.

Zgodnie ze sformułowanym stwierdzeniem, że „każda teoria kultury musi rozpocząć od organicznych potrzeb człowieka”<sup>27</sup>, za punkt wyjścia analizy kultury Malinowski przyjmuje pierwotne potrzeby fizjologiczne, takie jak potrzeba odżywiania, snu, odpoczynku. Inwentarz tych potrzeb zmienia się nieco w zależności od tego, czy jest przedstawiany z punktu widzenia jednostki biologicznej czy społeczeństwa. Indywidualnym popędem seksualnym odpowiada np. w tym drugim ujęciu potrzeba rozrodczości. Wszystkie zasadnicze warunki, których spełnienia wymaga trwanie i rozwój grupy, traktuje Malinowski w sposób analogiczny do potrzeb biologicznych, lecz nazywa je potrzebami wtórnymi lub pochodnymi. Ta kategoria potrzeb obejmuje wymienione poprzednio pierwotne biologiczne impulsy, ponadto zaś uwzględnia konieczność uzupełnienia grupy i organizacji wzajemnego

---

<sup>26</sup> B. Malinowski, *Scientific Theory of Culture*, London 1944; przekład polski *Naukowa teoria kultury*, w zbiorze *Szkice z teorii kultury*; Warszawa 1958.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 56.

współzycia jej członków. Warunki te są realizowane za pomocą kulturowego aparatu, na który składają się instytucje zaopatrzenia, wychowania, kontroli społecznej i władzy politycznej. Trzeci rodzaj potrzeb nazywa Malinowski potrzebami integracyjnymi. Ich zaspokojeniu służą symboliczne elementy kultury, czasami niezupełnie wyraźnie wyodrębnione od aparatu zaspokojenia potrzeb wtórnych.

Teoria kultury zawarta w pośmiertnie wydanej pracy Malinowskiego nie została do końca rozwinięta. Bardziej szczegółowo omówił on tylko kulturowe reakcje na potrzeby podstawowe oraz na pochodne; zatrzymał się natomiast na progu charakterystyki dziedziny, którą określił jako „królestwo symboliki”. Do tej dziedziny zaliczył język, tradycję ustną i literacką, zasady moralne i wierzenia kształtujące działanie i stanowiące składnik wszelkiego ludzkiego zachowania i wszelkich instytucji.

Znamienne jest, że w całokształcie dzieła Malinowskiego szerzej rozwinięta teoria kultury, zawierająca próbę klasyfikacji dziedzin kultury, stanowi zamknięcie i ukoronowanie bogatego cyklu empirycznych prac opisowych, a nie narzędzie ich konstrukcji przygotowane przed przystąpieniem do zasadniczych badań. W istocie Malinowski zdaje się nie przywiązywać zasadniczej wagi do zarysowanych podziałów, bowiem zgodnie z jego stanowiskiem żadna instytucja kulturalna nie wiąże się z jedną tylko potrzebą czy typem potrzeb, a rozwój kultury od najwcześniejszych początków przebiegał na drodze integracji trzech linii naczelnych: indywidualnej zdolności zaspokajania podstawowych potrzeb za pomocą instrumentalnego działania, instrumentalnej wtórnej działalności kulturalnej opartej o społeczne powiązania oraz sfery symbolicznej.

W monograficznych badaniach antropologii kulturalnej problem klasyfikacji dziedzin kultury stał się mniej aktualny niż w tradycyjnej etnologii lubującej się w systematyce. Z innych względów był on również mniej istotny aniżeli w socjologicznych badaniach. Jedną z charakterystycznych cech stanowiska antropologii kulturalnej jest bowiem dążenie do objęcia całości życia badanej zbiorowości i przekazania jej ogólnego obrazu.

We współczesnej antropologii kulturalnej można wprawdzie spotkać prace skoncentrowane na pewnym typie instytucji i wybranych sferach kulturalnego działania. I tak np. M. Mead, C. Kluckhohn, J. Whiting poświęcili szereg prac procesom socjalizacji w społeczeństwach pierwotnych, R. Firth — ekonomice pierwotnej. Wzoru tego rodzaju tematycznie skoncentrowanych monografii dostarczył zresztą sam Malinowski w trzech kolejnych studiach swojego trobriandzkiego cyklu. Zarówno jednak ten cykl, jak prace pozostałych wymienionych

autorów zawierają także obraz całości kultury społeczeństw Samoa, Nawahów, Kwoma czy Maorysów.

Względna prostota tradycyjnych „pierwotnych” społeczeństw sprawia, że antropolog może kusić się o objęcie całości ich kultury, od techniki i ekonomiki zaczynając, zaś kończąc na organizacji społecznej i pewnych elementach kultury artystycznej. Analogiczne stanowisko badawcze starano się realizować w opisach społeczności lokalnych stanowiących element rozwiniętych społeczeństw złożonych. Natomiast badanie całej kultury społeczeństw złożonych przekracza kompetencje antropologa, jak każdego zresztą badacza reprezentującego jedną specjalność z zakresu nauk o społeczeństwie i kulturze. W badaniach takich klasyfikacje dziedzin kultury nabierają dużo większego znaczenia.

Badacz kultury społeczeństw złożonych może jednak wyciągnąć ze stanowiska antropologicznego pewną pożyteczną naukę: uświadomienie ścisłego faktycznego związku różnych dziedzin kultury, których wyodrębnienie może być pożyteczne ze względów operatywnych, nie powinno jednak prowadzić do negowania empirycznych powiązań.

#### PROPOZYCJA KLASYFIKACJI ZJAWISK KULTURY

Klasyfikację dziedzin kultury można podejmować z różnych punktów widzenia. Zgodnie z przyjętą tutaj antropologiczną definicją kultury jako kompleksu zachowań podporządkowanych normom i wzorom oraz ich rezultatów można pewien typ klasyfikacji oprzeć o podział na kulturę zachowań i kulturę wytworów. Podobna klasyfikacja może być przydatna np. dla rozróżnienia sfery zainteresowań etnografii badającej narzędzia, zdobnictwo i przedmioty użytkowe od antropologii kulturalnej koncentrującej się na zagadnieniach stosunków społecznych badanej zbiorowości. Ralf Linton w pracy *The Tanala a Hill Tribe of Madagascar* zajmował się głównie pierwszą z tych dziedzin, zaś w pracy *The Change from Dry to Wet Rice Cultivation in Tanala-Betsileo* głównie drugą dziedziną<sup>28</sup>. Do tradycyjnego zakresu etnografii wchodzi jednak badania nad folklorem, którego w społeczeństwach tradycji ustnej w żadnym razie do wytworów zaliczyć nie można. Przyjęta klasyfikacja nie jest więc idealna z punktu widzenia zastosowania we wskazanym przykładzie.

Przy okazji dodać jednak warto, że nie jest bardziej operatywna w tym względzie niż klasyfikacja według zasady rozróżnienia kultury materialnej i duchowej. Zgodnie z definicją przyjętą w „Kwartalniku

<sup>28</sup> R. Linton, *The Tanala, a Hill Tribe of Madagascar*, Chicago 1933, oraz tenże *The Change from Dry to Wet Rice Cultivation in Tanala-Betsileo*, w tomie *Readings in Social Psychology*, T. M. Newcombe, E. L. Hartley, eds., New York 1947.

Historii Kultury Materialnej" kultura materialna stanowi ogół czynności i wytworów ludzkich służących zaspokojeniu materialnych, bytowych potrzeb człowieka. Jednocześnie „Kwartalnik” przedstawia badania poświęcone witrażom,<sup>29</sup> których nie da się objąć przytoczoną definicją, pomimo że są rozpatrywane ze stanowiska techniki, nie estetyki.

Podziałowi na kulturę zachowań i kulturę wytworów nie należy jednak w każdym razie przypisywać zasadniczej wagi, pamiętając że wytwory stanowią część kultury właśnie jako rezultat ludzkich zachowań. Nie tracąc zatem z oczu przyjętej tu definicji kultury sformułowanej w terminach zachowań, za najważniejszą należy uznać taką klasyfikację zjawisk kultury, która przyjmuje za podstawę klasyfikację samych zachowań. Pozwoli to uniknąć metafizycznych skojarzeń i hipostazowania „dziedzin” lub „systemów” kultury tak częstego w teoriach filozofujących socjologów kultury typu A. Webera lub M. Schelera.

Podstawę proponowanej tu klasyfikacji stanowi zatem wyróżnienie dwóch typów zachowań lub czynności ludzkich: zachowań symbolicznych i bezpośrednich.

Określenia symbolicznych zachowań nie można użyć bez zastrzeżeń i wyjaśnień. Pojęcie symbolu miewa bardzo różnorodne semantyczne interpretacje; nadaje mu się często znacznie węższe, niż to, o które tutaj chodzi. Byłoby może lepiej zastąpić pojęcie symbolu przez szerzej na ogół rozumiane pojęcie znaku, gdyby nie brak odpowiedniego pochodnego przymiotnika. Jednak nawet pojęcie znaku w takim szerokim sensie, jak rozumienie przyjęte np. przez A. Schaffa<sup>30</sup>, nie wystarcza dla celów proponowanej klasyfikacji. Przyznając znakowi funkcje semantyczne, nie można uznać go za element sztuki asemantycznej. Jako sztuki asemantyczne Mieczysław Wallis wymienia muzykę, abstrakcyjne malarstwo i rzeźbę abstrakcyjną, pewien rodzaj tańca, zdobnictwo, architekturę<sup>31</sup>. Wobec komplikacji wynikających z konieczności rozróżnienia sztuk semantycznych i asemantycznych i sporności problemu artykuł niniejszy zachowuje pojęcie symbolu

<sup>29</sup> K. Dąbrowski, *Wczesnośredniowieczne witraże w Kaliszu*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. IX, 1961, z. 3.

<sup>30</sup> A. Schaff, *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960. Przez symbole są tu rozumiane jedynie znaki zastępcze wyrażające pojęcia ogólne. Szersze znaczenie ma natomiast termin: znaki właściwe; odnosi się on do znaków sztucznych opartych o społeczną konwencję, powołanych dla celów porozumienia i pełniących funkcje substytucji (s. 253 i nast.).

<sup>31</sup> M. Wallis, *Świat sztuk i świat znaków*, „Estetyka”, II, 1961. Niektórzy estetycy wypowiadają się jednak przeciw koncepcji sztuk asemantycznych czy też asymbolicznych, por. B. Jessup, *What is Great Art*, *The British Journal of Esthetics*, t. 2, 1962, nr 1.

i symbolicznego zachowania w szerokim rozumieniu, które przyjęte jest nie tylko przez pewne filozoficzne teorie, lecz przede wszystkim występuje na gruncie etnologii i psychologii społecznej.

Pomijam tutaj rozumienie form symbolicznych u E. Cassirera, chociaż odpowiada ono zakresem postulowanemu tu rozumieniu symbolu, ze względu na całość filozoficznego kontekstu tej koncepcji<sup>32</sup>. Użyteczna wydaje się natomiast zwięzła definicja symbolu sformułowana przez L. White'a: „Symbol jest to przedmiot posiadający wartość lub znaczenie nadane przez tych, którzy się nim posługują”<sup>33</sup>.

Określenie zachowań symbolicznych i bezpośrednich odpowiada w ogólnych zarysach pojęciu *symbolic* i *overt behaviour* w terminologii D. Younga<sup>34</sup>. Zachowania określane jako symboliczne stanowią klasę zachowań specyficzną dla społecznego współżycia ludzi i szczególnie ważną dla rozwoju kultury.

Cechę symbolicznych zachowań i przedmiotów stanowi to, że reprezentują one coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają wartość, zastępują i przedstawiają coś zgodnie z systemem porozumienia ustalonym pomiędzy tymi, którzy ich używają. Znaczenia przedmiotów i zachowań symbolicznych odznaczają się różnorodnością i zmiennością. Równobrzmiące słowa mogą zmieniać znaczenie w zależności od kultur i grup społecznych. Np. słowo „ja” posiada różne znaczenia na gruncie języka polskiego i niemieckiego. Skłonienie głowy do przodu oznacza w wielu kulturach potakiwanie, ale w niektórych — przeczenie. W obrębie jednej grupy osób objętych procesem interakcji znaczenia muszą jednak być ustalone, aby zagwarantować porozumienie. Tworzenie symboli i posługiwanie się nimi na szeroką skalę stanowi właściwość specyficzną ludzką. Każdej w zasadzie czynności ludzkiej można nadać symboliczne znaczenie. Symbolem — czy też znakiem — może być zaciśnięcie pięści i zgięcie kolana, spożycie kromki chleba i wylanie paru kropel wina. Szczególnie ważną rolę pełnią we wszystkich kulturach słowne symbole składające się na system językowy.

Oczywiście nie wszystkie czynności człowieka noszą charakter symboliczny. W ontogenetycznym doświadczeniu pierwotne są czynności niesymboliczne; czynności takie pełnią też zasadnicze funkcje w biologicznym życiu organizmu. Tę drugą kategorię czynności ludzkich można nazwać czynnościami bezpośrednimi. Są to zachowania

<sup>32</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven 1953; tenże *An Assay on Man*, Yale 1944. Równie szeroko rozumie pojęcie symbolu S. K. Langer, której koncepcję wprowadził do podręcznikowego socjologicznego ujęcia H. M. Johnson (*Sociology. A Systematic Introduction*, London 1961).

<sup>33</sup> L. White, *The Science of Culture*, New York 1949, s. 25.

<sup>34</sup> D. Young, *A Handbook of Social Psychology*, London 1946.

polegające na manipulacji własnym ciałem i wszelkimi przedmiotami zewnętrznymi dla osiągnięcia bezpośrednich, obiektywnych rezultatów tych manipulacji. Czynności te nie reprezentują niczego poza sobą, nie wiążą się z żadnym konwencjonalnym znaczeniem.

Czynności bezpośrednie wykonuje człowiek, który idąc przenosi się z miejsca na miejsce, który podnosi ciężar, kopie ziemię, obsługuje maszynę, opędza się od dokuczliwych much. Cechą czynności bezpośrednich jest stała, nie podlegająca konwencjonalnej regulacji zależność ich rezultatów od ich charakteru oraz oczywistość tych rezultatów. Ktokolwiek będzie uderzał w określony sposób ostrzem siekiery w pień drzewa, spowoduje jego zrąbanie. Okrycie się futrem zawsze zapobiega utracie przez organizm pewnej porcji ciepła. Spożycie przez człowieka głodnego pokarmu o wartości odżywczej wywoła szereg fizjologicznych i psychicznych skutków określanych jako ustanie głodu.

Przy rozgraniczeniu czynności bezpośrednich od symbolicznych należy pamiętać, że każdej w zasadzie czynności bezpośredniej można naćać znaczenie symboliczne. Symbolem — a nie zwykłą czynnością bezpośrednią — jest zasadzenie lub ścięcie drzewa wolności. W wielu wypadkach dla określenia charakteru zachowania konieczna jest znajomość motywacji działającego; bez tego nie można np. rozstrzygnąć, czy w konkretnym wypadku podniesienie się z miejsca jest bezpośrednią czynnością ruchową czy aktem oddania czci stosownym do symbolicznie określonej sytuacji. Z tego wynika konieczność uwzględnienia motywacji w analizie podstawowych danych odnoszących się do życia społecznego i kultury.

Stosunek czynności bezpośrednich i symbolicznych wobec kultury nie jest identyczny. Nie wszystkie czynności bezpośrednie noszą charakter kulturalny, nie wszystkie bowiem przebiegają według wzorów wykształconych i przyswojonych w obrębie danej kultury. Każde społeczeństwo dąży jednak do kanalizacji zachowań także w odniesieniu do czynności bezpośrednich. Wytwarzają się zatem nawykowe formy nawet tak uniwersalnych i zasadniczych czynności, jak siedzenie, spanie, jedzenie. W zależności od kultury ludzie siedzą na krzesłach lub przykucają na ziemi na piętach, kładą się do snu z głową wspartą na twardej wysokiej podstawie-wezgłowie lub spoczywają na miękkich poduszkach, jedzą dwa lub pięć razy dziennie pokarmy o specyficznym składzie posługując się przy tym palcami, pałeczkami lub kompletem łyżek, noży i widelców. Manualne czynności techniczne stanowią ogromny repertuar zachowań bezpośrednich kulturowo ustalonych i zdeterminowanych przez charakter używanych narzędzi.

Mimo działania procesów kanalizowania znaczna część czynności bezpośrednich związanych z manipulacją własnym ciałem i przedmiotami zewnętrznymi pozostaje wyłączona z zakresu kulturowego uwarunkowania. Natomiast czynności symboliczne wszystkie bez wyjątku wchodzą w zakres kultury, poza kulturą nie ma bowiem znaczeń i wartości. Na kulturę składają się zatem zachowania symboliczne oraz pewna część zachowań bezpośrednich.

Biorąc pod uwagę te dwa rodzaje zachowań o odmiennym charakterze można zatem wyróżnić w obrębie kultury dwa działy: kulturę zachowań symbolicznych i kulturę zachowań bezpośrednich, lub krócej: kulturę symboliczną i kulturę bezpośrednią. Podział ten zbliżony jest do wprowadzonego przez A. Kroebera podziału na kulturę wartości i kulturę rzeczywistości<sup>35</sup>; koncepcja Kroebera nawiązuje jednak do omówionych poprzednio rozróżnień kultury i cywilizacji w teorii A. Webera i MacIvera. Pojęcie kultur symbolicznej i bezpośredniej stara się uniknąć metafizycznych skojarzeń tamtych teorii. Przyjmuje ono za punkt wyjścia różnicę charakteru ludzkich działań i nie schodzi z gruntu ogólnej definicji kultury sformułowanej w terminach zachowań. Czy jest dostatecznie uzasadnione i bardziej operatywne od tradycyjnego podziału na kulturę materialną i kulturę duchową — to dalsza sprawa.

Dodatkowe uzasadnienie rozgraniczenia kultur symbolicznej i bezpośredniej można wskazać w innych właściwościach i funkcjach zachowań wchodzących w obręb obu wyróżnionych dziedzin kultury. Rozróżnienie to zyska więcej plastyczności, jeśli rozpatrzymy je z punktu widzenia funkcji kultury jako narzędzia przystosowania, jako aparatu zaspokajania ludzkich potrzeb. Kultura symboliczna, jak wiadomo, posiada ogromne znaczenie dla rozbudowy i doskonalenia tego aparatu. Dzięki symbolicznej komunikacji możliwa jest wymiana i rozszerzanie się doświadczeń ludzkich, symboliczna dokumentacja wzmacnia kumulatywny proces kultury wzbogacając tradycję i chroniąc przed zapomnieniem elementy społecznego dorobku.

Już w hordzie pierwotnych łowców, wzajemne, symboliczne porozumienie polującej gromady wzmacnia skuteczność myśliwskiej wyprawy. Im bardziej zaś rozwija się technika, tym większy staje się udział kultury symbolicznej w procesie wytwarzania i przetwarzania środków zaspokojenia elementarnych potrzeb. We współczesnych społeczeństwach bogate zasoby wiedzy i złożone systemy organizacji społeczno-ekonomicznej służą produkcji dóbr i organizacji usług. To zaś,

<sup>35</sup> A. L. Kroeber, *Reality Culture and Value Culture*, w tomie *The Nature of Culture*, Chicago 1952.



co nazywamy wiedzą i organizacją, tworzą symboliczne zachowania ludzi składające się na kulturę symboliczną.

Jest jednak oczywiste, że żadne symbole zachowania nie są w stanie zaspokoić same przez się podstawowych biologicznych potrzeb człowieka. Szczegółowy, technologiczny opis produkcji tkanin nie dostarcza ochrony przed zimnem, projekt architektoniczny nie może służyć za schronienie, a przepis kulinarny nie zaspokoi głodu. Do tego potrzebne są działania bezpośrednio i rezultaty takich działań: odzież sporządzona z materiału, wybudowany dom, pokarm i przyrządzony zeń posiłek.

Funkcje kultury symbolicznej i kultury bezpośredniej różnią się więc zasadniczo z punktu widzenia podstawowych potrzeb biologicznych. Potrzeby takie, jak potrzeba pożywienia, ochrony przed zimnem i wpływami atmosferycznymi, potrzeba ruchu, snu, wypoczynku, można nazwać potrzebami homeostatycznymi. Fizjolog W. Cannon wprowadził pojęcie homeostazy dla określenia równowagi wewnętrznego środowiska organizmu, którego stałość zapewnia normalne funkcjonowanie komórek. Zakłócenie homeostazy powoduje powstawanie napięć, impulsów, np. impulsu głodu, popędu seksualnego, potrzeby snu, które ustają, gdy napięcie zostanie zredukowane przez przywrócenie homeostazy.

Przedmioty i czynności, posiadające zdolność przywracania homeostazy w zakresie podstawowych popędów, są to czynności i przedmioty bezpośrednie. Nie wszystkie one podlegają kulturowej regulacji, te jednak, które jej podlegają, stanowią nader zasadniczą część kultury bezpośredniej. Ważność ich polega na tym, że zaspokajane przez nie potrzeby noszą charakter kategoriyczny, bezwzględny, lub — jak to określił Malinowski — imperatywny. Potrzeby te muszą być zaspokojone, jeśli organizm ma się zachować przy życiu. Należy zatem podkreślić, że tylko działania bezpośrednio i ich rezultaty odgrywają rolę w sferze bezpośredniego zaspokojenia potrzeb homeostatycznych. Inaczej można to wyrazić stwierdzeniem, że tylko kultura bezpośrednia posiada realizacyjną wartość homeostatyczną. Kultura symboliczna może pełnić ogromną rolę w przygotowaniu czynności i produktów ostatecznego zaspokojenia homeostatycznych potrzeb; zawsze jednak będzie to tylko rola instrumentalna, przygotowawcza, a nie realizacyjna.

Nie wynika stąd jednak, że wszystkie czynności symboliczne noszą charakter instrumentalny, a wszystkie czynności bezpośrednie charakter realizacyjny. Ogromna masa czynności bezpośrednich i ich rezultatów składająca się na kategorię produkcji i środków produkcji pełni rolę instrumentalną wobec różnego rodzaju potrzeb ludz-

kich. Natomiast liczne kategorie czynności symbolicznych przedstawiają autonomiczne cele ludzkiej działalności. Kategorie te reprezentuje nauka „czysta” i filozofia, sztuka, religia. Są to elementy, które w rozumieniu kulturowych teorii A. Webera, Schelera, Maclvera, wyłącznie składały się na kulturę, stanowiły jej istotę. Tutaj reprezentują one tylko część kultury symbolicznej.

Przyjęte przez Maclvera rozróżnienie czynności i przedmiotów pełniących rolę środków i celów ludzkiej działalności wydaje się potrzebne i pożyteczne w analizie zjawisk kulturalnych, jednak nie jako jedyne, ale jako dodatkowe kryterium podziału. Ze skrzyżowania dwóch kryteriów: charakteru czynności kulturalnych i ich funkcji w stosunku do różnego rodzaju potrzeb ludzkich, powstaje tablica pozwalająca wyróżnić cztery kategorie zjawisk kultury:

Funkcje czynności	Charakter czynności	
	bezpośrednie	symboliczne
Instrumentalne	bezpośrednie instrumentalne	symboliczne instrumentalne
Realizacyjne	bezpośrednie realizacyjne	symboliczne realizacyjne

Granica pomiędzy sferą bezpośrednich czynności instrumentalnych a realizacyjnych pokrywa się z występującym na gruncie ekonomii podziałem na czynności i narzędzia produkcji oraz środki konsumpcji. Sfera kultury bezpośrednio realizacyjnej obejmuje przede wszystkim charakteryzowane poprzednio produkty i czynności o wartości homeostatycznej. Do tej kategorii należy ponadto wiele przedmiotów użytku, jak meble, naczynia, nakrycia, które nie zaspokajają wprost potrzeb homeostatycznych, ale wiążą się z kulturowo określonymi sposobami ich zaspokojenia.

Kumulatywny rozwój kultury prowadzi do wzrostu komplikacji środków zaspokajania najbardziej elementarnych potrzeb. Człowiek pierwotny, bliski zwierzętom pod względem warunków bytu, żył „z ręki do ust” spożywając doraźnie upolowaną zdobycz, zebrane z drzew owoce i wygrzebane z ziemi korzenie. Na stopniu cywilizacji tę samą potrzebę pokarmu zaspokajają złożony system produkcji rolnej i hodowlanej, przemysłu przetwórczego, transportu, dystrybucji. Nie zmienia to faktu, że konserwy przechowywane w lodówce pełnią tę samą funkcję, co płat mięsa wyrwany zębami ze zwierzyny upolowanej podniesionym z ziemi kamieniem. Wyższość złożonych kulturalnych sposobów działania polega przede wszystkim na lepszej gwarancji zaspok-

kojenia potrzeb. Złożoności tej nie można osiągnąć bez udziału kultury symbolicznej. Każdy złożony system działania obejmujący elementy kultury bezpośredniej wymaga powiązania z elementami symbolicznej kultury instrumentalnej. Przemysł to nie tylko zbiór maszyn i system czynności produkcyjnych, ale także złożona organizacja stosunków międzyludzkich oparta na symbolicznym porozumieniu i zastosowanie wiedzy technicznej.

Wielu badaczy z różnych dziedzin zakłada, że we wczesnych fazach rozwoju społecznego powstawanie kultury symbolicznej łączyło się ściśle z jej instrumentalnymi funkcjami związanymi z działalnością bezpośrednią, szczególnie z działalnością o wartości homeostaticznej. Językoznawcy uważają mowę za najdawniejszy element kultury symbolicznej. E. Sapir skłonny jest nawet przypuszczać, że język poprzedzał najpierwotniejsze wynalazki kultury bezpośredniej, jak umiejętność rozpalania ognia i obróbki kamieni, stanowiąc faktyczny ich warunek<sup>36</sup>. Jest to jednak hipoteza niesprawdzalna. W każdym razie empiryczne badania najbardziej pierwotnych form językowych dowodzą ich ścisłego związku z praktycznym działaniem bezpośrednim. Na tej podstawie opierają się twierdzenia o powiązaniu rozwoju języka z praktycznym zbiorowym działaniem ludzi. Stancowisko to reprezentują badacze wychodzący z bardzo różnorodnych teoretycznych i filozoficznych założeń; jego wyznawcą jest m. in. E. Cassirer<sup>37</sup>.

Język jako narzędzie społecznego porozumienia się i aparat myślenia odgrywał realną, obiektywną rolę instrumentalną w zaspokajaniu funkcji homeostaticznych. Religie i magia, stanowiące bardzo wczesną postać kultury symbolicznej, mogły się wiązać z zaspokojeniem elementarnych potrzeb tylko w subiektywnym przekonaniu pierwotnych społeczeństw. Malinowski poświęcił w swoich pracach wiele miejsca przedstawieniu tego wyobrażonego związku wskazując, jak realne funkcje instrumentalne wiedzy technicznej poprzedzane są przez urojone, wyobrażone funkcje magicznych wierzeń i rytuału i jak te wyobrażone funkcje ulegają eliminacji w dziedzinach poddanych kontroli skutecznego technicznego działania. Istnieją hipotezy tłumaczące magicznymi funkcjami pseudoinstrumentalnymi także początki sztuki. Naturalistyczny charakter pierwotnych rysunków jaskiniowych jest przy tym wyjaśniany ich rolą zabiegów magicznych stosowanych dla zapewnienia powodzenia łowom<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> E. Sapir, *Language*, New York 1921, s. 23.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 1, s. 826 i nast.

<sup>38</sup> A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, t. 1, München 1958.

Inne teorie uznające wtórność kultury symbolicznej w stosunku do bezpośredniej zakładają jednocześnie odrębność i specyficzność jej źródeł. A Kroeber np. wyraził przekonanie, że „[...] wielkie polacie kultury zaczynają działać, realizować się dopiero w warunkach zaspokojenia pierwotnych potrzeb i zredukowania wynikających z nich napięć. Takie dziedziny to religia, sztuka, wiedza. Tych dziedzin kultury nie można zatem wytłumaczyć przez ich wyprowadzenie z biologicznych potrzeb”<sup>39</sup>.

Zdanie to można byłoby uznać za uzasadnione w odniesieniu do systemów kultury mieszczących się w czwartej kategorii zaproponowanego podziału. W tej kategorii mieszczą się symboliczne czynności kulturalne o charakterze autonomicznym, czynności posiadające wartość realizacyjną w sferze symbolicznej, takie, które same w sobie są celem działania. Nie oznacza to jednak, że systemy kultury symbolicznej, określane w potocznym języku jako nauka, sztuka, religia, dadzą się całkowicie zamknąć w ramach symbolicznej kultury realizacyjnej.

Jest niewątpliwe, że liczne elementy wymienionych dziedzin pełniące funkcje instrumentalne są ściśle powiązane z kulturą bezpośrednią i jej homeostatycznymi zadaniami. Żadna klasyfikacja czy typologia zjawisk kultury opierająca się na empirycznych postawach nie może lekceważyć zmienności i wielopostaciowości charakteru ludzkich zachowań. W wielu wypadkach całe określone kategorie czynności, np. czynności intelektualne, nie dadzą się wtłoczyć do jednej rubryki klasyfikacyjnej. Przyznawał to także Kroeber zwracając uwagę na związki łączące naukę z technologią i zalecając, aby dziedziny kultury traktować nie jako przestrzenie rozgraniczone sfery, lecz jako ogniska lub osie, wokół których skupiają się zjawiska pogrupowane według wybranych aspektów. Klasyfikacja gwałcąca takie związki dziedzin kultury mimo formalnej poprawności byłaby nieoperatywna, praktycznie nieużyteczna. Ponadto trzeba podkreślić, że w wielu wypadkach podział musi brać za podstawę nie konkretne zachowania i przedmioty w ich całości, ale ich aspekty.

Aspekty symboliczne występują często w czynnościach i przedmiotach o charakterze bezpośrednim. Najlepszy przykład tego zjawiska stanowi tzw. sztuka stosowana. Artystyczny kształt peruwiańskiej ceramiki użytkowej nie ma żadnego znaczenia dla bezpośrednich funkcji pełnionych przez wazę służącą do picia wody, a hafty

<sup>39</sup> A. L. Kroeber, *Values as a Subject of Natural Science Inquiry*, w tomie *The Nature of Culture*, s. 136.

na stroju góralskim nie odgrywają roli z punktu widzenia homeostatycznej funkcji odzieży. Mimo jedności przedmiotu te dwa aspekty nie są ze sobą niczym powiązane i stanowią w istocie rezultat różnych czynności kierowanych odmiennym zamiarem producenta-twórcy, który nie tylko produkował przedmiot użytkowy, ale ponadto tworzył pewne estetyczne wartości zgodne z wzorami symbolicznego działania swojej kultury. Granica tych dwóch zamierzeń, dwoistej czynności i jej rezultatów, jest tu wyraźnie uchwytna. Jest to granica między kulturą symboliczną a kulturą bezpośrednią.

Trudniej przeprowadzić granicę podziału między sferą instrumentalną a sferą realizacyjną w obrębie kultury symbolicznej. Jak określić, gdzie kończą się „podstawowe” badania, a zaczyna opracowanie praktycznie stosowalnego zagadnienia, lub w którym punkcie badacz od analizy służącej rozstrzygnięciu praktycznych zagadnień przechodzi do dociekań o „czystym” teoretycznym charakterze? Przejścia są tu nieuchwytnie często dla samego badacza.

Mimo to próby rozgraniczenia dziedzin kultury, ich klasyfikacji lub typologii nie tracą uzasadnienia. Pewne orientacyjne podziały są potrzebne z praktycznego punktu widzenia, dla wyznaczenia terenu szczegółowych rozważań i analiz.