

P.56269



H



00000

56269

Józef Niznik

*Symbole
a adaptacja
kulturowa*

Józef Niżnik

*Symbole
a adaptacja
kulturowa*



CENTRALNY OŚRODEK METODYKI UPOWSZECHNIANIA KULTURY

WARSZAWA 1985

<http://rcin.org.pl/ffis>

56269



Projekt okładki i karty tytułowej
DARIUSZ MIROŃSKI

Redaktor
JANINA NICEWICZ-KOSIŃSKA

Redaktor techniczny
JADWIGA KRĘŻLEWICZ

Korektor
MARIA HACZYK

636 pozycja Wydawnictw COK
ISBN 83-00-00735-0

SPIS TREŚCI

Przedmowa	5
Wstęp	7
Rozdział I. Kultura jako sposób istnienia człowieka	11
Rozdział II. Kultura jako system komunikacji	17
Rozdział III. Spójność symbolicznego uniwersum	31
Rozdział IV. Procesy adaptacyjne w kulturze	42
Rozdział V. Procesy symboliczne a procesy adaptacyjne	50
Rozdział VI. Wzory kultury	59
Rozdział VII. Rytuły życia codziennego	67
Rozdział VIII. Język a adaptacja kulturowa	74
Rozdział IX. Niedyskursywne formy komunikacji i ich rola w procesach adaptacyjnych	84
Rozdział X. Mityczny składnik symbolicznego uniwersum	91
Rozdział XI. Z problematyki społecznej funkcji mitu	104
Zamiast zakończenia: Patologia procesów komunikacyjnych	131

PRZEDMOWA

Zamierzenie, którego realizacją jest ta książka, było od początku niezmiernie ryzykowne. Moją intencją było bowiem napisanie pracy, która dostarczałaby preliminariów do kierunku refleksji humanistycznej o olbrzymim już znaczeniu, imponującym dorobku i rosnących aspiracjach. Zdawałem sobie sprawę, że każda próba realizacji takiego zadania skazana jest nie tylko na niedoskonałość, ale wprost na poważne braki. Wspomniany kierunek refleksji związany jest z jednej strony z semiotyką (którą uprawia się również na wiele, bardzo nieraz odmiennych, sposobów), z drugiej zaś – z całym nurtem socjologii humanistycznej. Jest to spojrzenie na człowieka, społeczeństwo i kulturę przez pryzmat zjawisk symbolicznych. Refleksja taka ma zresztą znacznie bardziej interdyscyplinarny charakter, jako że nie brak w niej elementów filozofii, psychologii, antropologii kulturowej, antropologii społecznej itd. Stworzona przez nią perspektywa teoretyczna staje się powoli elementem podstawowego zasobu wiedzy społecznej wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Między innymi zakłada się znajomość określonych idei i terminologii, oczekując ich rozumienia przez studentów, czytelników literatury popularyzującej nauki społeczne, pracowników kultury itp. Jak mogłem się przekonać w swojej pracy dydaktycznej ze studentami kierunków społecznych, a także pracownikami kultury, założenie takie jest często nieuzasadnione. Stąd, przy całym ryzyku związanym z pisaniem tej pracy, jej cel jest raczej skromny. Spodziewam się mianowicie, że ci z czytelników, którzy nie mieli dotąd okazji zastanowić się nad rolą symboli w kulturze albo w każdym razie nie poświęcili temu zagadnieniu dostatecznej uwagi, znajdą taką okazję przy lekturze tej książki. Oczywiście w pracy tej nie tylko nie byłem w stanie wyczerpać problematyki podjętych zagadnień, ale wielu nawet nie sformułowałem, mimo że temat książki kryje w sobie bez wątpienia znacznie więcej, niż sugerowałaby jej zawartość. Mam jednak nadzieję, że czytelnicy, którzy dostrzegą wspomniane braki, zostaną dostatecznie zdogingowani do własnych poszukiwań dalszej literatury i kontynuacji studiów zasugerowanych w tych rozważaniach.

Rozważania te mają dość niejednorodny charakter. Obok fragmentów wprowadzających do najbardziej elementarnej terminologii znalazły się tu także fragmenty dość szczegółowych analiz poświęconych niektórym problemom. Wiąże się to częściowo ze sposobem, w jaki książka powstała. Podstawą znacznej ilości tekstu były mianowicie notatki do wykładów, jakie wygłosiłem w latach 1978/1979 i 1979/1980 w Uniwersytecie im. M. Curie-Skłodowskiej. Choć oferta tych wykładów wyszła z Zakładu Socjologii, słuchaczami byli w większości studenci pedagogiki ze specjalności kulturalno-oświatowej. Sam plan wykładów był modyfikowany w trakcie roku akademickiego stosownie

do zainteresowań i zapotrzebowania słuchaczy. Oczywiście nie dotyczy to ogólnego tematu, a tylko proporcji poszczególnych fragmentów tekstu.

Rozpatrywanie procesów społecznych, a zwłaszcza procesów adaptacji jako rozgrywających się w sferze symboli jest w gruncie rzeczy ujęciem dość oczywistym, by nie powiedzieć banalnym. Równocześnie jednak – mimo pewnych klasycznych już sugestii tego typu, pochodzących choćby od G. Simmela czy G.H. Meada – jest to ujęcie całkowicie pomijane w podręcznikach socjologii i pedagogiki

W związku z tym prezentowana właśnie praca nieustannie oscyluje między elementami podstawowej wiedzy o kulturze i pewnymi nowymi sugestiami teoretycznymi. Może się ona okazać miejscami referatem spraw oczywistych, a miejscami trudną rozprawą. Mimo to sądzę, że w ogólnym bilansie jest to książka, która powinna powstać. Powstała ona głównie z myślą o pracownikach kultury pragnących rozszerzyć swoje przygotowanie humanistyczne, a także wiązać je z praktycznymi problemami pracy zawodowej. Mam nadzieję, że w niektórych przypadkach okaże się użyteczna także dla studentów socjologii i pedagogiki.

Książka jest ostatecznie jedynie pewną propozycją teoretyczną. Dopiero czytelnicy będą w stanie ocenić, na ile propozycja ta ma swoje odniesienia praktyczne.

Józef Niżnik

WSTĘP

Świat żywy jako całość istnieje dzięki zautomatyzowanym procesom zapewniającym równowagę. Pojęcie *homeostazy* określa fundamentalną zasadę jego trwania. Z perspektywy poszczególnych organizmów tym, co zapewnia im przetrwanie, jest *adaptacja*, czyli nieustanne odzyskiwanie owej równowagi. Procesy adaptacyjne zapewniają współistnienie organizmu z resztą świata. Czynią świat jego światem, zamieniają obojętną rzeczywistość w środowisko danego organizmu.

O zdolnościach adaptacyjnych człowieka możemy mówić w różnych znaczeniach. Jednak przynajmniej dwa z nich wymagają wyodrębnienia. Po pierwsze termin ten oznacza możliwości przystosowania się gatunku do najrozmaitszych, często bardzo trudnych, zewnętrznych warunków przyrodniczych. Jakkolwiek w przypadku człowieka adaptacja w tym sensie nie ogranicza się do procesów biologicznych, a nawet nie ten rodzaj procesów wydaje się najważniejszy, jego istotą pozostaje zapewnienie człowiekowi biologicznego przetrwania, bez względu na zewnętrzne warunki przyrodnicze. Nazwijmy ten rodzaj adaptacji *adaptacją ekologiczną*. Człowiek nie istnieje jednak inaczej jak w społeczeństwie, a formy przystosowania się społeczeństw do środowiska naturalnego przyjmują postać różnych kultur. Gdy więc dochodzi do porzucenia własnej kultury bądź do jej dezintegracji (np. w rezultacie silnego wpływu kultury odmiennej) człowiek staje wobec konieczności adaptacji do nowych warunków kulturowych. Przed taką koniecznością stają zarówno jednostki, jak i grupy społeczne, często całe grupy narodowościowe. Zderzenie dwu, bardziej lub mniej odrębnych kultur bądź nawet tylko subkultur pozwala też dostrzec, że rola kultury nie wyczerpuje się w mechanizmach przystosowania do środowiska przyrodniczego. Właśnie w takich przypadkach okazuje się szczególnie wyraźnie, że charakterystyki człowieka nie udaje się sprowadzić do jego funkcji biologicznych. Sfera kultury jawi się jako autonomiczny świat zdolny do transformacji również pierwotnych, biologicznych sfer istoty ludzkiej. Po drugie więc, gdy mowa o zdolnościach adaptacyjnych człowieka, mamy na myśli jego zdolność do wejścia w nową kulturę, odmienną od tej, w której rozpoczął swoje życie. Ten typ adaptacji będę nazywał *adaptacją kulturową*¹. Rozróż-

¹ Jak wiele innych klasyfikacji i ta wiąże się z pewnym uproszczeniem. Zjawiska mieszczące się w „adaptacji ekologicznej” bywają bowiem często blisko powiązane ze zjawiskami, które chciałbym zaliczyć do „adaptacji kulturowej”. Interesujące spostrzeżenie znajdujemy w tym względzie w pracy M. McLuhana. Píše on mianowicie, że „każda nowa forma organizacji środowiska materialnego zamienia formę poprzednią w sztukę. W ten sposób pojawienie się maszyny pozwoliło człowiekowi spojrzeć na przyrodę po raz pierwszy jako na źródło wzruszeń estetycznych”, M. McLuhan, *Understanding Media: the Extensions of Man*, Signet Books, New York 1964, s. IX.

nienie to czyni oczywistym, że dla dwu wyróżnionych typów adaptacji przyjmujemy różne wymiary czasowe. Gdy o adaptacji ekologicznej można sensownie mówić mając na uwadze przynajmniej kilka pokoleń, przypadki procesów adaptacji kulturowej możemy obserwować nawet w obrębie jednego czy dwóch pokoleń.

Nie ulega wątpliwości, że badając adaptację ekologiczną możemy z powodzeniem zastosować ujęcie funkcjonalne. Jakkolwiek nie wystarcza ono do wyjaśnienia wszystkich zjawisk kulturowych, pozwala jednak na najprostszą interpretację przynajmniej tych z nich, które określają zasadę współżycia danej społeczności ludzkiej ze środowiskiem przyrodniczym. Ujęcie funkcjonalne okazuje się natomiast zupełnie niewystarczające, gdy interesują nas procesy adaptacji kulturowej. Okazuje się, że nie można uzasadnić funkcjonalnie alternatywnych zasad współżycia z przyrodą, chociaż można w ten sposób wyjaśnić każdą z tych zasad z osobna. Tym bardziej jest tak wtedy, gdy zachodzi konieczność adaptacji kulturowej w obrębie większych systemów kulturowych o niekwestionowanej tożsamości. Z przypadkami takimi mamy do czynienia zarówno w ramach kultury europejskiej, gdy interesują nas losy imigrantów w różnych krajach, jak i w ramach kultury narodowej, gdy zajmujemy się migracją ludności w obrębie jednego kraju, zwłaszcza gdy dokonuje się ona w czasach przyspieszonych zmian społecznych i ekonomicznych.

Próbując określić sferę, której przede wszystkim dotyczą procesy adaptacji w takich sytuacjach, zwracamy uwagę na symboliczną warstwę kultury. Żyjąc w swojej kulturze człowiek żyje w określonym świecie symbolicznym, w symbolicznym uniwersum o niezbędnej spójności. Ta spójność symbolicznego uniwersum jest podstawowym warunkiem normalnego funkcjonowania jednostki w społeczeństwie, grup społecznych czy całych społeczeństw. Naruszenie spójności, czy to w wyniku indywidualnej migracji, migracji większych grup ludności, czy to w rezultacie wzmożonych procesów komunikacyjnych albo nawet intensywnych przemian ekonomicznych, wiąże się z koniecznością adaptacji do nowego świata symboli. Proces adaptacyjny ma zapewnić odbudowę spójności symbolicznego środowiska człowieka. Spójność ta jest subiektywnym doświadczeniem jednostki czy grupy podlegającej procesom adaptacyjnym. Należy ona do podstawowych warunków rozumienia społecznego świata człowieka.

Tak więc procesy adaptacji kulturowej to zjawiska prowadzące do odbudowy spójności symbolicznego uniwersum. Procesy te nieuchronnie znajdują się w centrum uwagi zarówno socjologii, jak i antropologii kulturowej, a częściowo psychologii. Do nich właśnie odnoszą się takie terminy, jak socjalizacja wtórna, akulturacja, asymilacja czy akomodacja. Niektóre z nich są w literaturze stosowane zamiennie. Inne posłużyły różnym autorom do oznaczenia etapów tego samego procesu. W literaturze brakuje jednak identyfikacji tych procesów ze zjawiskiem rekonstrukcji symbolicznego uniwersum. Identyfikacja taka pozwala zarówno dostrzec ich wspólnotę, jak i ustalić dla każdego z nich nieco odmienne znaczenie.

Sprawą zasadniczą przy takim ujęciu są kwestie symbolizacji i komunikowania. Zagadnienie funkcjonowania symboli może więc stanowić teoretyczny kontekst dla problematyki adaptacji kulturowej. Oczywiście możliwe są również inne ujęcia tej problematyki. Jestem jednak przekonany, że ujęcie proponowane w tej pracy sięga samej istoty interesującego mnie zjawiska. Adaptacja

kulturowa dokonuje się bowiem właśnie w tej sferze kultury, której autonomia wobec natury nie ulega wątpliwości. Sfera ta to przede wszystkim symboliczny świat człowieka.

Zagadnienie adaptacji kulturowej należy współcześnie do bardzo aktualnych. Jesteśmy świadkami radykalnych zmian społecznych i ekonomicznych, którym nieuchronnie towarzyszą przemiany w świecie symboli. Przyspieszona industrializacja takich regionów, jak Bełchatów, Zagłębie Miedziowe, Lubelskie Zagłębie Węglowe i inne, powoduje wzrost migracji ze wsi do miast i w konsekwencji narusza spójność symbolicznego świata licznych społeczności lokalnych, rozsadzanego przez obcą sferę symboli wnoszoną z zewnątrz. W rezultacie mamy do czynienia z sytuacją, w której ani przybysze, ani ludność miejscowa nie dysponują spójnym światem symbolicznym. Podobne konsekwencje wiążą się z procesami urbanizacji, którym niekonięcznie muszą towarzyszyć większe ruchy migracyjne ludności. Przybliżanie się miast² do społeczności lokalnych, które jeszcze niedawno stanowiły przykład kultur tradycyjnych wiąże się z natrącającą penetracją nowych wzorów i nowej obyczajowości, które wymagają zmian w całym systemie komunikacji kulturowej. Słowem, zarówno w rejonach uprzemysławianych, jak i urbanizujących się ludność naszego kraju stoi wobec konieczności nieustannej adaptacji do nowej rzeczywistości. Jest to przede wszystkim konieczność adaptacji do nowej rzeczywistości symbolicznej.

Wymienione procesy uprzemysławiania i urbanizacji oraz towarzyszące im zmiany w kulturze są oczywiście od dawna przedmiotem badań różnych dyscyplin społecznych. Tak więc w ramach socjologii powstał kierunek badań zwany „socjologią rejonów uprzemysławianych”. Tradycyjnej problematyki dostarcza też socjologii zagadnienie więzi społecznej. Znaczącej autonomii doznały się kwestie migracji. Tak daleko idąca specjalizacja szczegółowych dziedzin socjologii prowadzi do coraz większej ilości monografii i prac przyczynkarskich oddalając coraz bardziej możliwość syntetyzującego spojrzenia na przemiany dokonujące się we współczesnym świecie. Jestem przekonany, że propozycją ujęcia syntetycznego jest podejmowana właśnie próba zbadania związków między procesami adaptacji i funkcjonowaniem symboli.

Ujęcie to ma szczególne znaczenie dla twórców i organizatorów życia kulturalnego w naszym kraju. Unaocznia ono poważne zadania społeczne, jakie ma przed sobą działalność kulturalna oraz pozwala dojrzeć związaną z tym szansę. Szansa ta polega, najkrócej rzecz biorąc, na pozytywnej ingerencji w świat symboli, w którym aktywność kulturalna może się stać podstawą nowej, odbudowanej spójności symbolicznego uniwersum.

Dotychczasowe uwagi sugerują już plan tej książki. Zapoczątkują ją rozważania poświęcone opozycji natura–kultura. Opozycja ta w świetle współczesnych badań traci na ostrości. Publikacje ostatnich lat dotyczące tej kwestii podkreślają zarówno biologiczne determinanty kultury, jak i wpływ kultury na to, co skłonni byliśmy uznać w człowieku za naturalne. W rezultacie to tradycyjne przeciwstawienie okazuje się głównie teoretycznym zabiegiem, pozwalającym na wypuklenie tego aspektu ludzkiego świata, który w danym momencie jest ważny ze względu na teoretyczne lub praktyczne cele refleksji o człowieku.

² To przybliżanie się miast polega zarówno na ekspansji terytorialnej miast, jak i na rozwoju sieci dróg i kolei.

W kolejnym rozdziale, który pomysłany jest jako wprowadzenie do problematyki i terminologii semiotyki kultury, przedstawię kulturę jako system komunikacji. Takie ujęcie kultury będzie podstawą dla idei spójności symbolicznego uniwersum. Naruszenie tej spójności powoduje zakłócenia w procesach komunikacji. Sytuacja ta, jak pokazuję to w dalszej części książki, uruchamia procesy adaptacyjne. Procesy te zostały w książce scharakteryzowane, przy czym starałem się wskazać na mechanizmy zależności między funkcjonowaniem symboli i przebiegiem procesów adaptacji kulturowej. Kolejne rozdziały poświęcone są analizie wybranych elementów symbolicznego uniwersum, takich jak wzory kultury, rytuały, język.

Pewnych wyjaśnień wymagają dwa ostatnie rozdziały książki, poświęcone zagadnieniu myślenia mitycznego i jego miejsca w świadomości potocznej współczesnego człowieka. Problematyka ta, jakkolwiek niezmiernie doniosła, a do niedawna także modna, nie zdołała jednak utorować sobie drogi do podstawowych zasobów wiedzy humanistycznej. Dlatego też jej wprowadzenie do tekstu zmusiło mnie do bardziej szczegółowych analiz niż te, które zawarte są w pozostałej części pracy. Wiąże się z tym również nieco odmienna stylistyka tego fragmentu. Osobną sprawą jest związek tych zagadnień z tematem całej książki. Chociaż jako forma świadomości myślenie mityczne jest bez wątpienia zaangażowane w procesy komunikacyjne, w przypadku tej problematyki wyraźny jest jej inny wymiar. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy chcemy określić skalę procesów adaptacyjnych, w jakie może być zaangażowane mityczne myślenie. Próbuje na to wskazać w rozdziale IX, w którym znalazły się między innymi uwagi o wpływie nauki na świadomość potoczną współczesnego człowieka. Właśnie losy tej świadomości stanowią stosowną perspektywę dla wskazania pewnych globalnych zaburzeń symbolicznego uniwersum oraz związanych z nimi procesów adaptacyjnych. Zaburzenia te spowodowane są przez autodestrukcyjne zjawiska w rozwoju symbolicznego uniwersum, których najlepszym przykładem jest właśnie nauka. Innym przykładem jest choćby laicyzacja życia codziennego. Procesy takie prowadzą między innymi do naruszenia ładu, jaki w obrazie rzeczywistości zapewnia świadomość mityczna, nie gwarantując od razu zadowalającej alternatywy. Sytuacja ta wymaga adaptacyjnych przemian świadomości, zmierzających do ratowania zagrożonej spójności symbolicznego uniwersum. Jak próbowałem to pokazać, przemiany takie nieuchronnie angażują na powrót myślenie mityczne. Starłem się to zilustrować w rozważaniach poświęconych tradycji i kulturze masowej.

Kończą książkę uwagi poświęcone patologii procesów komunikacyjnych. Choć związek tej problematyki i zagadnieniem adaptacji kulturowej jest niewątpliwy, uwagi te zostały potraktowane jedynie jako wstępne zasygnalizowanie niektórych spraw. Toteż, jak to często bywa z zakończeniami, mogłyby one stanowić początek zupełnie nowej książki.

Józef Niżnik

ROZDZIAŁ I

Kultura jako sposób istnienia człowieka

Tytuł tego rozdziału to zarówno najkrótsza definicja kultury, jak i najkrótsza charakterystyka człowieka. Spójrzmy, jak przedstawia się ta charakterystyka przy choćby wstępnym rozszyfrowaniu składających się na nią terminów. Kultura jawi się nam jako nowa jakość w adaptacji gatunku biologicznego do rzeczywistości. Z kolei sformułowanie „sposób istnienia” sugeruje, że człowiek może przetrwać tylko o tyle, o ile uczestniczy w jakiejś kulturze. Tak więc sposób istnienia to również warunek istnienia. Kultura przenika najbardziej biologiczne czynności. W jej formy ujęte są: zaspokajanie głodu, prokreacja, wychowanie potomstwa itd.³ Przejdźmy jednak do ostatniego członu zajmującego nas w tej chwili sformułowania. Otóż pojęcie kultury kojarzymy tylko z człowiekiem – choć etymologia tego nie sugeruje. Powiedzenie „kultura ptaków” lub „kultura słoni” może mieć znaczenie jedynie metaforyczne. W ten właśnie sposób wyraża opozycja kultura – natura, która ma przede wszystkim charakter logiczny.

Pojęcie natury

Ze słowem „natura” wiążą się dwa znaczenia. W jednym znaczy ono to samo co „przyroda”, w drugim zaś – wrodzone, biologiczne wyposażenie człowieka. Niekiedy mamy do czynienia z nałożeniem się tych znaczeń. Jest tak zwłaszcza wtedy, kiedy podkreślając owo wrodzone wyposażenie chcemy zaznaczyć łączność człowieka z przyrodą.

Pojęcie kultury

Z kolei pojęcie kultury oznacza to, co sztuczne, wytworzone, wyuczone: naddatek, uzupełnienie lub substytut wyposażenia naturalnego. Naddatkiem jest właśnie ujęcie w formy kultury funkcji biologicznych. Szczególnie łatwo o przykłady „uzupełnienia”. Tak więc w dobór naturalny wkraczają względy społeczne, np. klasowe, rasowe czy inne. „Naturalne” produkty żywnościowe poddawane są przerabianiu. Narzędzia stanowią rodzaj przedłużenia naturalnego wyposażenia umożliwiającego aktywny kontakt ze środowiskiem przyrodniczym. Z kolei przypadkiem „substytutu” wyposażenia naturalnego jest regres instynktu zastępowanego przez wyuczane wzory zachowań.

³ Jednym ze sposobów poznania obcych krajów czy przynajmniej doświadczenia ich kulturowej odmienności jest korzystanie z miejscowej kuchni. Sposób ten uchodzi niekiedy uwadze samowystarczającego turysty, a swój udział w jego dewaluacji mają również zakłady gastronomiczne coraz częściej oferujące uniwersalne befsztyki.

Tak więc, gdy pojęcie natury dotyczy tego, co występuje w człowieku zawsze i wszędzie, kultura obejmuje to, co występuje tylko niekiedy i w niektórych miejscach. Pojęcie natury odnosimy do tego, co wrodzone i spontaniczne. natomiast pojęcie kultury do tego, co wyuczone i dyktowane przez normę. Wreszcie, gdy o naturze mówimy jako o całości autonomicznej, która daje się zrozumieć bez czegokolwiek poza nią, kultura jest systemem zrozumiałym jedynie przez odniesienie do natury. Ten ostatni wzgląd wyjaśnia, dlaczego przeciwstawienie kultury i natury przetrwało, mimo że merytoryczne znaczenie tej opozycji zdaje się ustępować na rzecz coraz to nowych zależności natury i kultury odkrywanych przez współczesną refleksję o człowieku. Przeciwstawienie to, jak się okazuje, pozostaje użyteczne teoretycznie.

Merytoryczne zniesienie antagonistycznie rozumianej opozycji, natura – kultura dokonuje się współcześnie w kilku płaszczyznach, którym odpowiadają różne ujęcia teoretyczne. Konrad Lorenz, Edgar Morin i Noam Chomsky kwestionują tę opozycję przy pomocy argumentów natury genetycznej. Dla C. Lévi-Straussa w jego strukturalizmie natura pozostaje układem odniesienia, koniecznym dla wyodrębnienia kultury. Z przeciwstawienia pozostała już jedynie teoretyczna rola opozycji. Z kolei w ujęciu symbolicznym, którego przykładem może być filozofia form symbolicznych E. Cassirera, jakościowa odrębność człowieka jest wyjściową przesłanką. Ta koncepcja kultury całkowicie lekceważy tradycyjną opozycję kultury i natury.⁴

Najbardziej dotkliwie dla opozycyjnego pojmowania natury i kultury są argumenty genetyczne. Ich kwintesencją jest pogląd, że wrodzoną jest charakterystyczna dla człowieka zdolność nabywania kultury. Innymi słowy, człowiek zawdzięcza kulturę określonym, wrodzonym dyspozycjom. Myśl taką, wyłożoną w sposób systematyczny i popartą olbrzymią wiedzą biologiczną, znajdujemy u Konrada Lorenza⁵. W sposób niemal sensoryjny tę samą ideę wykłada Edgar Morin⁶. Jego zdaniem możliwość zaistnienia kultury przesądziło „szaleństwo” człowieka. Szaleństwo to objawia się przede wszystkim nieobliczalnością ludzi, która jest w świecie przyrody czymś wyjątkowym. Pozostałą częścią świata zwierząt rządzą instynkty, które nie pozostawiają miejsca na odkrycie i rozwój. Człowiek jest jedynym przedstawicielem świata istot żywych, zdolnym do kroków nieoczekiwanych i nie narzuconych przez instynkt. Wyjaśnienie tej zdumiewającej cechy człowieka jest jeszcze bardziej niezwykle. Otóż Morin twierdzi, że jej źródłem jest swego rodzaju zahamowanie w rozwoju dorosłych osobników gatunku ludzkiego. Jego zdaniem w obrębie całego gatunku, bez względu na wiek, przetrwały cechy charakterystyczne dla młodzieży. To właśnie ten proces, zwany przez autora juvenilizacją, pozwolił dorosłym osobnikom zlekceważyć, wzorem młodzieży, wyższe nakazy natury, a także umożliwił zachowanie tendencji innowacyjnych i charakterystycznej dla młodzieży ciekawości. Młodzież wykazuje podobne cechy również wśród różnych gatunków zwierzęcych. Morin relacjonuje wyniki obserwacji reżusów na wyspie Kiusiu. Małpy te żywiły się bulwami wyciąganymi

⁴ Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Czytelnik, Warszawa 1971.

⁵ K. Lorenz, *Odwrótne strona zwierciadła*, PIW, Warszawa 1977, W sprawie zaprogramowanych filogenetycznie mechanizmów uczenia się, patrz s. 161 i następane.

⁶ E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, PIW, Warszawa 1977.

z ziemi oraz czyszczonymi z grubsza przednimi kończynami. Zdarzyło się jednak, że któryś z młodych osobników zbliżył się z trzymaną bulwą do morskiego brzegu i ta wpadła do wody. Jak interpretuje dalej przebieg wypadków autor, młody rezus stwierdził, że bulwa wyjęta z morskiej wody jest czystsza, a także zyskała na walorach smakowych. Od tego czasu osobnik ten powtarzał czynność płukania bulw w wodzie morskiej już świadomie, a co więcej – zwyczaj ten przejęły inne młode osobniki w stadzie. Nie zaakceptowały go jednak stare rezusy, które jak dawniej zadawały się jedynie otrząsaniem wyjętych z ziemi bulw. Nowa metoda czyszczenia pożywienia przyjęła się jednak w stadzie, ponieważ stosowało ją już następne pokolenie, a nie zrezygnowało z niej również pokolenie wcześniejsze, mimo osiągnięcia dojrzałości.

W obserwacji tej najbardziej zdumiewa właśnie przekazywanie elementu wiedzy z pokolenia na pokolenie, co, jak wiadomo, jest charakterystyczne dla kultury. Ponieważ jednak nie są znane kultury małp, wypada przyjąć tę relację jedynie za ilustrację tezy o innowacyjnych zdolnościach młodego pokolenia również wśród zwierząt. Jednak, jak widać i w tym sensacyjnym przykładzie, zdolność do innowacji nie jest w stanie przetrwać w wieku dojrzałym. Być może dopiero dojrzałość w połączeniu ze zdolnościami innowacyjnymi stwarza szansę na powstanie elementów kultury. Szansą taką dysponowali jednak tylko „juwenilni” ludzie.

Innych argumentów na rzecz tezy o wrodzonej predyspozycji ludzi do kultury dostarczyły lingwistyczne prace Noama Chomsky’ego. Chomsky wprost pisał, że ogólna forma systemu wiedzy jest z góry ustalona, stanowiąc naturalną predyspozycję rozumu ludzkiego. W swoich badaniach nad językiem autor ten rozróżnił, jak wiadomo, „powierzchniową” i „głębką” strukturę języka. Hipoteza Chomsky’ego głosi, że wszystkie języki wykazują identyczną strukturę głęboką, natomiast różnica gramatyk dotyczy tylko struktury powierzchniowej. Identyfikacja owej struktury głębokiej wszystkich języków świadczyłaby o tym, że u podstaw ludzkiej wiedzy, a więc również istniejących kultur, leżą określone predyspozycje naturalne⁷.

W oparciu o te genetyczne argumenty przeciwko antagonizmowi natury i kultury daje się sformułować wniosek, który w istocie nie jest niczym nowym, a stanowi jedynie sformułowanie intuicji, którą badacze kultury ujawniali od dawna. Mianowicie kultura jawi się jako przedłużenie rozwoju biologicznego. Nie należy jednak sądzić, że ma tu miejsce prosta kontynuacja. Nawet najbardziej zagorzali zwolennicy naturalistycznej interpretacji kultury przyznają, że jej pojawienie się związane było z jakościowym skokiem, a więc zmianą relatywnie gwałtowną. Morin twierdzi np., że charakter takiego skoku miało przejście do „nadzłożoności” w rozwoju ludzkiego mózgu. Dopiero mózg, który stał się układem nadzłożonym był w stanie doprowadzić do powstania typowo ludzkich zdolności. Nadzłożoność związana jest przede wszystkim ze zmniejszeniem własnych, strukturalnych ograniczeń⁸. Toteż kultura wiąże się

⁷ Zob. zwłaszcza I rozdział pracy N. Chomsky’ego, *Aspects of the Theory of Syntax* (The MIT Press, Cambridge Mass., 1965), przedrukowany w antologii opracowanej przez B. Stanosz, *Lingwistyka a filozofia*, PWN, Warszawa 1977, s. 183–256.

⁸ „Układ nadzłożony – pisze Morin – to taki układ, który zwiększając swe zdolności organizatorskie, w szczególności zdolność do przemian, zmniejsza własne ograniczenia”. E. Morin, op. cit., s. 160.

ze zjawiskami, które są zupełnie nieporównywalne z żadnymi znanymi ze świata zwierząt. Lista tych zjawisk ulega co prawda zmianom w miarę jak

okazuje się, że zwierzęta dysponują pewnymi właściwościami, które niesłusznie przypisywano wyłącznie ludziom. Tak więc zwraca się obecnie uwagę, że niektóre ze zwierząt posługują się pewnymi przedmiotami w sposób niesłychanie przypominający użytek, jaki ludzie robią z narzędzi. Ostatnie badania nad szympanсами zdają się wskazywać, że zwierzęta te są w stanie opanować elementy języka pod warunkiem, że będzie to język nie odwołujący się do ich niedoskonałych narządów produkujących dźwięki. Ta zdolność sięga tak daleko, że w niektórych doświadczeniach małpy są w stanie samodzielnie formułować zdania. Jak dotąd nie stwierdzono u nich jednak zdolności do przekazywania znajomości języka potomstwu⁹.

Wśród cech charakterystycznych dla człowieka Morin wymienia następujące:

- posługiwanie się symbolami w ścisłym sensie (do sprawy rozumienia symbolu wróć w dalszej części tej książki);
- świadomość śmierci;
- autoteliczny charakter produkcji artystycznych;
- niepewność w stosunku mózg – świat zewnętrzny. Rezygnacja z dosłowności w pojmowaniu rzeczywistości doprowadziła do powstania filozofii, a następnie nauki;

– nadmiar afektywności, gwałtowności i natężenie ekspresji doznań emocjonalnych. Płacz i śmiech to, zdaniem tego autora, cechy wyłącznie ludzkie.

Analiza wymienionych właśnie cech człowieka ujawnia kluczową rolę posługiwania się symbolami. Symbole, w odróżnieniu od sygnałów,

Rola symboli

którymi posługują się również zwierzęta, a które także należą do szerszej kategorii znaków, nie wymagają bezpośrednio czasowej czy przestrzennej oznaczonego przedmiotu czy zjawiska. To właśnie ta cecha myślenia symbolicznego umożliwiła zarówno świadomość śmierci, jak i abstrakcyjne myślenie leżące u podstaw nauki.

Bez względu więc na ustalenia w kwestii relacji natury i kultury uprawniona jest taka refleksja o człowieku, która traktuje ów symboliczny wymiar ludzkiego świata jako autonomiczny obszar badań.

Sfera symboli jako autonomiczny obszar badań

Nie ma przy tym znaczenia, czy zdolność symbolizowania uznamy za przedłużenie biologicznego rozwoju gatunku, czy stwierdzimy jej naturalne, biologiczne uwarunkowania, czy też, jak jest to w typowym ujęciu symbolicznym, uczynimy ją punktem wyjścia, pozostawiając zagadnienie natury poza granicami naszego zainteresowania. Niekiedy przyjęcie takiego punktu wyjścia może wyglądać na redukcję natury ludzkiej do zdolności symbolizowania. E. Cassirer, posługując się analizami biologa Johanna von Uexküll'a, zwraca uwagę, że każdy gatunek żyje w świecie na swoją miarę. Jest to świat wyznaczony przez układ receptorów-efektorów odmienny dla różnych zwierząt.

⁹ Co prawda, w niektórych doniesieniach sygnalizuje się i takie możliwości szympansov, jednak wyniki doświadczeń nie są pod tym względem zbiczne, a ujawniane zdolności tych zwierząt do transmisji języka następnemu pokoleniu mają ograniczony charakter i, co więcej, wymagają pomocy ze strony człowieka.

Inny jest świat jeża morskiego i świat mrówki, jeszcze inny jest świat konia. Słowem, człowiek żyje w swoim, ludzkim świecie. Otóż ten ludzki świat to świat symboli – uniwersum symboliczne. Typowa ludzka zdolność symbolicznego ujmowania rzeczywistości jest w istocie sposobem, w jaki człowiek kreuje swój świat. Nawet przyroda jest mu dostępna za pośrednictwem symboli (np. nazw).

Jak więc widać, symboliczne ujęcie kultury nie polega na sprowadzeniu natury ludzkiej do zdolności symbolizowania. Zwraca uwagę odmiennność perspektywy. Jest to raczej spojrzenie epistemologa pytającego o źródła wiedzy. Toteż w ujęciu tym podstawowe tezy są zarówno odpowiedzią na pytanie o genezę wiedzy, jak i o genezę kultury. Mowa tu przy tym o genezie w sensie logicznym; są to w sposób kantowski sformułowane pytania o możliwość zarówno wiedzy, jak i kultury.

Pozostaną jeszcze przez chwilę przy tej perspektywie teoretycznej, ponieważ umożliwia ona wyodrębnienie najistotniejszej cechy ludzkiego świata. Cecha ta jest również warunkiem, jaki musi spełniać świat kultury. Człowiek tworzy swój świat nadając znaczenia przedmiotom, zjawiskom czy działaniom. H. Mead twierdzi, że to dopiero dzięki charakterystycznym cechom naszego organizmu pewne obiekty zaczynają dla nas istnieć¹⁰. Do cech tych należy również ludzka zdolność symbolizowania. Przesądza ona o tym, co staje się dla istoty ludzkiej rzeczywiste. Podstawowym kryterium jest przy tym coś, co

można nazwać sensem lub ładem rzeczywistości

Ład albo sens rzeczywistości albo spójnością symbolicznego uniwersum. Sens czy ład ma źródła intelektualne. Są to kategorie,

które wyrosły z ludzkiego myślenia. O sensie czy ładzie możemy mówić tylko przy założeniu, że wiadomo dla kogo coś jest sensowne. Sens nie jest więc czymś zawartym w rzeczywistości, ale subiektywnym aktem intelektualnym. Niekiedy człowiek jest skłonny przypisywać ów sens działalności intelektu nadprzyrodzonego, czyniąc jego źródłem istotę boską i maskując w ten sposób jego ludzkie pochodzenie. Jest tak zapewne dlatego, że sens rzeczywistości czy też spójność symbolicznego uniwersum są istotnie czymś, co jest jednostce dane i co stanowi warunek jej funkcjonowania w świecie. Są one konstytuowane społecznie i ten ich społeczny charakter sprawia, że jednostka doświadcza je jako warunki narzucone z zewnątrz¹¹.

Charakterystyczny dla człowieka sposób istnienia polega więc na aktywnym kontakcie ze światem zewnętrznym, przy czym nie jest to jedynie kontakt bezpośredni, którego przykładem jest praca¹², ale dokonuje się on w znacznej części przy pomocy symboli. W rezultacie rzeczywistość, z którą człowiek ma do czynienia, jest rzeczywistością stworzoną przez niego samego, charakteryzującą się ładem, który polega przede wszystkim na spójności tego symbolicznego uniwersum. Dotyczy to również ludzkiej rzeczywistości społecznej. Kultura jest więc tym czynnikiem, który zapewnia harmonijne współżycie człowieka zarówno ze światem przyrody, jak i ze społeczeństwem.

¹⁰ G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1975, s. 181.

¹¹ Na taką rolę społeczeństwa szczególnie dobitnie wskazywał L. Durkheim oraz G. H. Mead. Por. także wypowiedzi F. Znanieckiego na temat „ładu aksjonormatywnego” w pracy *Nauki o kulturze*, PWN, Warszawa 1971, s. 511.

¹² Doskonałych analiz poświęconych roli pracy i praktyki dostarczają dzieła K. Marksa.

Kultura źródłem sensu rzeczywiście

będąc źródłem sensu, którego doświadczanie jest warunkiem normalnego funkcjonowania istoty ludzkiej w świecie. Wszelkie naruszenie tej harmonii związane z dezintegracją kultury staje się bodźcem dla procesu adaptacji, którego celem jest przede wszystkim odbudowa ładu w subiektywnym świecie człowieka oraz znalezienie się na powrót w świecie symboli o niezbędnej spójności.

Przyjrzyjmy się teraz strukturze tego świata symboli, co pozwoli zobaczyć, że funkcjonowanie kultury daje się pojąć jako funkcjonowanie systemu komunikacji. Przy zachowanej spójności symbolicznego świata komunikacja ta dokonuje się prawidłowo, naruszenie tej spójności powoduje zakłócenie procesów komunikacji. W ten sposób procesy adaptacji kulturowej można analizować jako reakcję na zakłócenia procesów komunikacji w kulturze.

ROZDZIAŁ II

Kultura jako system komunikacji

Nauki społeczne przyzwyczyły nas do przeciwstawiania sobie rozmaitych pojęć, które traktujemy jako nieuchronnie opozycyjne albo i antagonistyczne. Takimi pojęciami są też terminy „jednostkowy” i „społeczny”. Niekiedy tylko zauważa się, że przeciwstawność tych pojęć jest nader ograniczona¹³. Arbitralność przeciwstawiania sobie tego, co jednostkowe i tego, co społeczne staje się szczególnie wyraźna w przypadku problematyki komunikacji. Jakkolwiek bowiem można sensownie mówić o trudnościach komunikacyjnych jednostki, pełny sens tych trudności widać dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę szerszy układ społeczny, w którym komunikacja może w ogóle mieć miejsce. Samo pojęcie sugeruje bowiem, że w grę wchodzi przynajmniej jeszcze druga jednostka, a w istocie trudno mówić o komunikacji bez pojęcia społeczeństwa bądź kultury.

Pojęcie komunikacji

Łacińskie słowo *communicatio* znaczy „wymiana”, „łączność”. Etymologia tłumaczy więc całą różnorodność zastosowania tego terminu we współczesnym języku polskim. Mówimy przecież o komunikacji zarówno w odniesieniu do przemieszczania się w przestrzeni przy pomocy urządzeń transportowych, jak i określamy tym słowem porozumiewanie się. Dla porozumiewania się na odległość przy pomocy współczesnych urządzeń technicznych stosuje się rozbudowaną nazwę telekomunikacji. Co ciekawsze, jednak wszystkie te przypadki komunikacji łączy nie tylko etymologia, ale też sugestia kontaktów między ludźmi oraz dążenie do wzajemnego rozumienia się. Dlatego analizując proces urbanizacji dochodzi się do wniosku, że jego istotną komponentą jest rozbudowa dróg i kolei umożliwiająca łatwe pokonywanie przestrzeni i w rezultacie szybszy przepływ informacji między ludźmi. Słowem – komunikacja, dokładniej rozwój komunikacji, staje się elementem charakterystyki społeczno-ekonomicznego i kulturowego procesu urbanizacji, przy czym mowa tu równocześnie o komunikacji w kilku różnych znaczeniach wymienionych wyżej¹⁴.

¹³ Por. np. interesującą wypowiedź E. Sapira, *Kultura, język, osobowość*, PIW, Warszawa 1978, s. 148.

¹⁴ Por. A. Pawełczyńska, *Dynamika kulturowych na wsi*, PWN, Warszawa 1966, s. 43 i następn.



Mówiąc jednak o kulturze jako systemie komunikacji mamy na myśli przede wszystkim fakt, że istnienie kultury związane jest z tworzeniem i przekazywaniem znaczeń. Sprawny obieg znaczeń jest warunkiem istnienia kultury. Celowo nie używam w tym miejscu pojęcia znaku, a wolę mówić o znaczeniach. Pozwala to dostrzec w pełni całą instrumentalność znaków, a także ich potencjalną różnorodność wynikającą z różnorodności okoliczności, w których mamy do czynienia z ludzką działalnością polegającą na tworzeniu, przekazywaniu i odbieraniu znaczeń. Znaki stały się tylko sposobem, w jaki działalność ta może być w ogóle uprawiana. Zatem istotą tego, co nazywa się ludzką zdolnością symbolizacyjną, jest nie sama produkcja znaków, ale tworzenie i przekazywanie znaczeń. Człowiek jest przy tym do tego stopnia *animal symbolicum*, że ta jego konstytutywna właściwość realizowana jest w znacznej ilości przypadków bezwiednie.

Uśmiech, kiwnięcie głową, nie mówiąc o posługiwaniu się językiem bądź złożonymi przekazami językowymi w postaci poezji czy przysłów, są przykładami przekazów, które spełniają swoją komunikacyjną funkcję bez względu na to, czy i w jakim stopniu w danym momencie zostały zastosowane świadomie. Oznacza to, że ich komunikacyjna funkcja została przesądzona poza świadomością jednostkową, że w istocie są one własnością większej lub mniejszej grupy czy społeczności.

Niekiedy zwraca się uwagę na to, że pewne znaki służą wyłącznie grupie, są „znakami na poziomie zbiorowości”, a także na to, iż niektóre ze znaków służą komunikacji w sferze nieświadomości. W przypadkach tych pojęcie komunikacji uzyskuje nieco szersze znaczenie, jako że przyjmuje się, iż komunikacja może się dokonywać nie tylko w sposób nieświadomy, ale również w sposób nieświadomym. Innymi słowy, że nie tylko bywa procesem, który może być nieświadomym, ale że w pewnych przypadkach proces ów jest z samej swej istoty niedostępny świadomości. Taką formą komunikacji dokonującą się na poziomie nieświadomości zbiorowej jest, zdaniem Levi-Straussa, zakaz kazirodztwa bądź funkcjonowanie mitu. Z kolei symbole snów, o których mówi Jung, byłyby przykładem formy komunikacji nieświadomej na poziomie jednostki. Oczywiście, mówiąc o komunikacji „na poziomie jednostki” należy zdawać sobie sprawę z umowności tego określenia. W żadnym wypadku nie oznacza to, że jest to przypadek komunikacji, która może się obejść bez większej całości społecznej. Rozróżnienie poziomu jednostki i zbiorowości (bądź systemu) dotyczy wyłącznie wymiaru, w jakim możliwe jest wywołanie efektu komunikacyjnego. Geneza każdej formy komunikacji jest zawsze społeczna.

Jeżeli jednak chcemy spojrzeć na kulturę jako na rzeczywistość, której istotą jest funkcjonowanie znaczeń, warto dokonać rozróżnień, jakie zarysowują się już w świetle powyższych rozważań. Tak więc znaczenia, o których mowa, mogą być uświadamiane bądź nieuświadamiane, mogą też funkcjonować na poziomie jednostki bądź na poziomie zbiorowości.

W rezultacie otrzymujemy następującą wyjściową typologię form komunikacji:

Komunikacja na poziomie	jednostki	systemu
świadomości	np. język (mowa)	np. symbole narodowe, moda
nieświadomości	np. niektóre wzory kulturowe, symbole nieświadomości Junga, stereotypy	np. zakaz kazirodztwa, mit

Podane przykłady różnych typów komunikacji ilustrują znaczną umowność całej typologii. Oczywistym jest na przykład, że język może funkcjonować również na poziomie zbiorowości, choćby dlatego, że może występować w charakterze symbolu tożsamości narodowej. Podobnie symbol narodowy może wywołać efekt komunikacyjny (to znaczy przekazać znaczenie, które zostanie odebrane jako przekaz) również w przypadku jednostkowym. Równocześnie przykład języka, zakwalifikowanego do form komunikacji dokonującej się na poziomie świadomości jednostkowej, pokazuje dobitnie, że chcąc wyrazić odróżnić społeczną genezę i warunki danej formy komunikacji od tego, na jakim poziomie najczęściej mamy do czynienia z efektem komunikacyjnym. Warto tu także przypomnieć strukturalistyczne rozróżnienia języka i mowy, normy i wykonania itp. Przekazy językowe bardzo często adresowane są do zbiorowości, niekiedy zbiorowości niezwykle licznych, jak ma się to z literaturą. Jednakże sama treść takich przekazów, obok tego co jest powszechnie rozumiane tak samo, zachowuje w każdym niemal przypadku element niedookreślenia, który jest odczytywany całkowicie subiektywnie¹⁵.

Z drugiej strony trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie np. mody, gdyby jej efekt komunikacyjny ograniczyć do jednostki. Jestem przekonany, że moje intencje związane z proponowaną wyżej typologią staną się bardziej czytelne w dalszej części tej książki, gdy zajmę się analizą konkretnych zjawisk symbolicznych i zasadami ich funkcjonowania.

Interesujący nas obieg znaczeń konstytuujący kulturę dokonuje się za pomocą znaków. Zanim więc przejdę do uporządkowania zagadnienia komunikacji, do jakiejś propozycji schematu procesu komunikacji, muszę zająć się bliżej pojęciami znaku i symbolu.

Zgodnie z rozróżnieniami przyjętymi w semiotyce symbole są podklasą znaków. Jakkolwiek też możliwe są tu dalsze podziały, celowe wydaje się rozróżnienie wśród znaków sygnałów i symboli. Przyjrzyjmy się jednak najpierw określeniu samych znaków.

Klasyyczna definicja znaku Twórcą podstaw semiotyki jest amerykański filozof Charles Sanders Peirce (1839–1914). Jego definicja znaku uważana jest za klasyczną. Powiada ona, że „Znak jest czymś, co dla kogoś zastępuje coś innego pod pewnym

¹⁵ Por. J. Lalewicz, *Komunikacja językowa i literatura*. Ossolineum, Wrocław Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.

względem lub ze względu na pewną własność”¹⁶. Definicja ta oddaje całą złożoność zjawiska. Oto, aby można było mówić o występowaniu znaku, konieczne są określone elementy sytuacji: 1) ktoś, dla kogo coś jest znakiem, 2) określony przedmiot zastępowany albo reprezentowany przez znak, 3) określona interpretacja znaku, dzięki której znak uzyskuje swoją znaczącą funkcję, czyli właśnie jego znaczenie.

Zatem występowanie znaku zakłada podmiot, który znakiem się posługuje. W wielu analizach semiotycznych podmiot ów znika z pola widzenia. Tym, co staje się ośrodkiem zainteresowania, jest triadyczna relacja znak – przedmiot – interpretant (znaczenie).

INTERPRETANT

ZNAK



PRZEDMIOT

W relacji tej „znak” to coś, co jest znakiem potencjalnie, co „nadaje się” na znak. Przedmiot to coś, co jest przez znak zastępowane. Interpretant to ten element sytuacji, który przesądza „znakową” funkcję znaku, czyli jego znaczenie. Jeżeli jednak mówimy o znaku albo znaczeniu, mówimy w istocie o całej tej triadycznej relacji.

Aspektowość znaku

W powyższej definicji znaku jeszcze jeden jej element zasługuje na szczególną uwagę. Otóż znak zastępuje jakiś przedmiot jedynie pod pewnym względem lub ze względu na pewną własność. Innymi słowy, znak zawsze oddaje tylko pewien aspekt przedmiotu. Ma to zasadnicze znaczenie dla charakterystyki znaków występujących w odmiennych zjawiskach kultury. W nauce aspekt ten jest jednoznaczny, a w każdym razie znaki występujące w nauce aspirują do tej jednoznaczności. W sztuce jednak aspekt ten nie musi być dokładnie określony, stwarzając różne możliwości rozumienia występujących w niej znaków. Jest to zresztą, jak zobaczymy, jedna z cech charakterystycznych sztuki.

Denotacja i konotacja

Ta aspektowa reprezentacja przedmiotu przez znak znajduje wyraz w rozróżnieniu denotacji i konotacji. Mówiąc o denotacji mamy na myśli odniesienie do określonego przedmiotu, fakt, iż znak coś oznacza czy czegoś dotyczy. Konotacja natomiast to subiektywne przedstawienie tego przedmiotu, najczęściej nieświadome uchwycenie określonego jego aspektu. Wyodrębnienie konotacji ma duże znaczenie zwłaszcza wtedy, gdy interesujemy się społecznymi konsekwencjami funkcjonowania znaków. Sięgnijmy po najbardziej nawet banalny przykład. Rysunek krowy będzie zawsze denotował ten sam przedmiot, jednak znak ten będzie odmiennie odebrany przez Polaka i przez Hindusa. Podobnie czym innym będzie w istocie termin „krowa” dla zoologa i czym innym dla mieszkańca wsi. Różnice te to przede wszystkim odmienności konotacji, choć w ostatnim przykładzie może już wchodzić w grę odmiennosc kodów.

¹⁶ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*. Harvard University, Cambridge Mass., 1931–1958, t. II, s. 135. Na temat Peirce’a koncepcji znaku zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Znak, znaczenie, wartość*. KiW, Warszawa 1975, s. 17–49.

Wracając do porównania nauki i sztuki zauważmy, że w nauce ważna jest i faktycznie dominuje jednoznaczna denotacja znaków, w sztuce natomiast, tym, co decyduje o samej jej istocie i co istotnie w niej dominuje, jest niejednoznaczna konotacja.

Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy przykładzie znaków odnoszonych do pocziwej krowy. Znakiem może tu być zarówno rysunek zwierzęcia, jak i napisane w danym języku słowo „krowa”. Znaki te istotnie różnią się między sobą. Rysunek krowy, który jest znakiem ikonycznym – właśnie obrazkiem przedmiotu, który ma oznaczać – nawiązuje do oznaczanego przedmiotu swoim wyglądem. W odróżnieniu od niego jedyną racją dla odniesienia zapisu językowego do określonego przedmiotu jest obowiązująca konwencja. W tym przypadku mamy do czynienia ze znakiem arbitralnym. Ponieważ nie nawiązuje on swoim wyglądem do oznaczanego obiektu, mówimy, że jest to znak nieumotywowany.

Pojęcie symbolu

Najwyższy już czas, aby przyjrzeć się bliżej pojęciu symbolu, które jest tyle użyteczne, co kłopotliwe, zważywszy na jego wieloznaczność. Wyjaśnienia wymaga zwłaszcza różnica między pojęciami znaku i symbolu. Potocznie, przynajmniej niekiedy, pojęć tych używa się zamiennie. Równocześnie pojęcie symbolu bywa, w innych przypadkach, zawężane. Mówiąc np. o symbolu miasta lub symbolu epoki mamy na myśli przedmiot, który w sposób syntetyczny i abstrakcyjny oddaje dominujące treści, jakie w konkretnej grupie wiąże się powszechnie z danym miastem czy epoką. Innymi słowy, komunikacja, jaka wchodzi w grę w tych przypadkach, jest komunikacją na poziomie zbiorowości. Rolę kodu pełni tradycja, a mechanizm funkcjonowania polega na uruchomieniu reguł myślenia mitycznego¹⁷. W tym sensie symbolem Warszawy jest syrenka, a symbolem walki o suwerenność narodową – Tadeusz Kościuszko. Nietrudno o wiele innych przykładów symboli tego typu. Do ich społecznych funkcji wrócę w dalszej części tej książki, w rozdziale poświęconym tradycji. Obecnie chciałbym się skoncentrować na symbolach rozumianych jako pewna kategoria znaków.

Znaki a symbole

Wszystkie znaki są symbolami. Wyróżnienie symbolu jest ważne choćby dlatego, że można z dużym prawdopodobieństwem trafności przyjąć, iż posługiwanie się symbolami jest cechą specyficzną ludzką. W dodatku ostatnią już chyba, która ostała się weryfikacji empirycznej, jaką są interesujące badania nad małpami człekokształtnymi.

Zwierzęta również posługują się znakami i zainteresowanego czytelnika można odesłać do pasjonujących prac Konrada Lorenza. Mimo jednak rewelacyjnych wprost wyników badań nad zdolnościami szympansov do posługiwania się pewnymi typami języka, wydaje się, że między „językowymi” formami komunikacji najbardziej nawet inteligentnych małp i językowymi formami komunikacji ludzi zachodzi istotna różnica. Próby wykazania, że odrębność ludzkich i zwierzęcych form komunikacji nie daje się utrzymać, również w tym punkcie opierają się na nieporozumieniu. Kluczem jest istota symbolu.

¹⁷ Piszę o tym w rozdziale X. Por. także J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*. „Kultura i Społeczeństwo” 3–4/1978.

Definicja symbolu

Symbol to taki znak, który nie implikuje obecności bądź czasowej i przestrzennej bliskości oznaczanego przedmiotu. W licznych doświadczeniach polegających na tworzeniu specjalnego systemu znaków, który mógłby małpom służyć jako środek komunikacji udało się osiągnąć niezwykle rezultaty. Przy pomocy zaproponowanego przez człowieka języka były one w stanie nie tylko porozumiewać się z eksperymentatorem, ale formułowały nawet całe zdania w kontaktach między sobą. Co więcej, w niektórych z ostatnich eksperymentów obserwowano przypadki przekazywania tej „językowej” umiejętności młodemu pokoleniu. Czego jednak, jak sądzę, nie da się w oparciu o te eksperymenty wykazać to faktu, że znaki, którymi posługiwały się w tych doświadczeniach szympansy były czymś więcej niż sygnałami, tzn. takimi znakami, których użycie kojarzone jest z obecnością bądź bliskością

Definicja sygnału

oznaczanego przedmiotu. Fakt, że np. kubek z napojem, o który zdarzało się prosić badanym szympansom, nie znajdował się w zasięgu wzroku, świadczy jedynie o tym, że potrzeba biologiczna, jaką jest pragnienie, kojarzyła się im już z tym przedmiotem w rezultacie określonego treningu. Nie jest to natomiast dowodem na to, że są one w stanie pomyśleć jakiś przedmiot w sposób abstrakcyjny, tzn. nie zakładający ani jego obecności czy bliskości, ani określonej związanej z nim potrzeby. Innymi słowy, sądzę, wbrew argumentom eksperymentatorów, że przekazywanie przez małpę znaku „kubek z napojem”, nawet jeżeli występował on w większej całości przypominającej zdanie, było jedynie przekazywaniem sygnału, który różnił się od sygnałów używanych przez popularnych domowych czworonogów tylko stopniem skomplikowania, zresztą wymyślonym w trudzie przez człowieka.

Zwierzęta posługują się sygnałami dość powszechnie. Z badań nad zachowaniem ptaków wynika, że określonymi dźwiękami sygnalizują one niebezpieczeństwo, występowanie pożywienia itd. Dla zobrazowania zasadniczej różnicy między sygnałem i symbolem odwołam się do doświadczeń doskonale znanych każdemu posiadaczowi psa. W relacji pies i jego pan można wskazać

Sygnały a symbole

pewne zjawisko o charakterze na pozór symetrycznym. Oto zarówno pies reaguje na imię pana, jak i pan na imię psa. Chwila refleksji wystarczy, aby dostrzec, jak diametralnie odmienna to reakcja w każdym przypadku. Dla psa imię jego pana jest wyłącznie sygnałem. Dźwięk imienia powoduje, że pies zdradza objawy radości spodziewając się szybkiego spotkania albo nawet zaczyna szukać wymienionej osoby. Pan natomiast jest nie tylko w stanie myśleć czy też rozmawiać o swoim psie niezależnie od jego obecności czy bliskości, ale może to robić w odniesieniu do psa, którego miał przed laty bądź psa, którego dopiero zamierza kupić. Mówiąc krótko, człowiek jest w stanie nie tylko wskazywać rzeczy, ale również przedstawiać je. Właśnie dzięki symbolom.

Zwierzęta „komunikują się” między sobą zresztą nie tylko przy pomocy sygnałów w postaci zachowania. Rolę sygnałów pełnią w świecie zwierząt również np. zapachy. Jest to jednak komunikacja pozostająca najczęściej na usługach instynktu. Niemożliwy jest zwłaszcza dyskurs, tzn. formułowanie różnych komunikatów przy pomocy tych samych elementów podstawowych.

Język jako doskonały system symboliczny

Właściwość taką ma język, który między innymi dzięki temu jest świetnym systemem symbolicznym. Nazwa jest symbolem wprost doskonałym.

Zresztą, jak wykazuje to relacja Heleny Keller, odkrycie, że wszystko ma swoją nazwę, czyli, innymi słowy, odkrycie nazwy i jej symbolicznych właściwości, związane było z szokiem oraz stanowiło próg, którego pokonanie umożliwiło olbrzymie przyspieszenie zarówno w nauce języka, jak i w poznawaniu świata przez głuche i niewidome dziecko¹⁸.

Susanne Langer ujęła syntetycznie tę relację między znajomością języka i poznaniem powiadając, że mowa jest czynnym zakończeniem procesu polegającego na symbolicznym przekształcaniu doświadczeń¹⁹.

Potrzeba symbolizowania

Człowiek jest nie tylko istotą zdolną do wytwarzania symboli i posługiwania się nimi, ale także istotą, która odczuwa potrzebę symbolizowania.

J. Piaget zaobserwował, że dzieciom w wieku przedszkolnym obojętne jest, czy ich towarzysz zabawy, z którym rozmawiają, rozumie je czy też nie. Prowadząc rozmowę zaspokajają one nie tyle potrzebę komunikowania, co potrzebę symbolizowania²⁰.

Dotychczasowe rozważania pozwalają już zapewne na dostatecznie wyraźne odróżnienie sygnałów i symboli jako dwu typów znaków. W tym miejscu chciałbym poczynić pewne wyjaśnienia związane z zastosowaniem pojęcia symbolu w tej pracy.

Zastosowanie pojęcia symbolu w niniejszej pracy

Otóż dla uproszczenia stylu będę dalej mówił o symbolach również w takich przypadkach,

w których może w istocie mieć miejsce występowanie jedynie sygnałów. Prostota stylu nie jest zresztą jedynym uzasadnieniem dla tego zabiegu. Bodajże ważniejszym jest fakt, że w przypadku człowieka każdy znak jest potencjalnie symbolem. Ponadto funkcje wszystkich znaków, jakie składają się na ludzkie uniwersum symboliczne, są w zasadniczym stopniu przesądzone przez funkcjonowanie w nim symboli.

Definicja kodu

Znaki funkcjonują najczęściej w postaci różnych kombinacji. Dają się wyodrębnić całe zbiory znaków, którym towarzyszą określone reguły zastosowania.

Zbiór znaków, którym przypisane są określone znaczenia i reguły posługiwania się stanowi kod. Pojęcie kodu pozwala zarówno na rozróżnienie rozmaitych typów wśród zbiorów znaków, jak i na odniesienie znaków na pozór identycznych do właściwych im większych konfiguracji w obrębie tego samego zbioru.

Kody i subkody

Innymi słowy, pozwala ono zarówno na wyodrębnienie jako osobnych narzędzi komunikacji języka i np. ubioru, jak i na dostrzeżenie, że identyczne

(bądź prawie identyczne) elementy językowe mogą należeć do odmiennych środków komunikacji. Są odmiennymi kodami różne języki, a równocześnie w obrębie tych samych języków mogą funkcjonować różne kody (subkody), często nakładając się na siebie. Odwołam się do paru przykładów. Zdarzyło mi się kiedyś obserwować spotkanie dwu grup młodzieżowych w międzynarodowym

¹⁸ H. Keller, *Historia mego życia*, Warszawa 1904.

¹⁹ S. Langer, *Nowy sens filozofii*, PIW, Warszawa 1976, s. 96.

²⁰ J. Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchâtel, 1923.

dowym pociągu. W grupie polskiej przeważały dziewczęta, w grupie obcej chłopcy. Wszyscy mówili po rosyjsku. Po wielogodzinnej wspólnej podróży grupa polska musiała się przesiąść do innego pociągu. Odjeżdżający chłopcy zapytywali przez otwarte okna: „zapomniti? ”, rozbawione dziewczęta odpowiadały głośno: „zapomnimy, zapomnimy”. W wydarzeniu tym znak językowy lokowany był przez każdą z grup w określonym kodzie, jednak w każdej grupie w innym (w tym przypadku w różnym języku). Przy tym tylko jedna z grup była świadoma tej odmienności. W językach słowiańskich można zresztą znaleźć więcej przykładów na funkcjonowanie tych samych (w przybliżeniu) słów w różnych znaczeniach. „Čerstvé pečivo” znaczy w języku czeskim tyle, co „świeże pieczywo”, natomiast w języku polskim „czerstwe pieczywo” to właśnie pieczywo nieświeże. Równocześnie elementy czeskiego znaczenia słowa „czerstwy” pozostały w niektórych innych polskich zwrotach językowych (np. czerstwy staruszek).

O odmienności znaczeń tych samych znaków przesądza odmiennosc kodów, w jakich występują. Również w tym samym języku stwierdzamy występowanie różnych subkodów, które niekiedy w języku mówionym nakładają się na siebie grożąc zakłóceniami komunikacji.

Rola kontekstu

określone zwierzę, stanowić obelgę, klasyfikować osobę ze względu na znak zodiaku. Tym, co pozwala najczęściej uniknąć nieporozumień, choć nie zawsze, jest kontekst. Do kontekstu należy zarówno intonacja wypowiedzi, jak i pełne jej okoliczności. Nie zdarza się przypisywać astrologicznych pasji kierowcy, gdy ten wrzeszczy na innego użytkownika jezdni „ty baranie!”. Kontekst pozwala wtedy ponad wszelką wątpliwość odnieść znak do właściwego kodu.

Subkody a wieloznaczność słów

określonych większych całości – właśnie kodów – które przesądzają o znaczeniu słowa w konkretnych przypadkach. Tymi kodami są w tym przypadku: język potoczny, subkod tego języka służący gwałtownym, zabarwionym emocjonalnie ocenom negatywnym („kod obelg”?), kod zbudowany w oparciu o wiedzę astrologiczną.

Kody systemowe i asystemowe

określonych większych całości – właśnie kodów – które przesądzają o znaczeniu słowa w konkretnych przypadkach. Tymi kodami są w tym przypadku: język potoczny, subkod tego języka służący gwałtownym, zabarwionym emocjonalnie ocenom negatywnym („kod obelg”?), kod zbudowany w oparciu o wiedzę astrologiczną.

Rozmaite kody mogą się istotnie różnić zasadą swojej budowy. Szczególnie godne wyodrębnienia są kody o charakterze systemowym i kody o charakterze asystemowym. Określenia te dotyczą zasady, według której można korzystać z kodu w większych kombinacjach znaków. Kody systemowe wymagają przestrzegania określonych reguł zestawiania znaków. Liczb w systemie dziesiętnym nie możemy zestawiać ze sobą w dowolnym porządku. „112” to zupełnie co innego niż „121”. Zupełnie inaczej jest w przypadku np. oznaczeń na mapie turystycznej, które stanowią kod asystemowy. Poszczególne znaki zachowują swoje znaczenie bez względu na to, w jakiej kolejności pojawi się np. oznaczenie hotelu, stacji benzynowej czy zabytku architektury.

Kody logiczno-intelektualne i subiektywno-uczuciowe

Oczywiście możliwe są rozmaite podziały kodów. Niektóre z nich zasygnalizują jeszcze w dalszych rozważaniach. Obecnie chcę zwrócić uwagę na podział zasadniczy, jeśli chodzi o tematykę tej książki. Jest to podział na kody logiczno-intelektualne i kody subiektywno-uczuciowe. Gdy udział tych pierwszych w procesach adaptacyjnych jest łatwy do zaobserwowania, udział tych drugich, choć nie mniej ważny, bywa często niedostrzegany. Łatwiej uświadamiamy sobie w procesie adaptacji znaczenie języka niż mitu, tradycji czy stereotypów. Tymczasem liczne z kodów logiczno-intelektualnych występują wyłącznie w działalności szczególnej, jak np. uprawianie nauki, gdy niemal wszystkie kody subiektywno-uczuciowe należą do codzienności życia społecznego. Przyjrzyjmy się zasadniczym różnicom między tymi typami kodów.

Kody logiczno-intelektualne składają się ze znaków, które mają charakter arbitralny (nieumotywowany), są obiektywne i monosemiczne, czyli prowadzą do komunikatów o jednoznacznej denotacji i najczęściej jednoznacznej konotacji. Jeżeli znajdujemy w nich podobieństwo do przedmiotu, którego dotyczą, jest to podobieństwo struktury, czyli homologia.

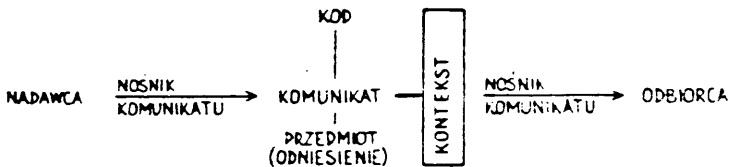
W przeciwieństwie do nich kody subiektywno-uczuciowe mają najczęściej charakter umotywowany (formy graficzne przyjmują postać ikon, czyli obrazów), są subiektywne i polisemiczne, czyli formułowane w nich komunikaty prowadzą do wielu konotacji.

Nauka korzysta najczęściej z kodów logiczno-intelektualnych, sztuka natomiast z kodów subiektywno-emocjonalnych. Dla obu typów kodów można jednak podać dalsze przykłady, a także pewne wyjątki.

Z kodów, które odpowiadają charakterystyce logiczno-intelektualnej korzysta również np. astrologia czy wróżbiarstwo. Z drugiej strony do kodów subiektywno-uczuciowych można zaliczyć np. modę albo architekturę. Nawet w sztuce niekiedy jesteśmy w stanie dopatrzeć się elementów, które wykazują cechy pośrednie. Na przykład muzyka ilustracyjna ma niewątpliwie cechy przekazu homologiczno-analogicznego. *Cztery pory roku* Vivaldiego nawiązują swoją budową do tytułowego przedmiotu, czyli są w tym sensie przekazem typu homologicznego, równocześnie jednak szereg dźwięków wykazuje podobieństwo odgłosów naturalnych, jak śpiew ptaków, nadając miejscami utworowi charakter analogiczny. Oczywiście nie zawsze można i nie zawsze trzeba próbować zaklasyfikowania dzieła sztuki do takiego lub innego kodu. Proponowana typologia jest jedynie próbą stworzenia pewnych narzędzi refleksji teoretycznej, których zastosowanie, jak to jest w przypadku wszystkich narzędzi, ma ograniczony zasięg.

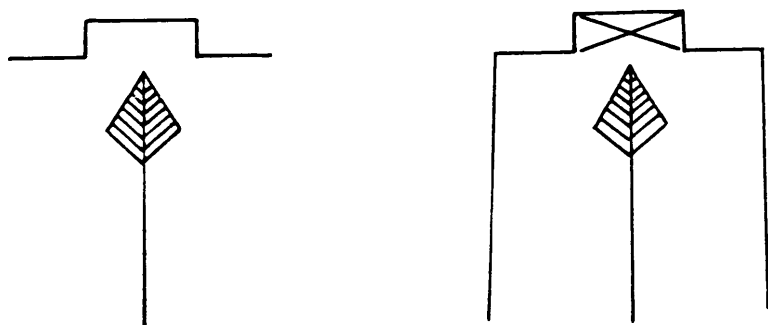
Przyjrzyjmy się teraz, jak wygląda sam proces komunikowania.

Proces komunikowania daje się przedstawić w postaci prostego schematu, który wygląda następująco:



Schemat ten jest niezwykle prosty, dlatego ograniczę komentarz do kilku zdań. Oczywiście jest, że proces komunikowania wymaga przynajmniej dwu stron: nadawcy przekazu i jego odbiorcy. Przekaz jest formułowany w określonym kodzie i ma określone odniesienie, czyli dotyczy określonego przedmiotu. Jego nośnikiem, w zależności od kodu, może być dźwięk, zapis, gest bądź przedmiot innego typu. Kontekst pełni rolę „filtra” pozwalającego na uchwycenie właściwego kodu, w jakim znak jest formułowany. Zrozumiałe jest, że w wielu konkretnych przypadkach rekonstrukcja procesu komunikowania może nastęrczać znacznych trudności. Będzie tak choćby wtedy, gdy jako przekaz (komunikat) potraktujemy dzieło sztuki. Interpretacja komunikowania, jakie ma miejsce w takim przypadku, wymaga już wkładu teoretycznego.

Zarówno nośniki komunikatów, jak i kody, w jakich są one formułowane stanowią własność określonych grup społecznych czy całych kultur, co tłumaczy fakt zakłóceń komunikacji w przypadku zmiany środowiska kulturowego. Któż z europejskich przybyszy byłby w stanie odczytać komunikat otrzymany od dziewczyny z syberyjskiego plemienia Jukagirów, który przytacza Pierre Guiraud²¹:



Niedostępność tego przekazu musiałaby mieć poważne konsekwencje, jako że jest to list miłosny. Strzałka z lewej strony oznacza ukochanego, strzałka z prawej – dziewczynę. Reszta rysunku z lewej strony symbolizuje dach, co sygnalizuje oddalenie. Z kolei symbolizowany z prawej strony dom ma skrzyżowane belki, które oznaczają smutek.

Zagadnienie procesu komunikowania, jego płynność i związek z procesami adaptacyjnymi będą towarzyszyć mi do końca rozważań zawartych w tej książce. Preliminaria związane z tą sprawą chciałbym zakończyć krótkim omówieniem funkcji komunikowania.

Funkcje procesu komunikowania

Funkcje procesu komunikowania ujmuję się zwykle w sześciu punktach. Są one i dość oczywiste, i dość powszechnie analizowane w niemal każdej pracy dotyczącej problematyki komunikacji.

Ograniczę się więc do ich niezbędnego określenia.

1. Funkcja odniesienia bądź funkcja referencyjna. Mówiąc o tej funkcji mamy na myśli fakt, iż komunikat ma jakiś przedmiot, którego dotyczy. Komuni-

²¹ P. Guiraud, *Semiologia*, WP, Warszawa 1974, s. 59.

kat może denotować przedmiot, który jest rzeczywisty, jedynie jako obiekt kulturowy, np. takie czy inne bóstwo albo postać mitologiczną danej kultury. Przedmiotem tym może być też określona wartość kulturowa, jak np. piękno, honor itp.

2. Funkcja emotywna. Wyodrębniając tę funkcję kładzie się nacisk na relację między komunikatem i jego nadawcą. Mowa o niej w przypadkach, gdy komunikat zawiera ocenę bądź jest wyrazem stosunku emocjonalnego nadawcy do oznaczanego przedmiotu. Bez wątplenia funkcję taką pełni np. komunikat, który jest wyznaniem miłosnym albo wyrazem zachwyty nad pięknym krajobrazem.

3. Funkcja apelu, inaczej funkcja konotatywna bądź imperatywna. Mówiąc o tej funkcji bierzemy pod uwagę relację między komunikatem a jego odbiorcą. Mamy z nią do czynienia wtedy, gdy komunikat ma na celu wpływanie na zachowania, kształtowanie przekonań czy w każdym razie jego celem jest bardziej lub mniej wyraźne żądanie. Najbardziej typowym przykładem komunikatów tego typu są rozkazy wojskowe (bacność!). Taką postać mają też komunikaty zaczynające się od słowa „należy”.

4. Funkcja estetyczna. Tę funkcję pełnią przede wszystkim komunikaty, jakimi są dzieła sztuki. Zauważmy, że poezja czy malarstwo mogą, niezależnie od określonego odniesienia, w każdym razie niezależnie od rozmaitych konotacji jakie mogą się z nimi wiązać, być celem same dla siebie. W związku z tym mówimy o autotelicznym charakterze sztuki. Innymi słowy, z przypadkiem funkcji estetycznej mamy do czynienia wtedy, gdy komunikat jest istotny jako komunikat, bez względu na to, co denotuje, do czego skłania itd.

5. Funkcja fatyczna (od greckiego *phatós*, powiedziany). Taką funkcję pełnią przekazy służące podtrzymywaniu komunikacji w rodzaju „hm”, telefonicznego „halo” albo „tak, tak”, itp.

6. Funkcja metajęzykowa. Mamy z nią do czynienia, gdy komunikat dotyczy innego komunikatu, służy określeniu sensu znaków bądź wprowadzeniu przy pomocy jednego kodu znanego – kodu nowego. Przykładem są tu choćby hasła w słowniku wyrazów obcych.

Różnorodność środków komunikacji

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że wliczone tu funkcje procesu komunikowania, podobnie jak schemat tego procesu przedstawiony wcześniej, dotyczą wyłącznie komunikowania przy pomocy języka bądź innych środków powszechnie uznanych za narzędzia komunikacji. Tymczasem, jak sugeruje to tabela 1, interesujące mnie procesy komunikacyjne dokonują się za pomocą środków rozmaitych, z których wiele stanowi zupełnie autonomiczne zjawiska kultury. Okazuje się jednak, że przy spojrzeniu na kulturę jak na system komunikacji (co wolno zrobić przynajmniej na zasadzie wyboru teoretycznej drogi jej badania, nie twierdząc wcale, że jest to droga jedyna czy nawet lepsza od innych) daje się wykazać znaczne podobieństwo, zarówno struktury, jak i funkcji tych osobliwych środków komunikacji do komunikacji językowej. Takie ujęcie kultury jest typowe między innymi dla strukturalizmu Levi-Straussa, badającego kultury prymitywne. Jego zdaniem komunikacja w kulturze dokonuje się na trzech poziomach. Są to: krąże-

nie kobiet. krążenie dóbr i usług oraz krążenie przekazów. Jak twierdzi autor *Antropologii strukturalnej*, poziomy te różnią się tylko skalą²².

Mit Oczywiście w obiegu przekazów znajdujemy przekazy rozmaitego typu. Pojawia się tu również mit traktowany jako postać mowy. Przekaz zawarty w micie nie sprowadza się oczywiście do jego fabuły. Mity kryją treści, które, zdaniem tego autora, dostępne są wyłącznie na poziomie zbiorowej nieświadomości. Podobnie skomplikowane są procesy komunikowania kryjące się za zjawiskami kultury, które obserwowane w swych funkcjach prostych, „zewnętrznych”, służą działalności gospodarczej albo dotyczą pewnych mechanizmów z pogranicza biologiczno-społecznego. Weźmy pod uwagę przykład najbardziej chyba uderzający swą niezwykłością, mianowicie zakaz kazirodztwa. Okazuje się, że zakaz ten daje się również interpretować jako środek komunikacji dokonującej się na poziomie zbiorowej nieświadomości. „Nośnikiem” komunikatu byłoby właśnie „krążenie kobiet”. (Wyjaśniam tę ideę Levi-Straussa w następnym akapicie). Ponadto można utrzymywać, że ma tu miejsce funkcja komunikowania, którą określiłem wyżej jako funkcję apelu. Wreszcie dają się wskazać pewne podobieństwa w ogólnej charakterystyce języka i zakazu kazirodztwa.

Zauważmy mianowicie, że język jest elementem kultury, nie mieszczącym się w dychotomicznym podziale na to, co naturalne i to, co społeczne. Jest on bowiem w przypadku człowieka zjawiskiem uniwersalnym (cecha tego, co naturalne), a równocześnie jest normą (cecha kultury). Otóż podobną charakterystykę wykazuje zakaz kazirodztwa. Jest to zakaz występujący w każdej kulturze bez wyjątku, a więc uniwersalny, i równocześnie jest to zakaz, który jest normą. Jest to mianowicie norma wyznaczająca każdemu mężczyźnie zbiór kobiet, z którymi nie wolno mu zawrzeć małżeństwa ani mieć stosunków seksualnych. Jak wykazują badania antropologiczne, źródłem powszechności takiego zakazu nie są ani względy biologiczne (losy gatunku), ani naturalna repulsja przed stosunkiem seksualnym w obrębie rodziny, ani też arbitralne względy społeczne. W różnych kulturach bowiem sposoby określania osób uważanych za blisko spokrewnione bardzo się różnią i często ignoruje się zupełnie względy biologiczne. Cóż więc decyduje o powszechności zakazu kazirodztwa? Levi-Strauss odpowiada, że jest to związana z zachowaniem systemu konieczność przekazania zbiorowości komunikatu decydującego o przetrwaniu i rozwoju grupy. Przy tym nie jest tym komunikatem po prostu sama norma, jaka kryje się w zakazie. Komunikat ten jest niedostępny jednostce, ponieważ dotyczy on poziomu systemu. Jest to mianowicie przekaz odpowiadający na pytanie, jak utrzymać spójność i trwałość grupy. Dobrą ilustracją tej tezy jest na przykład tzw. zasada małżeństwa kuzynów przeciwległych²³.

Wybrałem ten przykład komunikowania w kulturze, aby pokazać, jak daleko mogą iść pewne interpretacje interesujących mnie zjawisk. Na jego tle formy komunikacji, o których będę jeszcze pisał w kontekście procesów adaptacyjnych, wydadzą się niemal oczywiste. Zauważmy przy okazji, że bez względu na to, jakiego stopnia realność przypiszemy przekazowi symboliczne-

²² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa 1970, s. 389.

²³ Zasadę tę wyjaśnia w przejrzysty sposób K. Pomian w „Słowniku” zamieszczonym jako aneks do *Antropologii strukturalnej* Lévi-Straussa, wyd. cyt.

mu w postaci zakazu kazirodztwa, w dyskusji nad problematyką adaptacji kulturowej przykład ten będzie w dobitny sposób pokazywał, iż nie sposób badać procesy adaptacyjne niezależnie od procesów symbolicznych. Widać bowiem wyraźnie, że podporządkowanie się zakazowi kazirodztwa jest niejako automatycznym włączeniem się w związany z nim proces symboliczny.

Równocześnie jednak wcale nie chcę twierdzić, że wszelkie procesy komunikacyjne dokonują się dokładnie według schematu komunikowania proponowanego wyżej. Schemat ten należy traktować właśnie jako schemat, czyli jako uproszczony obraz idealnego przebiegu procesu komunikowania. Jego użyteczność polega na tym, że pozwala on wyodrębnić pewne zjawiska kulturowe interesujące nas w danym momencie jedynie ze względu na ich symboliczny charakter oraz ich określoną funkcję, mianowicie funkcję komunikacyjną. To właśnie ta funkcja rozmaitych zjawisk kultury
Kulturowa regulacja zachowań umożliwi kulturową regulację zachowań, która interesuje M. Czerwińskiego²⁴ albo, w innej trochę perspektywie, E.T. Halla.

Zajmując się procesami adaptacyjnymi musimy zwrócić uwagę na tę samą sferę zjawisk. Równocześnie jednak obszar naszego zainteresowania musi wykraczać poza „kulturową regulację zachowań” choćby w tym punkcie, w którym podstawą refleksji w analizie związków procesów symbolicznych i procesów adaptacyjnych czynimy spójność symbolicznego uniwersum. W związku z tym interesować mnie będzie możliwość wskazania paralelności pewnych elementów procesów symbolicznych i adaptacyjnych.

Pozostaje jeszcze do rozważenia sprawa, która, w obrębie zajmującego mnie obecnie zagadnienia, należy również do pytań wstępnych. Jest to mianowicie pytanie o to, jak to się dzieje, że pewne przedmioty zyskują wartość symboliczną, zaczynają służyć przekazywaniu znaczenia. Z samej istoty znaku wynika, że występowanie przedmiotu w tej funkcji jest rezultatem swego rodzaju umowy, konwencji. Niekiedy, jak dzieje się to w przypadku znaków umotywowanych – ikon, sam przedmiot niejako sugeruje swą znaczącą funkcję, choć i wtedy musi wejść w grę jakaś forma społecznej akceptacji tej funkcji.

To pozornie bardzo proste pytanie zaczyna odśłaniać związane z nim kłopoty już wtedy, gdy uświadomimy sobie, że praktycznie każdy przedmiot może wystąpić w roli znaku. Co więcej, obserwujemy takie fakty na co dzień. Ubiór służy przede wszystkim ochronie przed chłodem bądź ozdobie. Równocześnie jego komunikacyjne funkcje zostały uświadomione już bardzo dawno temu. Samochód jest przede wszystkim środkiem transportu. Tymczasem autorzy zajmujący się kulturą masową są jednomyślni co do jego funkcji symbolicznych, przynajmniej w niektórych społeczeństwach. Na poziomie systemu dostrzegamy znakowe funkcje przestrzennych dystansów, jakie przyjęły się w danej kulturze dla określonych typów interakcji. Przykłady można by mnożyć, podobnie jak pozycje w literaturze, które dotyczą tej sprawy²⁵.

²⁴ Zob. zwłaszcza pracę tego autora pt. *Kultura i jej badanie*. Zagadnienie to ma oczywiście także bogatą literaturę autorów obcych, do której odwołuję się niekiedy w dalszych rozważaniach. Dla tematyki tej książki szczególne znaczenie mają prace G. H. Meada oraz P. Sorokina. Kulturowej regulacji zachowań służą np. wzorce kulturowe, o których piszę w rozdziale VI.

²⁵ Dość wszechstronnie omawia te sprawy U. Eco. W języku polskim dostępna jest jego praca pt. *Pejzaż semiotyczny*, PIW, Warszawa 1972.

Fakt, że praktycznie dowolny przedmiot może wystąpić w roli znaku, zniechęca wielu autorów do semiotycznego ujmowania zjawisk kultury. Co więcej, zarzucając takiemu ujęciu „pansemiotyzm” usiłuje się je niekiedy zdyskredytować, podkreślając jego niewielką wartość heurystyczną. Jak zechcą to pokazać w tej pracy, semiotyczne spojrzenie na kulturę wcale nie musi się wiązać z eliminacją innych ujęć, a równocześnie niesie ze sobą teoretyczne korzyści, które przy innych ujęciach są niedostępne.

Określony kontekst kulturowy warunkiem znakowej funkcji przedmiotu

Zauważmy przede wszystkim, że znakowa funkcja przedmiotu codziennego użytku (jak właśnie strój lub samochód) nie jest nigdy czymś przypadkowym, lecz niemal zawsze można dla niej wskazać określony kulturowy kontekst, który uzyskanie tej

funkcji czyni w ogóle możliwym²⁶.

Fakt ten skłania do zainteresowania się właśnie charakterystyką owego kulturowego kontekstu. Jest to bez wątpienia rozbudowany układ, który nie tylko umożliwia symboliczne funkcje pewnych przedmiotów, ale wręcz je przesądza. Zauważmy, że repertuar symboli jest ściśle związany z określonym układem i żadna dowolność nie ma tu praktycznie miejsca.

Spostrzeżenia te pozwalają na przyjęcie, że mamy tu do czynienia z autonomicznym światem. Światem określonych znaków i określonych symboli. Jest to przy tym świat, który wcale nie musi się pokrywać ze światem rzeczy materialnych. W tym samym świecie materialnym można sobie doskonale wyobrazić różne światy symboliczne. Istnienie tego symbolicznego uniwersum przesądza w decydującym stopniu z jednej strony repertuar znaków, z drugiej zaś – procesy społeczne decydujące o związku jednostki z grupą społeczną bądź kulturą albo o związku całych grup z kulturą.

Spójność tego symbolicznego uniwersum jest z jednej strony warunkiem sprawności procesów komunikacyjnych, z drugiej zaś – prawidłowego przebiegu procesów społecznych. Utrata tej spójności wiąże się więc z zakłóceniami procesów komunikacyjnych i nieuchronnie z zakłóceniami przebiegu procesów społecznych. To właśnie takie sytuacje wywołują procesy adaptacyjne interesujące mnie w tej książce.

Spójrzmy więc, jak można scharakteryzować symboliczny świat człowieka.

²⁶ Marcin Czerwiński pisze na ten temat następująco: „W ostatecznym rachunku o tym, czy przedmiot jest nosicielem treści kulturowych, rozstrzyga nie jego „natura”, lecz złożony układ, w którym się znalazł, w którym ludzie ustanawiają wartość symboliczną przedmiotu, ludzie też są odbiorcami jego przekazu”. M. Czerwiński, *Kultura i jej badanie*, Ossolineum. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 32.

ROZDZIAŁ III

Spójność symbolicznego uniwersum

Poruszając się na co dzień w społeczeństwie nieustannie odbieramy pewne znaczenia oraz pewne znaczenia sygnalizujemy. Rozumiejąc zachowania innych ludzi, bardzo przecież zróżnicowane i złożone, a także komunikując się z nimi przy pomocy języka zupełnie nie zdajemy sobie sprawy z tego, że posługujemy się nawzajem określonymi znakami, których znaczenie jest przesądzone przez przynależność do wspólnych kodów, a nawet więcej, do wspólnego świata symbolicznego – symbolicznego uniwersum²⁷.

Uświadomienie istnienia pewnych konwencji, kodów, a niekiedy nawet odrębnych symbolicznych uniwersów, następuje dopiero wtedy, gdy doświadczamy zakłócenia w komunikacji. Niejeden z czytelników przeżył zapewne takie doświadczenie w czasie pobytu w Bułgarii, gdy kelner w restauracji po skwitowaniu zamówienia pokręceniem głowy, odbieranym przez Polaka spontanicznie jako zaprzeczenie lub odmowa, serwował następnie żądane danie. Charakterystyczne, że fakt taki jest nas w stanie zaskoczyć nawet wtedy, gdy zostaliśmy uprzednio poinformowani o przeciwnym znaczeniu popularnego gestu. Trzeba dłuższego kontaktu z ludźmi posługującymi się tym gestem w sposób typowy dla Bułgarów, którzy coraz częściej rezygnują z niego wobec cudzoziemców, aby odczytywać go bez wahania jako potwierdzenie.

Pozostaną jeszcze przez chwilę przy przykładzie gestu polegającego na potwierdzeniu lub negacji przy pomocy ruchów głowy. Jakkolwiek bardzo prosty, gest ten ma wyraźnie znakowy charakter. Co więcej, posługujemy się nim w intencji komunikacyjnej. Często zastępuje on po prostu językowe „tak” lub „nie”. Zwracam na to uwagę, aby odróżnić od tego typu znaków pewne oznaki które również są nam pomocne w rozumieniu innych ludzi oraz w istotnym stopniu kształtują interakcje społeczne, ale nie są zamierzone jako środek komunikacji, a ponadto ich zróżnicowanie w przypadkach określonych

Znaki a oznaki

²⁷ Zwrot „uniwersum symboliczne” pojawia się w zastosowaniach różnych autorów w odmiennych znaczeniach. Dlatego też na dalszych stronach próbuję określić znaczenie, w jakim będę używał go w tej książce. W innych zastosowaniach wydaje się ważne jego znaczenie w tekstach E. Cassirera oraz w pracy P. Bergera i T. Luckmanna, *The Social Construction of Reality*, Penguin University Books, 1966. Polskie wydanie tej ostatniej pozycji ukaże się wkrótce w PIW pod tytułem *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Dla Bergera i Luckmanna uniwersum symboliczne jest najwyższą formą uprawomocnienia instytucjonalizacji, jakie mają miejsce w społeczeństwie.

jednostek jest tak duże, że w ogóle nie możemy ich uważać za środki komunikacji. Wiadomo, że niektórzy ludzie bledną pod wpływem emocji, inni natomiast czerwienią się. Często zmiana koloru twarzy pozwala nawet na określenie rodzaju emocji. Znane są rozmaite fizjologiczne reakcje na strach, gniew itp. Są to wszystko oznaki wzajemnie informujące ludzi o ich stanach emocjonalnych, niekiedy także o intencjach. Wśród ludzi dobrze sobie znanych oznaki te dają się bardzo dokładnie odczytać, dostarczając określonych informacji.

Uniwersum symboliczne a oznaki Mówiąc o uniwersum symbolicznym mam jednak na myśli repertuar znaków, a więc z wyłączeniem oznak. Znaki te cechują się przede wszystkim tym, że mogą być użyte świadomie w celach komunikacyjnych, nawet jeżeli często czy najczęściej są używane bezwiednie. Tak więc nie jest znakiem czerwienienie się, ale może nim być uśmiech. Ten znakowy charakter uśmiechu potwierdzają choćby takie zwroty językowe odnoszące się do niego, jak „życzliwy uśmiech”, „ironiczny uśmiech” itd. Równocześnie nietrudno zauważyć, że w pewnych okolicznościach komunikacja postępująca się tym znakiem natrafia na przeszkody. Oto w odpowiedzi na „życzliwy uśmiech” można niekiedy usłyszeć np. „co się pan tak głupio śmieje?”. Zwykle jednak jesteśmy w stanie wskazać te interakcje, w których komunikacja przy pomocy gestów i min nie prowadzi do nieporozumień.

Zakłócenia w komunikacji Przykład z niewłaściwym odczytaniem uśmiechu stanowi ilustrację zakłócenia komunikacji. Jest to przy tym zakłócenie, które powszechnie jesteśmy gotowi uznać za możliwe i wręcz dopuszczalne. Zresztą analiza sytuacji, w których dochodzi do tego typu zakłóceń wykazałaby, że nasz partner w interakcji jest w danym momencie zdenerwowany, albo wręcz niezbyt zrównoważony. Jakkolwiek też nie jest wykluczone, że sytuacje te dałyby się jakoś uporządkować, a być może nawet wyjaśnić, zakłócenia tej rangi zyskują najczęściej charakter incydentów, którym nie przypisujemy większego znaczenia. Nietrudno jednak wyobrazić sobie sytuacje bardziej złożone, w których znacznie szerszy zakres takich zakłóceń sygnalizuje już określone problemy. Oczywiście można by w tym miejscu zapytywać o społeczne czy psychologiczne przyczyny interesujących nas zakłóceń, a nawet umieścić rozważania na ich temat w zupełnie innej perspektywie teoretycznej. Toteż uwagi te muszą być z konieczności niepełne, jako że zostają ograniczone do wybranej perspektywy, którą jest związek procesów adaptacyjnych i symbolicznych. Natomiast nieodzowne będzie przynajmniej częściowe uwzględnienie społecznego i psychologicznego kontekstu interesujących nas zjawisk.

Zagadnienie zakłóceń komunikacji interesuje mnie w tej chwili dlatego, że jak już wspominałem na wstępie tego rozdziału – zakłócenia te pozwalają nam w ogóle na uświadomienie sobie symbolicznego uniwersum, którego na co dzień nie zauważamy i nie potrzebujemy zauważać, jako że stanowi ono dla człowieka jego „naturalne” środowisko. Przy okazji tych bardziej skomplikowanych zakłóceń jesteśmy też w stanie dostrzec całą różnorodność i bogactwo elementów tego uniwersum, jak i fakt, że normalnie stanowi ono dla nas spójną całość. Dokumentują to zwłaszcza materiały pamiętnikarskie osób, które dokonały bardziej lub mniej radykalnej zmiany swego środowiska społecznego i stanęły wobec konieczności adaptacji. Przyjrzyjmy się fragmentowi takiego

pamiętnika, który został przytoczony przez Winicjusza Narojka. zresztą w celu ilustracji zupełnie innej sprawy²⁸:

„Moje stosunki z klasą układały się nie najlepiej. Raziło mnie, że większość dziewcząt przyszła do internatu z wszawicą, że mówiły zamiast kosa kipa, zamiast rzeczy – manele, na szpadel – sipa lub „ale masz skopane włosy”, zamiast „potargane”... A ja znowu raziłam otoczenie swoją „sztywnością”, swoją izolacją i niechęcią do wspólnych zabaw i opowiadania dowcipów”.

Wypowiedź ta pozwala dostrzec zarówno komplikacje komunikacyjne spowodowane odmiennością stosowanych znaków i kodów, jak i poważne przyczyny tych komplikacji, należące już do innej sfery. Przyczyną taką jest przede wszystkim odmienność wartości. Autorka pamiętnika zauważa nie tylko fakt odrębnego kodu językowego, a także charakterystyczne zachowania, ale ocenia je negatywnie. „Razi” ją internatowy żargon i swój stosunek do otoczenia sygnalizuje ujawnianym w zachowaniu dystansem, który z kolei jest negatywnie oceniany przez koleżanki szkolne.

Przykład ten pokazuje wyraźnie, że nie sposób sprowadzić zagadnienia procesów adaptacyjnych do procesów symbolicznych pojmowanych jako sfera neutralnych znaczeń. Słuszniej byłoby powiedzieć, że procesy adaptacyjne dokonuje się w „sferze aksjosemiotycznej”²⁹. Zresztą nietrudno zauważyć, że w większości języków termin „znaczenie” cechuje się charakterystyczną dwuznacznością. Mówimy mianowicie, że coś „ma takie to a takie znaczenie”, ale mówimy także „to ma duże znaczenie”. Gdy w tym pierwszym przypadku wskazujemy na znakową funkcję danego przedmiotu, w drugim chcemy powiedzieć, że przedmiot ten ma dla nas określoną wartość. Sprawa ta została szczegółowo omówiona przez Charlesa Morrisa³⁰ i wróć do niej nieco dalej. Odnotujmy w tej chwili, że interesujące nas uniwersum symboliczne jest nieuchronnie uwikłane w wartości. Innymi słowy, otaczający nas świat znaków niesie ze sobą nie tylko znaczenia w sensie semantycznym, ale także w sensie aksjologicznym. Zatem wszelkie zmiany zachodzące w tym świecie wiążą się nie tylko z poznaniem nowych znaków i ich rozumieniem, ale także z ich akceptacją bądź odrzuceniem. Słowem, procesy adaptacyjne wymagają pewnych przewartościowań. W dalszych rozważaniach ta kluczowa w procesach adaptacyjnych rola wartości schodzi do podtekstu. Chcę więc mocno podkreślić, że nie wynika to z jej niedoceniań, a tylko z chęci lepszej koncentracji na procesach symbolicznych w ich sensie semantycznym.

Wróćmy jednak na razie do samego „repertuaru znaków”, które wchodzi w skład symbolicznego uniwersum. Niektóre rodzaje tych znaków są dość oczywiste. Mam na myśli takie, jak język w postaci określonego kodu językowego stosowanego w obrębie danej grupy, warstwy społecznej czy podkultury, pewne wzory zachowań, ubiór. Elementami uniwersum symbolicznego współczesnego człowieka są też tak rozmaite znaki i systemy symboliczne, jak

²⁸ W. Narojek, *Spółczesność otwartej rekrutacji*. PWN, Warszawa 1980, s. 195.

²⁹ O „sferze aksjosemiotycznej” pisze S. Pietraszko, por. A. Sieniński (red.), *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*, Wydawnictwo IiS PAN, Warszawa 1980, s. 53–73.

³⁰ Ch. Morris, *Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values*, The MIT Press, Cambridge Mass., 1964.

nauka, sztuka, mit, tradycja, zachowania rytualne, stosowane w interakcjach dystansie przestrzenne, gesty itd. Nietrudno zauważyć, że elementy wymienione w pierwszej grupie są jakby bardziej ogólne, wymienione później stanowią przykłady określonego wykorzystania tych pierwszych. Tak więc język pojawi się jako tworzywo bądź narzędzie nauki, sztuki, mitu, tradycji czy zachowań rytualnych. Wzory zachowań mogą być elementem tradycji, podobnie jak ubiór, który ponadto może być w różnych okolicznościach elementem rytuału. Ten zabieg redukcji można zresztą kontynuować. W istocie przecież zarówno ubiór, jak i posługiwanie się językiem czy jakimkolwiek innym systemem znaków to różne formy zachowania, w każdym razie zachowania potencjalnego.

Geneza „obiektywności”
znaków

Jeżeli jednak mówimy o istnieniu uniwersum symbolicznego, interesują nas nie konkretne zachowania, ale właśnie repertuar znaków, który jednostka ma do dyspozycji i z którego korzystają też inni, z którymi ma ona do czynienia. Fakt, że interesujące nas znaki i systemy znaków są czymś „do dyspozycji” oraz fakt, że są one równocześnie „do dyspozycji innych” decyduje o tym, że są one dla jednostki czymś obiektywnym. Mianowicie czymś istniejącym poza nią, od niej niezależnym, a co więcej – determinującym jej zachowanie. Po prostu każdy ma do dyspozycji taki a nie inny repertuar znaków. Niektórzy ludzie – np. ci, którzy znają język obcy – są w stanie posłużyć się znakami, które w danej społeczności byłyby niezrozumiałe. Znaki takie – w sensie praktycznym – nie byłyby znakami w tej społeczności: jako bezużyteczne do przekazywania znaczenia nie byłyby w dyspozycji znających je ludzi. W celu uzyskania ich dyspozycyjności ludzie ci musieliby znaleźć się wśród innych osób znających dany język obcy albo wyjechać za granicę.

Dyspozycyjność, o której mowa, wcale nie musi być czymś uświadomionym czy w każdym razie uświadomionym do końca. Najczęściej przecież nasze zachowania są całkowicie spontaniczne, w tym również te zachowania, przy pomocy których przekazujemy określone znaczenia. Jednak przynajmniej niekiedy zdarza się nam zastanawiać nad tym, w jaki sposób wyrazić taki czy inny „komunikat”. Tak więc, chociaż posługujemy się na co dzień językiem bez zastanowienia, uświadamiamy sobie czasem trudność w sformułowaniu określonej myśli. Chociaż wkładamy na siebie codziennie jakieś ubranie, dokonując jego wyboru dość automatycznie i biorąc pod uwagę jedynie pogodę albo kolory componentów, niekiedy zdarza się nam zastanawiać, czy w danych okolicznościach „wypada” ubrać się tak czy nie. Ten ostatni przypadek można oczywiście tłumaczyć obowiązującymi normami czy wzorami zachowań, ale równocześnie jest on bez wątpienia przykładem określonych trudności komunikacyjnych. Wahania co do sposobu postępowania pojawiają się naturalnie w sytuacjach nowych: w czasie pobytu za granicą, wizyty w świątyni nie znanego nam bliżej wyznania czy choćby zmiany środowiska społecznego. Równocześnie warto zauważyć, że fakt ich pojawienia się świadczy o tym, że proces adaptacyjny już się rozpoczął albo nawet osiągnął zasięg informacyjny³¹. (Jeżeli u wejścia do meczetu zastanawiamy się, w którym miejscu

³¹ O „zasięgach” procesów adaptacyjnych piszę w następnym rozdziale. Zagadnienie trudności komunikacyjnych ma sens znacznie szerszy i zajmuje sporo miejsca we współczesnej literaturze. Zajmuje się nim zarówno filozofia, jak i psychologia społeczna, a także inne dziedziny humanistyczne.

zdjąć buty, oznacza to, że wiemy już o tym, iż przed wejściem do meczetu zdejmujemy się buty).

Przypadki niepewności co do znaczenia, jakie mają w określonych okolicznościach takie czy inne zachowania, zwracają naszą uwagę na fakt, że poruszanie się w obrębie danego uniwersum symbolicznego nie sprowadza się jedynie do znajomości pewnych kodów. W istocie repertuar znaków czy nawet cały system symboliczny jako sfera naszych

Sytuacja społeczna aktu komunikowania

działań praktycznych pozostaje niekompletny, jeżeli nie uwzględnimy dalszych jego elementów. Analizując empiryczne przypadki komunikacji łatwo można stwierdzić, że szereg znaczeń zależy nie tylko od zastosowanych symboli, ale także od sytuacji społecznej, w jakiej dochodzi do aktu komunikowania³². Ta „sytuacja społeczna” pełni rolę kontekstu, o którym mówiłem

wcześniej przy okazji schematu procesu komunikowania. Wystarczy np. uzmysłować sobie, jak różne znaczenie może mieć gest „poklepania po plecach” w zależności od tego kto, kogo i w jakich okolicznościach klepie. Toteż mówiąc o uniwersum symbolicznym należy brać pod uwagę nie tylko określone kody i kanały komunikacji, formy przekazów itd., ale także znajomość okoliczności, w których komunikacja jest dozwolona, nakazana czy dokładnie określona co do kodu, formy itp. Przykładów, które dobitnie pokazują znaczenie tych elementów uniwersum symbolicznego dostarcza komunikacja w społecznościach religijnych albo w niektórych organizacjach politycznych. Tak na przykład student będący członkiem partii zwróci się do swojego partyjnego profesora „panie profesorze” albo „towarzyszu”, w zależności od tego, czy interakcja ma miejsce w czasie wykładu czy w czasie zebrania partyjnego. Nie trudno też wyobrazić sobie konsternację, jaką wywołałoby odwrócenie tych sytuacji. Tak więc mówiąc o uniwersum symbolicznym mam na myśli zarówno repertuar symboli, jak i elementy wiedzy określającej możliwości korzystania z tego repertuaru. Warto tu zauważyć, że tak rozumiane uniwersum symboliczne pokrywa się w znacznym zakresie z przedmiotem tzw. „etnografii komunikowania”, o której pisze D. Hymes³³.

Socjalizacja a tworzenie określonego uniwersum symbolicznego

W świetle dotychczasowych rozważań jest już jasne zarówno to, czym jest symboliczne uniwersum człowieka, jak i to, że jedynie w ramach tego uniwersum człowiek może normalnie funkcjonować w społeczeństwie. Istotne jest jeszcze pytanie o to,

w jaki sposób człowiek staje się dysponentem określonego uniwersum symbolicznego. Otóż swoje symboliczne uniwersum zawdzięczamy procesowi socjalizacji, czyli procesowi „wrastania” w określone społeczeństwo, kierowanemu przez innych członków tego społeczeństwa. Proces ten jest przedmiotem zainteresowania zarówno socjologii i psychologii, jak i antropologii kulturowej. Bez

³² Por. na ten temat E. Goffman, *The Neglected Situation*, [w:] Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, Penguin Education, 1972, s. 61–66.

³³ D. Hymes, *Toward Ethnographies of Communication: The Analysis of Communicative Events*, [w:] Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, wyd. cyt., s. 21–44.

względem jednak na ujęcie właściwe tej czy innej dyscyplinie naukowej daje się on opisać jako wzrost możliwości komunikacji jednostki z jej społecznym otoczeniem³⁴. Powszechnie rozróżnia się socjalizację pierwotną i socjalizację wtórną. Gdy analiza tej pierwszej dostarcza odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się symboliczne uniwersum człowieka, analiza tej drugiej -- obok analizy innych procesów adaptacyjnych -- wyjaśnia, jak dochodzi do modyfikacji pierwszego i podstawowego uniwersum, w które wchodzi człowiek w najwcześniejszym okresie swojego życia.

Oczywiście, podobnie jak w przypadku innych spraw, które mają już ustalone miejsce w naukach społecznych, w rozważaniach tych będzie mnie interesował jedynie jeden z aspektów socjalizacji.

Przyjrzyjmy się najpierw procesowi socjalizacji pierwotnej. Wystarczy zastanowić się bliżej nad przebiegiem socjalizacji pierwotnej, by zdać sobie sprawę, jak ważny i skomplikowany jest symboliczny gmach powstający w trakcie tego procesu. Zauważmy przede wszystkim, że jego podstawą jest komunikacja dziecka z przedstawicielami już istniejącego „dorosłego” społeczeństwa. Dopiero w późniejszym etapie dochodzi do kontaktów z rówieśnikami. Ponieważ te wczesne doświadczenia komunikacyjne są jedynymi doświadczeniami tego rodzaju, zarówno osoby dokonujące socjalizacji, jak i świat, który przekazują one osobnikowi poddawanemu socjalizacji zyskują szczególny status. Osoby te, czy będzie to matka, ojciec, opiekun czy wychowawca -- wyodrębniają się w doświadczeniu jako ci „inni”, którzy czynią świat w ogóle dostępnym. Są to więc „ważni” albo „znaczący inni”³⁵. Również świat, który staje się udziałem człowieka poddawanego socjalizacji pierwotnej jest dla niego całym światem, światem jedynym i nie budzącym wątpliwości.

Nie bez znaczenia jest sposób, w jaki w procesie socjalizacji dokonuje się przekazywanie znaczeń kształtujących ten świat. Jest to przede wszystkim interakcja twarzą w twarz, przeniknięta bliskimi związkami emocjonalnymi. Kształtowane w tym procesie uniwersum symboliczne powstaje zarówno w czasie zwykłych zabiegów wychowawczych w życiu codziennym, jak i kontaktów dość ulotnych, choć ważnych. W istotnym stopniu mogą je kształto-

Według Hymesa etnografia komunikowania powinna się zająć takimi sprawami, jak:

- rozmaitego rodzaju uczestnicy zdarzeń komunikacyjnych (nadawcy i odbiorcy, adresujący i adresaci, tłumacze i rzecznicy itd.),

- rozmaite możliwe kanały i sposoby ich użycia (mówienie, pisanie, bębnienie, świstanie, śpiewanie, postrzeganie wzrokowo ruchy twarzy i ciała, wachanie, smakowanie, wrażenia dotykowe),

- rozmaite kody podzielane przez różnych uczestników (językowe, parajęzykowe, ruchowe, muzyczne i inne),

- okoliczności, w których komunikacja jest dozwolona, w których sprawia satysfakcję, w których się do niej zachęca, w których jest skracana.

- formy przekazów i ich rodzaje (od wypowiedzi jednosylabowych do sonetów, kazań, zwołań kupców czy innych ukształtowanych sposobów i stylów),

- tematy i uwagi, których przekaz może dotyczyć,

- same zdarzenia komunikacyjne, ich rodzaje i charakterystyki jako całości.

³⁴ Na taki aspekt procesu socjalizacji zwraca się uwagę w rozmaitych jego ujęciach. Docenia go np. zarówno L. S. Wygotski, jak i P. Berger czy T. Luckmann. Por. S. Wygotski, *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, PWN, Warszawa 1978, oraz P. Berger, T. Luckmann, op. cit.

³⁵ Jest to termin wprowadzony przez G. H. Meada (*Significant others*).

wać śpiewane przed zaśnięciem kołysanki, opowiadane bajki albo związane z historią kraju wspomnienia dziadka. Szczegóły fabularne wielu z takich „zdarzeń komunikacyjnych” (termin Hymesa) ulegają z pewnością zapomnieniu, jednak ich warstwa symboliczna może się stać najtrwalszym elementem symbolicznego uniwersum, wyznaczającym w istotnym stopniu strukturę świata.

W procesie socjalizacji jednostka przyswaja sobie całe kompleksy znaczeń, które pozwalają jej nie tylko postrzegać świat jako uporządkowany, ale także upewniają ją, że ład rzeczywistości, jaki znaczenia te implikują, jest ładem naturalnym i ostatecznym. Ład rzeczywistości koresponduje w ten sposób ze spójnością symbolicznego uniwersum. Mówiąc inaczej, porządek świata rzeczy i porządek świata znaczeń są ściśle ze sobą związane. Powiązanie to jest tym bardziej nieuchronne, że oba te porządki wyrastają równocześnie w procesie socjalizacji pierwotnej. (Oczywiście mowa tu o prawidłowym procesie socjalizacji. Zdarza się często, że wpływ wychowawczy rodziców jest do tego stopnia rozbieżny, że dziecko nie uzyskuje wizji świata o koniecznym porządku i w konsekwencji staje się przedwcześnie pacjentem poradni zdrowia psychicznego). Toteż, gdy człowiek staje wobec świata rzeczy o innym „porządku”, przestaje wystarczać również jego świat znaczeń. W czasach współczesnych liczne kompleksy znaków i symboli są udziałem ludzi różnych warstw, narodowości i kultur. Na pierwszy rzut oka trudno więc dostrzec, jak poważnym wstrząsem jest każda zmiana symbolicznego uniwersum, która na pozór wiąże się z odmiennością niewielu symboli, wzorów zachowań czy zwyczajów. Aby zrozumieć w pełni istotę tego wstrząsu, powodującego przecież konieczność takiego lub innego procesu adaptacyjnego, warto przyjrzyć się, od czego zależy skuteczne pełnienie przez symboliczne uniwersum jego roli w życiu jednostki i grupy. Takim warunkiem o pierwszorzędym znaczeniu jest spójność symbolicznego uniwersum.

Jednostka o tyle dysponuje określonym uniwersum symbolicznym, o ile dysponuje stosowną wiedzą. Wiedza ta nazywana jest niekiedy kompetencją komunikacyjną³⁶. Musi ona znać niezbędne kody, kanały, formy komunikacji, a także wiedzieć, kiedy i w jaki sposób się nimi posłużyć. Ponieważ zakres tej wiedzy jest w każdym przypadku sprawą indywidualną – to znaczy jedni ludzie wiedzą mniej, a inni więcej, jedni rozumieją pewne rzeczy tak, a inni inaczej – świat symboliczny, w którym porusza się jednostka, jest jej światem; światem, którego granice są w subiektywnym ujęciu jednostki wyznaczone zakresem jej wiedzy. Równocześnie jednak, jeżeli symboliczne uniwersum ma pełnić swą zasadniczą funkcję, musi być podzielane przez innych. W istocie też nie może być inaczej. Przecież to właśnie inni w procesie socjalizacji umożliwili jednostce uzyskanie dostępu do świata. Toteż warto zwrócić uwagę na to, że świat symboliczny, którym dysponuje jednostka czy nawet grupa społeczna, konstruowany jest ze znacznie bogatszego materiału niż ten, który faktycznie wchodzi w jego skład. Potencjalne uniwersum symboliczne.

³⁶ Na temat kompetencji językowej por. np. N. Chomsky, *Preliminaria metodologiczne*, [w:] *Lingwistyka a filozofia*, wybór B. Stanisławski, PWN, Warszawa 1977, s. 183 i następne, D. Hymes, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, [w:] *Język i społeczeństwo*, wybór M. Głowiński, Czytelnik 1980, s. 46 i następne. Oczywiście zakres „kompetencji komunikacyjnej” jest szerszy od zakresu „kompetencji językowej”.

czyli uniwersum, które wykorzystywałoby cały ten materiał – pozostaje zawsze nieosiągalną możliwością, tak jak nieosiągalne jest bieżące posługiwanie się całym zasobem słów własnego języka. Konkretny kształt danego uniwersum symbolicznego związany jest z określonym kontekstem społecznym, w którym uniwersum to powstało. W zależności od skali, w jakiej zagadnienie to zechcemy rozpatrywać, kontekstem tym będzie cały naród, region, określone środowisko miejskie lub określone środowisko wiejskie, niekiedy może to nawet być takie czy inne środowisko zawodowe.

Symboliczny świat życia codziennego

Komunikacyjne potrzeby jednostki związane są zwykle przede wszystkim z jej najbliższym otoczeniem. Jakkolwiek też w czasach współczesnych procesy komunikacyjne nieuchronnie przekraczają

to otoczenie, choćby za pośrednictwem środków masowego przekazu, pozostaje cała istotna sfera życia codziennego, która wypełniona jest znaczącymi kontaktami z rodziną, własną grupą pracowniczą, środowiskiem społecznym miejsca zamieszkania. Zakłócenia w komunikacji ponadlokalnej – jak na przykład trudności w odczytaniu intencji autora telewizyjnego reportażu – mogą prowadzić do bardziej lub mniej poważnych konsekwencji w skali globalnej, ale nie naruszają sieci codziennych interakcji jednostki ze swoim środowiskiem. Natomiast zakłócenia komunikacyjne w obrębie własnego środowiska ważą natychmiast na codziennym funkcjonowaniu społecznym jednostki, podobnie zresztą jak istotna zmiana w tym funkcjonowaniu wymagająca nowych związków komunikacyjnych wywołuje takie zakłócenia. Przykładem mogą być losy ludzi, którzy pozostając w obrębie własnej społeczności lokalnej zmienili wyznaczenie: mniej ważne są w takim przypadku szczegóły interpretacyjne. Podobne konsekwencje miewa niekiedy przyśpieszone uprzemysłowienie tradycyjnych regionów rolniczych.

Autonomia i spójność symbolicznego świata życia codziennego

Bezpośrednie środowisko społeczne jednostki jest tym środowiskiem, w którym dokonała się jej socjalizacja oraz, z którym pozostaje ona w codziennej interakcji. Bez względu więc na istniejące zawsze różnice indywidualne, zasadnicza część uni-

wersum symbolicznego, to znaczy ta część, która bierze udział w codziennych procesach komunikacyjnych zachodzących w danym środowisku, jest wspólnym dobrem tego środowiska. Jest to więc taka selekcja z owego potencjalnego uniwersum symbolicznego, która dla całego środowiska stanowi spójną, autonomiczną całość. Autonomia i spójność tej całości symbolicznej – decydujące właśnie o tym, iż stanowi ona symboliczne uniwersum – są zapewniane przez nasycenie jej związków semantycznych określonymi związkami aksjologicznymi, czyli przez nałożenie nań określonego systemu wartości. Pozostaniemy jednak na razie przy semantycznym aspekcie tego uniwersum. Spójność uniwersum symbolicznego jest zasadniczym walorem przesądzającym zarówno jego użyteczność komunikacyjną, jak i praktyczną. Ta użyteczność praktyczna to przede wszystkim zapewnianie jednostce i grupie poczucia ładu i wspólnoty. Na czym więc polega spójność symbolicznego uniwersum?

Spójność symbolicznego uniwersum

Zauważmy, że sama idea uniwersum symbolicznego jest osobliwym konstruktem teoretycznym. Uniwersum symboliczne nie daje się scharakteryzować jako osobny przedmiot czy też zbiór przed-

miotów, ponieważ obok repertuaru znaków obejmuje także wiedzę pozwalającą na właściwe posługiwanie się nimi, trafne odniesienie do sytuacji itd. Ponadto, będąc w odczuciu jednostki jej światem, jest uniwersum symboliczne takim światem jedynie pod warunkiem uczestnictwa w nim jakiejś zbiorowości. W związku z tym również idea spójności symbolicznego uniwersum daje się pojąć jedynie jako wypadkowa szeregu jego cech takich, jak zdolność pełnienia funkcji komunikacyjnych w obrębie określonej zbiorowości, zdolność gwarantowania koherencji rzeczywistości, która jest odniesieniem tej całości symbolicznej czy też zdolność do wyznaczenia granic zbiorowości uczestniczącej we wspólnym uniwersum. W rezultacie, spójność uniwersum symbolicznego daje się pomyśleć jako subiektywne doświadczenie jednostki polegające na przeżyciu wspólnoty znaczeń oraz koherencji rzeczywistości dzielonej z jakąś zbiorowością. Spójności tej towarzyszy właśnie to, co badacze procesów komunikacyjnych nazywają kompetencją komunikacyjną.

Spójność symbolicznego uniwersum a kompetencja komunikacyjna

Mówiłem już wcześniej o „dysponowaniu uniwersum symbolicznym” sugerując, że jest ono uzależnione od posiadania „kompetencji komunikacyjnej”, a obecnie wiąże z tą sytuacją także „spójność uniwersum symbolicznego”. Warto więc zau-

ważyć, że istotnie naruszenie spójności polegające na utracie wspólnoty znaczeń podważa kompetencję komunikacyjną, a w ten sposób w ogóle możliwość dysponowania uniwersum symbolicznym. Utrata spójności symbolicznego uniwersum nie musi być wcale związana z zastąpieniem znacznej ilości dawnych symboli nowymi albo ze zmianami zasad posługiwania się dawnymi symbolami. Niekiedy wystarczy pojawienie się nowej sytuacji, w której dotychczasowe formy komunikacji są niewystarczające, kiedy indziej zmiana znaczenia jednego nawet symbolu istotnego w danej zbiorowości powoduje zupełnie nowe konfiguracje w całym uniwersum symbolicznym. Obserwujemy właśnie w Polsce taką zmianę w symbolicznej roli krzyża, który z symbolu o wyłącznych treściach religijnych staje się stopniowo symbolem o wyraźnych treściach politycznych. Choć jest to rezultatem nowej roli Kościoła, jaką instytucja ta zaczęła pełnić zwłaszcza w ciągu 1981 roku, przypadki takie obserwowano w historii już nieraz.

Ponieważ spójność uniwersum symbolicznego jest ściśle związana z określoną zbiorowością – terytorialną, wyznaniową, kulturową czy inną – zmiany zachodzące w obrębie tej zbiorowości w istotnym stopniu wpływają na stan jej symbolicznego uniwersum. Historia, etnografia, etnologia dostarczają licznych, przekonujących przykładów takich, jak podboje, szerzenie się nowych religii, pierwsze kontakty z tubylcami na nowo odkrytych lądach. W rozważaniach tych chciałbym jednak – w miarę możliwości – odwoływać się do ilustracji związanych ze współczesnymi przemianami, jakie zachodzą w naszym kraju. Przemiany te to przyspieszona industrializacja tradycyjnych regionów rolniczych, masowa migracja ludności wiejskiej do miasta, wzrost dużych ośrodków miejskich, które obejmują swoimi wpływami otaczające obszary nie zurbanizowane, wzrost sezonowych ruchów ludności związanych z wypoczynkiem.

Utrata spójności symbolicznego uniwersum

W rezultacie tych procesów wiele tradycyjnych społeczności lokalnych zamienia się w duże ośrodki miejskie albo zostaje poddanych silnym oddziaływaniom nowych symboli, konkurencyjnych

wzorców zachowania itd., jak to jest w rejonach wielkich aglomeracji miejskich albo w rejonach wzmożonego ruchu turystyczno-wczasowego. Efektem tych przemian jest nieuchronnie utrata spójności symbolicznego uniwersum. Jest to los zarówno tego uniwersum symbolicznego, w którym poruszali się starzy mieszkańcy parotysięcznego miasteczka, jak i tego, w którym wyrosły tysiące przybyszów budujących w tym miasteczku nowy zakład przemysłowy. Obie te strony w sposób niemal spontaniczny będą dążyć do odbudowy utraconej spójności swoich światów. Innymi słowy, obie strony staną wobec konieczności adaptacji.

Zauważmy, że zmiany w świecie symboli, jakich doświadczą zarówno „przybysze”, jak i „tubylcy”, obejmują tak środowisko materialne, jak i środowisko społeczne. Procesy adaptacji, z jakimi będziemy mieć do czynienia w takim przypadku, przyjmą najprawdopodobniej formę akomodacji i socjalizacji wtórnej³⁷. Szczególna rola przypadnie zapewne środowisku zakładu pracy, w którym dokona się socjalizacja wtórna wszystkich zatrudnionych, a więc zarówno „tubylców”, jak i „przybyszów”.

Odbudowa spójności symbolicznego uniwersum

Odbudowa spójności symbolicznego uniwersum jest w istocie tworzeniem nowego świata symboli. Jeżeli mówię jednak o tym procesie jako o „odbudowie” to dlatego, że jego uczestnicy, w sposób bardziej lub mniej świadomy, dążą zwykle do uratowania elementów własnych światów symbolicznych, które objęli w posiadanie w rezultacie socjalizacji pierwotnej. Toteż nawet w grupach mających za sobą pomyślny proces adaptacji – a więc dysponujących wspólnym uniwersum symbolicznym – można zwykle bez trudu dostrzec ślady dawnych odrębności. Nie naruszają one jednak spójności symbolicznego uniwersum, które pozostaje zarówno własnym światem każdego z członków, jak i podstawą ich wspólnoty jako grupy. Spójność ta jest podstawową potrzebą każdego człowieka, upewniając go o ładzie rzeczywistości oraz gwarantując poczucie bycia w swoim świecie.! Dlatego też przypadki niepomyślnych procesów adaptacyjnych – które nie kończą się odbudową spójności symbolicznego uniwersum – są źródłem patologii społecznej. Przystępczość, samobójstwa czy prostytutka bez trudu dają się zinterpretować jako rezultat zakłóceń w procesach komunikacyjnych. (Zakłócenia te mogą mieć charakter pierwotny, czyli być istotnie przyczyną wymienionych zjawisk, bądź wtórny, czyli mogą wynikać z jakichś innych elementów społecznej sytuacji). Dokumentują one załamanie spójności symbolicznego uniwersum albo niezgodność uniwersum własnego czy własnej, wąskiej grupy z uniwersum całej społeczności. Innym rezultatem takiej sytuacji może być np. wytworzenie się subkultury albo izolacja grupy sprzeciwiającej się świadomie asymilacji z większą całością społeczną. Do spraw tych powrócę w dalszych rozdziałach tej pracy.

Sposób doświadczania nie-spójności symbolicznego uniwersum

Na zakończenie tych rozważań poświęconych spójności uniwersum symbolicznego zastanówmy się, w jaki sposób empirycznie można doświadczyć niespójności symbolicznego świata. Pozwoli to zarówno na zilustrowanie intencji związanych z tym teoretycznym w istocie pojęciem, jak i na przybliżenie możliwych kon-

³⁷ O tych procesach adaptacyjnych piszę w rozdziale następnym.

sekwencji praktycznych takiej sytuacji. Doświadczenie niespójności związane jest z wyjaśnianym wyżej faktem, że uniwersum symboliczne, przy całej swojej społecznej genezie, jest własnym światem jednostki. Wchodząc w interakcję ze swoim społecznym otoczeniem jednostka zakłada jednak, że jest to równocześnie świat otaczających ją innych. Gdy założenie to okazuje się nieuzasadnione i jednostka doświadcza zakłóceń w komunikacji, które mają tendencję do powtarzania się, jej symboliczny świat staje się niewystarczający, niepełny, niespójny. A to dlatego, że doświadczane przypadki niepomysłnej komunikacji nie dają się pogodzić z jego symbolicznym porządkiem. Oczywiście załamanie spójności symbolicznego uniwersum nie następuje od razu. Pierwszym odruchem na zakłócenia komunikacyjne – zwłaszcza w sytuacji, w której się ich nie spodziewamy – jest zaskoczenie, a nawet irytacja. Pokazują to eksperymenty etnometodologów, którzy w celu zbadania nieuświadomianych założeń w komunikacji zachodzącej w życiu codziennym wywoływali takie zakłócenia sztucznie³⁸. Jeżeli jednak zakłócenia takie powtarzają się, jednostka jest zmuszona do weryfikacji swojego uniwersum symbolicznego i takiej jego rekonstrukcji, aby na powrót gwarantowało ono konieczny ład w rzeczywistości i prawidłowość kontaktów społecznych.

³⁸ Polegały one np. na domaganiu się wyjaśnienia znaczeń zwrotów powszechnie przyjmowanych za oczywiste. W jednym z takich doświadczeń, o których pisze H. Garfinkel, na oświadczenie rozmówcy, iż jadąc samochodem złapał gumę, eksperymentator zapytuje: „co chcesz powiedzieć mówiąc, że złapałeś gumę?”.

ROZDZIAŁ IV

Procesy adaptacyjne w kulturze

Geneza pojęcia adaptacji Pojęcie adaptacji pojawiło się w literaturze naukowej w obrębie rozważań z zakresu fizjologii. Wprowadził je francuski badacz, autor licznych odkryć z zakresu fizjologii człowieka, Claude Bernard (1813–1878). Oznaczało ono zachowanie równowagi wewnątrz systemu w sytuacji zmiany warunków zewnętrznych.

W naukach społecznych, obok prób nadania temu pojęciu waloru terminu technicznego, spotykamy się z jego zastosowaniem w znaczeniu bliskim potocznemu, w którym stosuje się je zamiennie z pojęciem przystosowania. Potocznie natomiast, jak ujmuje to Rene Dubos, „być dobrze przystosowanym oznacza po prostu zdolność do efektywnego działania i możliwie długiego, przyjemnego bytowania w określonym środowisku”³⁹. Już ta definicja pozwala dostrzec charakterystyczną dwuznaczność terminu „adaptacja”.

Dwuznaczność terminu „adaptacja”

Może on mianowicie oznaczać pewien proces bądź rezultat tego procesu. Terminem adaptacja możemy więc oznaczać proces uzyskiwania zdolności, o której mowa, jak i samą tę zdolność. Aby uniknąć nieporozumień, postaram się więc tam, gdzie nie wynika to jednoznacznie z tekstu, wyraźnie zaznaczać, czy mowa jest o procesie czy o jego rezultacie, określając proces zwrotem „proces adaptacji”.

Historia pojęcia adaptacji zachęca do ograniczenia jego zastosowania, poza terenem fizjologii, do relacji społeczność ludzka – środowisko fizyczne. W tym sensie mówi się niekiedy o kulturze jako szczególnym rezultacie adaptacji człowieka do środowiska. Jestem przekonany jednak, że celowe jest rozszerzenie zastosowania tego słowa. Pozwala ono bowiem na uchwycenie zjawisk społecznych o niesłychanym znaczeniu.

Postulowane rozszerzenie znaczenia terminu „adaptacja”

Zjawiska, które chcę nazywać procesami adaptacyjnymi, stanowią pomost między człowiekiem i światem przyrody, ale ich podłożem są specyficzne cechy gatunku ludzkiego. Choć bowiem sama istota procesu adaptacji kulturowej pozostaje identyczna jak w przypadku adaptacji

³⁹ R. Dubos, *Człowiek, środowisko, adaptacja*, PZWL, Warszawa 1970, s. 282.

ekologicznej (jest to wciąż dążenie do pewnej „równowagi”), proces ten dokonuje się w charakterystycznym dla człowieka świecie symbolicznym.

Innymi słowy, przejmując do rozważań nad społeczeństwem i kulturą pojęcie ukute w obrębie problematyki „natury” spodziewam się zachować pewne z jego konotacji powstałych w tamtej problematyce, dążąc równocześnie do pokazania, jak w nowej roli pojęcie to nieuchronnie rozsadza swoje dotychczasowe ramy znaczeniowe.

Adaptacja kulturowa Zajmując się procesami adaptacyjnymi w kulturze musimy jasno powiedzieć, że przestały one być wyrazem ludzkich zdolności o charakterze biologicznym. W miejsce zdolności biologicznych, takich jak instynkt, które w procesie ewolucji uległy wygaszeniu, pojawiły się zdolności inne, o charakterze kulturowym. Z chwilą gdy świat ludzki okazał się światem symboli i znaczeń, adaptacja to przede wszystkim przystosowanie do nowych konfiguracji symbolicznych. Uczestnictwo wraz z innymi w tym samym symbolicznym uniwersum ma zresztą efekty w znacznej mierze podobne do tych, jakie zapewnia instynkt. Np. stanowi regulator zachowania, zapewniając przy tym jego pełną spontaniczność, gwarantuje czytelność i zrozumiałość otoczenia itd.⁴⁰. Równocześnie wraz z wygaszeniem instynków możliwości adaptacyjne człowieka radykalnie wzrosły. Jakkolwiek bowiem mamy istotnie do czynienia z podobieństwem funkcji np. instynktu i wzoru kulturowego, w działaniu tych dwu „mechanizmów” zachodzi istotna różnica. W określonej sytuacji instynkt wyznacza jednoznacznie określone zachowanie. Jakkolwiek wzór działa najczęściej identycznie, pozostawia jednak w pewnych przypadkach możliwość modyfikacji zachowania. Stwarza to szansę dostosowania się do okoliczności, które ujmowane bardziej globalnie wymagają już w danej sytuacji zupełnie odmiennych reakcji.

Adaptacja kulturowa a socjalizacja pierwotna

Zatrzymam się jeszcze przez chwilę przy samym terminie „adaptacja”. Jak wynika to już z dotychczasowych rozważań, jest on często stosowany zamiennie ze słowem „przystosowanie”. Jest to zresztą zgodne z jego etymologią, jako że łacińskie *adaptatio* znaczy właśnie „dostosowanie”. Można by więc sądzić, że zbędne jest wprowadzanie terminu obcego, gdy z łatwością można go zastąpić polskim. Okazuje się jednak, że polski termin „przystosowanie” funkcjonuje już jako termin techniczny w psychologii. W dodatku, jakkolwiek obszar problemowy, na którym go zastosowano, jest bliski problematyce, która interesuje mnie w tych rozważaniach, nie jest jednak z nią identyczny⁴¹. Psychologiczna opozycja „przystosowanie” – „nieprzystosowanie” ujawnia swój pełny sens, gdy mowa o „osobniku przystosowanym” i „osobniku nieprzystosowanym”. Okazuje się wtedy, że termin przystosowanie dotyczy przede wszystkim efektu socjalizacji pierwotnej. Tymczasem pojęcie adaptacji chciałbym zarezerwować dla procesów i stanów poza normalnym procesem socjalizacji. Konieczność adaptacji istnieje

⁴⁰ Świetnie pokazuje to P. Berger w swoim artykule *Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge*, [w:] Curtis James L., Petras J. W. (ed.), *The Sociology of Knowledge*. Gerald Duckworth and Co Ltd., London 1970.

⁴¹ Na temat przystosowania się i równowagi w sensie psychologicznym zob. np. Z. Rajtaczak, *Człowiek w sytuacji innowacyjnej*, PWN, Warszawa 1980, s. 178 i następn.

właśnie wtedy, gdy osobnik zakorzeniony już w określonej społecznej rzeczywistości, żyjący w pewnym symbolicznym świecie w rezultacie procesu socjalizacji, zmuszony jest do porzucenia tego świata bądź też świat ten w rezultacie procesów zewnętrznych wobec niego ulega dezintegracji. Oczywiście skala zmian, o których mowa, może być rozmaita. Toteż inny charakter będzie miał proces adaptacji w przypadku porzucenia wsi w celu zatrudnienia w nowo powstającym ośrodku przemysłowym w tym samym kraju, a inny wtedy, gdy opuszczenie wsi wiąże się z wyjazdem za granicę i podjęciem pracy w przemyśle, w kraju zupełnie dotąd nieznanym. Podobieństwo tych procesów polega tylko na tym, że w obu przypadkach ich celem jest odbudowa spójności symbolicznego świata, co oczywiście w każdym z nich będzie wiązało się z innym wysiłkiem. Toteż zdarzenia, z którymi wiążą się procesy adaptacyjne, są na pierwszy rzut oka zupełnie nieporównywalne. W mikroskali adaptacji wymaga zamieszkanie rodziny w nowym osiedlu, zatrudnienie w nowym zakładzie pracy, zmiana szkoły, podjęcie studiów w dużym mieście. W skali makro powiemy, że społeczeństwo musi się zaadaptować do warunków szybkiej industrializacji, ludzkość do warunków stworzonych przez nowe środki komunikacji itd. Słowem, okoliczności naruszające spójność symbolicznego uniwersum pociągają za sobą zwykle procesy adaptacyjne.

Procesy, o których mowa, znajdują się w orbicie zainteresowań rozmaitych dyscyplin naukowych. Obok socjologii można tu wymienić psychologię społeczną i antropologię kulturową. Naturalnie każda z tych dyscyplin formułuje typowe dla niej pytania, dostrzegając odrębne problemy. Tak na przykład psychologa społecznego interesuje przede wszystkim relacja jednostka – grupa społeczna, a antropologa kultury zagadnienie zmiany kulturowej. W rozważaniach, którym poświęcona jest ta książka, ośrodkiem zainteresowania czynię sam charakter procesów adaptacyjnych. Wspólną cechą wszystkich takich procesów jest, jak sądzę, fakt, że dokonują się one w związku z zakłóceniami w uniwersum symbolicznym.

Oczywiście istotę tych procesów można widzieć też w dążeniach innego typu. Można, na przykład, powiedzieć, w ślad za definicją przystosowania przytoczoną na wstępie tego rozdziału, że adaptacja to zdolność (lub proces jej uzyskiwania) w danych warunkach do zaspokojenia swych potrzeb albo zdolność do normalnego funkcjonowania. Takie pojmowanie procesów adaptacyjnych nie miałoby jednak charakteru wyjaśnienia „ostatniej instancji”. Odwoływalibyśmy się w nim w dalszym ciągu do subiektywnej „zdolności”, co prosiłoby się o dalsze wyjaśnienie. Wyjaśnienie procesów adaptacji odwołujące się do spójności symbolicznego uniwersum wskazuje źródła tych procesów poza wewnętrznymi stanami czy możliwościami jednostki. Zatem takie ujęcie procesów adaptacji to nie absolutyzacja określonego aspektu, ale wybór dyktowany względami obiektywnymi.

Adaptacja kulturowa –
stosowana terminologia

Interesujące mnie procesy określane są w literaturze rozmaicie. Spotykamy takie terminy, jak socjalizacja wtórna, akulturacja, asymilacja i akomodacja. Bardzo często terminy te są stosowane zamiennie albo używający ich autorzy nie zadają sobie trudu ich rozróżnienia i zdefiniowania. Pojęcia asymilacji i akulturacji pojawiają się najczęściej w ba-

daniach dotyczących losów imigrantów⁴². Niekiedy niektóre z wymienionych wyżej terminów używane są dla oznaczenia stadiów procesu adaptacji. Autorem takiej koncepcji jest, na przykład, Jan Szczepański. Wyodrębnia on w procesie adaptacji cztery stadia: reorientację psychologiczną, tolerancję, akomodację oraz asymilację⁴³. Tak więc, w myśl tej koncepcji, w procesie adaptacji dochodzi najpierw do reorientacji psychologicznej. Wiąże się to z poznaniem nowych wzorów zachowania, a nawet umiejętnością ich stosowania, jednak bez ich internalizacji. Innymi słowy, ów nowy świat zostaje na tym etapie poznany, ale jest wciąż traktowany jako obcy. Następnym krokiem jest w tym procesie stadium tolerancji. Pewne z nowych, dla osoby lub grupy adaptującej się, wzorów zostają zaakceptowane u innych, znika poczucie ich całkowitej obcości i „nienormalności”. W kolejnym stadium – zwanym akomodacją – dochodzi do wzajemnego dostosowania: pojawiają się pewne wartości, normy i wzory, które są wspólne dla strony adaptującej się i środowiska, w którym adaptacja ma miejsce. Wreszcie w stadium końcowym ma miejsce asymilacja rozumiana jako pełne przyswojenie wzorów, norm i wartości, identyfikacja z nimi oraz ich internalizacja, czyli uznanie za własne.

Koncepcja ta ma liczne zalety. Zgodna jest z intuicjami dotyczącymi przebiegu procesu adaptacji, pozwala na wyodrębnienie stadiów tego procesu, a zastosowane terminy wydają się trafnie oddawać te stadia. Przy dalszej jednak refleksji okazuje się, że granica między stadium tolerancji i akomodacji, a nawet między stadiami akomodacji i asymilacji jest określona tak mało precyzyjnie, że w istotnym stopniu niweczy to teoretyczne korzyści z proponowanej koncepcji. W związku z tym, rezygnując z pewnych niuansów procesu adaptacji, proponuję dalej wyróżnić dwa stadia tego procesu. Ponieważ jednak wydaje się, że w pewnych przypadkach proces adaptacji niejako „zatrzymuje się” na pierwszym z nich, wolę mówić zamiast o „stadium” o zasięgu adaptacji.

Równocześnie wydaje się celowe wyróżnienie Typy procesów adaptacyjnych różnych typów procesów adaptacyjnych i zarezerwowanie dla nich czterech wymienionych wyżej terminów. Przyjrzyjmy się więc czterem typom procesów adaptacyjnych.

1. **Socjalizacja wtórna** (w języku angielskim *secondary socialization*). O procesie socjalizacji wtórnej mówimy zwykle w odniesieniu do jednostki. Jak wiadomo, podstawowy proces „wrastania” jednostki w społeczeństwo, dokonujący się w drodze wychowania w rodzinie, szkole, grupie rówieśniczej itd. nazywa się socjalizacją. O socjalizacji wtórnej mówimy natomiast wtedy, gdy ukształtowana już społecznie jednostka trafia, w obrębie tego samego społeczeństwa, do zupełnie odmiennej grupy społecznej niż ta, z którą miała do czynienia dotąd. Przed koniecznością socjalizacji wtórnej staje na przykład młody człowiek podejmujący pierwszą w życiu pracę zawodową. Jest to więc proces, którego celem jest integracja z nowym typem grupy społecznej (w podanym przykładzie jest to grupa pracownicza) albo z nową podkulturą.

2. **Akulturacyja**. Ten termin proponuję rezerwować dla wszelkich przypadków zderzenia dwu kultur albo nawet tylko subkultur, gdy kierunek adaptacji

⁴² Por. np. E. Morawska, *Proces asymilacji imigrantów a zagadnienie zmienności korelatów etnicznych dziedzictwa kulturowego*, „Studia Socjologiczne”, Nr 1 1978, s. 89–108.

⁴³ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970, s. 474 i następne.

jest z góry przesądzony, a proces adaptacyjny jest wywołany zjawiskiem w makroskali. Byłbym skłonny mówić o akulturacji analizując przemiany kulturowe w rejonach przyspieszonego uprzemysłowienia, jak Lubelskie Zagłębie Węglowe albo wcześniej – Lubinijskie Zagłębie Miedziowe. Innym przykładem, w jeszcze większej skali, może być proces przejmowania technologii przemysłowej przez kraje trzeciego świata. Chociaż procesy akulturacji obejmują zwykle całe społeczności lub nawet kultury możemy je badać zarówno w perspektywie grupowej, jak i jednostkowej.

3. **Asymilacja.** Procesy asymilacji zdają się być bliskie przypadkom akulturacji. Zachodzą one w przypadkach przejmowania elementów kultury obcej przez jednostkę bądź grupę, jednak, w odróżnieniu od akulturacji, niekoniecznie muszą być związane z procesem w makroskali (procesowi asymilacji podlega np. również pojedynczy imigrant). Przejmowanie elementów obcej kultury ma prowadzić do społecznej integracji jednostki albo grupy. Z procesami takimi mamy do czynienia w sytuacji imigrantów albo w przypadkach indywidualnej migracji ze wsi do miasta (szybkie, masowe migracje tego typu pociągają za sobą raczej proces akulturacji).

4. **Akomodacja.** O akomodacji chciałbym mówić w sytuacji konfliktu (czasem tylko potencjalnego) kultur, osobowości itd. Proces akomodacji pociąga za sobą wzajemne przemiany „stron w konflikcie”. Stronami tymi mogą być jednostka i grupa bądź dwie grupy społeczne. Proces zachodzi w przypadku silnej konkurencyjności obu kultur, systemów wartości, norm itd. Zwykle też brak jest czynników zewnętrznych sprzyjających przewadze jednej ze stron.

Z procesami akomodacji mieliśmy do czynienia na Ziemiach Odzyskanych, gdzie ściągali osadnicy z różnych stron Polski. Innym przykładem może być grupa współmieszkańców wspólnego pokoju w domu studenckim.

Zdaję sobie sprawę z arbitralności proponowanych rozróżnień. Nietrudno o przypadki, które przy próbie zakwalifikowania do jednego z powyższych typów procesów adaptacyjnych sprawiłyby sporo kłopotu. Mimo to jestem przekonany, że proponowane rozróżnienia pozwalają dostrzec istotne odmienności w charakterze rozmaitych procesów adaptacyjnych. Zresztą, jakieś rozróżnienia były potrzebne choćby dlatego, że dalej interesować mnie będą raczej pewne cechy wspólne różnych procesów adaptacyjnych. Oczywiście najbardziej czytelne przemiany zachodzą w przypadkach socjalizacji wtórnej oraz akulturacji i asymilacji, toteż te typy procesów adaptacyjnych dostarczą mi najczęściej przykładów. Są one zresztą dotąd najlepiej poznane. Jestem jednak przekonany, że zasadnicze procesy symboliczne towarzyszące procesom adaptacyjnym mają w gruncie rzeczy ten sam charakter w każdym przypadku: ich celem jest mianowicie odbudowa spójności symbolicznego uniwersum.

Wymiary procesów adaptacyjnych

W świetle dotychczasowych rozważań jasne już jest, w jakich okolicznościach mają miejsce procesy adaptacyjne. Są one mianowicie naturalnym niejako następstwem konfrontacji różnych kultur albo nawet tylko podkultur. W niektórych przypadkach konfrontacja ta przebiega w sposób szczególnie drastyczny, odmienności są znaczne, a zachodzące zmiany szybkie. Dlatego właśnie mówimy niekiedy o „zderzeniu kultur”. Posłużmy się tym obrazowym zwrotem dla sformułowania pewnych dalszych pytań. Co mianowicie ulega „zderzeniu” wtedy, gdy mówimy o „zderzeniu kultur”? Sugeruję w tych rozważaniach, że przedmiotem konfrontacji są dwa

odrębne symboliczne światy. Światy te ulegają w takim przypadku dezintegracji, rozpadowi albo po prostu tracą spójność. Dochodzi więc do przenikania rozmaitych ich elementów. Elementy te są trojakiego rodzaju: a) materialne (ekonomiczne i technologiczne), b) światopoglądowe albo ideologiczne, c) behawioralne. Innymi słowy, proces adaptacji dokonuje się w takich wymiarach. W wymiarze materialno-ekonomicznym obejmuje on udział wyposażenia technicznego w życiu oraz zakres potrzeb materialnych. W wymiarze światopoglądowym dotyczy przekonań, wartości, postaw, norm itd. W wymiarze behawioralnym adaptacja rozgrywa się wokół wzorów zachowania i całej warstwy rytualnej życia codziennego.

Dla uczonych różnych dyscyplin społecznych istotnym problemem było zawsze ustalenie, w jakiej kolejności dokonuje się wspomniane przenikanie różnych elementów kultury. Pytanie to jest istotne również w tych rozważaniach, bowiem jest to pytanie o to, w którym wymiarze proces adaptacji przebiega najszybciej.

Kwestia ta była rozstrzygana przez różnych myślicieli niejednakowo. Niektórzy z wielkich autorów, jak Karol Marks, Alfred Weber, Arnold Toynbee czy Ralf Linton, na gruncie zasadniczo odmiennych teorii twierdzili, że najbardziej antagonistycznymi, przenikającymi najpóźniej bądź jedynie w ślad za przemianami w sferze materialnej są wartości „niematerialne”, czyli właśnie światopoglądowe albo ideologiczne. Z kolei inni autorzy o niekwestionowanej kompetencji uważają, że właśnie element światopoglądowy kultury przenika najszybciej. Stanowisko takie zajmuje na przykład Pitrim Sorokin. W jego pracy *Society, Culture and Personality* czytamy: „Ideologiczne elementy zjawisk kultury poruszają się wcześniej, szybciej i dalej niż ich formy materialne i behawioralne. Z tego powodu ideologiczna kultura osób i grup jest bogatsza niż ich całościowa kultura behawioralna i materialna. Na przykład, moja ideologiczna kultura zawiera wiedzę o konfucjaniźmie, buddyzmie, hinduiźmie, taoiźmie, mahometaniźmie i judaizmie. W mojej kulturze behawioralnej nie praktykuję tych religii, a w mojej kulturze materialnej nie dysponuję niemal żadnym z ich symboli”⁴⁴.

Zasięg informacyjny a zasięg funkcjonalno-praktyczny procesu adaptacji

Przytoczyłem tę wypowiedź Sorokina, ponieważ w jej świetle widać wyraźnie, że, jak to bywa w naukach społecznych, uczeni w odpowiedzi na to samo pytanie zajmują często stanowisko w kwestiach w gruncie rzeczy odmiennych⁴⁵. Również

w tym przypadku kontrowersja jest pozorna. W interesującej nas sprawie inspirację do jej rozstrzygnięcia znajdujemy w cytowanej wypowiedzi Sorokina. Otóż zwraca on uwagę, że czym innym jest znajomość pewnej sfery symbolicznej (jak np. religia), a czym innym jej konsekwencje praktyczne. Można więc znać zasady religii nie praktykując jej. Można znać żargon jakiejś specyficznej

⁴⁴ P. A. Sorokin, *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, Harper and Brothers, New York and London 1947, s. 580. Mówiąc o „ideologicznych elementach kultury” Sorokin nie interesuje się ideologią w sensie znanym np. z prac Marksa czy Mannheima, lecz wszelkimi konstrukcjami symbolicznymi. Ideologia w tym rozumieniu nie jest przeciwstawiana utopii czy nauce, lecz właśnie sferze materialnej, co więcej może ona obejmować także wiedzę.

⁴⁵ Szczegółowo zajmuję się tym problemem w pracy *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, PWN, Warszawa 1979.

grupy społecznej nie postępując się nim nawet w kontaktach z członkami tej grupy. Można znać pewne normy typowe dla danego społeczeństwa nie przestrzegając ich. Innymi słowy, przenikanie pewnych elementów kultury, a więc również proces adaptacji, może mieć zasięg jedynie informacyjny. Inaczej mówiąc, pewne symbole mogą być zrozumiałe, ale nie wywierają wpływu na zachowanie. co wiąże się z tym, iż nie zostały one włączone do akceptowanego świata symbolicznego. W języku psychologii społecznej powiedzielibyśmy, że nie uległy one internalizacji. Czym innym jednak jest znajomość symbolu, a czym innym jego ustabilizowane miejsce w symbolicznym świecie, pociągające za sobą pewne skutki praktyczne, jak np. praktyka religijna. Toteż należałoby wyróżnić dalszy zasięg procesu adaptacji, w którym znajomości symbolu towarzyszy jego funkcjonowanie połączone z określonym efektem praktycznym.)

Wracając teraz do wspomnianej kontrowersji dotyczącej kolejności, w jakiej różne elementy kultury podlegają dyfuzji, zauważmy, że kolejność ta może przedstawiać się rozmaicie w zależności od tego, o jakim zasięgu tego procesu mówimy.

Jeżeli jednak spojrzenie to przeniesiemy na zagadnienie adaptacji, pewne sprawy są dość oczywiste. Nie ulega wątpliwości, że zasięg informacyjny adaptacji w każdym przypadku wyprzedza zasięg funkcjonalny czy też praktyczny. Podobnie o zakończonym procesie adaptacji możemy mówić dopiero wtedy, gdy elementy kultury zaangażowane w ten proces osiągają zasięg funkcjonalny.

Tak więc, mówiąc o procesie adaptacji, niezależnie od badania jego ogólnych warunków, możemy interesować się wybranym aspektem tego procesu, jego „wymiar” oraz pytać o jego zasięg. Jeżeli weźmiemy pod uwagę możliwość różnego zasięgu tego procesu w jego poszczególnych wymiarach, otrzymujemy sześć możliwości, które chcę zilustrować prostymi przykładami. Przykłady te są oczywiście różnej wagi i odwołują się do powszechnych doświadczeń. Dają się one umieścić w następującej tabelce:

Tabela 2

wymiar adaptacji / zasięg adaptacji	materiałny	światopoglądowy	behawioralny
informacyjny (dostępność)	zamieszkanie osoby migrującej ze wsi w budynku wielorodzinnym w mieście	znajomość zasad religii	znajomość mody
funkcjonalny (efekty)	poczucie bycia „u siebie”, pełne wykorzystanie urzędzeń	praktyka religijna	ubieranie się „po miejsku”

Niejasna może wydawać się zasada wyróżnienia behawioralnego wymiaru adaptacji. W gruncie rzeczy bowiem funkcjonalny zasięg adaptacji w pozosta-

łych wymiarach również znajduje wyraz w zachowaniach. Trzeba więc wyjaśnić, że mówiąc o wymiarze behawioralnym mam na uwadze tę sferę symbolicznego świata, która w sposób bezpośredni zaangażowana jest w kształtowanie interakcji między ludźmi, nawet jeżeli poza tym ma jeszcze inne funkcje. Poza językiem znajdzie się tu więc na przykład moda, etykieta, cała sfera zachowań zrytualizowanych itd.

W związku z wymienionymi w tabelce przykładami należy też podkreślić, że podane zjawiska mają służyć jedynie ilustracji wyróżnionych wymiarów i zasięgów adaptacji. Nie stanowią one oczywiście nawet próby charakterystyki jakiegokolwiek faktycznego procesu adaptacyjnego, choć mogą wystąpić jako elementy rozmaitych procesów tego typu. Tak np. przykłady podane w rubryce materialnego i behawioralnego wymiaru adaptacji mogą się znaleźć wśród zjawisk, z jakimi spotkamy się w procesie adaptacji towarzyszącym migracji ze wsi do miasta.

W rozważaniach tego rozdziału koncentrowałem się na wyjaśnieniu, jak rozumiem proces adaptacji kulturowej. W niewielkim tylko stopniu zwracałem uwagę na związki procesów adaptacyjnych i procesów symbolicznych. Zagadnieniu temu jest poświęcony kolejny rozdział.

ROZDZIAŁ V

Procesy symboliczne a procesy adaptacyjne

Rozdział ten chcę rozpocząć od prostej ilustracji. Zauważmy mianowicie, że szybki rozwój środków transportu, który w dwudziestym wieku dokonał się w czasie życia jednego pokolenia, spowodował, że całe miliony ludzi przesiadły się z furmanek albo zwierzęcych grzbietów wprost na samoloty (ten ostatni przypadek miał np. miejsce na rozległych azjatyckich obszarach Związku Radzieckiego). Ta rewolucja komunikacyjna przebiegała w różnych częściach świata z różnym natężeniem. W każdym przypadku jednak konfrontacja z nowymi urządzeniami była mniejszym lub większym szokiem. Nie musimy tu nawet sięgać początków kolejnictwa, gdy sapiące i dymiące parowozy, w dodatku czarne, posiadały istotnie wiele atrybutów diabła. Ciągłe jeszcze

Symbole religijne w życiu
codziennym

można zaobserwować pasażerów autobusu czy pociągu, którzy przed rozpoczęciem podróży żegnają się. Oczywiście wolno tę czynność potraktować jako wyraz tradycji nakazującej przed wyruszeniem w podróż polecenie się boskiej opiece. Taką funkcję akt ten pełnił zapewne przez stulecia. Wydaje się jednak, że nie jest to jego jedyne wyjaśnienie. Patrząc nań w perspektywie bardziej ogólnej można dostrzec, że żeganie się ma rozwiązywać problem konfrontacji z czymś nieznanym. Czymś takim była dawniej niemal każda podróż. W czasach współczesnych groza niewiadomego jest odnoszona raczej do budzących niepokój środków transportu. Toteż bardzo często osoba żegnająca się w pociągu czy autobusie nie robi tego rozpoczynając jazdę furmanką, a jej dzieci nie będą tego robić zapewne i w samolocie. Losy tego symbolicznego aktu można co prawda wiązać nie tylko z postępującym procesem adaptacji do współczesnych warunków życia. Można bowiem wskazywać na zmianę stosunku do religii czy wręcz laicyzację życia codziennego. Bez względu jednak na interpretację faktem jest, że losy tych dwóch sfer życia – symboli religijnych i nowoczesnych środków transportu – są ze sobą jakos powiązane. Powiązanie to w każdym przypadku polega na tym, że sfery te ulegają „przemieszczeniu” w obrębie symbolicznego uniwersum. Z tego punktu widzenia nie jest już tak istotne, czy religijne akty symboliczne przestały odgrywać rolę ochrony przed nieznanym (co byłoby efektem laicyzacji), czy też samolot przestał być uważany za rodzaj zagrożenia „nieznanym” (co byłoby efektem procesu adaptacji).

W powyższym przykładzie odwołałem się do zjawisk symbolicznych, które cechują się daleko idącą autonomią, ale ich znaczenie sięga również do innych sfer życia. Religia jest tym typem rzeczywistości symbolicznej, który w istotnym stopniu nadaje charakter całemu symbolicznemu uniwersum. Toteż w wielu społeczeństwach mniejszości religijne stanowią grupy społeczne o charakterystyce odrębnej także pod względem innych cech społecznych. Możemy istotnie przyznać, że ludzie odmiennych wyznań żyją w różnych światach. Podobnie odmiennym jest świat ludzi niewierzących. Innymi słowy, symboliczna sfera religii wpływa na kształt symbolicznego uniwersum, będąc sama wyraźnym i odrębnym światem symbolicznym. Toteż, wskazując na jej związek z procesami adaptacyjnymi spowodowanymi przemianami cywilizacyjnymi, obejmujemy refleksją dwie odrębne sfery. Często jednak rozróżnienie procesów symbolicznych i procesów adaptacyjnych ma charakter wyłącznie teoretyczny. Przecież podstawową tezę tej książki jest, że procesy adaptacyjne dokonują się w sferze symboli. Innymi słowy, mówiąc o procesach adaptacyjnych mówimy równocześnie o określonych procesach symbolicznych. Chociaż bowiem każdy proces adaptacyjny pociąga za sobą określone przemiany w sferze symboli, czyli takie lub inne procesy symboliczne, to nie każdy proces symboliczny związany jest z procesem adaptacyjnym.

Procesy symboliczne

Poprzedni rozdział poświęcony był procesom adaptacyjnym. Wcześniej pisałem też o rozumieniu symbolu i symbolicznym ujęciu kultury. Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia zwrot „procesy symboliczne”, który na kartach tej książki pojawia się nieustannie. Mówiąc o procesach symbolicznych mam na myśli przemiany zachodzące w strukturze świata symboli. Nie są to zatem, jak można by sądzić wnosząc z nazwy, procesy, które same pełnią symboliczne funkcje. Procesem symbolicznym będzie więc np. zmiana charakteru bądź funkcji znaku. Jeżeli nazywam taką zmianę procesem to dlatego, że stopniowo obejmuje ona coraz większą część społeczności. Posłużę się przykładem stroju ludowego. Strój ludowy można bez wątplenia uważać za przedmiot o funkcjach znakowych⁴⁶. Był on symbolem odrębności, symbolem przynależności, często wskazywał także miejsce w strukturze społecznej. Wyobraźmy sobie teraz, że region o silnych tradycjach kultury ludowej staje się terenem przyspieszonego uprzemysłowienia. W rezultacie gwałtownym zmianom ulega nie tylko środowisko przyrodnicze, ale i społeczne. Losy typowego dla takiego regionu stroju ludowego mogą być rozmaite i w istocie ostatnie kilkadziesiąt lat dostarczyło na to niemało przykładów. Może on stać się wyłącznie strojem starszej generacji oraz – ulegając większej lub mniejszej stylizacji – kostiumem zespołu regionalnego; może się stać strojem odświętnym zachowując swoją rolę symbolu odrębności (jak stało się to na Podhalu), a może wyjść z użycia stając się wyłącznie eksponatem muzealnym.

W każdym przypadku zmianie ulegać będzie symboliczna funkcja tego stroju. Zmiany tej funkcji to interesujący nas właśnie proces symboliczny. Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, w której porzucenie stroju ludowego staje się niemal warunkiem adaptacji do nowych warunków społecznych. W przypadku

⁴⁶ W tej sprawie patrz P. Bogatyriew, *Funkcje stroju ludowego na obszarze Morawsko-śląskich*, [w:] P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, PIW, Warszawa 1975, s. 26–96.

takim proces symboliczny polegający na wyeliminowaniu pewnego symbolu z repertuaru symboli jednostki albo na radykalnej zmianie jego znaczenia będzie warunkiem powstania nowego symbolicznego świata, pozwalającego na normalne funkcjonowanie w nowych warunkach.

Przykładem eliminacji pewnych symboli może towarzyszyć przyswajanie innych symboli. Tak więc młody człowiek rozstający się ze swoim tradycyjnym strojem ludowym może uznać za strój odświętny np. mundur górnika, który zaczyna pełnić funkcję symbolu przynależności. Nietrudno zauważyć, że tym procesom symbolicznym będą towarzyszyć określone procesy społeczne. Np. grupą wzorotwórczą może się stać dla młodego człowieka zespół współpracowników, pozbawiając tej roli dawną społeczność wioski. Podobnym przemianom będzie ulegał język potoczny, choćby dlatego, że od samego początku jego zasób zostanie wzbogacony o terminologię związaną z powstającym na danym terenie przemysłem. W rezultacie tych zmian – które nazywam właśnie procesami symbolicznymi – ulegnie przebudowie całe uniwersum symboliczne tego przykładowego młodego człowieka. Oczywiście w przykładzie tym posłużyłem się zjawiskami najbardziej rzucającymi się w oczy. Większość procesów symbolicznych to trudno dostrzegalne zmiany w sferze symboli, prowadzące do równie trudnych do uchwycenia zmian w sferze życia społecznego. Aby więc nie upraszczać całej problematyki, rozważania te muszą z konieczności sprowadzić do ram bardziej ogólnych, jeżeli nie abstrakcyjnych. Tak więc nawet w powyższym przykładzie można dostrzec, że procesy symboliczne, o których mowa, polegają bądź to na zmianie funkcji pewnych symboli, bądź to na pojawieniu się nowych symboli do pełnienia funkcji już istniejących (w ten sposób symbolem przynależności stał się wspomniany mundur górniczy nie należący wcześniej do interesującego nas „świata symbolicznego”⁴⁷).

Procesy symboliczne a kompetencja komunikacyjna

Przyjrzyjmy się teraz, jak procesy te mają się do stanu kompetencji komunikacyjnej. Otóż, tak rozumiane procesy symboliczne naruszają przede wszystkim kompetencję komunikacyjną osób, które z takich lub innych powodów nie uczestniczyły w nich w sposób naturalny czy „bieżący”. Generalnie rzecz biorąc, procesy symboliczne są procesami społecznymi i towarzyszą im odpowiednie przemiany kompetencji komunikacyjnej. W pracy tej interesuję się jednak takimi okolicznościami, w których przemiany społeczne – w tym także przemiany kompetencji komunikacyjnej – nie nadążają za przemianami w sferze symboli. To właśnie w takich okolicznościach zachodzi konieczność adaptacji, czyli przystosowania się do zmian, które zaszyły bez naszego udziału albo wręcz do nowej konfiguracji społecznej i symbolicznej, w której znaleźliśmy się w sposób szczególnie szybki.

Zauważmy w tym miejscu, że kompetencja komunikacyjna dotyczy wielu rozmaitych form komunikacji, z których każda ma swój szczególny udział w zapewnieniu spójności symbolicznego uniwersum. W sytuacji załamania tej spójności, gdy rozpoczynają się procesy adaptacyjne, każda z tych form zaczy-

⁴⁷ Przykład nie jest całkowicie fikcyjny. Tego typu przemiany ujawniły badania Małgorzaty Płachty i Jolanty Rysak przeprowadzone w hotelu robotniczym w Łęcznej w Lubelskim Zagłębiu Węglowym. Wyniki przedstawiono w dwu pracach magisterskich, które znajdują się w Zakładzie Socjologii Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii w Lublinie.

na pełnić swoją adaptacyjną funkcję zmierzając do znalezienia swego miejsca w nowym uniwersum symbolicznym. Równocześnie wzrasta kompetencja komunikacyjna osób podlegających procesowi adaptacyjnemu. Warto tu zauważyć, że wyróżniony w rozdziale poprzednim adaptacyjny zasięg procesu adaptacji to właśnie taki jej zakres, w którym dokonał się już częściowy wzrost kompetencji komunikacyjnej, jednak jej wykorzystanie ma ciągle jeszcze charakter wyłącznie bierny.

Wskazywałem wcześniej na symboliczne funkcje stroju ludowego. Zmiany tych funkcji są dość łatwe do uchwycenia i nie naruszają one istotnie kompetencji komunikacyjnej. Nietrudno wszakże zauważyć, że w przypadku innych form komunikacji sprawa staje się bardziej skomplikowana. Symboliczne funkcje relacji przestrzennych, którymi zajmuje się proksemika, funkcje symboliczne rozmaitych form mitu, języka czy pewnych form rytuału wiążą się z kompetencją komunikacyjną o znacznym wyrafinowaniu. Ponadto zmiana tych funkcji jest często trudno dostrzegalna, w związku z czym utrata kompetencji komunikacyjnej dość długo pozostaje też niedostrzegalna. Wynikające stąd zakłócenia komunikacyjne obserwujemy np. wyraźnie w przypadku komunikacyjnej funkcji nauki. Do sprawy tej wrócę w dalszych rozdziałach poświęconych adaptacyjnym funkcjom różnych form komunikacji.

Poszukując teoretycznej formuły dla opisu współzależności procesów symbolicznych i procesów adaptacyjnych zauważamy, iż trudno wskazać na jakąś mierzalną zależność znaków, wartości i działań społecznych. Równocześnie nie budzi wątpliwości dostrzegalna już na pierwszy rzut oka odpowiedniość między tymi sferami życia społecznego. Po prostu, gdymowa o działaniach ludzkich nie sposób abstrahować od wartości i znaków. Najczęściej, jeżeli działanie nie pełni samo jakiejś znaczącej funkcji, to odwołuje się ono do znaków albo realizujący je człowiek korzysta w nim ze znaków.

Przykład podstawowej analizy teoretycznej interesującej nas odpowiedniości znaków, wartości i działania znajdujemy w dorobku Charlesa Morrisa, a zwłaszcza w jego pracy *Signification and Significance*⁴⁸. Morris wyraźnie wskazuje też teoretyczne źródła swojej koncepcji. Najistotniejsze z nich to psychologia społeczna G.H. Meada oraz teoria działania T. Parsonsa i E. Shilsa⁴⁹. Oczywiście nie jest moim zamiarem referowanie całości rozważań Morrisa. Z drugiej strony ich wyrwany z kontekstu fragment nie może być w pełni zrozumiały. Toteż fragment taki należy traktować jako swego rodzaju ilustrację. Otóż Morris wyróżnia trzy stadia działania, którym odpowiadają trzy znaczenia oraz trzy wymiary wartości. Spójrzmy jak wygląda to w zestawionej przez niego tabelce⁵⁰.

Stadia działania	Wymiar znaczenia	Wymiar wartości
Percepcyjne	Oznaczący	Odrębność
Manipulacyjne	Zalecający	Dominacja
Spełniające	Potwierdzający	Zależność

⁴⁸ Ch. Morris, *Signification and Significance*, wyd. cyt.

⁴⁹ Por. zwłaszcza T. Parsonsa i E. A. Shils (ed.), *Toward a General Theory of Action*. Harper and Row, New York 1951, część 2.

⁵⁰ Ch. Morris, op. cit., s. 22.

Tabela ta wymaga kilku zdań wyjaśnienia, które pozwolą dostrzec zarówno całą jej trywialność, jak i całą jej logikę przesadzającą o jej znacznych walorach heurystycznych. Zaczynając od działania zauważmy, że w każdym działaniu daje się wskazać etap przygotowawczy, w którym zapada decyzja o kierunku działania i przedmiotach, z jakimi trzeba wejść w kontakt w czasie jego trwania. To właśnie jest etap nazwany przez Morrisa percepcyjnym. Znaki wchodzące na tym etapie w grę mają za zadanie przede wszystkim wskazanie obiektów, które będą celem naszych zabiegów, ale które zachowują jeszcze w aspekcie oceniającym całkowitą odrębność, to znaczy nie interesują nas jako przedmiot starań. W następnym etapie działania podejmuje się określone czynności, których celem jest oczekiwana zmiana we własnym środowisku, poprzez oddziaływanie na określone obiekty. Znaki, jakie mogą wejść w grę w tym stadium, mają charakter zalecający, a ukierunkowanie działania sprawia, że określone przedmioty zaczynają dominować stając się wartościami. Ten etap działania nazywa Morris manipulacyjnym. W ostatnim etapie działania następuje jego spełnienie. Występujące znaki mają charakter potwierdzający oraz ma miejsce swego rodzaju uzależnienie od osiągniętego celu i pewnych przedmiotów, co zostało zaznaczone w wymiarze wartości jako „zależność”. Morris zwraca uwagę, że rozmaite działania ludzkie różnią się istotnie w zależności od tego, które stadium działania dominuje w nich. Uczony, inżynier i artysta są przykładem zawodów, w których działalność jest zdominowana odpowiednio stadium percepcyjnym, manipulacyjnym i spełniającym. W każdym z tych typów działalności zawodowej dominują też stosowne znaki i wartości⁵¹. Rozważania te pokazują przynajmniej to,

Wnioski z koncepcji
Ch. Morrisa

że ludzka działalność nie odbywa się całkowicie dowolnie, ale jej ramy są określone przez odpowiednią konfigurację znaków i wartości. Okazuje

się, że jest to nieuchronna kolej rzeczy w świecie, który jest przede wszystkim światem symbolicznym. Tak więc przemiany symbolicznego uniwersum modyfikują też sferę potencjalnych działań materialnych i ocen. Wyraźnie więc widać, że normalne funkcjonowanie w sytuacji załamania spójności tego uniwersum wymaga uprzedniej odbudowy owej spójności.

Wydaje się zwłaszcza, że spójność symbolicznego uniwersum jest warunkiem właściwego odbioru wymiaru znaczenia, czyli odczytania pewnych znaków jako oznaczających, zalecających albo potwierdzających. Dotyczy to szczególnie zalecającego i potwierdzającego aspektu znaków. Otóż adaptacja osiąga zasięg funkcjonalno-praktyczny dopiero wtedy, gdy określone znaki funkcjonują jako zalecenia i potwierdzenia. Natomiast ich wymiar oznaczający jest możliwy już w przypadku informacyjnego zasięgu procesu adaptacyjnego. W związku z tym można sformułować hipotezę wartą zapewne w przyszłości empirycznego testu. Głosiłaby ona, że znak może być odebrany jako zalecający albo potwierdzający jedynie w przypadku spójności symbolicznego uniwersum.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej niektórym problemom związanym z odzyskiwaniem utraconej spójności symbolicznego uniwersum.

Z rozważań zawartych w poprzednim rozdziale wynika, że zarówno procesy adaptacyjne, jak i towarzyszące im procesy symboliczne związane są z funkcjo-

⁵¹ Tamże, s. 21–23.

nowaniem różnych elementów kultury. Trzy kategorie takich elementów czy też trzy typy wartości kulturowych wyznaczają trzy wymiary adaptacji. Oczywiście, wyróżnienie tych wymiarów (albo aspektów) adaptacji ma przede wszystkim charakter teoretyczny. W praktyce procesy adaptacji dokonują się przy ściślejszej zależności wszystkich tych aspektów. Równocześnie jednak podatność różnych elementów kultury na procesy adaptacyjne jest zróżnicowana, co nadaje tym teoretycznym rozróżnieniom pewien sens praktyczny. Od czego zależy podatność na procesy adaptacyjne? Co decyduje o tym, że w procesie adaptacji pewne elementy kultury stają się składnikami nowo powstającego symbolicznego uniwersum szybciej, a inne wolniej? Pewną regułę sformułował w tym względzie P. Sorokin. Jest to zależność do tego stopnia prosta, że niemal nie budząca wątpliwości. W dodatku zależność ta dotyczy właśnie procesów adaptacyjnych i procesów symbolicznych.

Sorokin pisze mianowicie, że „Jeżeli pozostałe warunki są równorzędne, wartość kulturowa, która ma dostęp do bardziej rozwiniętego systemu komunikacji i interakcji osiągnie większą liczbę osób i grup”⁵². Z dotychczasowych ustaleń wynika już, że owymi „wartościami kulturowymi” mogą być szeroko rozumiane idee, przedmioty materialne albo wzory zachowań. W istocie, znajomość tej reguły Sorokina jest niemal powszechna i znajduje ona zastosowanie w konkretnych poczynaniach praktycznych. Jej realizacją jest np. w sferze idei – propaganda, w sferze przedmiotów materialnych – reklama, a w sferze wzorów zachowań – podręczniki *savoir-vivre*’u. Oczywiście wybrałem przykłady najbardziej trywialne i, jak zaraz zechcę to pokazać, wcale nie najistotniejsze ze względu na cel tych rozważań.

To niemal banalne spostrzeżenie Sorokina pozwala wyróżnić podstawowe czynniki procesów adaptacyjnych. Są nimi, z jednej strony, określone wartości kulturowe, a z drugiej – określony system komunikacji. Załamanie się spójności symbolicznego uniwersum, polegające na pojawieniu się nowych wartości kulturowych albo na zmianie symbolicznych funkcji wartości dotychczasowych, narusza też istniejące systemy komunikacji. Choć jednak odbudowa spójności symbolicznego świata jest procesem, który musi się dokonać powoli i w sposób w znacznym stopniu zindywidualizowany, szansę na zintegrowanie w obrębie tego świata określonych wartości kulturowych można radykalnie zwiększyć tworząc albo wspomagając odpowiedni system komunikacji. W skali globalnej nie brak przykładów na to, że im bardziej rozwinięty jest system komunikacji, tym szerszy jest zasięg wartości kulturowych, które mają do niego dostęp. Alvin Gouldner szczegółowo pokazał, jak rozprzestrzenianie się nowoczesnych ideologii było związane z rozwojem technologii i ilości produkowanego papieru oraz techniki drukarskiej⁵³.

Szczególnie cennym systemem komunikacji jest tradycja⁵⁴. Zlokalizowanie wartości kulturowej w określonej tradycji wiąże się bowiem z bezrefleksyjnym

⁵² P. Sorokin, op. cit., s. 578.

⁵³ A. W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology*, The Seabury Press, New York, 1976.

⁵⁴ Niezbędne rozróżnienia teoretyczne i analizy poświęcone tradycji przeprowadza J. Szacki w swojej książce *Tradycja. Przegląd Problematyki*, PWN, Warszawa 1971. Znany mi w maszynopisie artykuł A. Wallisa *Pamięć i pomnik* pokazuje wyraźnie, jak pewne symbole zawdzięczające swą treść tradycji ucieleśniają wartości, np. w postaci pomników, a inne odzwierciedlają ich strukturę. Tradycja jest właśnie w tym sensie systemem komunikacji, że wyposaża pewne symbole w znaczenia, które są zrozumiałe w obrębie społeczności, do której tradycja ta należy.

poparciem, jakie stanowi jej treść emocjonalna oraz przemożność jej nakazów. Toteż w rozmaitych okolicznościach wykorzystuje się tradycję w celu wsparcia jej zasięgiem i siłą wartości zupełnie jej obcych. Kiedy indziej znowu sięga się po tradycyjne symbole w celu ich zupełnie nowego wykorzystania. Tak na przykład, przed laty w wyborach do parlamentu Partia Kongresowa w Indiach posłużyła się jako swoim znakiem wyborczym wizerunkiem krowy z potomstwem. Według komentarzy prasowych wybór tego symbolu miał w warunkach indyjskich spory udział w zwycięstwie kampanii wyborczej.

Lata pięćdziesiąte w Polsce dostarczają licznych przykładów tego pierwszego wykorzystania tradycji. Był to okres, w którym intensywne oddziaływanie ideologiczne, przy tym idei pochodzących z zewnątrz, w istotnym stopniu naruszyło spójność symbolicznego uniwersum większości grup społecznych w Polsce. Naruszenie tej spójności było tym większe, że w parze z oddziaływaniem ideologicznym szły zdecydowane działania praktyczne w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym kraju. Wśród zmasowanych oddziaływań propagandowych zwracały uwagę te, w których sięgano po najskuteczniejszy system komunikacji, jaki stanowi tradycja. Na uwagę zasługuje zwłaszcza tzw. „odkrywanie postępowych tradycji”. Był to zabieg zmierzający do wcielenia do powszechnie podzielanych tradycyjnych wartości związanych z pamięcią przeszłości narodu treści zupełnie nowych albo w każdym razie przeżywanych jako dziedzictwo przeszłości przez wąską tylko grupę ludzi. Owe „postępowe tradycje” to wartości, których zaszczepienie było nieodzowne dla stabilizacji nowego porządku społecznego. Intencją opisywanego zabiegu była taka ich integracja z wartościami już przeżywanymi, aby i te nowe zyskały cechującą tradycję, sankcję dawności i mitycznej niepodważalności.

Komunikacyjna funkcja tradycji

Przykład ten umożliwia dostrzeżenie mechanizmu komunikacyjnej funkcji tradycji. Otóż podzielane w danej grupie dziedzictwo społeczne, z którym związane są określone znaczenia, wyposaża w treść nawet bardzo skromne komunikaty i symbole. Są one rozumiane i przeżywane w całym bogactwie owego dziedzictwa, choć bardzo często obywają się bez dyskursywnej artykulacji. Ta właściwość tradycji wiąże się z jej mitycznymi podstawami, do czego wrócę jeszcze w odpowiednim rozdziale. Twórcy strategii „odkrywania postępowych tradycji” bez wątplenia liczyli na uruchomienie opisanego mechanizmu komunikacyjnej funkcji tradycji, choć oczywiście jest, że powodzenie tego zamiaru musiało być dość ograniczone. W każdym razie w warunkach wymagających adaptacji do nowych okoliczności politycznych był to bez wątplenia przykład wykorzystania istniejącego systemu komunikacyjnego o bardzo szerokim zasięgu dla integracji z rekonstruowanym uniwersum symbolicznym nowych, praktycznie nieodzownych wartości kulturowych, którymi w tym przypadku były idee.

„Adaptacja do braku adaptacji” i jej efekt

Reguła sformułowana przez Sorokina potwierdza się również w przypadkach procesów adaptacyjnych zakończonych niepowodzeniem. Przykładów takich odnotowano sporo również w dziejach na-

Do zagadnienia tradycji jako elementu uniwersum symbolicznego wracam w rozdziale XI.

Innym przykładem takiego systemu komunikacji jest religia. O roli religii w „tworzeniu” świata symbolicznego i w jego „utrzymaniu” pisze P. Berger, P. Berger, *The Sacred Canopy*. Doubleday and Company, Inc. Garden City, New York 1967. s. 3–50.

szego kraju. Oto niektóre z nich. Liczne obrzędy pogańskie przetrwały na ziemiach polskich całe stulecia po przyjęciu chrześcijaństwa; mimo intensywnych wysiłków państw zaborczych Polacy zachowali jedność i tożsamość narodową przez wiele pokoleń; w nowoczesnym państwie przemysłowym zachowały się wciąż oazy kultury ludowej. Wszystkie te przykłady ilustrują przypadek „adaptacji do braku adaptacji”, inaczej mówiąc – przypadek „wycofania się”⁵. Podobny mechanizm daje się zauważyć niekiedy w koloniach imigrantów, którzy nie ulegają asymilacji w nowym kraju, tworząc silne kolonie narodowościowe. Istotą tego mechanizmu jest przetwarzanie silnego systemu komunikacji, dysfunkcjonalnego wobec nowych warunków (choć może on być funkcjonalny wobec np. narodowych interesów grupy poddawanej wynaradawianiu). W podanych przykładach takimi systemami była tradycja, język, kultura narodowa. W podobny sposób system komunikacyjny, jakim dysponuje w Polsce Kościół Katolicki, który poza tradycją posługuje się żywym słowem przekazywanym w czasie nabożeństw, w poważnym stopniu utrudnił wpływ idei laickich, które także były poważną wartością kulturową po raz pierwszy przenikającą w takiej skali do naszej kultury.

Efektom „wycofania się” jest niepełna adaptacja (o zasięgu jedynie informacyjnym) do kultury w skali globalnej, przy rosnącej zwartości funkcjonalnej tej czy innej części tej kultury. Tak na przykład, niektórzy członkowie organizacji politycznych, którzy doskonale wiedzą o tym, że oczekuje się od nich postawy laickiej, odbywają praktyki religijne nie przynajmniej do tego. Zjawiska takie prowadzą niekiedy do wytworzenia się subkultury, do czego wróć jeszcze dalej.

Ostatni przykład dotyczy już nie tylko idei, ale także wzorów zachowań. W przypadkach „wycofania się”, o których wspominałem wyżej, instytucje dokonujące socjalizacji wtórnej, jak np. szkoły czy organizacje społeczne albo polityczne osiągają po prostu informacyjny zasięg procesu adaptacyjnego (w tym przypadku socjalizacji wtórnej), a pełna adaptacja, czyli zasięg funkcjonalno-praktyczny tego procesu, pozostaje na długo bardzo odległa. Doskonałym przykładem są szkoły w okresie zaborów, które były w stanie nauczyć młodzież języka zaborcy, jednak w większości przypadków językiem używanym i uważanym przez tę młodzież za własny pozostał język ojczysty. W innej skali obserwujemy to samo zjawisko w przypadku młodzieży wiejskiej, która poznaje w szkole język literacki, ale na co dzień posługuje się w dalszym ciągu gwara, która w ten sposób trwa jako regionalna odmiana języka.

Podane wyżej przykłady świadczą o tym, że mówiąc o adaptacji lub braku adaptacji musimy określić perspektywę, z jakiej oceniamy zjawisko. Trzeba także wziąć pod uwagę cele i wartości grupy. Dla obserwatora z zewnątrz społeczność imigrantów zachowująca uparcie swój język, obyczaje, styl budowy domów itd. będzie przykładem niepowodzenia procesu adaptacji do nowego środowiska. Natomiast dla członka tej społeczności fakt przetrwania zasadniczych elementów kultury, mimo pobytu na obczyźnie, będzie przejawem adaptacji grupy do nowych warunków. Zewnętrzny obserwator ma jednak na względzie przede wszystkim funkcjonowanie całego społeczeństwa, jego inte-

⁵ Por. schemat klasyfikacji pierwotnych mechanizmów przystosowania w pracy T. Parsonsa i E. Shilsa, op.cit., s. 256.

gralność i zwartość, gdy dla członka grupy narodowościowej przedmiotem zasadniczej troski może być ocalenie własnej odrębności^{5 6}.

Jak jednak w takim przypadku przedstawia się sprawa spójności symbolicznego uniwersum? Wydaje się, że istnieje w tym względzie wiele możliwości. Najbardziej prawdopodobne jest, że podstawą ładu w świecie społecznym w sytuacji wycofania się będzie symboliczny świat zbudowany z elementów własnej kultury, przy znacznym udziale elementów kultury nowej. Możliwe jest też równoczesne uczestnictwo w równoległym świecie symbolicznym społeczeństwa globalnego o tyle, o ile wymagają tego względy praktyczne związane z wzajemnymi kontaktami. Ten drugi przypadek bliski będzie już stanu akomodacji, co sygnalizowałoby pomyślny przebieg procesu adaptacji. W każdym razie o pomyślnym przebiegu procesu adaptacyjnego można mówić wtedy, gdy proces ten osiągnie zasięg funkcjonalno-praktyczny we wszystkich trzech sferach, tzn. światopoglądowej, materialnej i behawioralnej. Wtedy też dopiero możemy, jak sądzę, oczekiwać spójności symbolicznego uniwersum.

Jednym z najważniejszych elementów symbolicznego uniwersum są wzorce kulturowe^{5 7}. Ich internalizacja w procesie adaptacyjnym jest warunkiem pomyślności tego procesu, zwłaszcza w sferze behawioralnej, choć nie jest bez znaczenia dla dwu sfer pozostałych. Zagadnieniu temu poświęcony jest kolejny rozdział tej pracy. W celu dokładnego usytuowania interesującej mnie w tej chwili problematyki wśród zagadnień pokrewnych oraz wyjaśnienia całej mozaiki znaczeń związanych z terminem „wzór kulturowy” albo „wzór kultury”, przyjrę się rozmaitym zastosowaniom tego terminu, choć niektóre z nich są związane z problematyką adaptacji w sposób dość pośredni.

^{5 6} Oczywiście w wielu przypadkach „wycofanie się” trzeba uznać jednoznacznie za niepowodzenie procesu adaptacji. Jest tak np. wtedy, gdy zjawisko takie zachodzi w hotelu robotniczym mieszczącym przeciw społeczność wymagającą szczególnie pilnej adaptacji do nowego środowiska społecznego, pracy itd.

^{5 7} Rozróżnienie wzoru i wzorca kulturowego znalazło się w następnym rozdziale.

ROZDZIAŁ VI

Wzory kultury

Pojęcie wzoru kultury

Z pojęciem wzoru kultury spotykamy się zarówno w rozważaniach poświęconych zagadnieniu trwałości kultury, jak i w rozważaniach na temat zmienności kultur. Na wzory kultury – rozumiane najszerszej jako stałe układy pewnych elementów kultury – wskazuje się wśród argumentów wyjaśniających trwałość i stabilność kultury. Pojęcie to może jednak służyć także do opisu zróżnicowania kultur. Jeżeli bowiem przy pomocy pojęcia wzoru buduje się wyjaśnienia trwałości kultury, na pojęciu tym musi się też koncentrować zainteresowanie badaczy, którzy pragną wyjaśnić zmiany w kulturze. Muszą oni mianowicie odpowiedzieć na pytanie, co dzieje się z tym względnie trwałym elementem kultury, gdy kultura ulega zmianom. Interesujące mnie okoliczności, w których zachodzi konieczność adaptacji, są takimi okolicznościami, w których naruszona zostaje trwałość przynajmniej niektórych wzorów kulturowych. Należy też pamiętać, że wzory kultury należą z samej swej istoty do sfery symboli.

Dwie perspektywy teoretyczne wzorów kultury

O wzorach kultury można mówić w dwóch zasadniczych perspektywach teoretycznych, mianowicie w perspektywie globalnej i partykularnej. W perspektywie globalnej interesuje nas wzór kultury w wymiarze antropologicznym, makrokulturowym, natomiast w perspektywie partykularnej interesujemy się jedną, określoną kulturą. W dalszych rozważaniach tego rozdziału wskażę przykłady stosowania pojęcia wzoru kultury w obu tych perspektywach. Wcześniej jednak jeszcze parę słów o naturze samego pojęcia. W odróżnieniu od pojęcia wzorca kulturowego, o czym za chwilę, pojęcie wzoru kultury ma zawsze charakter teoretyczny. Przy tym najczęściej pełni ono rolę narzędzia używanego do opisu, choć niekiedy jest także nazwą syntetyzującą charakterystykę kultury. Na uwagę zasługują zwłaszcza trzy następujące zastosowania pojęcia wzoru kultury:

- a) narzędzie opisu, charakterystyki oraz porównania kultury w makroskali,
- b) nazwa dla zbioru cech przesądzających o trwaniu danej kultury i jej odrębności,
- c) narzędzie opisu określonej kultury.

Najczęściej spotykamy się w literaturze z tym trzecim zastosowaniem interesującego nas pojęcia. W takim też znaczeniu jest ono szczególnie istotne dla

tematu tej książki. Dla porządku scharakteryzuję jednak wcześniej przykłady dwóch pierwszych zastosowań.

ad. a) Pojęcie wzoru kultury jako narzędzia opisu, charakterystyki oraz porównania kultur w makroskali.

Wzory kultury według
A. Kroebera

ściowo-kulturowe⁵⁸.

Idea podstawowych wzorów kultury wiąże się ze spostrzeżeniem, iż pewne elementy kultury zaważyły w sposób szczególnie wyraźny i zdecydowany na całych trendach cywilizacyjnych. Elementy te – zdaniem Kroebera – wywarły wpływ tak silny, że wiąże się z nimi określona postać, czyli wzór kultury. Kroeber podaje przykłady stosowania pługa, monoteizm, alfabet. Listę tę można oczywiście wzbogacić dalszymi przykładami, z których jeden zwłaszcza nasuwa się szczególnie natarczywie, mianowicie zastosowanie koła (nieznane np. w starożytnych kulturach Ameryki Południowej). Podstawowe wzory kultury, czyli wzory systemowe, charakteryzują się wyraźną strukturą oraz skutecznym funkcjonowaniem. Są to wzory stymulujące rozwój szeregu innych elementów kultury.

Wzory stylu odnoszą się do określonych sposobów postępowania, które są rezultatem wyboru i których przyjęcie wiąże się z odrzuceniem sposobów alternatywnych. Mowa tu o sposobach postępowania w sferze stosunków międzyludzkich i funkcjonowania społeczeństwa, a także w sferze gospodarowania. Przykładem wzoru stylu była dla Kroebera produkcja maszynowa we współczesnym świecie przemysłowym. Innym przykładem może być ustrój polityczny, choć w tym przypadku sprawa wyboru jest jeszcze bardziej niejednoznaczna niż w pierwszym przykładzie.

Wzór całościowo-kulturowy jest pewną konstrukcją teoretyczną służącą do charakterystyki całych okresów w kulturze. Przykładem może być kultura odrodzenia we Włoszech w koncepcji Burckhardta.

Jak widać, wzory kultury, o których mówi Kroeber, to pewne propozycje klasyfikacyjne uczonego, choć nie pozbawione oczywiście odniesienia do określonych realiów historycznych czy geograficznych. Jakkolwiek wzór kultury w tym sensie jest przede wszystkim narzędziem badawczym teoretyka, pozwala jednak na dodatkową ilustrację ważnej cechy kultury, mianowicie na ilustrację jej ładu. Odbiciem tego ładu kultury jest także ludzkie dążenie do spójności symbolicznego uniwersum, kluczowe w rozważaniach nad procesami adaptacyjnymi.

Przejdę teraz do następnego zastosowania pojęcia wzoru kultury.

ad. b) Wzór kultury jako zbiór cech przesądających o trwaniu danej kultury i jej odrębności (kod kulturowy).

⁵⁸ A. L. Kroeber, *Istota kultury*, PWN, Warszawa 1973, s. 218 i następne oraz *Anthropology*, Harcourt, Brace Co., New York 1948, s. 312 i następne. Doskonałym omówieniem zagadnienia jest praca C. Kluckhohna, *Badanie kultury*, przedrukowana w *Elementach teorii socjologicznych* (Wybór: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki), PWN, Warszawa 1975, s. 31–45.

W takim sensie o wzorach kultury pisała Ruth Benedict w swojej znanej książce o wzorach kultury⁵⁹. Natomiast Edgar Morin pisząc o cechach kultury, przesądzających jej tożsamość i odrębność, czyli dokładniej o tym, co mieści się w interesującym nas obecnie zastosowaniu terminu „wzór kultury”, posłużył się określeniem „kod kulturowy”. Według Morina sama kultura jest „układem generatywnym tworzącym niby-kod kulturowy, tj. coś w rodzaju socjologicznego odpowiednika genetycznego kodu żywych organizmów”. Autor *Zapomnianego paradygmatu* powiada dalej, iż „Kod kulturowy utrzymuje integralność i tożsamość systemu społecznego, zapewnia własną ciągłość trwania i niezmienność własnej reprodukcji, chroniąc je przed niepewnością, przypadkiem, zamąceniem i nieładem”⁶⁰. Oczywiście kod kulturowy może ulec modyfikacjom, np. w rezultacie zmian w ekosystemie czy kontaktu z innymi kulturami, jednak pozostaje zasadniczym gwarantem relatywnej trwałości kultury.

Kod kulturowy według E. Morina

Wzór kultury według R. Benedict i związane z nim kontrowersje

Znacznie wyraźniejszy sens empiryczny ma koncepcja Ruth Benedict, która posługuje się już pojęciem wzoru kultury. Ze względu na operacjonalizację tej idei dla potrzeb badań empirycznych dość łatwo daje się też zrekonstruować definicję

wzoru kultury. Tak więc, mówiąc o wzorze kultury autorka ma na myśli strukturę podstawowych wartości i postaw oraz zbiór norm typowych dla danej kultury.

Badając dwie kultury indiańskie Ruth Benedict zidentyfikowała je jako realizację dwu niemal opozycyjnych wzorów kultury⁶¹. Jedna – Indian Zuni – cechowała się umiarem w zachowaniach, antyindywidualizmem, harmonią, demonstrowaną przyjaźnią, natomiast druga – Indian Kwakiutłów – gwałtownością zachowań, indywidualizmem, rywalizacją i wrogością w kontaktach między ludźmi. Nawiązując do studium F. Nietzschego o tragedii greckiej, w którym Nietzsche wyróżnił dwa różne sposoby dochodzenia do pojęcia istnienia, nazywając je apollińskim i dionizyjskim, Ruth Benedict nazwała pierwszy typ kultury kulturą apollińską, a drugi kulturą dionizyjską. Oczywiście klarowność i wyraźna opozycyjność tak scharakteryzowanych dwu empirycznych wzorów kultury wywołała, obok dużej popularności książki Ruth Benedict, także znaczny sceptycyzm wielu antropologów. Niektórzy z nich, jak np. E. Goldfrank, podjęli ponowne badania tych samych kultur stwierdzając, że ich wyniki nie potwierdzają uogólnień autorki *Wzorów kultury*. Sprawa wywołała gwałtowny spór wśród antropologów, jako że nikt nie kwestionował przy tym ani kompetencji, ani rzetelności konkurencyjnych badaczy⁶². Należy sądzić, że źródłem sporu było inne ukierunkowanie badania, w związku z czym uzyskane wyniki oddawały odmienne aspekty dwu badanych kultur. Innymi słowy, wyniki były tylko na pozór ze sobą sprzeczne. Ten epizod

⁵⁹ R. Benedict, *Wzory kultury*, PWN, Warszawa 1966.

⁶⁰ E. Morin, *Zapomniany paradygmat*, wyd. cyt., s. 223.

⁶¹ W swojej słynnej pracy R. Benedict opisuje w istocie trzy kultury. Dwie indiańskie: Zuni i Kwakiutłów z zachodniego wybrzeża Ameryki Płn. i jedną z wyspy Dobu w pobliżu wybrzeży wschodniej Nowej Gwinei.

⁶² J. W. Bennet, *The Interpretation of Pueblo Culture: A Question of Values*, Southwestern Journal of Anthropology, New Mexico 1946, vol. 2, nr 4, s. 361–374.

z dziejów antropologii kulturowej pokazuje jednak, że takie zastosowanie pojęcia wzoru kultury jest przede wszystkim pewną metodą snucia refleksji nad kulturą.

Zmienne wzoru według
T. Parsonsa i E. Shilsa

Widać to jeszcze lepiej w pracach teoretycznych innych autorów zainteresowanych takim typem refleksji. T. Parsons i E. Shils zestawili nawet pięć par „zmiennych wzoru”⁶³, zamierzonych jako podstawa dla analizy działań społecznych. Piszą o nich, że „zmienne wzoru są zasadniczo kategoriami dla opisu orientacji dla wartości, które oczywiście znajdują w rozmaity sposób wyraz we wszystkich trzech systemach”⁶⁴ (tzn. systemie kultury, osobowości i systemie społecznym). Autorzy ci starali się też opisać, jak poszczególne zmienne odzwierciedlają się w aspekcie kulturowym, w osobowości członków danej kultury oraz w aspekcie systemu społecznego. Otóż w aspekcie kulturowym oddają one określone orientacje na wartości, w aspekcie osobowościowym – określone postawy, a w aspekcie systemu społecznego – oczekiwania związane z rolami społecznymi.

Nie wydaje się celowe przedstawianie w tym miejscu pełnej charakterystyki wszystkich pięciu dychotomii wskazujących owe „zmienne wzoru” (w sumie zmieniają one 10 cech, które pozwalają na dość rozbudowaną charakterystykę każdej kultury)⁶⁵. Przykładowo tylko parę słów o pierwszej parze określonej jako „emocjonalność – emocjonalna neutralność”. Opozycja ta odzwierciedla dwie możliwości stosunku do satysfakcji z działania: możliwość skorzystania z takiej satysfakcji bez względu na jej ocenę bądź też możliwość wcześniejszej oceny, od której uzależni się ową satysfakcją. W aspekcie kulturowym opozycja ta objawi się w postaci konkurencyjnych wzorów normatywnych (osobowościowo-konkurencyjnych postaw), natomiast w aspekcie systemu społecznego – w postaci odmiennych oczekiwań związanych z rolami społecznymi. Zestawione przez Parsonsa i Shilsa pary zmiennych dają szansę opisu rozmaitych kultur czy, jak można by powiedzieć inaczej, identyfikacji rozmaitych wzorów kultury. Oczywiście ta metoda identyfikacji wzorów kultury miałaby jedną zasadniczą wadę: byłaby uzależniona od zaproponowanej listy zmiennych.

Nie oznacza to jednak, że taka arbitralność musiałaby się rozmiąć z danymi empirycznymi. Po prostu prowadziłyby ona do badania kultury w aspekcie określonym przez badacza. Problematyka tej książki wiąże się bezpośrednio z trzecim z wymienionych zastosowań terminu „wzór kultury”, którym chce się zająć obecnie.

ad. c) Wzory kultury jako narzędzie opisu określonej kultury. To zastosowanie terminu „wzór kulturowy” czy, w tym przypadku, „wzór kultury” od-

⁶³ T. Parsons, E. Shils, op.cit., s. 76 i następne.

⁶⁴ Tamże, s. 78.

⁶⁵ Dla uniknięcia nieporozumień przedstawię je w oryginalnym brzmieniu. Są one następujące:

1. *Affectivity – Affective neutrality*,
2. *Self-orientation – Collectivity-orientation*,
3. *Universalism – Particularism*,
4. *Ascription – Achievement*
5. *Specificity – Diffuseness*,

tamże, s. 77.

nosi się do opisu danej, konkretnej kultury. Wiąże się więc ono niewątpliwie z perspektywą nazwaną wcześniej partykularną. W zastosowaniu tym wzory kultury to konfiguracje typowych dla danej kultury zachowań, norm i wartości. Takim pojęciem wzoru kulturowego posługuje się między innymi Clyde Kluckhohn. Autor ten dzieli wzory kulturowe w zależności od ich roli w organizacji modeli życia na sytuacyjne, instru-

Wzory kultury według
C. Kluckhohna

mentalne i integracyjne.

Wzory sytuacyjne⁶⁶ związane są z określonymi „stałymi” biologicznymi i fizycznymi, takimi, jak różnice płci, wieku, fakt biologicznego pokrewieństwa itp. Wiadomo np., że pewne zachowania „nie przystoją” kobiecie, że nie wszystko, co wolno dorosłym, wolno także dzieciom itd.

Wzory instrumentalne mają charakter funkcjonalny. Dotyczą one takich powszechnych w każdej kulturze czynności, jak wytwarzanie pożywienia, budownictwo, sposób mieszkania itd.

Szczególnie ważne dla moich dalszych rozważań są wzory integracyjne. Ich funkcją jest scalanie społeczeństwa, co dokonuje się głównie przy udziale symboli. Należy sądzić, że znajdują się tutaj rozmaite wzory zachowań takich, jak formy pozdrowień, oddawanie czci zmarłym, celebrowanie różnych uroczystości itd.

Wzór a wzorzec

Mówiąc o wzorach kultury w tym trzecim zastosowaniu tego terminu natrafiamy na jego dwojaki sens. Pojawia się on mianowicie zarówno jako pojęcie opisowe, jak i jako pojęcie normatywne. Dlatego celowym jest rozróżnienie wzoru i wzorca. Wtedy „wzór kultury” byłby pojęciem opisowym oznaczającym obserwowalny empirycznie sposób zachowania, uświadamiany lub nie, typowy dla danej kultury. Natomiast pojęcie wzorca kulturowego albo wzorca normatywnego odnosilibyśmy do funkcjonujących w kulturze wyobrażeń i oczekiwań co do właściwego postępowania. Zatem wzorzec kulturowy byłby normą, funkcjonującym w kulturze postulatem formułowanym w postaci nakazów lub zakazów.

Rozróżnienie to ma również duże walory metodologiczne. Mianowicie większa lub mniejsza rozbieżność między wzorami i wzorcami może posłużyć jako wskaźnik natężenia zmiany kulturowej. Można też przypuszczać, że w procesie adaptacji informacyjnemu zasięgowi tego procesu będzie towarzyszyła znajomość wzorców przy empirycznej nieobecności odpowiednich wzorów kulturowych. Nietrudno też o przykłady niezgodności wzorów i wzorców w kulturze. Wystarczy porównać np. nakazy religii i rzeczywiste praktyki religijne. Niezgodność w tej sferze można zresztą rozmaicie interpretować. Z całą pewnością w jakimś stopniu jest ona świadectwem zmian w funkcji religii.

C. Kluckhohn zwraca uwagę, że stopień nacisku wzorców normatywnych nie jest jednakowy. W związku z tym rozróżnia wśród nich wzorce przymusowe, preferowane, typowe, alternatywne i wzorce o ograniczonym stosowaniu. Typologia ta nie wymaga komentarza ze względu na swoją prostotę i jasność.

Typologia wzorców normatywnych

⁶⁶ C. Kluckhohn, op.cit., s. 40.

Symboliczne funkcje
wzorów kulturowych

W dalszych rozważaniach będę mówił głównie o wzorach kulturowych, choć oczywistym jest, że pewne z nich mają równocześnie swój odpowiednik w stosowanych wzorcach normatywnych. Pro-

blematyka wzorów kultury niezwykle przejrzysto odbija wzajemną zależność procesów symbolicznych i procesów adaptacyjnych. Wzory kulturowe pełnią bowiem ważne funkcje symboliczne, a fakt ich internalizacji wskazuje, że proces adaptacyjny osiągnął zasięg funkcjonalny.

Zatrzymajmy się na chwilę przy wspomnianych symbolicznych funkcjach wzorów kulturowych, mając przy tym na myśli omówione właśnie trzecie zastosowanie tego terminu. Wśród tych funkcji znajdują się między innymi takie, jak symbolizowanie ładu w rzeczywistości społecznej, symbolizowanie tożsamości (grupowej, regionalnej, narodowej itd.) czy symbolizowanie odrębności (co jest w pewnym sensie „drugą stroną” symbolizowania tożsamości). Nietrudno też o przykłady, „Ład społeczny symbolizują np. formy okazywania szacunku czy hierarchii społecznej, ale także „okolicznościowe” potrawy albo pieśni. Szczególnie wiele przykładów nasuwa się dla ilustracji funkcji symbolizowania tożsamości – odrębności. Znajdą się tu sposoby postępowania się językiem, sposoby ubierania się, ale także herby, obrzędy, podania i legendy dotyczące miejscowości czy regionu itd. Osobną grupę będą stanowiły wzory waloryzowania przestrzeni i czasu, jako że ich funkcjonowanie pozostaje w ścisłym związku z wieloma innymi wzorami, wymienionymi wcześniej.

Symboliczne funkcje wzorów kulturowych, o których obecnie mowa, są niejako funkcjami „drugiego rzędu”. Symbolizowanie, o którym mowa, dokonuje się na poziomie zbiorowości oraz najczęściej nie jest wprost uświadamiane przez jednostkę. Ludzie kłaniają się sobie i gesty te oddają po prostu typ ich wzajemnych kontaktów albo są nakazem kultury, właśnie pewnym wzorem. Jeżeli kontakty między ludźmi z jakichś powodów ulegną zmianie, np. dwóch sąsiadów wejdzie w konflikt, który nie zakończy się porozumieniem, mogą oni zaniechać tradycyjnego gestu, sygnalizując w ten sposób swoją urazę. Ponadto jednak fakt istnienia samego symbolu w postaci gestu kłaniania się czy pozdrowienia wraz z możliwością zaniechania go w określonych okolicznościach upewnia członków danej kultury o pewnym ładzie społecznym, ład ten wprost symbolizuje. Tego znaczenia członkowie kultury mogą sobie nie uświadamiać, choć jest ono niezwykle ważne. Istnienie tej funkcji symbolicznej „drugiego planu” potwierdzają niekiedy pewne spostrzeżenia. Jeszcze do niedawna w odległych wioskach przybysz był pozdrawiany przez przypadkowych przechodniów na równi z mieszkańcami. Akt ten był, jak się wydaje, w większym stopniu wyrazem potrzeby potwierdzenia określonego ładu w rzeczywistości niż symbolem wzajemnych kontaktów społecznych.

Rozważania te upewniają, że proces przejmowania i internalizacji wzorów kulturowych (zwłaszcza wzorów zachowań interpersonalnych, choć nie tylko) jest zarówno elementem procesu adaptacyjnego, jak i procesem symbolicznym. Wzorce kulturowe jawią się jako ważne „punkty orientacyjne” w symbolicznym uniwersum.

Subkultura

Niekiedy zdarza się, że jakaś grupa społeczna – grupa zawodowa, terytorialna czy inna – będąc częścią określonego społeczeństwa globalnego – nie jest w stanie podporządkować się normom tego społeczeństwa ani respek-

tować jego wzorców kulturowych czy jakiejś ich części. Grupa taka wytwarza własny system norm, wartości i wzorów kulturowych, po czym rezygnuje z pełnego ich uzgodnienia z normami, wartościami i wzorcami kulturowymi społeczeństwa globalnego. Innymi słowy, tworzy własne uniwersum symboliczne, subuniwersum o koniecznej spójności, które staje się podstawą codziennego funkcjonowania jej członków. Mający w takich przypadkach miejsce proces adaptacyjny kończy się tylko częściowym powodzeniem albo wręcz niepowodzeniem. Jego rezultatem jest powstanie subkultury. Powstanie subkultury należy do wspomnianych wcześniej przypadków „adaptacji do braku adaptacji” czy też do przypadków procesów adaptacyjnych zakończonych „wycofaniem się”. Fakty takie dobrze charakteryzuje termin „wyobcowanie” używany jednak w literaturze w innym kontekście. Innymi słowy, powstanie subkultury – traktowane z pewnym dystansem – można uważać za osobny mechanizm adaptacyjny polegający na wytworzeniu społecznego układu odniesienia i oparcia w grupie dla osób, które z różnych powodów nie są w stanie sprostać normom kultury globalnej lub normy te odrzucają. Subkultura oferując inny zespół norm pozwala na wytworzenie poczucia przynależności, zaspakaja więc potrzebę przynależności poza społeczeństwem globalnym. Niektóre subkultury, jak np. subkultura świata przestępczego, zapewniają swym członkom całkowicie konkurencyjne uniwersum symboliczne, inne, jak np. subkultura studencka, stwarzają jedynie swego rodzaju aneks do uniwersum symbolicznego podzielanego powszechnie w społeczeństwie.

Pojawiające się w obrębie subkultury wzory kulturowe mają za zadanie zarówno stworzenie podstaw identyfikacji z grupą, jak i cech wyróżniających tę grupę od reszty społeczeństwa. Takim wzorem jest np. żargon złodziejski albo pewne wzory w zakresie ubioru w środowisku studenckim.

Powstaniu subkultury towarzyszy w każdym przypadku zarówno pewien zakres negacji wobec norm, wartości i wzorów kultury globalnej, jak i pewien zakres kontrpropozycji w tym względzie. Bez trudu można jednak wskazać takie podkultury, w których dominuje element negacji, jak i takie, w których zwraca uwagę część postulatyczna. W związku z tym warto rozróżnić subkultury negacyjne i subkultury postulatyczne.

Subkultury negacyjne powstają w rezultacie nieakceptowania norm, wartości i wzorów bądź ekonomicznych albo innych materialnych ograniczeń możliwości ich akceptacji. Towarzyszy temu odmowa zgody na społeczne cele kultury globalnej oraz wytworzenie różnego systemu wartości. Przykładem mogą być subkultury przestępcze albo tzw. „kultura biedy” opisana przez Oscara Lewisa⁶⁷.

Z kolei subkultury postulatyczne powstają najczęściej w rezultacie pozytywnego sformułowania odrębnych celów (wyrastających na gruncie odmiennych wartości) pociągających za sobą odrębne normy i wzory. Niekiedy akcent odrzucenia norm, wartości i wzorów społeczeństwa globalnego jest i w tym przypadku bardzo silny (np. w przypadku subkultury hippisów w Stanach Zjednoczonych). Mimo to sądzę, że faktycznym źródłem postawy negującej i w takich przypadkach jest odmienny system wartości zdeterminowany pewnymi względami spoza kultury globalnej, jak biologiczny czynnik wieku albo wpływ kultury obcej. Przykładem tego typu subkultury są np. podkultury

⁶⁷ O. Lewis, *Sanches i jego dzieci*, PIW, Warszawa.

środowisk artystycznych albo podkultury związane z mniejszościowymi wyznaniem religijnymi.

Cechą podkultury jest w każdym przypadku manifestacja w życiu codziennym jej odrębności na zewnątrz grupy wobec członków kultury globalnej. Dlatego trudno mówić o podkulturze żeglarskiej, choć ludzie uprawiający tę formę rekreacji posługują się w trakcie żeglowania osobliwym językiem technicznym, a być może mają również inne cechy wspólne. Subkultura jest więc przede wszystkim systemem znaczeń podzielanych przez członków określonej grupy. Tylko jako system znaczeń może ona komunikować swoją odrębność. W związku z tym również wzory zachowań właściwe dla subkultury są nieraz w większym stopniu symbolem (np. określonych wartości) niż elementem bezpośrednio funkcjonalnym dla integralności subkultury.

Subkultura a procesy adaptacyjne

Rola już istniejących subkultur w procesie adaptacji może być różnaita. Na przykład w przypadku subkultury studenckiej rola ta jest najczęściej pozytywna, jako że podkultura ta ułatwia socjalizację

młodego człowieka związaną z podjęciem bardziej samodzielnego życia u progu pełnej samodzielności społecznej i ekonomicznej. Natomiast podkultura przestępcza stanowi alternatywę dla ludzi, których adaptacja w nowym środowisku natrafia na trudności. Toteż pewne zjawiska patologii społecznej towarzyszą, jak wiadomo, większości gwałtownych przemian społecznych i ekonomicznych wymagających od przybyszów, najczęściej młodych, przyspieszonej adaptacji do nowych warunków życia i nowych warunków kulturowych.

ROZDZIAŁ VII

Rytuály życia codziennego

Analizując rozmaite składniki symbolicznego uniwersum chcę z kolei przyjrzeć się zrytualizowanej warstwie życia codziennego. Zauważmy mianowicie, że szereg czynności wykonywanych w życiu codziennym, a także wiele z tych, które są wykonywane w okolicznościach szczególnych, a które będą mnie teraz interesować w mniejszym stopniu, daje się scharakteryzować przy pomocy cech wiązanych z rytuałem. Są to czynności, które mają ustaloną formę zewnętrzną. Następnie z czynnościami tymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji. Są one wykonywane w przekonaniu ważności każdego szczegółu, a wiele z nich jest aktami o znacznej nieraz doniosłości społecznej.

O roli rytuałów przekonuje nas prosta refleksja nad doświadczeniem codziennym znanym niemal każdemu. Mianowicie bardzo często, zamiast zastanawiać się, jak postąpić w danych okolicznościach, zapytujemy, „jak się postępuje”. Niekiedy brak nawet uświadomienia sobie pytania o to, „jak się postępuje”. Określony przebieg czynności następuje całkowicie spontanicznie. Właśnie takie sytuacje mam na myśli mówiąc o przymusie wewnętrznym związanym z pewnymi ze zrytualizowanych czynności. Jeżeli przestrzega się formy pewnych czynności ze względu na kontrolę społeczną – mamy do czynienia z przymusem zewnętrznym.

Zainteresowanie nauki rytuałem

Czynności zrytualizowane budzą zainteresowanie specjalistów różnych dziedzin wiedzy. Zigmunt Freud badał analogie między aktami obsesyjnymi i rytuałami religijnymi⁶⁸, antropologia kulturowa zdaje się być zafascynowana rolą rytuału i obrzędu w życiu tzw. społeczeństw prymitywnych, Konrad Lorenz usiłuje natomiast pokazać, że czynności rytualne są równie ważne w świecie zwierząt, jak w świecie ludzkim. Również jeden z nurtów socjologii współczesnej reprezentowany przez Ervinga Goffmana upatruje w badaniu zrytualizowanej sfery działań ludzkich zasadniczego źródła wiedzy o społecznym życiu człowieka.

⁶⁸ Z. Freud, *Obsessive Acts and Religious Practices*, [w:] Z. Freud, *Character and Culture*, Collier Books, New York 1963, s. 17–26.

Rytuał w życiu społeczeństw prymitywnych

Szczególnie wiele o roli rytuału dowiadujemy się z badań nad społecznościami prymitywnymi. Całość życia tych społeczności jest przeniknięta elementami obrzędu i rytuału. Zarówno ich plan dnia, jak miesiąca czy roku, zarówno czynności proste, jak i kluczowe w cyklu życiowym poddawane są pewnym rytualnym regułom. Zasadniczą korzyścią z tak daleko idącej rytualizacji życia jest subiektywne zmniejszenie niepewności związanej z działaniami w świecie pełnym tajemnic i niebezpieczeństw.

Toteż rytuały i obrzędy towarzyszą w społecznościach prymitywnych większości czynności gospodarczych, jak zasiewy czy zbiory. Stanowią one w zasadzie jedyny ratunek w przypadku konfrontacji z rozmaitymi trudnościami naturalnymi, jak choroba czy susza. W kontaktach społecznych ich funkcje były analogiczne do funkcji rytuałów w życiu codziennym społeczeństw współczesnych, mianowicie zapewniały niezbędny ład rzeczywistości. Rytualizowaną formę miały więc takie momenty, jak wkraczanie w świat dorosłych, zaślubiny, pogrzeby czy przyjmowanie gości. Charakterystyczne, że te same okoliczności podlegają rytualizacji również w kulturach współczesnych, w których czynności o charakterze gospodarczym czy walka z naturą zostały zdominowane przez racjonalne działanie według zaleceń nauki.

Obrzędy i rytuał

Pozostańmy jednak jeszcze przez chwilę przy społecznościach prymitywnych. Parokrotnie wymieniałem wyżej obok siebie obrzęd i rytuał. Jakkolwiek sprawa ta będzie przedmiotem osobnych rozważań, warto już teraz wyjaśnić, że podstawą zarówno obrzędu, jak i rytuału w społecznościach prymitywnych jest najczęściej fabularna racjonalizacja przyjmująca postać opowieści mitycznej. Rytuał powstaje w tych społecznościach w wyniku autonomizacji obrzędu, który traci – w drodze zapomnienia lub po prostu zaniechania – swój związek z tą fabularną racjonalizacją. Jest formą „mitu uproszczonego”. Zwrócenie na to uwagi jest o tyle ważne, że również rytuały występujące współcześnie, mimo że trudno byłoby zrekonstruować ten ich rodowód, a często zapewne jest on inny, odwołują się do charakterystycznego dla mitu typu świadomości. (Np. ich wystarczającym uzasadnieniem jest zwykle odwołanie się do precedensu).

Zachowania rytualne a rytuały

Badając funkcje zachowań rytualnych warto zapytać, czy występują one jedynie wśród ludzi. Konrad Lorenz w swoich rozważaniach na temat urytualnienia filogenetycznego i kulturowo-historycznego wskazuje na występowanie zachowań o cechach rytualnych również wśród zwierząt oraz na to, że wszelkie formy rytualizacji – zarówno te obserwowane w przyrodzie, jak i w społecznościach ludzkich – mają wspólne cechy⁶⁹. Warto jednak już na wstępie wyjaśnić, że przypadki zachowań rytualnych wśród zwierząt dokumentują po prostu pewne właściwości instynktu, w związku z czym nie można ich zaliczyć do rytuałów, które są częścią kultury. Odróżnijmy zatem zachowania rytualne i rytuały, przy czym te drugie wyróżniać się będą swym kulturowym rodowodem i jako takie będą właściwe tylko człowiekowi.

⁶⁹ K. Lorenz, *Odwrótne strona zwierciadła*, PIW, Warszawa 1977, s. 335 i następn.

Charakterystyka form rytualizacji

Mimo to warto się przyjrzeć charakterystyce form rytualizacji sporządzonej przez Lorenza. Umożliwia ona lepsze poznanie samego zjawiska. Zdaniem autora *Odwrotnej strony zwierciadła* cech tych jest cztery. Są to: komunikacja, formalizacja, motywacja zachowań społecznych oraz zapobieganie krzyżowaniu się gatunków, któremu w przypadku właściwego ludziom urytualnienia kulturowo-historycznego odpowiada gwarancja odrębności kulturowej.

Mówiąc o komunikacji w związku z urytualnieniem filogenetycznym (zresztą trochę na wyrost) Lorenz ma na myśli autonomizację niektórych zachowań, których pojawienie się pociąga za sobą analogiczne zachowania różnych osobników. Tak na przykład najedzona kura zaczyna dziobać ziarno na widok innej, która to robi. Koń ulega najczęściej panice na widok innego uciekającego konia itd.

Szczególnie ważną cechą jest formalizacja pewnych zachowań podlegających urytualnieniu. Między innymi służy ona ochronie gatunku narzucając pewne ograniczenia na przejawy agresji wewnątrzgatunkowej. W ten sposób walki wśród samców wielu gatunków ograniczają się do zrytualizowanych zachowań, których celem jest wyłącznie „demonstracja siły”, a nie pozbawienie życia przeciwnika. Zachowania rytualne stanowią też nową, autonomiczną motywację zachowań społecznych. Wreszcie, zapobiegają one krzyżowaniu się gatunków. Jak podaje Lorenz dla przykładu, w trakcie tokowania ptaków samiczki odpowiadają tylko na głosy samców tego samego gatunku, choćby inne były bardzo podobne.

Rytualizacja zachowań wśród ludzi i zwierząt

Warto zauważyć, że mając zasadniczo zupełnie odmienne podłoże, rytuały bardzo zbliżają niektóre zachowania ludzi do rytualnych zachowań instynktowych przez swój automatyzm, sterowniczą funkcję, rolę społeczną itd. Zresztą, jak wykazuje Lorenz, rytualizacja kulturowo-historyczna ujawnia te same cechy co rytualizacja filogenetyczna. Nie ulega wątpliwości jej funkcja komunikacyjna. Z kolei formalizacja zachowań agresywnych wewnątrzgatunkowych przez wieki całe przypominała reguły znane ze świata zwierząt. Dość wspomnieć rytuały rządzące kiedyś prowadzeniem wojen albo sposobem odbywania pojedynków. Podobnie również rytuały kulturowe mogą dostarczać motywacji zachowań społecznych, a bez wątpienia są jednym z czynników gwarantujących trwałość kultury i jej odrębność. Cechy rytuałów nosi też wiele z dyskusowanych wcześniej wzorów kulturowych.

Funkcje rytuału

Powszechność rytuału wiąże się przede wszystkim z jego funkcjami. Funkcje te pokrywają się z zasadniczymi funkcjami mitu. Toteż rytuał dokumentuje trwałość mitu również w kulturach współczesnych, będąc, jak sugerowałem, przypadkiem mitu uproszczonego. Przy tym charakterystyczne dla rytuału są nie same funkcje tylko (niektóre z nich bywają pełnione także przez inne formy kultury), ale także fakt, iż ich pełnienie wiąże się z odwołaniem do struktur mitycznego myślenia⁷⁰. Przyjrzyjmy się niektórym z tych funkcji.

⁷⁰ Por. na ten temat mój artykuł, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4/1978.

1. Rytuał zwalnia od konieczności dokonywania wyboru. Dotyczy to zarówno wyborów moralnych, jak wyboru formy działania itd.⁷¹. W ten sposób zapewnia swoistą ekonomię wysiłku eliminując podejmowanie decyzji.

2. Rytuał stanowi uzasadnienie dla określonego działania na mitycznej zasadzie odwołania do precedensu. „Tak się robi” jest uzasadnieniem jednoznacznym, nie pozostawiającym miejsca na żadne wątpliwości.

3. Rytuał zapewnia poczucie wspólnoty z tymi, którzy respektują go, a najczęściej biorą też w nim udział.

4. Rytuał, wreszcie, czyni świat – łącznie z sytuacjami relatywnie nowymi bądź trudnymi – podatnym na działania człowieka, w czym wyraża się jego element magiczny.

Wszegobecność rytuału

Najczęściej zdajemy sobie sprawę z rytualnego charakteru wielu ceremonii, wśród których znajdują się i działania praktyczne, jak wmurowanie kamienia węgielnego, i ważne akty społeczne, jak ślub czy pogrzeb. Nie dostrzegamy jednak zwykle zrytualizowanych elementów życia codziennego. Tymczasem niemal każde zachowanie społeczne człowieka jest w mniejszym lub większym stopniu określone tym, jak się postępuje. Każde ma tendencję do przejścia w nawyk, od którego już tylko krok do rytualizacji⁷². Wszegobecność rytuału ma zwłaszcza dwie przesłanki:

– Repertuar możliwych zachowań społecznych w określonych sytuacjach jest w gruncie rzeczy skończony, a wolność człowieka bywa najczęściej dość ściśle ograniczona ramami obyczaju i kontroli społecznej.

– Każde z zachowań niesie z sobą określone znaczenie. Trzeba jednak zauważyć, że, w odróżnieniu od społeczeństw tradycyjalnych, w kulturach współczesnych istnieje często możliwość wyboru rytuału w zależności od typu interakcji, w którą chce się wejść. Wyobraźmy sobie na przykład standardową sytuację polegającą na kontakcie z urzędnikiem w biurze, w którym chcemy coś załatwić. Najczęściej kontakt taki odbywa się w sposób, który możemy z góry przewidzieć, powiedzmy zaczynając od słów „słucham pana”. Oczywiście rodzaj urzędu nie będzie bez znaczenia dla uzupełnienia dalszego ciągu wydarzeń, które odbywać się będą w sposób w znacznym stopniu zrytualizowany. Żeby rytualizację takiej sytuacji uzmysłowić sobie do końca, trzeba przyjrzeć się tej samej sytuacji, jednak z dodatkim elementem, który złamie rutynę interesującego nas urzędnika. Na przykład wtedy, gdy jako petent pojawi się znana aktorka.

Rytualizacja życia codziennego wiąże się z kulturowo akceptowanymi reakcjami na określone typy zachowań i sytuacji. Innymi słowy, z funkcjonowaniem niektórych z dyskutowanych wcześniej wzorów kulturowych.

Wzory zachowań a rytuały

Można wprost powiedzieć, że wiele z wzorów zachowań stanowi faktycznie bądź potencjalnie rytuały. Nie możemy jednak utożsamić rytuałów

⁷¹ Zdaniem M. Czerwińskiego mamy współcześnie do czynienia z derytualizacją ludzkich wyborów, zwłaszcza wyborów moralnych, por. M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, PIW, Warszawa 1969, s. 159–160.

⁷² P. Berger i T. Luckmann twierdzą, że dotyczy to wszelkich działań ludzkich, również indywidualnych. Jeżeli można się co do tego zgodzić, gdy mowa o przechodzeniu w nawyk, trzeba równocześnie pamiętać, że rytuał wymaga już wyraźnych sytuacji społecznych.

i wzorów zachowań, ponieważ przy szerokim rozumieniu zachowania, uwzględniającym np. sposób ubierania się, pewne wzory zachowań nie będą rytuałami. Ponadto, z drugiej strony, możliwe są rytuały o wąskim zasięgu społecznym, np. w obrębie rodziny, których nie można zaliczyć do wzorów kulturowych. Wreszcie, jeżeli oba pojęcia potraktować jako idee teoretyczne, ich wyróżnienie będzie mieć wyraźnie odmienny sens poznawczy. Bez wątpienia na inny aspekt kultury wskazują nam wzory kulturowe i na inne zjawisko rytualizacji, w pewnym stopniu różne są też ich źródła i funkcje.

Jeszcze wyraźniej widać odmienność rytuału i wzoru zachowania, gdy przyjrzymy się ich losom w procesie adaptacji. Otóż wzór można poznać w drodze obserwacji, rytuał daje się naprawdę przyswoić dopiero w trakcie współuczestnictwa. Dlatego można przypuszczać, że nowe rytuały są trudniejszą barierą dla procesów adaptacji niż nowe wzory kulturowe. Trudność wiąże się także z koniecznością drobiazgowego przestrzegania każdego szczegółu czynności rytualnych (potwierdza to w pewnym sensie ich magiczno-mityczny rodowód i charakter: zaniebdanie nawet drobnego szczegółu w wykonywanych czynnościach magicznych powoduje bowiem, w przekonaniu „posiadaczy” danej magii, nieskuteczność zabiegów).

Najczęściej też, chociaż nie zawsze, jesteśmy świadomi rytualnego charakteru takich czy innych zachowań, bez trudu rozpoznajemy ludzi, którzy nie są w stanie sprostać wymogom rytuału albo w każdym razie nie uczestniczą w rytuale. Fakt ten bywał wielokrotnie wykorzystywany w filmach sensacyjnych, westernach itp. Twórcy tych ostatnich dokonali zresztą nadmiernej idealizacji rytualności wielu zachowań swoich bohaterów.

Szerokie i wąskie rozumienie rytualizacji

Jednym z problemów zagadnienia rytualizacji w kulturze jest pytanie, czy traktować samo zjawisko rytuału szeroko, jak robiłem to dotąd w powyższych rozważaniach, czy też definicję rytuału maksymalnie zawęzić. Obie postawy mają swoje dobre i złe strony. Przy szerokim traktowaniu rytualizacji przestaje się dostrzegać w rytuałach zachowania szczególnie, jak również trudniej jest dostrzec pewne z ich funkcji, które związane są jedynie z rytuałami rozumianymi wężiej. Z kolei przy węższym traktowaniu zjawiska mamy do czynienia z daleko idącą arbitralnością definicji rytuału, na której buduje się potem rozmaite analizy kulturologiczne. Pewnym rozwiązaniem może być potraktowanie zagadnienia rytualizacji jak najszerzej, przy uwzględnieniu refleksji tych autorów, którzy posługując się węższym rozumieniem rytuału dostrzegli niektóre z jego funkcji nie całkiem powszechnych.

Szczególność spojrzenia różnych autorów na rytualizację wynika też z dyskutowanej przez nich problematyki. Przy wszystkich wspólnych cechach tego zjawiska, aspekt interesujący Ericha Fromma piszącego w tradycji psychoanalitycznej o problemach związanych z przeżywaniem religii⁷³ jest trochę odmienny od aspektu interesującego Marcina Czerwińskiego piszącego o przemianach obyczaju. Natomiast oba te ujęcia są różne od szczegółowych analiz powszechnych zachowań rytualizo-

Różnorodność aspektów rytualizacji

⁷³ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, KiW, Warszawa 1966.

wanych, jakie znajdujemy w pracach Ervinga Goffmana prezentującego dramaturgiczną koncepcję interakcji społecznych⁷⁴. Jednak sama możliwość tej wieloaspektowości potwierdza możliwość i potrzebę szerokiego spojrzenia na zagadnienie.

Pojęcie rytuału w rozważaniach E. Fromma

Wspomniany wyżej E. Fromm kładzie nacisk na zapewniane przez rytuał poczucie wspólnoty. Píše on: „Rytuał jest – mówiąc po prostu – czynnością spełnianą wraz z innymi ludźmi i wy-

rażającą wspólne dążenie wyrastające ze wspólnych wartości”⁷⁵. Zwraca on uwagę, że rytuał nie może być stworzony sztucznie, ale zależy od szczerego podzielenia wspólnych wartości. Zdaniem Fromma rytuał jest niezbędnym elementem kultury, choć w świecie współczesnym obserwuje się jego niedostatek. Bez wątplenia autora *Ucieczki od wolności* interesują przypadki rytuałów szczególnych, mianowicie tych, które towarzyszą przeżywaniu przez człowieka wspólnoty z innymi ludźmi, co zresztą jest jego zdaniem cechą przeżyć religijnych. Biorąc jednak pod uwagę specyficzne rozumienie religii, jakie występuje w tych rozważaniach Fromma, wydaje się, że podobny sens ma rytuał w okolicznościach, w których mamy do czynienia ze wspólnym przeżywaniem innych wartości kulturowych, a zwłaszcza wartości estetycznych. Też te jego funkcje można odnieść także do działalności kulturalnej. Zresztą rytualny aspekt tej działalności, zwłaszcza jej form bardziej tradycyjnych, nie ulega wątpliwości. Wykorzystuje się go zresztą także w typowo współczesnych formach teatru, a nawet sztuki estradowej.

Rytuał w rozważaniach M. Czerwińskiego

Marcin Czerwiński podkreśla w analizie rytuału jego funkcje komunikacyjne i identyfikacyjne. Powiada, że „dopełnianie powinności rytualnych porównać się da z okazywaniem legitymacji”⁷⁶.

Szczególnie godne uwagi jest jednak w rozważaniach tego autora zwrócenie uwagi na powiązanie zagadnienia obyczaju i rytuału. W świetle jego uwag obyczajaj daje się zrozumieć jedynie przy zastosowaniu pojęcia rytuału. Czerwiński pisze mianowicie: „Wydaje się, że użitek robiony ze słowa „obyczajaj” obejmuje te przypadki, gdy wybór moralny może być automatyczny dzięki rytuałowi wchłaniającemu odnośne normy, które same już należą do kodeksu szczególowego – łatwego do asymilacji poprzez gest, obrzędowość”⁷⁷.

Przymus realizacji rytuału

Zwracałem już wyżej uwagę na przymus realizacji rytuału w okolicznościach, które go przewidują.

Przymus ten nie jest zresztą czymś wyraźnie odczuwalnym, jako że w okolicznościach tych decyzja o podjęciu określonej interakcji czy realizacji określonego aktu społecznego jest jednoznaczna z decyzją o spełnieniu określonego rytuału. Po prostu najczęściej nie zdajemy sobie sprawy nie tylko z faktu owego przymusu, ale i z faktu samej rytualizacji naszego zachowania. Są jednak okoliczności, w których zwykły rytuał zostaje

⁷⁴ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, PIW 1981; *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Anchor Books, New York 1967. Podane tu tytuły nie wyczerpują oczywiście dorobku Goffmana. Można się natomiast spodziewać ich częściowej przy najmniej publikacji w najbliższym czasie w języku polskim.

⁷⁵ E. Fromm, op. cit., s. 197.

⁷⁶ M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, wyd. cyt., s. 150.

⁷⁷ Tamże, s. 159.

zastąpiony innym albo rezygnuje się z niego całkowicie czy nawet ulega on załamaniu. Tak więc w wojsku szereg rytuałów życia codziennego zostaje zastąpionych innymi. Z kolei z przypadkami załamania rytuału mamy do czynienia w sytuacjach niezwykłych, trudnych. Wiadomo na przykład, jakim rytuałem obwarowane są kontakty nieznanym sobie ludzi, którzy spotykają się ze sobą po raz pierwszy. Tymczasem w warunkach wymagających uproszczonej komunikacji, np. w trudnych warunkach w górach, rezygnuje się bez wahania ze zwykłych form zwracania się wzajem do siebie. Przy tym często po zakończeniu na przykład wspólnej akcji ratunkowej rytuał powraca ze wszystkimi niuansami.

Znaczenie rytuału

Z tego, co powiedziałem już wcześniej o komunikacyjnej funkcji rytuału, wynika, że jest on swego rodzaju komunikatem. Oczywiście jest więc, że najczęściej spełnienie rytuału wiąże się z zastosowaniem symboli⁷⁸. Np. rytuały związane z pogrzebem odwołują się do rozmaitych symboli i znaków takich, jak kolor żałoby czy kolory narodowe w przypadku pogrzebów osobistości oficjalnych. Równocześnie jednak, wiele rytuałów składa się z elementów, które dopiero wraz z całym rytuałem nabierają określonego znaczenia. Toteż znaczenia symboli składowych nie wyczerpują znaczenia całości rytuału, które może być poza tym uzależnione od szeregu dalszych momentów, jak np. czas, miejsce albo uczestnicy. W sumie możemy powiedzieć, że rytuał zyskuje swoje znaczenie poprzez odwołanie się do określonego uniwersum symbolicznego, w którym czas i przestrzeń są waloryzowane w określony sposób, a i pozostałe elementy mogą pełnić swoje funkcje znakowe w zależności od miejsca w tym uniwersum. Tak więc określone obrzędy religijne są znaczącym przekazem tylko dla wiernych, a inne mają sens jedynie w obrębie przestrzeni o określonych walorach, jak np. kościoł. Jak z tego widać, rytualna warstwa życia codziennego stanowi skomplikowany system znaczeń, których poznanie i czynne respektowanie jest warunkiem pomyślnej adaptacji. Wspomniane wcześniej analizy E. Goffmana tezę tę znacznie uwiarygodniają.

⁷⁸ Trochę odmiennie widzą tę sprawę J. Łotman i B. Uspieński zwracając uwagę na odrębność symbolu i rytuału przy wąskim traktowaniu obu tych elementów kultury. Otóż ich zdaniem symbol przede wszystkim wyraża treść, natomiast rytuał wiąże się z wywieraniem wpływu na jakąś treść. J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury* (Wybór: E. Janus i M. R. Mawenowa), s. 185.

ROZDZIAŁ VIII

Język a adaptacja kulturowa

Powszechnie wiadomo, jak ważnym czynnikiem integracji z nową grupą społeczną, do której trafia jednostka, jest jej język. Regionalne odmienności akcentu albo niezajomość grupowego żargonu wyróżniają natychmiast nowego pracownika – przybysza z innych stron kraju albo nowego ucznia w klasie. Te cechy języka mogą stanowić pewne utrudnienie w procesie adaptacji, ale albo są łatwe do usunięcia, np. przez nauczenie się i stosowanie żargonu, albo tracą na znaczeniu, jak odmiennosc akcentu, do którego grupa może się przyzwyczać. Istotna rola języka w procesie adaptacji jest często niedostępna potocznej obserwacji i wiąże się z rolą języka w komunikacji w ogóle, a także z kluczowym miejscem języka w uniwersum symbolicznym. Miejsce to jest tak zasadnicze, że niekiedy można powiedzieć, iż język tworzy społeczną rzeczywistość⁷⁹.

Język jako podstawowy
środek komunikacji

W naszym doświadczeniu codziennym język należy do najbardziej oczywistych i naturalnych elementów społecznego świata. Jego decydującą rolę w procesie komunikacji uświadamiamy sobie do-

piero wtedy, gdy natrafiamy na trudności w posługiwaniu się nim, co ma miejsce choćby w kontaktach z ludźmi cierpiącymi na wady wymowy lub z ludźmi mówiącymi językami, których nie znamy. Jednak nawet wtedy nie jesteśmy w stanie zdać sobie w pełni sprawy z tego, jak dalece nasz obraz rzeczywistości jest uzależniony od języka. Dotyczy to przy tym zarówno rzeczywistości społecznej, jak i rzeczywistości fizycznej.

W języku Indian północnokaliifornijskich (w języku yana) zdanie: „Czy powinienem przeprowadzić plemię przez rzekę w kierunku wschodnim?” stanowi jedno słowo. Poszczególne elementy tego słowa zyskują określone znaczenia w rezultacie ich pozycji i kontekstu innych elementów⁸⁰. Jest to język polisyntetyczny. Badanie takich języków pozwoliło stwierdzić, że wiążą się z nimi typy logiki i obrazy świata odmiennie niż te znane w kręgu kultury i języków europejskich. Jak stwierdził E. Sapir, świat badanych przez niego

⁷⁹ Por. rozważania na temat języka w pracy P. Bergera i T. Luckmanna, *The Social Construction of Reality*, wyd. cyt.

⁸⁰ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, PIW, Warszawa 1978, s. 159.

Indian nie jest światem przedmiotów, lecz światem zjawisk i procesów. W języku Indian Navaho nie ma określenia „przedmiot”, a wszystkie rzeczy materialne dzielą się na ciała okrągłe i ciała podłużne.

Fakt, iż język kształtuje rzeczywistość człowieka, tak dobrze widoczny w przypadku badania języków zasadniczo różnych od dobrze nam znanych, daje się także zauważyć i w naszej codzienności. Zmarły w roku 1941 Benjamin Whorf rozpoczął swoją zawodową karierę jako agent ubezpieczeniowy. Badając przyczyny pożarów stwierdził między innymi, iż w pewnych przypadkach są one spowodowane sposobem, w jaki widzi się rzeczywistość w rezultacie jednoznacznego odczytania znaków językowych. Oto skład beczek po benzynie bywał oznaczany napisem „puste beczki”. Napis ten nie pozwalał na uświadomienie sobie, że beczki te pełne są łatwopalnych oparów benzynowych, co powodowało brak ostrożności i w rezultacie pożary. Whorf był bez wątpienia agentem ubezpieczeniowym o szczególnych uzdolnieniach. toteż wkrótce zajął się badaniem zjawisk językowych na szerszą skalę, a jego prace były kontynuacją badań E. Sapira, któremu zawdzięczamy zupełnie nowe spojrzenie na rolę języka.

Badania E. Sapira i B. Whorfa skłaniały do sugestii, że język kształtuje nasz obraz świata i w tym sensie w sposób zasadniczy determinuje rezultaty poznania. Sugestia ta, znana jako hipoteza Sapira-Whorfa, zyskała sobie sporą uwagę specjalistów różnych dziedzin oraz znaczną dokumentację faktograficzną⁸¹. Wśród rozmaitych ilustracji wskazywano na przykład na to, że w języku Eskimosów brak jest nazwy ogólnej oznaczającej śnieg, natomiast rozmaite rodzaje śniegu mają odrębne nazwy. Ilustracje tego typu zdawały się nie pozostawiać wątpliwości, że różnym językom towarzyszą różne obrazy świata. Problemem, który zaprzęta badaczy do dzisiaj, pozostało natomiast pytanie o to, na czym polega owa współzależność języka i obrazu rzeczywistości⁸².

Jedną z ciekawszych odpowiedzi na takie pytanie jest neokantowska filozoficzna koncepcja Ernsta Cassirera. Zdaniem Cassirera język jest jedną z form symbolicznych. Jest on mianowicie apriorycznym warunkiem i sposobem ujmowania świata. Innymi przykładami form symbolicznych są, zdaniem tego autora, mit i nauka. Taka lub inna forma symboliczna jest w ogóle warunkiem dostępności w poznaniu czegokolwiek. Jakkolwiek różne formy symboliczne mogą ze sobą współistnieć, mamy zwykle do czynienia z dominacją jednej z nich. Każda z form wyznacza też inną rzeczywistość. Język związany jest z rzeczywistością codzienną oraz świadomością potoczną⁸³. Koncepcja Cassirera jest oczywiście konstrukcją filozoficzną obciążoną przesłankami neokantyzmu. Stanowi jednak, także dla osób dalekich od skłonności do filozofowania na temat języka, doskonały przykład teoretyczny ujęcia roli języka w poznaniu. Ponieważ ludzka obecność w świe-

⁸¹ Teoriopoznawcze problemy związane z tą hipotezą przedstawił w Polsce po raz pierwszy A. Schaff w swojej książce *Język a poznanie*, KiW, Warszawa 1964.

⁸² W Polsce pracują nad tym zagadnieniem dwa ośrodki psychologiczne: w Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Jagiellońskim, prowadząc badania nad rozwojem mowy u dzieci.

⁸³ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, Yale University Press, 1953–1957.

cie ma nieuchronnie charakter aktywny oraz związana jest z całym ciągiem aktów poznawczych, język w sposób zasadniczy decyduje o przebiegu tej aktywności. Mówiąc inaczej, w sensie praktycznym język wyznacza granice naszej rzeczywistości. To, czego nie potrafimy nazwać, nie należy do tej rzeczywistości.

Język elementem organizującym uniwersum symboliczne

Wynika z tego, że język nie tylko stanowi element naszego symbolicznego uniwersum, ale jest elementem organizującym to uniwersum. E. Sapir powiada, że „wolno nam uznać język za symboliczny przewodnik po kulturze”⁸⁴. W pewnym zakresie potwierdzają to niektóre dane empiryczne. Istnieje na przykład metoda wyróżniania dialektów polegająca na tym, że różnicowanie językowe porównuje się z innymi typami różnicowań kulturowych, takimi, jak obyczaje, stroje, budownictwo itp. Pozwala to wyodrębnić obszary kulturowe o szerszej charakterystyce, której jednym z elementów jest język. Praktyka ta wskazuje na to, że język jest elementem określonego spójnego uniwersum symbolicznego, a odrębności języka towarzyszy odrębność dalszych elementów tego uniwersum. Na znaczenie języka dla funkcjonowania człowieka w jego świecie społecznym wskazują też współczesne badania w dziedzinie językoznawstwa, a także antropologii kulturowej oraz socjolingwistyki. Szczególne zasługi dla rozwoju tych badań ma zwłaszcza szkoła strukturalna, która, czy to na zasadzie kontynuacji, czy sprzeciwu, dała początek wielu współczesnym nurtom badań semiotycznych i socjolingwistycznych.

Komunikacja językowa

Decydująca rola języka w procesach adaptacji kulturowej jest przesądzona przez fakt, iż komunikacja przy pomocy języka jest podstawową formą interakcji w kontaktach społecznych. Kontakt językowy jest też najbardziej efektywnym sposobem porozumiewania się. Samo posługiwanie się językiem w celu komunikacji interpersonalnej, polegające na używaniu znaków językowych w obrębie określonej społeczności językowej jest prostym wykorzystaniem symbolicznych funkcji języka. Równocześnie jednak informację zawiera nie tylko zespół znaków językowych, którymi się posługujemy, ale także sposób, w jaki to robimy. Innymi słowy – komunikując się przy pomocy języka przekazujemy i odbieramy więcej informacji niż zamierzamy. Tak na przykład ktoś pytający nas o drogę zawiera w swoim pytaniu oprócz tej prośby także informację o tym, że jest przybyszem z innego miasta albo dzielnicy, a często pozwala także określić region, z jakiego pochodzi. Badania socjolingwistyczne wykazują też, że zakres tych informacji może być znacznie szerszy i obejmować na przykład także miejsce danej osoby w strukturze społecznej. Nie pozostawiają one też wątpliwości co do tego, że sposób posługiwania się językiem jest w znacznym stopniu zdeterminowany społecznie, choć rodzaje tej determinacji nie muszą być w każdym przypadku identyczne.

⁸⁴ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, PIW, Warszawa 1978, s. 89.

Komunikacyjny i identyfikacyjny aspekt języka

Dlatego też mówiąc o adaptacyjnej funkcji języka, czyli o roli języka w procesach socjalizacji wtórnej, akulturacji itd., warto rozróżnić aspekt komunikacyjny oraz aspekt identyfikacyjny tej funkcji⁸⁵. Określenia tych aspektów mają oczywiście charakter umowny. Dokonując tego rozróżnienia chcę wyodrębnić komunikację intencjonalną od przekazywania dalszych znaczeń, co nie jest już zamiarem użytkownika języka, ale cechą konkretnego sposobu posługiwania się danym językiem. Gdy więc mowa o aspekcie komunikacyjnym języka, podkreślam samą możliwość porozumiewania się przy pomocy języka, natomiast mówiąc o jego aspekcie identyfikacyjnym chcę zwrócić szczególną uwagę na fakt powiązania obrazu rzeczywistości i sposobów myślenia. Należy tu podkreślić, że wyróżnienie tych aspektów ma wyłącznie sens teoretyczny. W praktyce obie wymienione funkcje są nierozłączne. Można jednak wskazać na określoną zależność. Mianowicie realizacja funkcji komunikacyjnej jest tym bardziej efektywna, im większa jest jednorodność warstwy identyfikacyjnej języka. Mówiąc o warstwie identyfikacyjnej języka w tym sensie, mam na uwadze te znaczenia przekazywane za pomocą języka, których rozumienie wymaga odwołania się do innych elementów symbolicznego uniwersum. Trudno precyzyjnie określić, na czym polega to powiązanie identyfikacyjnego aspektu języka z całością uniwersum symbolicznego. Wiadomo jednak, że posługując się językiem odwołujemy się – świadomie lub nie – do całego szeregu znaczeń pozajęzykowych i do określonych zasobów wiedzy partnera w interakcji. Te znaczenia i zasoby wiedzy mogą być wynikiem słyszanych w dzieciństwie baśni, mitów albo legend, podzielanej tradycji (od rodzinnej po narodową czy nawet ponadnarodową, np. tradycję kultury europejskiej), książek czytanych w procesie edukacji, wspólnej religii itd. Tak więc w aspekcie identyfikacyjnym język jest niesamodzielnym środkiem komunikacji⁸⁶.

Z tego, co już powiedziałem na temat identyfikacyjnego aspektu języka, wynika, że jego wyróżnienie ma sens jedynie w obrębie grupy dysponującej wspólnym uniwersum symbolicznym. Grupę taką nazwano „społecznością językową” (*speech community*)⁸⁷. Nietrudno teraz wyjaśnić, co miałem na myśli mówiąc wyżej o jednorodności warstwy identyfikacyjnej języka. Otóż mowa tu o jednorodności w obrębie określonej społeczności językowej. Oczywiście jest bowiem, że w obrębie tej samej nawet społeczności językowej możliwe są daleko idące zróżnicowania, jeśli idzie o uwikłanie znaczeń wyrażanych przy pomocy języka w rozmaite elementy symbolicznego uniwersum. Innymi słowy, jednorodność identyfikacyjnej warstwy języka wiąże się z identycznością symbolicznego uniwersum pozostającego w dyspozycji członków

⁸⁵ W. Labov rozróżnia społeczne i stylistyczne właściwości języka. Wyróżniając komunikacyjny i identyfikacyjny aspekt adaptacyjnej funkcji języka mam na myśli jego nieco inne cechy. Por. w tej sprawie wstęp M. Głowińskiego do antologii *Język i społeczeństwo*. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 13–14.

⁸⁶ Dodatkowo wchodzi tu w grę różne możliwości wykonania przekazu językowego. o czym pisze szczegółowo D. Crystal w pracy *Prozodyczne i parajęzykowe korelaty kategorii społecznych*, por. *Język i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 157–163. Zob. Także K. H. Basso, *To Give Up on Words: Silence in Western Apache Culture*, P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, wyd. cyt., s. 67–86. W pracy tej wskazuje się na symboliczne funkcje milczenia.

⁸⁷ J. Gumperz, *The Speech Community*, [w:] P. Giglioli (ed.), s. 219–231.

społeczności. Jej warunkiem jest także spójność tego uniwersum. W ten sposób widać, że efektywność komunikacji językowej, jednorodność identyfikacyjnego aspektu języka oraz spójność symbolicznego uniwersum są jedynie różnymi ujęciami tego samego zjawiska społecznego. Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę interesujące nas procesy adaptacyjne jasnym się staje, jak zasadniczą rolę odgrywa w ich przebiegu język oraz – jak różnorodne i skomplikowane bariery adaptacji mogą się kryć w procesach symbolicznych związanych z językiem.

Jedynie w celu ilustracji postaram się wskazać na pewne z tych barier, sięgając po wybrane wyniki badań socjolingwistycznych.

Język a mowa

Nieraz już zdarzało się, że bardzo proste spostrzeżenia uczonego okazywały się niezwykle bogate w konsekwencje teoretyczne i stawały się wprost nieustannym źródłem inspiracji. Takie spostrzeżenie jest zasługą Ferdynanda de Saussure'a, który zauważył, że gdy mowa o zjawisku języka, w grę wchodzi, z jednej strony, dające się skodyfikować zasady posługiwania się językiem, a z drugiej – konkretne i w znacznym stopniu zindywidualizowane sposoby posługiwania się nim. W tym pierwszym przypadku de Saussure proponuje mówić o języku, w tym drugim – o mowie. Rozróżnienie języka (*langue*) i mowy (*parole*), które dokonało niemal przewrotu w językoznawstwie, stanowi też punkt wyjścia w badaniach społecznych uwarunkowań języka. Zapewnia dla takich badań specyficzne pole zainteresowania⁸⁸.

Kody językowe

Tym polem zainteresowania są rozmaite formy realizacji generalnych reguł posługiwania się językiem typowe dla grup terytorialnych, zawodowych, wiekowych, klasowych itd. Takie rozmaite formy języka nazywane są zwykle kodami językowymi. W przypadku interesującej mnie problematyki procesów adaptacyjnych sam fakt istnienia wielu kodów językowych sygnalizuje już istotne kwestie. Oczywiście jest bowiem, że pomyślny przebieg procesu adaptacji musi łączyć się, z opanowaniem określonych kodów językowych. Informacyjny zasięg tego procesu wymaga znajomości kodu, a zasięg funkcjonalno-praktyczny stosowania danego kodu w codziennej interakcji społecznej. Kategoria społeczną podlegającą intensywnemu procesowi adaptacyjnemu są w Polsce na przykład chłopi podejmujący pracę w przemyśle. Bycie chłopotrobotnikiem wiąże się z koniecznością w miarę swobodnego poruszania się w obrębie różnych uniwersów symbolicznych oraz posługiwania się różnymi kodami językowymi. Wymaga to zdolności „przełączania kodów”, czyli zdolności do „przemiennego używania dwu lub większej liczby języków albo odmian języka”⁸⁹.

Etnografia mówienia

Autorzy zajmujący się problemami socjolingwistyki ujmują te problemy rozmaicie. Jedni koncentrują się na zróżnicowaniach sytuacyjnych, inni zaś – na zróżnicowaniach klasowych. Jeszcze inni badają zróżnicowania języka ze

⁸⁸ Rozróżnienie to stało się też podstawą dla wielu podobnych zabiegów teoretycznych, choć często podporządkowanych dokładnie już określonym celom teoretycznym. Korzysta z niego np. wspomniany już wcześniej D. Hymes tworząc swoją „etnografię mówienia”.

⁸⁹ D. Hymes, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, [w:] *Język i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 61; B. Bernstein zwraca też uwagę, że „Zdolność do zmiany kodów rządzi zdolnością do zmiany ról”; B. Bernstein, *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia*, [w:] *Język i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 101–102.

względem na rozmaite cechy społecznej charakterystyki człowieka. Do tych pierwszych należy wspomniany już parokrotnie Dell Hymes, który swoją dziedzinę badań nazwał etnografią mówienia. Powiada on wyraźnie, że etnografia mówienia zmierza do powiązania „w sposób znaczący języka i kontekstu sytuacyjnego wypowiedzi”⁹⁰. Etnografia mówienia pozwala szczególnie dobrze uświadomić sobie, jak wiele w procesie adaptacji zależy od uzyskania odpowiedniego poziomu kompetencji językowej⁹¹.

Język a struktura społeczna w koncepcji B. Bernsteina

Basil Bernstein, który skupia swoje zainteresowania na zależności języka od struktury społecznej, zwraca wprost uwagę na to, że posługiwanie się określonym kodem językowym jest nie tylko sprawą komunikacji, ale przede wszystkim sprawą przekazywania kultury. Mówiąc o przekazywaniu kultury ma on na uwadze rolę języka polegającą na organizacji całego społecznego uniwersum wyznaczającego następnie sposób poruszania się człowieka w świecie. Bernstein pisze o tym tak oto: „Będę się mianowicie starał dowieść, że w każdym konkretnym języku istnieć może cały szereg sposobów mówienia i spójnych całości i że sposoby, formy językowe lub kody są same funkcją formy, jaką przybierają stosunki społeczne. Utrzymuję w związku z tym, że określona forma relacji społecznej lub – ogólniej – struktura społeczna generuje odrębne formy lub kody językowe, a kody te przede wszystkim przekazują kulturę, czyniąc tym samym koniecznym pewien typ zachowania”⁹² (podkr. autora). Bernstein jest świadom, że wszystkie kody mowy muszą respektować pewien zespół ogólnych reguł języka, jednak to, z jakim kodem mamy do czynienia, zależy, zdaniem tego autora, od systemu stosunków społecznych.

Kod ograniczony i kod rozbudowany

Jedną z propozycji teoretycznych Bernsteina pozwala na bliższe określenie mechanizmu zależności między typem interakcji społecznej a stosowanym kodem. Propozycją tą jest rozróżnienie dwóch zasadniczych form mowy, które nazywa on kodem ograniczonym i kodem rozbudowanym⁹³. Kod ograniczony stwarza niewielkie możliwości wyboru formy wypowiedzi, natomiast kod rozbudowany dostarcza licznych alternatyw w tym względzie. Każdy z kodów wyznacza, jak powiada Bernstein, własne „matryce zachowań”. Ponieważ w procesie komunikacji mamy do czynienia, oprócz składników językowych, także ze składnikami pozawerbalnymi, jak intonacja, rytm, gest itd., użytkownik kodu ograniczonego dla wyrażenia swojego przekazu odwołuje się do tych właśnie składników. W związku z tym jego intencje przy ograniczeniu się do warstwy werbalnej wypowiedzi nie są całkowicie czytelne (mowa o wypowiedzi poza obrębem własnej grupy: rodzinnej, pracowniczej itd.). W terminologii proponowanego wcześniej rozróżnienia powiedzielibyśmy, że dla komunikacji przy zastosowaniu kodu ograniczonego nieodzwonne jest szerokie odwołanie się do identyfikacyjnego aspektu języka. Bernstein stwierdza po prostu krótko, że „kod rozbudowany pobudza, a kod

⁹⁰ D. Hymes, op.cit., s. 46.

⁹¹ Por. cztery aspekty kompetencji językowej, tamże, s. 51–52.

⁹² B. Bernstein, op.cit., s. 90.

⁹³ Tamże, s. 95 i następne.

ograniczony hamuje tendencję do werbalnie eksplicitnego formułowania intencji⁹⁴.

Kod ograniczony związany jest z daleko idącą przewidywalnością zawartości i struktury wypowiedzi. W formie czystej występuje on w przypadkach kontaktów rytualnych. Bernstein zauważa, że przewidywalność ta może dotyczyć strony leksykalnej wypowiedzi albo strony syntaktycznej. Kontakty rytualne są tym pierwszym przypadkiem, natomiast przykładu przewidywalności syntaktycznej dostarczają kody mowy, jakimi posługuje się młodzież w grupach rówieśniczych, wojsko czy społeczności więźniów. Podstawą kodu ograniczonego jest trwała kulturowa tożsamość grupy. Właśnie wspólnie podzielane znaczenia, wartości i oczekiwania czynią możliwą znaczną oszczędność w wypowiedzi werbalnej. „Kulturowa tożsamość wspólnoty – pisze Bernstein – redukuje potrzebę werbalizowania intencji w sposób eksplicitny, wpływa na uproszczenie struktury mowy i na zacieśnienie zakresu słownictwa⁹⁵. Nie trudno zauważyć, że posługiwanie się kodem ograniczonym zapewnia skuteczną komunikację w określonej grupie. W razie konieczności zmiany społecznego otoczenia i adaptacji w nowym środowisku kod ograniczony okazuje się niepełnowartościowym narzędziem porozumiewania się. Innymi słowy, z charakterystyki kodu ograniczonego wynika jego niewielka przydatność w procesach adaptacji. Znacznie korzystniejsze warunki stwarza kod rozbudowany. „O ile kod ograniczony ułatwia konstruowanie i wymianę symboli, które stały się własnością ogólną, o tyle kod rozbudowany ułatwia konstruowanie werbalne i wymianę symboli zindywidualizowanych i osobistych⁹⁶ – pisze Bernstein.

W świetle analiz i badań empirycznych Bernsteina

Język jako kod ograniczony

język w postaci kodu ograniczonego jawi się jako poważna bariera adaptacji. Mowa przy tym o takich grupach społecznych, które posługują się wyłącznie kodem ograniczonym.

Co więcej, badając przyczyny niepowodzeń szkolnych dzieci robotniczych Bernstein stwierdził, że w procesie socjalizacji pierwotnej wchodzi one raczej w posiadanie mowy w formie kodu ograniczonego, co warunkuje w znacznym stopniu ich sytuację w procesie kształcenia szkolnego. Można sądzić, że podobnie wygląda sytuacja np. dzieci wiejskich w Polsce czy dzieci pochodzących z niektórych środowisk robotniczych. Zresztą badania empiryczne potwierdzają w części taką hipotezę.

Badania ukierunkowane na sprawdzenie tezy Bernsteina w warunkach naszego kraju przeprowadził Marek Ziółkowski w dwóch poznańskich szkołach średnich, z których jedną było liceum, a drugą

technikum⁹⁷. W konkluzji tych badań autor stwierdził istotne różnice w posługiwaniu się językiem młodzieży liceum (wśród której przeważały dzieci pochodzące ze środowisk inteligenckich) oraz młodzieży technikum (z przewagą dzieci pochodzących ze środowisk robotniczych). Zdaniem Ziółkowskiego potwierdza to wyniki badań Bernsteina⁹⁸.

⁹⁴ Tamże, s. 95.

⁹⁵ Tamże, s. 99.

⁹⁶ Tamże, s. 100–101.

⁹⁷ A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1976, s. 373, i następne.

⁹⁸ Tamże, s. 384. Nie kwestionując konkluzji autora trzeba tu zauważyć, że typ szkoły połączył zapewne te różnice.

Znacznie bardziej przekonujące są wyniki badań przeprowadzonych przez Andrzeja Piotrowskiego, który badał kompetencję socjolingwistyczną uczniów różnych typów szkół w Łodzi i województwie⁹⁹. Badaniami objęto młodzież maturalnych klas wybranych łódzkich liceów oraz młodzież takich klas z liceów wiejskich, a także młodzież klas ósmych miejskich i wiejskich szkół podstawowych. Do badania zastosowano test wyrażen wieloznacznych. Badani uczniowie mieli wskazać znaczenia 85 słów, z których wiele było słowami wieloznacznymi. Wyniki badań należy uznać za zaskakujące, przy wszystkich zastrzeżeniach wyłożonych przez autora badań. Zestawienie średniej ilości znaczeń na jednego ucznia w zależności od typu szkoły przedstawia się następująco:

liceum miejskie:	110,3	szkoła podstawowa miejska:	70,3
liceum wiejskie:	84,3	szkoła podstawowa wiejska:	34,7

Jak widać, badania ujawniają znaczne różnice w kompetencji socjolingwistycznej między dziećmi pochodzącymi ze środowisk miejskich i wiejskich, mimo wieloletniego oddziaływania analogicznych typów szkół. Wynikający z badań poziom kompetencji językowej uczniów miejskiej szkoły podstawowej zbliża się do poziomu kompetencji językowej uczniów wiejskiego liceum. Bardzo duża różnica w kompetencji socjolingwistycznej ma także miejsce w przypadku absolwentów wiejskich i miejskich szkół podstawowych (w badaniach wzięli udział uczniowie klas ósmych).

Wyniki tych badań pozwalają wyobrazić sobie, jak skomplikowana musi być adaptacja młodzieży wiejskiej migrującej do miasta, już choćby tylko z powodu utrudnień w komunikacji językowej. Tymczasem, jeżeli pamiętać, że język jest czynnikiem organizującym całe uniwersum symboliczne człowieka, dysproporcje istniejące w sferze kompetencji socjolingwistycznej kryją w sobie dalsze bariery dla procesu rekonstrukcji symbolicznego uniwersum. Ze zreferowanych właśnie badań wynika na przykład jasno, że w istotnym stopniu ograniczają one także symboliczne funkcjonowanie sztuki. Edward Hall pisze, że „jedną z funkcji artysty jest pomaganie laikowi w porządkowaniu jego kulturowego uniwersum”¹⁰⁰. Ograniczony zakres kompetencji socjolingwistycznej w znacznym stopniu ogranicza jednak możliwość pełnienia tej funkcji. Z badań Piotrowskiego wynika na przykład, że między badanymi przez niego środowiskami istnieje wyraźna różnica częstotliwości identyfikacji znaczeń związanych ze sztuką¹⁰¹. Przy tym czynnikiem różnicującym w sposób zasadniczy było środowisko. Młodzież wiejska, bez względu na rodzaj szkoły, identyfikowała znaczenia przedstawionych słów związane ze sztuką bardzo rzadko. Jedynie dla ilustracji podam liczbę identyfikacji znaczeń związanych ze sztuką w przypadku paru terminów ustaloną przez uczniów wiejskiego i miejskiego liceum. Tak więc muzyczne znaczenie słowa „rondo” wskazało 19 uczniów liceum miejskiego i tylko 1 uczeń liceum wiejskiego. Podobnie na architektoniczne znaczenie słowa „kolumna” wskazało 27 uczniów liceum miejskiego i 17 uczniów liceum wiejskiego. Taka wyraźna dysproporcja utrzymuje się w przypadku wszystkich 13 słów, które obok innych znaczeń mają także znaczenia związane ze sztuką.

⁹⁹ Tamże, s. 239 i następne.

¹⁰⁰ E. Hall, *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa 1976, s. 122.

¹⁰¹ A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *op.cit.*, s. 286–288.

Oczywiście dane te należy traktować przede wszystkim jako wyraz zależności między symbolicznymi funkcjami sztuki i komunikacyjną funkcją języka. Trudno w tym przypadku powiedzieć, czy w grę wchodzi zależność kompetencji językowej od wiedzy o sztuce czy też odwrotnie. Jest to w każdym razie sygnał pewnych odmienności w zakresie symbolicznego uniwersum.

Dalej idących wyników związanych z tym zagadnieniem dostarczają inne badania empiryczne przeprowadzone przez Zbigniewa Bokszańskiego i przedstawione pod tytułem *Czynniki językowe awansu kulturalnego* jako rozdział jego książki¹⁰². Bokszański, badając dwie grupy młodych robotników, wykazał wyraźną zależność zakresów kompetencji socjolingwistycznej od aktywności kulturalnej badanych. Przedmiotem badania stał się stopień wykorzystania przymiotników dla opisu sylwetki bohatera literackiego oraz przymiotnikowe pole semantyczne wybranych postaci literackich. Grupa aktywna kulturalnie, nazwana przez autora „awansującą kulturalnie” posługiwała się znacznie większą ilością przymiotników dla charakteryzowania postaci przeczytanego dramatu i w przypadku każdej z postaci charakterystyka ta stanowiła wielowymiarowe pole semantyczne. Grupa „stabilna”, czyli nieaktywna kulturalnie, posługiwała się niewielką ilością przymiotników ograniczając charakterystykę postaci do pola semantycznego o jednym lub dwu wymiarach¹⁰³. Przyjrzyjmy się ilości przymiotników zastosowanych przez te dwie grupy do charakterystyki postaci dramatu L. Kruczkowskiego *Niemcy*.¹⁰⁴

Postaci dramatu	Ilość przymiotników użyta do opisu przez „stabilnych”	Ilość przymiotników użyta do opisu przez „awansujących”
Sonnenbruch	37	50
Peters	12	47
Willi	28	69
Ruth	22	28
Razem	99	194

Wyniki takich badań jak te, wskazane skrótowo w dotychczasowych rozważaniach, domagają się pogłębionej interpretacji, którą zresztą można w pewnym zakresie znaleźć w odpowiednich pozycjach. Dla toku tych wywodów ważne jest natomiast, aby podkreślić wynikającą z nich informację o adaptacyjnej roli aktywności kulturalnej. Choć bowiem poziom kompetencji socjolingwistycznej może być poważną barierą w uczestnictwie w kulturze, to z drugiej strony planowa działalność odpowiednio zorganizowanych instytucji kul-

¹⁰² Z. Bokszański, *Młodzi robotnicy a awans kulturalny*, PWN, Warszawa 1976.

¹⁰³ Na temat pola semantycznego tamże, s. 227 i następane.

Upraszczając nieco sprawę można stwierdzić, że mówiąc o „wymiarach pola semantycznego” autor interesuje się różnymi aspektami postaci, zwraca uwagę na niejednoznaczność ich charakterystyki. Niekiedy samo dzieło literackie czy filmowe narzuca prosty schemat jednowymiarowego pola semantycznego. Jest tak w przypadku łatwego filmu albo literatury „zakładających” niejako ograniczone możliwości percepcji, w związku z czym ich bohaterowie są prezentowani jednoznacznie jako „czarne charaktery” albo bohaterowie pozytywni.

¹⁰⁴ Tamże, s. 232.

turalnych daje szanse skutecznego przygotowania do aktywności kulturalnej, a w ten sposób – pośredniego oddziaływania także na poziom kompetencji językowej. W świetle tych uwag działalność kulturalna jawi się jako świadoma ingerencja w świat symboli jednostek i całych grup, prowadząca do ułatwienia odbudowy spójności symbolicznego uniwersum i to odbudowy na odpowiednio wyższym poziomie kompetencji komunikacyjnej.

Rozważania te pozwalają, mam nadzieję, na wstępne choćby uchwycenie decydującej wprost roli języka w procesach adaptacyjnych¹⁰⁵. Oczywiście o wielu sprawach ważnych dla tak postawionego zagadnienia nie byłem nawet w stanie wspomnieć w tym rozdziale. W pewnym zakresie braki te uzupełniają odpowiednie dygresje w innych rozdziałach. Czytelnik zainteresowany bliżej tą problematyką będzie jednak musiał skorzystać z odpowiednich pozycji specjalistycznych w części wskazanych już w przypisach.

¹⁰⁵ Dobrze ujmuje to E. Sapir powiadając, że „Iluzją jest wyobrażenie, że przystosowujemy się do rzeczywistości w zasadzie bez użycia języka, który jest tylko niezbyt istotnym narzędziem rozwiązywania specyficznych problemów komunikacji czy refleksji”; E. Sapir, op.cit., s. 88.

ROZDZIAŁ IX

Niedyskursywne formy komunikacji i ich rola w procesach adaptacyjnych

Pojęcie dyskursywności Język, którym zajmowałem się w rozdziale poprzednim, jest dyskursywną formą komunikacji. Dyskursywnością nazywam tu te jego własności, które pozwalają z pewnej ilości stałych elementów tworzyć znaki o rozmaitych znaczeniach, umożliwiając w ramach własnego systemu definiowanie jednych znaków przy pomocy innych. Oczywiście charakterystykę dyskursu można znacznie rozszerzyć, choć podane tu określenie wydaje się być wystarczające dla moich obecnych potrzeb¹⁰⁶. Wynika z niego, że wiele z już diskutowanych elementów symbolicznego uniwersum, jak choćby rytuały czy wzory kultury, ma niedyskursywny charakter.

Niedyskursywne formy komunikacji Celem wyodrębnienia problematyki niedyskursywnych form komunikacji w osobnym rozdziale jest przede wszystkim podkreślenie wagi tej problematyki oraz wprowadzenie do omawianego dalej zjawiska komunikacji niedyskursywnej wyrastającej z odrębnej formacji świadomości, jaką jest myślenie mityczne. Wcześniej jednak parę słów o innych przykładach niedyskursywnych form komunikacji. Przykładów tych jest niewiele. Należą do nich np. takie zjawiska kultury, jak sztuka, architektura czy moda.¹⁰⁷ Ich szczególna rola w procesach adaptacyjnych wiąże się przede wszystkim ze sposobem, w jaki przekazują one znaczenia. Otóż w odróżnieniu od form dyskursywnych, które uzależniają znaczenie przekazu od własnej struktury i logiki, formy niedyskursywne odwołują się często do emocji albo przynajmniej pozostawiają miejsce dla uczucia.

Komunikacyjne funkcje przestrzeni Osobną formą zjawisk komunikacyjnych interesującego mnie obecnie typu jest posługiwanie się przestrzenią w celu wyrażenia określonych znaczeń. Badania dotyczące ludzkiego stosunku do przestrzeni nie są niczym nowym¹⁰⁸, jednak w ciągu ostatniego ćwierćwiecza

¹⁰⁶ Por. na ten temat S. Langer, op.cit., s. 145 i następne, s. 165.

¹⁰⁷ Piszą o nich obszernie cytowani już autorzy, zarówno S. Langer, jak U. Eco czy E. Sapir i inni.

¹⁰⁸ Pisał o tym na przykład jeszcze w 1938 roku Florian Znaniecki. Por. F. Znaniecki, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, zeszyt I, 1938.

zyskały one szerszą perspektywę dzięki studiom Edwarda T. Halla, który zaproponował nawet dla nich odrębną nazwę. Według Halla stanowią one wystarczający obszar dla nowej dziedziny wiedzy, którą proponuje nazwać proksemiką¹⁰⁹.

Proksemika

W świetle badań proksemicznych relacje przestrzenne można uważać za swoisty kod. Jest to przy tym kod o ustalonym miejscu w symbolicznym uniwersum. Jego nieznanostwo bądź niedostatecznie staranne stosowanie prowadzi najczęściej do zakłóceń w procesach komunikacyjnych, w tym również tych angażujących środki dyskursywne. E. Hall zauważa, że różnym typom więzi społecznych odpowiadają różne typy aktywności społecznej i różne typy dystansów przestrzennych¹¹⁰. Autor *Ukrytego wymiaru* wyróżnił cztery typy więzi społecznej przyporządkowując im charakterystyczne dystanse, z których każdy został ponadto podzielony na bliższy i dalszy. W ten sposób relacje przestrzenne, z jakimi mamy do czynienia w różnych typach interakcji, zostały podzielone następująco: dystans intymny – faza bliższa, dystans intymny – faza dalsza, dystans indywidualny – faza bliższa (45 – 75 cm), dystans indywidualny – faza dalsza (75 cm – 1,2 m), dystans społeczny – faza bliższa (1,2 m – 2,1 m), dystans społeczny – faza dalsza (2,1 – 3,6 m), dystans publiczny – faza bliższa (3,6 – 7,5 m), dystans publiczny – faza dalsza (ponad 7,5 m). Podstawą tej klasyfikacji relacji przestrzennych była oczywiście dla Halla kultura określonego społeczeństwa, mianowicie społeczeństwa amerykańskiego. To właśnie w symbolicznym uniwersum Amerykanów dystans 1,2 – 3,6 m sygnalizuje typ kontaktu charakterystyczny np. dla zebrania towarzyskiego (w swej fazie bliższej) albo dla kontaktu petent – urzędnik (w swej fazie dalszej). W innych kulturach, jak np. w kulturze arabskiej albo południowoamerykańskiej, dystanse charakterystyczne dla takich okoliczności będą zupełnie inne. W kulturach tych interakcje w podanych przykładowo okolicznościach związane są z bliskością przestrzenną, która dla Amerykanina dopuszczalna jest jedynie w ramach kontaktów, w których dochodzi do dystansów indywidualnych, idących z reguły w parze z bliskimi więzami prywatnymi. Toteż, jak w tonie anegdotycznym opowiada Hall, partnerzy amerykańskich biznesmenów w Ameryce Południowej spotykając się z nimi w biurach urządzonych na wzór amerykański, w sposób spontaniczny robili często co mogli, aby zmniejszyć dystans narzucony przez odpowiedniej szerokości biurko. Ponieważ dystans ten sprzeczny był z ich własnym kodem przestrzennym, w trakcie prowadzonych rozmów porzucali swoje fotele i przysiadali na skraju biurka. Z kolei w Ameryce recepcjonistka w urzędzie czuje się zmuszona do konwersacji z oczekującym interesantem, gdy ten znajduje się w odległości mniejszej niż 3 metry, ponieważ dystans ten narzuca już taki typ interakcji.

Symboliczne funkcje dystansów przestrzennych są też w znacznej części uświadamiane w społeczeństwie. Znalazły one nawet wyraz w niektórych zwrotach językowych. Powiedzenie o „trzymaniu kogoś na dystans” oznacza nie tyle relację przestrzenną, co typ interakcji. Powszechnie też znane są znaczenia pewnych gestów polegających na zmianie dystansu i relacji przestrzen-

¹⁰⁹ „Proksemika to nazwa dla obserwacji i teorii dotyczących postępowania się przestrzenią przez człowieka” – pisze E. Hall, *Ukryty wymiar*, wyd. cyt., s. 149.

¹¹⁰ Tamże, s. 165 i następn.

nej. Urzędnik opuszczający swoje miejsce za biurkiem dla przywitania interesanta podkreśla w ten sposób najczęściej pewne odformalizowanie kontaktu (co ma duże znaczenie zwłaszcza wtedy, gdy przewiduje konieczność odmownego załatwienia jego sprawy).

Już te bardzo skrótowe uwagi pozwalają stwierdzić, że wzory proksemiczne muszą odgrywać zasadniczą rolę w procesach adaptacyjnych. Są to ponadto te elementy symbolicznego uniwersum, które w dużym zakresie funkcjonują niezauważane. Hall pisze o ich roli następująco:

„Wzory proksemiczne odgrywają u człowieka rolę podobną do zachowań w czasie zalotów u niższych form życia; konsolidują grupę i zarazem izolują ją od innych grup przez, z jednej strony, wzmacnianie wewnątrzgrupowej identyczności, z drugiej zaś – przez utrudnianie porozumiewania się międzygrupowego”¹¹¹.

Jak też pokazuje autor, wzory proksemiczne można najłatwiej dostrzec i rozszyfrować badając kultury odrębne w sytuacji krzyżowania się kultur. Za interesowany czytelnik znajdzie wiele interesujących spostrzeżeń tego typu w cytowanej tu książce E. Halla¹¹². Należy przypuszczać, że z pewną odmiennością wzorów proksemicznych mamy też do czynienia w obrębie jednej kultury. O ile mi jednak wiadomo, nie przeprowadzono na ten temat w Polsce żadnych badań.

Proksemika dostarcza też wiedzy, która w sposób **Kod przestrzenny a adaptacja** zasadniczy podnosi efektywność działań zmierzających do ułatwienia procesów adaptacyjnych. Okazuje się, że przez odpowiednią organizację przestrzeni, jaka może być np. dziełem architektów i urbanistów, można ludzi do siebie zbliżać albo takie zbliżenie utrudniać.¹¹³ Znajomość pewnych wzorów organizacji przestrzeni typowych dla wsi może w związku z tym istotnie przyczynić się do tego, że projektowane nowe ośrodki przemysłowe, w których znaczną część mieszkańców będzie stanowić napływowa ludność wiejska, staną się środowiskiem sprzyjającym szybkiej adaptacji. Dotyczy to zresztą także w ogóle planowania miast, które są przecież terenem, na którym dokonują się nieustannie procesy adaptacyjne związane choćby z szybkością zmian w sferze form budownictwa, transportu, organizacji handlu itd. Znakomitych analiz dostarczają w tym względzie prace Aleksandra Wallisa¹¹⁴. Komunikacyjne walory organizacji przestrzeni są też ważnym czynnikiem decydującym o powodzeniu w pracy rozmaitych instytucji społecznych. Szczególnie ważna jest troska o właściwą organizację przestrzenną działań kulturalnych¹¹⁵.

¹¹¹ Tamże, s. 212.

¹¹² Por. zwłaszcza rozdz. XII pt. „Proksemika w kontekście krzyżowania się kultur: Japonia i świat arabski”, tamże, s. 212 i następne.

¹¹³ Na temat semiologii architektury zob. U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, wyd. cyt., s. 271 i następne. W związku z problematyką adaptacji zob. zwłaszcza s. 331.

¹¹⁴ Z ostatnich należy wymienić choćby *Informację i gwar*, PIW, Warszawa 1980, a także znajdującą się w druku pracę o miastach amerykańskich.

¹¹⁵ Zob. *Architektura, przestrzeń, kultura*, praca zbiorowa pod red. J. Niżnika, COK, Warszawa 1978.

Zatrzymajmy się przez chwilę przy działalności kulturalnej jako takiej, która nieuchronnie korzysta z rozmaitych form komunikacji niedyskursywnej¹¹⁶. Jest to przecież działalność polegająca na

mniej lub bardziej świadomej ingerencji w symboliczny świat człowieka. Znaczna część znaczących przekazów, z jakimi mamy w niej do czynienia to przekazy niedyskursywne. Przekazami takimi są niemal wszystkie dziedziny sztuki, łącznie z wieloma z tych, które posługują się językiem jako tworzywem. Gdy mowa o poezji czy teatrze jako formie pewnych przekazów o walorach estetycznych, to nie samo znaczenie słów decyduje o treści takich przekazów, ale także ich zdolność do poruszenia emocjonalnych stron odbiorcy albo, jak to jest nieraz w przypadku teatru, mityczno-rytualna strona inscenizacji. Działalność kulturalna prowadząca do aktywnego kontaktu z wartościami estetycznymi w grupie umożliwia – jak wielokrotnie tu podkreślano – typ przeżyć właściwy dla rytuałów o szczególnych właściwościach integrujących. Innymi przykładami takich doświadczeń są ceremonie religijne.

Ten aspekt działalności kulturalnej daje szansę świadomego wykorzystania jej dla ułatwienia procesów adaptacyjnych. Takie funkcje działalności kulturalnej zależą w znacznym stopniu od celowego sięgania po niedyskursywne formy komunikacji. Oczywiście funkcjonowanie instytucji kultury jako swego rodzaju pośrednika między twórcą i odbiorcą wytworów artystycznych należy do ich podstawowych zadań. Mówiąc jednak o sięganiu po niedyskursywne formy komunikacji mam na myśli adresowanie treści kulturalnych przy pełnej świadomości mechanizmów recepcji wyrastających ze szczególnych skłonności ludzkiego ducha. Mowa tu o skłonności do myślenia mitycznego. Nie jest to zresztą postulat nowy. Taki stan rzeczy ilustruje na przykład trwający przez stulecia związek sztuki europejskiej z religią. Podobny w zamiarze, choć sprymityzowany w wykonaniu, był wielokrotnie formułowany postulat ideologicznego zaangażowania sztuki. Faktem jest, że obecność mitu może przyjmować najrozmaitsze formy¹¹⁷. Wyrazem mitycznych struktur myślenia są nie tylko pewne treści literatury czy poezji, ale także tradycja. Do charakterystycznej dla mitu logiki odwołuje się nie tylko ideologia, ale także kultura masowa¹¹⁸.

Zwracałem już wcześniej uwagę na szansę, jaką dla adaptacji kulturowej stanowi potężny system komunikacji, jakim jest tradycja. Jego waga, podobnie jak waga leżącej u podłoża tradycji świadomości mitycznej, skłania mnie do bliższego przyjrzenia się tej części uniwersum symbolicznego. Jak pokażę to jeszcze szczegółowo dalej, szeroko rozumiany mit nie tylko nie opuszcza naszego symbolicznego świata, ale wiele wskazuje na to, że jego rola w czasach nam współczesnych rośnie.

¹¹⁶ Mówiąc o działalności kulturalnej mam na myśli wszelkie czynności organizatorskie prowadzące do kontaktu ludzi z dobrami kultury. Jest to najczęściej działalność rozmaitych instytucji kultury. Czynności polegające na kontakcie ludzi z dobrami kultury będą wtedy nazywane aktywnością kulturalną.

¹¹⁷ Na temat istoty zjawiska nazwanego „obecnością mitu” pisał L. Kołakowski w wydanej za granicą książce *Obecność mitu*.

¹¹⁸ W sprawie szerokiego rozumienia pojęcia mitu zob. J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4/1978.

Rosnąca potrzeba mitu
a nauka

Za rosnącą potrzebę mitu odpowiedzialna jest przede wszystkim nauka. Stwierdzenie to jest tylko pozornie paradoksalne.

Wystarczy się przyjrzeć, jak nauka wpływa na stan symbolicznego uniwersum tzw. przeciętnego człowieka, aby zrozumieć, że jej efekty są w tym względzie nieraz raczej destrukcyjne niż prowadzące do zapewnienia ładu tego uniwersum. Faktyczna rola nauki w świecie współczesnym sprawia, że człowiek wchodzi z nią w kontakt, czy tego chce czy nie. Najczęściej jest to kontakt z praktycznymi zastosowaniami wiedzy naukowej. W konsekwencji potocznie utożsamia się naukę z technologią. Praktyczna integracja myśli technologicznej z życiem codziennym jest współcześnie tak duża, że uczestnictwo w stechnologizowanym świecie może łączyć się z kompletną nieznajomością jej istoty.¹¹⁹ Można doskonale jeździć fiatem nie znając budowy silnika spalinowego. Taki wyłącznie instrumentalny charakter współistnienia technologii z życiem codziennym jest w istocie czynnikiem hamującym właściwe rozumienie nauki, tzn. takie, w którym zrozumiałe stałyby się mechanizmy i procesy rozwoju nauki.

Postawy wobec nauki

Wynikające z kontaktu z nauką postawy mogą przyjąć – w zależności od stopnia rozumienia nauki – postać bezrefleksyjnej, mitycznej akceptacji bądź wręcz sakralizacji nauki, pełnej obaw, podejrzliwości albo formę twórczego stosunku do rzeczywistości, wynikającego z właściwej oceny możliwości nauki.

Upowszechnienie wiedzy naukowej prowadzi między innymi do zderzenia myśli dyskursywnej z myśleniem potocznym, które nosi cechy myślenia mitycznego. Pozostaje problematyczne, w jakim stopniu upowszechnienie to jest w stanie przełamać zakorzenione struktury myślenia mitycznego. Rezultat może być dwojaki:

1. Postrzeganie nauki w kategoriach mitycznych charakterystycznych dla świadomości potocznej. W takiej formie wiedza naukowa jest integrowana z potocznym obrazem świata niejako spontanicznie w konsekwencji nieuchronnej obecności nauki, choćby w postaci otaczających człowieka urządzeń technicznych. Jest to więc w istocie przypadek braku upowszechnienia bądź też upowszechnienia powierzchownego, wyłącznie instrumentalnego. Taka mityczna recepcja nauki charakteryzuje się określonymi cechami znanymi z analizy świadomości mitycznej. Warto wymienić przynajmniej niektóre z tych cech:

a) Postawa wobec nauki nie jest wyłącznie postawą intelektualną, ale towarzyszy jej pewien stosunek emocjonalny. Wiąże się to zarówno z rzeczywistymi bądź domniemywanymi możliwościami nauki, jak i przyznawaniem nauce od-

¹¹⁹ W. Zonn pisze na ten temat w ten sposób: „Niezdługo nasz świat stanie się światem nieszczęśliwych nuworyszów, korzystających z dobrodziejstw nauki, lecz nie mających zielonego pojęcia o tym, co zrobiła nauka i jakimi drogami do tego doszła, o tym, ile wysiłku i pomysłowości pokoleń uczonych kosztowało np. skonstruowanie lodówki lub wysłanie statku na Księżyc”. W. Zonn, A. Finkelstejn, *O nauce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.

miennego „niedziennego” statusu w porównaniu z „codziennością” i myśleniem potocznym.¹²⁰

b) Jest to postawa ambiwalentna. Współistnieją w niej obok siebie strach i podziw, podejrzliwość i wiara w możliwość nauki.

c) Mityczny stosunek do nauki wiąże się z bezrefleksyjną akceptacją nauki. Tezy naukowe traktowane są jako prawdy absolutne. Najlepszym argumentem za pewnymi twierdzeniami jest stwierdzenie: „tak tu jest napisane”.

d) Absolutyzacja ważności nauki prowadzi do przeciwstawiania tego, co naukowe i tego, co „nienaukowe”. Dychotomia ta funkcjonuje trochę podobnie jak mityczna opozycja *sacrum-profanum*.

Należy podkreślić, że taka forma codziennego współżycia z nauką pozostawia nienaruszoną potoczną, mityczną w strukturze wizję świata, zachowując jego koherencję i zrozumiałość dla potocznej świadomości¹²¹. Zupełnie inaczej jest w przypadku drugiego możliwego rezultatu upowszechnienia nauki.

2. Jest to przekształcenie rzeczywistości potocznej w uniwersum artykułowane w kategoriach nauki. Przekształcenie to nigdy nie jest zupełne. Ponieważ wiedza naukowa jest ze swej istoty wiedzą niepełną, pozbawioną waloru absolutu, który człowiek przyznaje zwykle wiedzy potocznej, a w dodatku często nieprzydatną wprost w działaniach codziennych, burzy ona mityczną koherencję świata, nie proponując alternatywy¹²². Faktem są przecież – zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w naukach społecznych – teorie konkurencyjne, które równocześnie stanowią składnik współczesnej wiedzy naukowej.

Upowszechnienie wiedzy naukowej niesie więc ze sobą również pewną groźbę. Jest to ewentualność, iż w jego rezultacie przeciętny odbiorca tej wiedzy ulegnie dezorientacji i zagubieniu w świecie, który okaże się bardziej skomplikowany niż ten, jaki jawi się świadomości potocznej. W miejsce więc poczucia panowania nad światem zewnętrznym człowiek stanie wobec poczucia bezradności. Wydaje się, że obserwujemy symptomy takich właśnie konsekwencji upowszechnienia nauki. W niektórych krajach odnotowuje się ponowny wzrost zainteresowania religią. Zwraca uwagę popularność różnych typów „wiedzy tajemnej”, parapsychologii, magii itp. Te nienaukowe formy wiedzy obiecują łatwo zrozumiały sposób interakcji z tym bardzo skomplikowanym światem. Nie są też, jak sądzę, jedynie wyrazem nieuctwa, ale demonstrują bezradność wobec rozmiarów i skomplikowania wiedzy naukowej oraz nieukontentowanie z naukowego obrazu świata. Należy je więc traktować również jako przejaw niewystarczalności nauki bądź nawet jej odrzucenia.¹²³

¹²⁰ T. Parsons pisze na przykład: „W powszechnym poparciu dla uczonego znajduje się silny element nieracjonalny. Uczony jest nowoczesnym czarownikiem, „człowiekiem cudów”, który może wykonywać niewiarygodne rzeczy”. T. Parsons, *The Social System*. The Free Press, New York 1965, s. 340.

¹²¹ O. Handlin zauważa: „Zdolność do poprawnych odpowiedzi na pytania z dziedziny nowej astronomii albo fizyki czy psychologii nie wpłynęła na zmianę starych poglądów na niebo i piekło albo na absolutną moralność człowieka. Te dwa rodzaje wiedzy trwały na swych niewygodnych, przeciwstawnych stanowiskach”. O. Handlin, *Ambivalence in the Popular Response to Science*, [w:] Barry Barnes (ed.), *Sociology of Science*, Penguin Books 1972, s. 263–264.

¹²² W. Zonn pisze wprost: „Dziwny świat idealnego, jak nam się zdawało, porządku zastąpiło coś, co należałoby nazwać chyba chaosem”. W. Zonn, op. cit., s. 30.

¹²³ Por. dyskusję na temat rozumienia fizyki, jaka toczyła się w roku 1981 na łamach tygodnika „Kultura” w konsekwencji artykułu E. Grodzińskiego poświęconego temu zagadnieniu.

W tej sytuacji warto się przyjrzeć mitycznym strukturom myślenia i niektórym przejawom mitu ze szczególną uwagą. Wydaje się bowiem, że tak jak wiedza naukowa nie jest w stanie w każdym przypadku sprostać ludzkiej potrzebie ładu i koherencji rzeczywistości, pozostawiając strefy, w których działają mechanizmy myślenia mitycznego, tak w wielu przypadkach działania podejmowane w celu ułatwienia procesów adaptacyjnych będą nieskuteczne, jeżeli nie uwzględnią mitycznych składników symbolicznego uniwersum oraz zasad ich funkcjonowania. Przede wszystkim jednak myślenie mityczne zachowało – mimo rosnącej roli nauki – swą skuteczność w gwarantowaniu spójności symbolicznego uniwersum tzw. przeciętnego człowieka i jego potocznej świadomości.

ROZDZIAŁ X

Mityczny składnik symbolicznego uniwersum

Już z dotychczasowych rozważań wynika, że posługuję się w tej pracy pojęciem mitu odbiegającym od znaczenia, jakie kojarzy się nam z tym słowem. Wyjaśnię je zresztą szczegółowo dalej odwołując się do jednej z najciekawszych, filozoficznych koncepcji mitu. W tej chwili chcę natomiast zwrócić uwagę na to, że mit jest obecny w naszym symbolicznym uniwersum w inny sposób niż język albo wzory kultury. Mit nie jest właściwie, w dosłownym sensie, „składnikiem” tego uniwersum, ale zasadą jego organizacji. Jest on podstawą sensu dla wielu z naszych symboli i uzasadnieniem dla wielu z naszych wartości. Wraz ze świadomością mityczną koherencja rzeczywistości (której odpowiada spójność symbolicznego uniwersum) staje się nie tylko naszą nieodpartą potrzebą, ale także subiektywnie doświadczanym faktem.

Można sądzić, że to właśnie wszechobecność mitu powoduje, iż tak rzadko uświadamiamy sobie uległość wobec zasad mitycznego myślenia. Zasady te dominują zwłaszcza w naszej świadomości potocznej i w naszych kontaktach społecznych. Bez odwołania się do nich trudno byłoby w wielu przypadkach określić, na czym zasadza się postrzegana przez nas spójność naszego symbolicznego uniwersum.

1. Myślenie mityczne. „Logika” mitu

Podmiotowa koncepcja mitu E. Cassirera

Jedną z najbardziej wnikliwych analiz myślenia mitycznego jest dzieło Ernesta Cassirera. Zasadniczym walorem tej koncepcji jest jej podmiotowość. Istoty mitu poszukuje się w niej nie w drodze analizy treści opowieści mitycznych, lecz poprzez badanie specyficznych struktur świadomości, które im towarzyszą i które dają się odnaleźć w innych przejawach mitu.

Punktem wyjścia do analizy myślenia mitycznego w ślad za koncepcją Cassirera są dwie konstatacje. Po pierwsze – myślenie mityczne jest funkcją określonego typu świadomości, mianowicie świadomości percepcyjnej. Po drugie jego determinantą jest emocja, uczucie.

Myslenie mityczne funkcją świadomości percepcyjnej

Świadomość mityczna pojmuje świat wprost. Akceptuje jako realne i prawdziwe to, co przynoszą bezpośrednio wrażenia. „Świadomość ta poprzestaje na bezpośrednim wrażeniu, które przyjmuje nie odnosząc go do niczego poza nim. Dla mitycznej świadomości wrażenie ma charakter absolutny; nie jest ono pośrednikiem dla czegoś innego ani nic innego nie warunkuje go; wprost przeciwnie, ujawnia się i potwierdza poprzez proste podkreślenie swej obecności, poprzez nieodpartą siłę, z którą oddziałuje na świadomość”¹²⁴. „Uległość” wobec wrażeń, ich „absolutna wartość” jest konsekwencją sposobu, w jaki mit pełni funkcję symboliczną.

Symboliczna funkcja mitu polega na ekspresji, wyrażaniu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością. Mówiłem przecież wyżej o świadomości mitycznej, iż jest to świadomość typu percepcyjnego. Jeżeli jednak ekspresję uważać za formę podmiotowej aktywności w poznaniu, niesprzeczność percepcji i ekspresji daje się zmieścić w neokantowskiej koncepcji poznania. Tak też rozumie ją Cassirer pisząc: „Rzeczywistość nigdy nie mogłaby być wydedukowana jedynie z rzeczy dostępnych doświadczeniu, o ile nie byłaby ona w pewien sposób zawarta i bardzo szczególnie wyrażona w ekspresyjnej percepcji.”¹²⁵

„Percepcja ekspresyjna” to percepcja projektująca. Ekspresja sprowadza się tutaj do podmiotowego organizowania rzeczywistości, które dokonuje się wraz z aktywnością percepcyjną człowieka, nadając wrażeniom ich „nieodpartą siłę”. Ta „nieodparta siła” wrażeń pochodzi stąd, że to, co jest postrzegane, jest równocześnie projekcją podmiotu. W świadomości mitycznej ekspresja stanowi formę „immanentnej organizacji” percepcji. Dzięki równoczesności aktu percepcji i aktu ekspresji mit pełni swą symboliczną funkcję. Stąd właśnie pochodzi brak rozróżnienia między wyobrażeniem, które jest formą ekspresji i rzeczą samą daną w postrzeżeniu. Na tej tożsamości zasadza się „symboliczna trafność” mitu.

Symboliczna trafność mitu

„Przez symboliczną trafność – pisze Cassirer – rozumiemy sposób, w jaki percepcja jako doświadczenie zmysłowe zawiera równocześnie pewne nieoglądowe znaczenie, które przedstawia bezpośrednio i konkretnie. Chodzi nam nie tylko o dane zmysłowe pociągające później za sobą pewnego rodzaju działania apercepcyjne, poprzez które są one tłumaczone, osądzane i przekształcane. Mówimy raczej o samej percepcji, która dzięki swej własnej, immanentnej organizacji uzyskuje rodzaj duchowej artykulacji, która będąc sama uporządkowana należy również do określonego porządku znaczenia”¹²⁶.

Postrzeżenie wyczerpuje obiekt, który jest jego przedmiotem. Nie chodzi tu jednak tylko o postrzeżenia rozumiane jako pewnego typu doświadczenie zew-

¹²⁴ PhSF, II, s. 73–74.

(W przypisach dotyczących prac E. Cassirera posłużę się następującymi skrótami: *PhSF* – *Philosophy of Symbolic Forms*, wyd. cyt., cyfra rzymska oznacza tom, Esej – Esej o człowieku, Czytelnik, Warszawa 1971.).

¹²⁵ PhSF, III, s. 73. W pojęciu „ekspresyjnej percepcji” Cassirer dokumentuje szczególnie wyraźnie swój kantowski sposób ujęcia problemu.

¹²⁶ PhSF, III, s. 202.

nętrzne. Rzeczywistość to również to, co jest obiektem wrażeń pojmowanych jako różne formy przeżycia. Dlatego świadomość mityczna nie odróżnia niczego, co ma być przedstawione, od tego, co byłoby tylko środkiem do przedstawienia czegoś innego. Najlepiej widać to w przypadku języka. „Słowo i imię nie oznacza i znaczy, ale jest i działa”¹²⁷. Życzenie może być identyczne z jego spełnieniem, a wyobrażenie rzeczy tożsamy z nią samą. Świadomość mityczna nie dokonuje rozróżnienia między jawą i snem ani między życiem i śmiercią.¹²⁸

Świat stanowi dla świadomości mitycznej jedność. Nie jest ona w stanie dostrzec ontologicznej autonomii zapożyczających go przedmiotów ani niezależności różnych wydarzeń. Poszczególne elementy świata muszą być stopniowo wywiedzione z rzeczywistości ujmowanej całościowo. „Z tego powodu – powiada Cassirer – mityczny stan umysłu nazywany bywa „stanem kompleksowym” dla odróżnienia go od naszej analitycznej postawy abstrakcyjnej”¹²⁹. Dla świadomości mitycznej rzeczywistość jest całością sprzężoną istniejącymi albo możliwymi związkami. W tak pojmowanej rzeczywistości funkcjonuje zasada przyczynowości oparta na przekonaniu o wzajemnej zależności rzeczy i zjawisk pozostających ze sobą w kontakcie czasowym lub przestrzennym.

Zasadę tę wyrażają formuły *post hoc, ergo propter hoc*, oraz *iuxta hoc, ergo propter hoc*. Według myślenia mitycznego „jaskółka czyni wiosnę”.

Odrębność logiki mitu;
mityczna zasada przyczynowości

Tak rozumiana zasada przyczynowości pozwala na akceptację różnych przeciwstawnych twierdzeń o rzeczywistości. Wynika to stąd, że „cokolwiek może spowodować cokolwiek, ponieważ wszystko z wszystkim może pozostawać w czasowym lub przestrzennym kontakcie”¹³⁰.

Tak więc to, co z naszego punktu widzenia jest sprzecznością, w myśleniu mitycznym może być zgodne z tą odrębną jego logiką.

Należy tu jeszcze wspomnieć, że to, co się dzieje w rzeczywistości mitycznej, jest nie tylko rezultatem wzajemnego oddziaływania przedmiotów, dynamiczną reakcją na takie czy inne zdarzenie, ale może być wynikiem funkcjonowania pojmowanej substancjonalnie „siły”. Jest to siła magiczna, którą możemy kumulować, dostępna dla każdego, bądź siła specjalna, będąca w posiadaniu uprzywilejowanych jednostek: czarowników, kapłanów, wodzów itp. Ten drugi przypadek występuje w postaci „mana”. Mana nie musi być związana z osobą, ale może być przekazywana na wiele sposobów innym ludziom bądź nawet przedmiotom. Według Cassirera zasięg mana pozwala na dokonanie podziału rzeczywistości i działania na „mitycznie znaczącą i mitycznie nieistotną sferę – na to, co skupia mityczne zainteresowanie i to, co pozostaje jako stosunkowo dlań obojętne”¹³¹. Innymi słowy, wskazanie sfery funkcjonowa-

¹²⁷ „Świat mityczny jest konkretny nie dlatego, że obejmuje to, co zmysłowe i obiektywne ani nie dlatego, że wyklucza i odrzuca wszystkie czynniki wyłącznie abstrakcyjne – wszystko co jest jedynie znaczeniem i znakiem; jest on konkretny, ponieważ dwa czynniki, rzecz i znaczenie, są w nim nierozróżnialne, ponieważ się łączą, razem trwają, zrastają się w bezpośrednią jedność”. *PhSF*, II, s. 24.

¹²⁸ Tamże, s. 37.

¹²⁹ E. Cassirer, *Language and Myth*, New York 1946, s. 13.

¹³⁰ Tamże, s. 46.

¹³¹ *PhSF*, II, s. 78.

ma ona pozwalałoby określić dziedzinę objętą myśleniem mitycznym i zakres mitycznej rzeczywistości.

Tożsamość części i całości Wróćmy jednak do mitycznej struktury świata, ujawniającej logikę mitu. Rzeczy pozostające w kontakcie przestrzennym uzyskują w mitycznym sensie jedność substancjalną, są tożsame jakościowo. Tym bardziej dotyczy to części i całości. Obowiązuje tu zasada *pars pro toto*.

Całość jest tożsama z częścią w tym sensie, że zawarta jest ona w niej z całą swą mityczno-materialną istotą, która niejako zmysłowo i materialnie jest „w niej”. Cały człowiek jest zawarty w jego włosach, ścinkach paznokci, w odzieży i śladach stóp.¹³² Czas i przestrzeń – jeżeli przypomniemy, że myślenie mityczne jest zeterminowane uczuciem i przeżyciem – stanowią ramy czyniące rzeczywistość wszechzwiązkiem zjawisk i przedmiotów. Są to przede wszystkim wymiary lokalizujące ludzkie obawy i życzenia, wprowadzające przy tym w świat rzeczy i wydarzeń określony sens, związany z ich przestrzenną i czasową sekwencją. Dla świadomości mitycznej – świadomości typu percepcyjnego – istnienie takiej sekwencji jest najbardziej uderzającym faktem: sekwencja czasowa i przestrzenna jest związkiem, jaki postrzeżenie odkrywa w sposób konieczny.

Rola sekwencji czasowej i przestrzennej Należy jednak pamiętać, że konieczna jest jedynie sekwencja, a nie określona sekwencja. Wśród mnogości zdarzeń i przedmiotów dostrzega się, w zależności od aktualnej potrzeby, życzenia bądź minionych doświadczeń, iż te i te z nich występują obok siebie. Dostrzeganie sekwencji określonych przedmiotów jest rezultatem selektywnego spojrzenia na rzeczywistość, którego wynikiem w analogicznej pozornie sytuacji może być inny zespół zdarzeń czy przedmiotów w zależności np. od innej magii i związanych z tym innych oczekiwań. Konieczność jakiejś sekwencji zdarzeń i występowania obok siebie rzeczy jest dla świadomości mitycznej niejako naturalnym źródłem sensu rzeczywistości. W nich też mają swe „uzasadnienie” mityczna zasada przyczynowości i zasada *pars pro toto*.

Posiadanie własnego miejsca w przestrzeni jest jedną z istotnych cech rzeczy. „Dla myślenia mitycznego, relacja między tym, czym 'rzecz' jest i miejscem, w którym się znajduje, nigdy nie jest czysto zewnętrzna i przypadkowa; miejsce należy do rzeczy jako jej część; istnieje tu wewnętrzny związek rzeczy i miejsca”¹³³. Znaczenie kontaktu czasowego czy przestrzennego staje się łatwiejsze do zrozumienia, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że czas i przestrzeń czy nawet liczba mają w świadomości mitycznej nie fizyczny, a aksjologiczny wymiar. Nie są one fenomenem intelektualno-abstrakcyjnym, jak zwykliśmy je traktować, ale fenomenem emocjonalnym. W przeciwieństwie do homogeniczności, jaka cechuje przestrzeń geometryczną, „w przestrzeni mitycznej każda

¹³² Tamże, s. 64, por. także s. 50. Gdzie indziej Cassirer zwraca uwagę na to, że zasada *pars pro toto* wyraża ważną różnicę między myśleniem dyskursywnym a myśleniem mitycznym, wykraczającą poza samą tę zasadę. Oto w przeciwieństwie do definiowania *per genus proximum et differentiam specificam*, typowym dla logiki klasycznej prawem myślenia mitycznego jest niwelowanie różnic. Każda część całości sama jest całością. Każda z cech jest równoważna zbiorowi wszystkich cech; *Language and Myth*, wyd. cyt., s. 89–91.

¹³³ Tamże, s. 92.

pozycja i kierunek mają specjalny akcent – a akcent ten ma swoje źródło w zasadniczym dla mitu podziale na to, co święte i to, co świeckie”¹³⁴.

Świadomość mityczna a
uczucie

Podział ten w swej istocie to spontaniczne odczucie, jakie rodzi u człowieka ulegającego emocjom otaczająca rzeczywistość. Odczucie tego, co zwykłe i codzienne wobec tego, co niezwykłe; tego, co święte i tego, co nieświęcone.

Cassirer wskazuje na badania i refleksje Usenera, który potraktował jako źródło informacji w tym względzie występujące w różnych religiach imiona bogów¹³⁵. Dla opisu mitycznego myślenia szczególnie interesujący jest sposób „powoływania do życia” tzw. „bóstw chwili”. Sposób ten odświeża uczuciowy stosunek do świata, który stanowi podłoże świadomości mitycznej.

„Postrzeżenia mityczne są zawsze nasycone cechami emocjonalnymi. Cokolwiek jest widziane czy odczuwane, zostaje otaczane specjalną atmosferą – radości albo nieszczęścia, lęku, podniecenia, triumfu lub przygnębienia”¹³⁶.

Sfera *sacrum* i sfera *profanum*

Bóstwa chwili są niejako potrzebą okoliczności, rezultatem momentów gdy coś przeraża, budzi nadzieję, itp., a przy tym wymaga natychmiastowego opanowania sytuacji. Ich źródłem są więc spontaniczne emocje i jak one – bóstwa te „zjawiają się” i przemijają¹³⁷.

Wskazuje na to płynność sfery *sacrum*, którą praktycznie może zostać objęte wszystko¹³⁸. Z drugiej strony, w świadomości mitycznej *sacrum* i *profanum* to nie dwie części rzeczywistości – to dwie odrębne rzeczywistości o własnych wymiarach czasowych i przestrzennych. Tworzywem, które ma być usesonowane według tego dychotomicznego wzoru, jest to samo otoczenie człowieka, jednak w zależności od znaczeń, jakie się temu alfabetowi nadaje, księga rzeczywistości przemawia różnym językiem prezentując dwie rzeczywistości – różne i istniejące niezależnie, choć równoległe.

„Świętość, czasu lub przestrzeni zależy może od dokonujących się w nich wydarzeń bądź też może być w pewnym sensie ich atrybutem. „Charakterystyczny, mityczny akcent *sacrum* i *profanum* jest podzielony w różny sposób między poszczególne kierunki i strefy i nadaje każdej z nich określoną mityczno-religijną cechę. Wschód, zachód, północ i południe nie są zasadniczo podobnymi strefami, które służą orientacji w świecie empirycznych postrzeżeń; każda z nich posiada specyficzną realność i własne znaczenie, niezależne życie mityczne”¹³⁹.

¹³⁴ Tamże, s. 85.

¹³⁵ H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn 1896.

¹³⁶ *Esej*, s. 76.

¹³⁷ Cassirer cytuje z Usenera: „Cokolwiek przychodzi do nas nagle, jak spadając z nieba, cokolwiek nas cieszy, gniewa albo gnębi, wydaje się świadomości religijnej być czymś na kształt bytu boskiego”, *Language and Myth*, cyt. wyd., s. 18.

¹³⁸ „Każdy element rzeczywistości, jak by nie był banalny, może uzyskać szczególny charakter *sacrum*, jeżeli tylko trafi w specyficzną mityczno-religijną perspektywę, jeżeli tylko zamiast pozostawać w sferze zwykłych działań i wydarzeń, skupi na sobie, w tym lub innym aspekcie, mityczne zainteresowanie i przeżycie”. PhSF, II, s. 75.

¹³⁹ Tamże, s. 97–98.

Mityczny sens czasu i przestrzeni

Niekiedy język jest świadectwem sensu związanego kiedyś z określonym miejscem w przestrzeni. W ten sposób termin łaciński *contemplari* wywodzi się z idei *templum*, tzn. wyznaczonej przestrzeni, z której augur prowadził swe prorocze obserwacje ciał niebieskich. Podobnie rzecz ma się z czasem.

Wiadomo, że magiczne lub lecznicze właściwości ziół świadomość mityczna wiąże z czasem, w którym zioła te muszą być zbierane. Obok podziału przestrzeni na posiadające sakralne znaczenie kierunki i strefy, biegnie też podział czasu na fazy.

W myśleniu mitycznym czas sakralny rozróżniany obok czasu ujmowanego w chronologii świeckiej posiada ciągłość poza chronologią czasu świeckiego. O ciągłości tej decyduje między innymi periodyczność pewnych obrzędów. Periodyczność nadaje obrzędowi charakter wiecznej terażniejszości, współtworząc odczucie świętego czasu. Wydarzenia w czasie świętym posiadają zawsze tę samą moc i świeżość. Periodyczne obrzędy w świadomości ich uczestników nie są tylko prostym przypomnieniem czy nawet symbolem jakichś wydarzeń mitycznej przeszłości – są one pełną aktualizacją faktów, których dotyczą. Obrzędy odnowienia – odnowienia dokonują. Jest to równie dobrze widoczne w obrzędowości religijnej ludów pierwotnych, jak i np. w chrześcijańskiej liturgii Kościoła katolickiego. Weźmy pod uwagę ceremonie wielkiego tygodnia. Jakkolwiek wierni, ze względu na przyjętą historyczność wydarzeń, „rozpamiętują” mękę i śmierć Jezusa, wiadomo, iż wszystkie ceremonie mają taki charakter, że rokrocznie uobecniają te wydarzenia. Tragedia Jezusa dokonuje się stale z tą samą siłą, realizując odkupienie i odnowienie świata. W przypadku różnorodnych obrzędów tego typu w religiach innych, które wywodziły się z mitu odkupienia dokonanego „onego czasu”, ceremonie te, zbiegając się też z porą wiosennego odrodzenia przyrody, demonstrują szczególnie wyraźnie swą logikę.

Przeszłość i terażniejszość Wspomnijmy tu jeszcze o mitycznym odczuciu przeszłości i terażniejszości. W świadomości mitycznej przeszłość uzyskuje wartość absolutną i w pełni jednorodny charakter. Nie ma wydarzeń przeszłych bardziej lub mniej odległych, jeśli mowa o ich mitycznym znaczeniu. Wszystko działo się „onego czasu”. Nawet znajomość daty istotnego dla mitu wydarzenia nie zmienia w konsekwencji charakteru przeszłości. Data śmierci Jezusa nie ma najmniejszego znaczenia, jeśli chodzi o uobecniające tamte wydarzenia obrzędy wielkiego tygodnia. Równie dobrze śmierć Jezusa mogłaby mieć miejsce „onego czasu”.

Aktualizacyjna rola obrzędu Wiąże się to niewątpliwie z aktualizacyjną rolą obrzędu. Aktualizacja mitycznego wydarzenia prowadzi do przeżycia go w pełni jego znaczenia, nieistotne więc jest, kiedy miało ono miejsce po raz pierwszy. Więcej, przekonanie, iż było to „onego czasu”, daje często sugestię jego odwieczności i niejako wynikającej stąd „świętości”.

2. Podwójna artykulacja mitu. Mity uproszczone

Cassirer posługuje się zamiennie terminami „mit”, „świadomość mityczna” i „myślenie mityczne”¹⁴⁰. W istocie, najkrótsza definicja mitu głosiłaby, iż

Mit a obrzęd

mit to świadomość mityczna w działaniu. Przy tak szerokim pojmowaniu mitu często formułowane zagadnienie stosunku mitu i obrzędu nie tylko nie

ma racji bytu, ale jest wręcz bezsensowne. Obrzęd nie jest niczym autonomicznym w stosunku do tego, co rozumiemy przez mit, ale stanowi formę dynamicznej artykulacji mitycznego myślenia. Artykulacja taka nie tylko spełnia warunek wierności w koniecznym zakresie, ale jest pierwotną i nieodzowną formą obiektywizacji tego myślenia. „Mit nie jest systemem dogmatycznych wierzeń. O wiele bardziej polega na czynach niż na samych obrazach czy przedstawieniach”¹⁴¹. Możliwość obrzędu w sensie jego pełnej zdolności do pełnienia funkcji mitu, jest uwarunkowana cechami charakterystycznymi dla myślenia mitycznego.

Realizacja obrzędu a myślenie mityczne

Obrzędu dokonuje się w aksjologicznym wymiarze czasu i przestrzeni bądź nadaje im on taki wymiar. Jego skuteczność wynika z zasad *pars pro toto* i *post hoc, ergo propter hoc*. Będąc realizacją zasad mitycznego myślenia obrzęd jest równocześnie formą działania i jako taki, sugestywniej nawet niż mit w językowej postaci, określa mityczną rzeczywistość. Możliwość powtarzania obrzędu zapewnia mitowi stałą żywotność. Pierwotność obrzędu, o której jest przekonany zarówno Cassirer, jak i wielu innych autorów, rodzi pytanie o stosunek obrzędu do mitu w jego artykulacji językowej. W najogólniejszym sensie obie artykulacje mitu dotyczą tego samego oraz pokrywają się w swojej zawartości treściowej i znaczeniowej.

Opowieść mityczna jako racjonalizacja obrzędu

Biorąc jednakże pod uwagę fakt, że obrzęd jest formą pierwotnej reakcji na rzeczywistość, można przypuszczać, że opowieść mityczna jest czymś w rodzaju jego racjonalizacji. Przez racjonalizację rozumie tu konstruowaną ex post eksplikację działania. Tak rozumiana racjonalizacja byłaby również uzasadnieniem obrzędu. W tym miejscu może pojawić się wątpliwość wynikająca stąd, iż przywykliśmy uważać opowieści mityczne za rodzaj scenariusza dla odpowiadających im obrzędów, co wywołuje wrażenie zupełnie innej chronologii w ukształtowaniu się tych dwu form artykulacji mitu. Nie należy jednak zapominać, że od istnienia takiego wrażenia zależy rola racjonalizacji. Podstawą racjonalizacji jest nieświadomość mechanizmu jej powstania, a warunkiem skuteczności wiara w autentyczność eksplikacji, którą stanowi. Odnajdujemy tu więc dwie cechy mitu, mianowicie to, że jest on nieuświadomioną fikcją oraz, że zakłada akt wiary. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę z tego, iż wiara znajdująca się u podstaw mitu nie zawsze jest aktem świadomym. Najczęściej akceptacja mitu nie doprowadza w ogóle do konfrontacji z myśleniem dyskursywnym, której rezultatem mogłoby dopiero być świadome przyjęcie wiary za uzasadnienie mitu.

¹⁴⁰ Por. np. PhSF, II, s. 16.

¹⁴¹ Esej, s. 147.

Pierwotność obrzędu

Teza o pierwotności obrzędu względem opowieści mitycznej wyrasta z przekonania, że dynamiczna reakcja świadomości mitycznej na otaczającą człowieka rzeczywistość jest najbardziej naturalna, spontaniczna. Zgodnie z tym przekonaniem człowiek myślący mitycznie odpowiadał na problemy, jakie dostrzegał, działaniem. Działanie to wyposażał w moce tego samego rodzaju, jakie wypełniały całą jego rzeczywistość. Fabularna opowieść rejestrująca porządek obrzędowych czynności i uzasadniająca je poprzez odniesienie do mitycznego wzorca w „przeszłości” nie może już być rezultatem spontanicznego odruchu. Dlatego uważa się ją za późniejszą i wtórną, choć w postaci dostępnej etnologowi jest już ona i przez badanych przez niego krajowców uważana za pierwowzór i scenariusz obrzędu – za relację z pierwszej jego realizacji.

Obrzęd aktualizacją mitycznych wydarzeń

Poprzez swoją funkcję racjonalizacji opowieść mityczna prowadzi do skostnienia mitu w nienaruszalny zespół czynności, które swą skuteczność zawdzięczają właśnie tej nienaruszalności. Wierzy się, że dokładnie tak a tak wydarzenia mityczne rozegrały się w przeszłości, wobec czego obrzęd musi być dokonany z drobiazgową dokładnością. Nie stanowi on przecież tylko symbolu, przypomnienia czy odtworzenia mitycznych wydarzeń, ale nimi jest. Wydarzenia te zostają zaktualizowane w pełni swej mocy i znaczenia. Opowieść mityczna staje się więc w świadomości mitycznej zarówno scenariuszem obrzędu, jak i podstawą jego autentyczności.

Przy tym wszystkim czynności obrzędowe dotyczą tylko kluczowych momentów mitycznych wydarzeń. Fabuła służy zwykle do ich powiązania. Jeśli chodzi o stopień odpowiedności, opowieść mityczna ma się do obrzędu trochę tak, jak obraz Wielkiej Niedźwiedzicy z dawnych poglądowych map nieba do odpowiadających mu gwiazd na firmamencie. Wyraźnie widać, że zarówno dany zespół gwiazd, jak i określony zespół obrzędowych czynności można by łączyć z sylwetką zupełnie innego zwierzęcia czy przedmiotu i zupełnie inną opowieścią.

Często bezpłodne więc było zainteresowanie licznych badaczy mitu istnieniem w konkretnych przypadkach takiej a nie innej opowieści. W fabule i występujących postaciach bezskutecznie szukali oni klucza do zrozumienia mitu¹⁴². O uniwersalności mitu decyduje fakt, że jego podstawową formą artykulacji są najczęściej, bez względu na różnice geograficzne i kulturowe, obrzędowe czynności, czyli działanie odpowiadające określonym strukturom myślowym, a nie konkretna taka czy inna jego postać fabularna.

Teoria mitu przyjmująca ten fakt za punkt wyjścia nie rości sobie pretensji do kompletnej inwentaryzacji elementów różnorodnych opowieści mitycznych, ponieważ dane takie nie są jej potrzebne. Omówionej właśnie, podwójnej artykulacji mitu jest też świadom E. Cassirer. Odpowiada ona dwupłaszczyznowej strukturze tego zjawiska: „Mit ma niejako podwójne oblicze, z jednej strony ukazuje nam strukturę pojęciową, z drugiej – strukturę postrzeżeniową. Nie jest on jedynie masą niezorganizowanych i pomieszanych idei, zależy od

¹⁴² Wyniki strukturalnych analiz Levi-Straussa zdają się pozostawać w sprzeczności z tą tezą. Sądę jednak, że w analizach tych mamy do czynienia z dość arbitralnym porządkowaniem materiału etnologicznego, przy pomocy apriorycznej kategorii struktury. Por. J. Niżnik. *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu*; E. Cassirer i C. Levi-Strauss, *Człowiek i Światopogląd*, 5/72.

określonego sposobu postrzegania. Nikt nie mógłby we właściwy sobie sposób oceniać ani interpretować świata, gdyby nie postrzegał go odmiennie”¹⁴³.

Wydaje się, że „pojęciowemu” obliczu mitu można podporządkować jego artykulację przy pomocy języka oraz funkcję racjonalizacji, gdy struktura postrzeniowa znajduje swą artykulację przy pomocy obrzędu. W ten sposób można tu dostrzec dwie z funkcji symbolu, mianowicie wyrażanie i przedstawianie. Trzecia – symbolizowanie – zapewnia właśnie odrębną, mityczną perspektywę rzeczywistości.

**Obrzęd percepcyjnym
aspektem mitu**

Obrzęd dotyczy percepcyjnego aspektu mitu w dwojakim sensie. Po pierwsze stanowi formę manipulacji tymi siłami w rzeczywistości, które dzięki symbolicznej funkcji mitu dają się w niej zaobserwować. Po drugie – jako działanie stanowi przedmiot percepcji, będąc równocześnie potwierdzeniem skuteczności mocy, do których się odwołuje czy z których korzysta.

Zwróćmy raz jeszcze uwagę na tę funkcję obrzędu, która polega na aktualizacji mitycznych wydarzeń. Możliwość aktualizacji jest podstawową cechą mitu w aspekcie jego funkcji praktycznych. Możliwość ta zapewnia mu stałą obecność w rzeczywistości i życiu człowieka oraz niesłabnącą moc oddziaływania. Uobecnienie mitycznych wydarzeń, a wraz z nimi mitycznych mocy, nakazów i zakazów nie dokonuje się poprzez proste odtworzenie czynności obrzędowych. Występuje tu cały splot czynników. Nieobojętne są miejsce, czas, a najczęściej i specjalne akcesoria posiadające magiczną moc.

Najistotniejszym jednak momentem, decydującym o każdorazowym „spełnieniu” mitu są przeżycia uczestniczących w obrzędzie ludzi. Ich przekonanie o dokonanym uobecnieniu mitu jest tym właściwym uobecnieniem, które bezpośrednio oddziałuje na ich uczucia i działania. Percepcyjna, jak pamiętamy, w swym charakterze świadomość mityczna przekonanie to z łatwością czerpie z obserwowanych i przeżywanych czynności obrzędowych. Nieściśłością jest przy tym mówić o „przekonaniu”, iż mit dokonał się, ponieważ w świadomości mitycznej nie istnieje rozróżnienie mitu i jego każdorazowej aktualizacji: nie dostrzega się między nimi żadnej jakościowej różnicy. Ostatecznym rezultatem i symptomem zaktualizowanego mitu jest postępowanie ludzi zgodnie z postulatami, jakie z niego, w ich odczuciu, wynikają.

Obrzęd a rytuał

Obrzęd nie wymaga ścisłej łączności ze swym fabularnym uzasadnieniem. Często uzasadnienie to bywa nieuświadomione bądź ulega zapomnieniu. Można sobie też wyobrazić, że w pewnych przypadkach słowna racjonalizacja obrzędu nigdy nie zaistniała.

Obrzędy, dla których nie dają się wskazać odpowiadające im fabularne formy racjonalizacji, proponuję nazwać rytuałami, zresztą funkcje tak rozumianych rytuałów pokrywają się z tymi, które omówiłem w rozdziale VII.

Z drugiej strony, nie zawsze opowieści mitycznej można przyporządkować konkretny obrzęd. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z jednym z dwu przypadków: mit utracił swój praktyczno-życiowy charakter i stał się literaturą bądź obrzęd, którego uzasadnieniem jest dana opowieść mityczna utracił

¹⁴³ Tamże, s. 76.

swą odrębność i stał się dla nas niedostrzegalny w rezultacie integracji z całością codziennej aktywności człowieka.

Mity uproszczone

Przypadki mitów, których artykulacja obrzędowa straciła swą odrębność, a także przypadki rytuału są przykładami mitów niekompletnych, pozbawionych jednej z form artykulacji. Mity takie proponuję nazwać mitami uproszczonymi.

3. Mityczny porządek świata

W oparciu o powyższą charakterystykę mitu można dość klarownie nakreślić mityczny obraz rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, że mit był kiedykolwiek wyłączną perspektywą w ludzkim postrzeganiu świata. Nawet na najwcześniejszym etapie rozwoju ludzkiej zdolności symbolicznej, gdy usytuowaniu i funkcjonowaniu człowieka w rzeczywistości służyły mityczne struktury myślenia, dysponował on również możliwością refleksji dyskursywnej. Sądzi się, że elementy takiego myślenia, z których rozwinęło się następnie myślenie naukowe, nieodłączne były od codziennej, praktycznej działalności człowieka od początku jego gatunkowych dziejów.

Tubylcy z Wysp Trobrianda opisani przez Malinowskiego niewątpliwie rozumieli kosmos przede wszystkim jako rzeczywistość przenikniętą związkami, zależnościami i mocami mitycznymi. Świat jako całość ich życiowego środowiska był przez nich rozumiany tylko w kategoriach mitycznych. Mimo to szereg czynności praktycznych, jak budowa łodzi czy prace ogrodnicze, wykonywali zgodnie z nabytym doświadczeniem, które gwarantowało im oczekiwany rezultat praktyczny, a w opinii etnologa stanowiło zaczątek autentycznej wiedzy¹⁴⁴.

Mityczne rozumienie świata

Mityczne „rozumienie” świata nie jest w żadnym wypadku aktem intelektualnym, porównywalnym z rozumieniem naukowym. Mit jest narzędziem

obiektywizacji uczuć, więc również jako struktura poznawcza przybliża rzeczywistość bardziej emocjonalnie niż intelektualnie. „Gdy staramy się rozumieć ten proces tak, jak przedstawia się on w świadomości mityczno-religijnej, znajdujemy, że na tym pierwszym etapie rzeczy „są” dla podmiotu, tylko o tyle, o ile oddziałują nań emocjonalnie, o ile wyzwalają w nim pewną aktywność nadziei lub strachu, pragnienia albo zgrozy, satysfakcji bądź zawodu. Również przyroda, na długo przed tym, kiedy może stać się przedmiotem oglądu, nie mówiąc już o wiedzy, jest dostępna człowiekowi tylko w ten sposób”¹⁴⁵.

„Rozumieć” rzeczywistość w kategoriach mitycznych znaczy dostrzegać w niej określonego typu związki i zależności umożliwiające widzenie świata jako koherentnej całości. Świadomość mityczna przede wszystkim całościowo „odczuwa” świat¹⁴⁶. Mit jest więc formą przeżywania rzeczywistości.

¹⁴⁴ Por. np. B. Malinowski, *Magia, nauka, religia*, [w:] *Szkice z teorii kultury*, KiW, Warszawa 1958, s. 400.

¹⁴⁵ *PhSF*, II, Ss. 200.

¹⁴⁶ *Esej*, s. 151–152.

Cassirer zauważa, że w najwcześniejszych nawet mitologicznych wyjaśnieniach uniwersum, występowały obok siebie pierwiastki antropologiczny i kosmologiczny. „Współodczuwający”, uczuciowy stosunek do świata powoduje, że dla świadomości mitycznej oba aspekty mitu, antropologiczny i kosmologiczny, posiadają wymiar aksjologiczny. Odczuwanie jedności natury jest jego źródłem i podstawą. Jedność jest najistotniejszą cechą natury, do której należy przecież i człowiek. W mitycznych opowieściach powstaniu świata zawsze towarzyszyło powstanie człowieka. W świadomości mitycznej otaczająca człowieka rzeczywistość ma ludzkie cechy, bo za identyczne uważa się siły rządzące człowiekiem i jego otoczeniem. Fenomen własnego istnienia nie posiada pełnej odrębności, bo nie został jeszcze do końca uchwycony. Pojęcie indywidualnego istnienia ma w myśleniu mitycznym płynny i nieuchwytny charakter¹⁴⁷.

Poszczególne elementy rzeczywistości są święte lub świeckie, zagrażające lub życzliwe, radosne lub napawające lękiem. To samo dotyczy stosunków między ludźmi. Cechuje je wrogość lub życzliwość. Różnego typu kontakty są zakazane, gdy inne, zwłaszcza w określonych okolicznościach, nieodzwonne. Na jedności natury oparta jest moc czarownika skuteczna zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i w odniesieniu do przyrody. Może on spowodować chorobę lub śmierć człowieka albo odsunąć tę groźbę dzięki zastosowaniu odpowiednich zaklęć. Podobnie jak na losy ludzkie, może on też wpływać na zjawiska przyrody: sprowadzać deszcz, obniżać lub podwyższać plony itd. Podstawą „wszechstronności” czarownika jest bez wątpienia jednorodność, jaką stanowi w perspektywie mitu istota ludzka i przyroda, nieomal ich tożsamość. Wszechstronność ta wobec jednorodności rzeczywistości jest czymś naturalnym i oczywistym. Do rzeczywistości tej należy zresztą i sam mit w swej obrzędowej formie. Obrzęd jest jednym z rzeczywistych, „naturalnych” wydarzeń w świecie.

Aksjologiczny wymiar mitu Aksjologiczny wymiar mitu powoduje, że rzeczywistość w jego perspektywie nie tylko ma sensowną strukturę, która swym zasięgiem obejmuje i człowieka, ale struktura ta wyznacza całość jego życiowych funkcji, codziennego i „świętego” postępowania. Z drugiej strony jednym z ogniw, które łącznie zapewniają światu koherencję, częścią rzeczywistości mitu jest sposób, w jaki człowiek funkcjonuje. Jego istnienie i działanie nie są czymś akcydentalnym, ale wprost nieodzownym w mitycznym porządku świata. Mówiąc o aksjologicznym wymiarze mitu mam na myśli nie tylko konkretne wartości, których jest on źródłem; mityczna świadomość pojmuje wszystko jako dobre lub złe. Nie ma dla niej faktów obojętnych. Przede wszystkim jednak określam w ten sposób generalną jego cechę, która powoduje, że wartością jest mityczna koherencja świata, z której nie sposób wyłączyć sprawy ludzkie.

Mityczna koherencja świata Mityczna koherencja świata nie ma nic wspólnego z koherencją w sensie niesprzeczności logicznej w klasycznym rozumieniu. Świadomość mityczna jest obojętna wobec sprzeczności, które identyfikujemy w oparciu o logikę dyskursywną, ponieważ posługuje się inną, własną logiką. Mityczny świat jest koherentny w tym sensie, że w stosunku do żadnego z jego elementów nie wyklucza związku z dowolnym innym elementem. Umożliwia to świadomości

¹⁴⁷ PhSF, II, s. 159.

mitycznej poczucie ładu. Poczucie to przy całym marginesie niespodzianek, jakie dopuszcza mityczne widzenie rzeczywistości, jest odpowiedzią na ludzką potrzebę sensu. Niejako w trosce o tę zdobycz mit jest respektowany bezwzględnie i z zaufaniem. Reguły mitycznego myślenia dają możliwość usunięcia wszelkiej niepewności, zarówno w dziedzinie wyjaśnień kosmologicznych, jak i antropologicznych. Mit udziela odpowiedzi na pytanie „jak postępować”? „a jego aksjologiczny charakter zastępuje odpowiedź na pytanie „dlaczego tak”? „Gdybyśmy spróbowali skonkretyzować odpowiedź na to dalsze pytanie, miałyby ona nieciekawą postać wyjaśnienie, że „taki jest porządek świata”.

W świadomości mitycznej albo nie dochodzi do sformułowania pytania „dlaczego?”, albo odpowiedź nań dyskwalifikuje je. Bowiem jedyną możliwą odpowiedzią jest odwołanie się do precedensu, jaki stanowi mityczna opowieść. Tę samą funkcję spełnia jednak odpowiedź prostsza, zawierająca u podstawy przekonanie o nadrzędności mitycznej koherencji świata, że „tak już jest”, co daje się zrozumieć jak wyżej, mianowicie, że „taki jest porządek świata”.

Gdy manifestacja ludzkiej zdolności symbolicznej zaczyna przyjmować postać nauki, obejmuje ona w pierwszym rzędzie fizykalną warstwę rzeczywistości. Zagadnienia tej warstwy tracą równocześnie swój aksjologiczny charakter na rzecz wymogów myślenia teoretyczno-abstrakcyjnego. Tracą wtedy rację bytu kosmologiczne pierwiastki mitu. Jednak pierwiastki antropologiczne w całości lub części zachowują swą mityczną perspektywę. Co więcej, mimo iż w odniesieniu do rzeczywistości materialnej powstaje naukowy jej obraz, mimo iż mit sięga wtedy tylko w sferę wartości i przeżył człowieka, tak zawężona jego dziedzina nie traci walorów autonomicznego świata o własnej, mitycznej koherencji.

Bardzo pomocna w wyjaśnieniu tego zjawiska jest analogia, na którą wskazuje Lévi-Strauss. Myślenie mityczne porównuje on do *bricolage* – majsterkowania w ramach domowych możliwości. Jak powiada „cechą myślenia mitycznego jest wypowiedzanie się przy pomocy pewnego niejednorodnego repertuaru i choć rozległego, to mimo wszystko ograniczonego; musi ono jednak korzystać zeń, niezależnie od wyznaczonego sobie celu, gdyż nie rozporządza niczym innym”¹⁴⁸.

Mit i wiara

Bricoleur, chcąc coś zмайstrować, zbiera wszystko, czym dysponuje. Bez względu jednak na to, co ma do dyspozycji – rzecz powstaje. Na tej samej zasadzie świat mitu, uszczuplony o szereg elementów, zachowuje przecież cechy całości. Obok niego konstruuje swoje uniwersum nauka, którą rządzą zasady logiki dyskursywnej. Wobec nauki mit jest fikcją, ale nieświadomą. Wymaga wiary – ale przy bezrefleksyjnej jego akceptacji akt wiary uchodzi uwagi, chyba że świadoma rezygnacja z wiedzy na korzyść wiary sama staje się wartością. Jak to ma miejsce w przypadku niektórych religijnych postaci mitu. Tylko

¹⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 31. M. Czerwiński zwraca uwagę również na inny sens, jaki ma charakterystyka „bricoleura” u Lévi-Straussa. Jego zdaniem jest to próba przybliżenia magii naszemu rozumieniu. Bricoleur dostarcza bowiem przykładu postępowania sprawczego, które jest pozbawione teoretycznego zrozumienia, podobnie jak to było w przypadku techniki „dzikich”. M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1973, s. 36–37.

w tym ostatnim przypadku możemy mówić o „akcie” wiary. Ponieważ jednak wiara jest od mitu nieodłączna, spróbujemy przeprowadzić typologię momentów, w których występuje. Wydaje się, że zwykle dotyczy ona spraw o co najmniej jednej z następujących cech, mianowicie tego:

- czego nie można sprawdzić (np. fakty mityczne),
- czego nie można zrozumieć (np. moc magii),
- co wychodzi naprzeciw oczekiwaniom lub pragnieniom bez względu na to, czy da się sprawdzić i zrozumieć (np. życie pozagrobowe).

W przypadku pierwszym pojawiają się niekiedy substytuty dowodów. Ich przykładem mogą być znane dowody na istnienie Boga w tradycji chrześcijańskiej. Zupełnie innego typu „dowodami”, o których wspomina Malinowski, są elementy krajobrazu. Oto skała stercząca z morza jest jedną z trzech sióstr Na'ukuwakula, która – jak powiada mit o latającym czóźnie z Kudayuri – przemieniła się w kamień i pozostała w morzu stając się świadectwem „prawdziwości” mitu¹⁴⁹. Podobnie w odniesieniu do „tego, czego nie można zrozumieć” i co wymaga, z naszego punktu widzenia, wiary, myśl mityczna dysponuje „wyjaśnieniem”.

Pozostając przy proponowanym wyżej przykładzie magii trzeba zwrócić uwagę, że uznaje się ją za istniejącą od początku świata i powstałą wraz z nim jako warunek jego funkcjonowania. W pewnym sensie dokonuje się tu przemiany tego, co niezrozumiałe na to, co niesprawdzalne, ale wywodzące się z mitycznego precedensu. Przykład życia pozagrobowego jako przedmiotu wiary (w przypadku trzecim) spełnia wszystkie warunki: nie daje się ani sprawdzić, ani zrozumieć, a wychodzi przy tym naprzeciw najbardziej naturalnym pragnieniom. Nic też dziwnego, że najczęściej tego typu tezy akceptuje się w świadomości mitycznej zupełnie bezrefleksyjnie. Trzeba jednakże mocno podkreślić, że wiara zamaskowana w micie, który jest przecież fikcją nieświadomą, zapewnia poczucie zarówno wiedzy, jak i zrozumienia, a zaspokajając pragnienia ludzkie, często niemożliwe do zaspokojenia w inny sposób – stwarza poczucie sensu. W ten sposób rzeczywistość mitu staje się podstawą zasadniczych motywacji niezbędnych do podtrzymania ludzkiej aktywności.

Wyjaśnienia wymaga jeszcze fakt posługiwania się w powyższych rozważaniach materiałem zaczerpniętym z badań tzw. kultur prymitywnych, gdy twierdzenia zbudowane na ich podstawie pretendują do ważności w szerszym zakresie. Należy więc wyraźnie stwierdzić, że nie można uważać mitu za atrybut pewnych tylko „niżej zorganizowanych” kultur. W kulturach tych występuje on natomiast w postaci szczególnie wyrazistej, co pozwala na dogodne uchwycenie mechanizmów jego funkcjonowania, a także cech rzeczywistości oglądanej w jego perspektywie. Dysponując takimi rezultatami analizy mitu czynimy możliwą jego identyfikację w każdej kulturze, łącznie z europejską kulturą naszych czasów.

¹⁴⁹ B. Malinowski. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, PWN, Warszawa 1967, s. 372 i następane.

ROZDZIAŁ XI

Z problematyki społecznej funkcji mitu

1. Mit i dowodowe funkcjonowanie precedensu

Wspominałem już o tym, że społeczne znaczenie mitu wiąże się z dowodowym funkcjonowaniem precedensu. Opowieści mityczne relacjonują często precedensowe wykonanie obrzędu bądź zabiegu magicznego stanowiąc „dowód” ich prawdziwości i skuteczności. Co więcej, często tę skuteczność zapewniają. Obecnie dostrzega się już analogie między zabiegami szamanów i współczesną psychoterapią¹⁵⁰.

Co do precedensowego charakteru mitu panuje jednomyślność większości autorów zajmujących się tą problematyką.

Roger Caillois pisze, iż „jako konkretny wzorzec postępowania i – w prawniczym sensie tego słowa – precedens, w bardzo rozległej dziedzinie przewiny sakralnej mit ma nad daną wspólnotą władzę i siłę przymusu... gdy mit traci swą moc nakazu moralnego, staje się literaturą i przedmiotem doznań estetycznych”¹⁵¹.

Precedensowy charakter mitu podkreślał stale również Cassirer. Warto też przypomnieć dotyczącą tej sprawy wypowiedź Mircea Eliade, który powiada, że „niezależnie od swej natury mit jest zawsze precedensem i przykładem nie tylko w stosunku do czynności ludzkich („świętych” lub „powszednich”), ale również w stosunku do stanu, w którym się człowiek znajduje, a raczej jest on precedensem dla różnych form rzeczywistości w ogóle”¹⁵². Więcej uwagi, w trochę szerszym aspekcie, poświęca Eliade tej sprawie w pracy *Le mythe de l'éternel retour*¹⁵³. Wynika z niej, że mit posługuje się precedensem w ten sposób, iż zapewnia reaktualizację precedensowego wydarzenia. Autor widzi w tym tendencję do przezwyciężenia historii.

¹⁵⁰ Por. np. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, cyt. wyd., s. 239–283.

¹⁵¹ R. Caillois, *Paryż, mit współczesny*, [w:] *Odpowiedzialność i styl*, PIW, Warszawa 1967, s. 102.

¹⁵² M. Eliade, *Traktat...*, cyt. wyd., s. 410.

¹⁵³ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; por. fragmenty [w:] *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1970.

**Precedensowe działanie mitu
jako przewyżczenie historii**

Aktywność bieżąca uobecniająca wydarzenia mityczne i same te wydarzenia stanowią elementy tego samego jednorodnego czasu. Poprzez precedensowe działanie mitu dokonuje się „paraliż czasu”¹⁵⁴ – zatrzymanie historii. Człowiek przeciwstawia się w ten sposób nieodwracalności czasu, uzyskując poczucie zniesienia konieczności, jaką przynosi ze sobą niemożliwy do przewidzenia ciąg wydarzeń historycznych.

Innym sposobem przewyżczenia historii, na który zwraca uwagę Eliade, jest określenie jej końca. Według autora *Traktatu o historii religii* taki stosunek do historii jest typowy dla tradycji judeo-chrześcijańskiej i świadczy o jej odrębności. „O ile przedtem historię odrzucano, ignorowano lub znoszono poprzez okresowe powtarzanie aktu stworzenia i poprzez okresową regenerację czasu, według koncepcji mesjanicznej historię trzeba wytrzymać, gdyż ma ona funkcję eschatologiczną, ale wytrzymać ją można tylko dzięki temu, że pewnego pięknego dnia – osiągnie kres”¹⁵⁵. Trzeba tu zwrócić uwagę, że w tym ostatnim przypadku rola precedensowego działania mitu w przewyżczeniu historii jest zupełnie inna. Mit, nie służąc zatrzymaniu czasu, stanowi oparcie w konieczności jego „przetrzymania”, czyli przetrwania historii.

Precedens, jakim jest życie Boga na ziemi, dostarcza wzoru, którego realizacja ma zapewnić połączenie człowieka z Bogiem. Zarówno w precedensowej sytuacji boskiego bytowania „po ludzku” na ziemi, jak i w sytuacji, gdy człowiek uzyskać ma „duchową” i w tym sensie „boską” postać w swym bytowaniu pośmiertnym, obserwujemy w relacji człowiek – Bóg swęgo rodzaju homogenizację jej członków. Możliwość tej homogenizacji w precedensowym przypadku życia Boga na ziemi stanowi w pewnym sensie dowód jej możliwości i w przypadku człowieka w niebie. Lévi-Strauss sformułowałby zapewne opozycje „cielesne – duchowe” i „z nieba na ziemię – z ziemi do nieba”. Dowodząc następnie, że wyrazem ich przewyżczenia jest zarówno przyjście Boga – ducha w postaci cielesnej na ziemię, jak i przeciwieństwo tej sytuacji, tzn. przejście człowieka, istoty cielesnej, w postaci duchowej do nieba itd. Wydaje się, że wystarczy jednak podkreślić, iż pobyt Chrystusa na ziemi stanowi, obok swej wymienionej wyżej funkcji wzoru, precedens dla możliwej homogeniczności członów relacji człowiek – Bóg.

**Precedens substytutem
uzasadnienia**

Bronisław Malinowski podkreśla, że precedensowy charakter mitu ma inną i znacznie szerszą funkcję niż tylko wyjaśnianie jakichś działań. Tak więc, jak powiada, „historie o początkach obrzędów i zwyczajów nie są również opowiadane jedynie celem ich wyłumaczenia. Nigdy nie tłumaczą – w żadnym tego słowa znaczeniu. Zawsze natomiast mówią o jakimś precedensie, który stanowi wzór owych obrzędów i zwyczajów oraz gwarancję ich kontynuacji, a niekiedy daje praktyczne wskazówki proceduralne”¹⁵⁶.

W wypowiedzi tej w przejrzysty sposób zawarty jest sens słowa „precedens” istotny w problematyce mitu. Tam, gdzie funkcjonuje mit posługując się

¹⁵⁴ L. Kořakowski, *Murcea Eliade: religia jako paraliż czasu*, słowo wstępne do M. Eliade, *Traktat o historii religii*, cyt. wyd.

¹⁵⁵ M. Eliade, op. cit., s. 265.

¹⁵⁶ B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, Szkice..., cyt. wyd., s. 485.

precedensem, nie ma potrzeby wytłumaczenia; precedens jest tu „gwarancja kontynuacji” pewnych czynności i w ten sposób substytutem ich uzasadnienia. Precedensowe działania mitu wytwarzają więc specyficzną postawę wobec świata, która cechuje się obojętnością, jeśli chodzi o możliwość wytłumaczenia działań mitycznych, przy przeświadczeniu, że są one uzasadnione. Ta rola precedensu jest typowa dla myślenia mitycznego. Dlatego posługując się dalej terminem „precedens”, będę mieć na myśli sytuacje, w których pojawia się on w miejsce uzasadnienia. W dalszej części tego rozdziału zwrócę uwagę na mityczne myślenie warunkujące skuteczne oddziaływanie tak różnych zdawałoby się rzeczy, jak tradycja i kultura masowa. Mechanizm oddziaływania na zasadzie precedensu jest najłatwiejszym do zaobserwowania czynnikiem, który kieruje naszą uwagę na przejawiającą się w nich świadomość mityczną.

Psychologiczne podstawy funkcji precedensu

Interesujące byłoby zbadać psychologiczne podstawy różnorodnych funkcji precedensu. We współczesnej kulturze europejskiej precedens stał się niemal instytucją. Jest to szczególnie wyraźne w praktyce wymiaru sprawiedliwości niektórych krajów, gdzie precedens ma zasadnicze znaczenie dla wyroków sądowych w skomplikowanych sprawach. W aspekcie psychologicznym uwzględnienie w wydanym wyroku precedensu nie tylko rozstrzyga problem, ale także uchyla niejako odpowiedzialność za wydany wyrok, zważywszy, że warunkiem uznania precedensu jest, aby okoliczności sprawy precedensowej i aktualnej były identyczne. Jednakże, jeśli chodzi o precedens w sensie prawnym, poprzestanę na tych uwagach o charakterze dygresji, ponieważ bliższa analiza tej sprawy wymagałaby kwalifikacji, którymi nie dysponuję. Ograniczę się więc do analizy świadomości potocznej, w której funkcjonowanie precedensu jest, jak się wydaje, przekonującym dowodem żywotności pewnych mechanizmów mitycznego myślenia. Odwołanie się do precedensu przy podejmowaniu decyzji albo w przypadku ważnego, a niecodziennego zachowania zwalnia od obowiązku uzasadnienia. Precedens jakby je zastępuje. Co prawda, niekiedy dzieje się tak dlatego, iż uważa się, że zdarzenie precedensowe musiało być uzasadnione, jednakże najczęściej uzasadnienie pozostaje poza sferą zainteresowania.

Precedens zawsze stanowi przykład jakiegoś działania, natomiast w zależności od potrzeby lub okoliczności może być traktowany jako jego wzór bądź nawet jako „dowód” jego słuszności. W języku potocznym termin „precedens” posiada w dodatku zabarwienie emocjonalne. „Sprawa bez precedensu” to nie tylko sprawa niezwykła, ale najczęściej angażująca nasze emocje, właśnie z powodu swej „bezprecedensowości”. Ten negatywny przykład ujawnia psychologiczną funkcję precedensu. Oto w sprawach niecodziennych zapewnia on oparcie w dążeniu człowieka do poczucia ładu. Dlatego „sprawa bez precedensu” budzi często niepokój lub gniew ujawniając w takiej lub innej dziedzinie margines „niewiadomego”.

Dowodowe funkcjonowanie precedensu jest, jak się wydaje, symptomem myślenia mitycznego. Można więc powiedzieć, że gdy spotykamy się z precedensem w roli uzasadnienia, mamy do czynienia z mitem. Można by spytać w tym miejscu, czy oznacza to, że rezygnujemy z innych cech mitu wyodrębnionych w czasie uprzednich analiz. Otóż wydaje się, że świadomość, w której precedens funkcjonuje jako dowód, jest „mitycznie ukierunkowana” i w razie potrzeby dokonuje dalszych operacji myślowych, w których znajdują wyraz

i pozostałe zasady mitycznego myślenia. Zresztą najczęściej dowodowe funkcjonowanie precedensu nie występuje w odosobnieniu, a właśnie jako element rozbudowanej struktury mitycznej. Przykładu dostarcza tu zachowanie rasisty. Powątpiewającemu np. w to, że „każdy Murzyn jest brudny”, rasista odpowie: „czyż nie pamiętasz, jakim brudasem był Bill?”. Wiadomo jednak, że zwolennik segregacji rasowej, który rozumie w ten sposób, dzieli równocześnie z innymi osobnikami tego typu szereg dalszych przekonań, których mityczna struktura nie ulega wątpliwości. Bez trudności można zidentyfikować wśród zasad, na których opierają się te przekonania, znane już reguły myślenia mitycznego. Tak więc np. najmniejsza nawet domieszka murzyńskiej krwi wystarcza, aby w opinii bieglego Jankesa Mulat był Murzynem wraz ze wszystkimi przypisywanymi Murzynom cechami. W ten właśnie sposób funkcjonuje w przypadku rasizmu myślenie *pars pro toto*, a także znana z analizy magii w społeczeństwach prymitywnych koncepcja „trefnego”, według której najmniejszy nawet kontakt wystarcza, aby pokalać przedmiot¹⁵⁷.

Tak oto dowodzenie przy pomocy precedensu sygnalizuje najczęściej, że możemy oczekiwać również dalszych przejawów myślenia mitycznego.

2. Tradycja a mit

Definicja pojęcia tradycji i mitu

Chcę obecnie przyjrzeć się bliżej potędze, jaką wobec świadomości potocznej stanowi tradycja. Wydaje się bowiem, że myślenie mityczne odgrywa w tym przypadku zasadniczą rolę. Sygnalizowałem już wcześniej, że tradycję można traktować jako swoisty, a bardzo ważny system komunikacji. Przez tradycję rozumiem to z wyobrażeń o przeszłości, co wpływa na postawę ludzi wobec teraźniejszości i na ich aktualne życie. Ponieważ tradycja jest własnością zbiorowości owo „wpływanie” jest formą podporządkowania się pewnym przekazom. Zdaję sobie sprawę z niedoskonałości tej sformułowanej wstępnie definicji, ale traktuję ją jedynie jako roboczą, oczekując uściślenia tego pojęcia w dalszych rozważaniach. Chcę też od razu przyznać, że wobec bogactwa możliwości w ustaleniu jego zakresu wezmę pod uwagę taki, który będzie szczególnie dogodny dla podjęcia interesującego mnie problemu.¹⁵⁸ Znaczy to, że w zagadnieniu tradycji zwrócę szczególną uwagę na to, co wskazuje na związek z mitem czy mitycznym myśleniem, czyli na to, co czyni tradycję niedyskursywną formą komunikacji na poziomie zbiorowości.

Tradycje według J. Szackiego

Jerzy Szacki wyróżnił trzy rozumienia tradycji: czynnościowe albo transmisyjne, przedmiotowe i podmiotowe¹⁵⁹. W przypadku pierwszym zainteresowanie tradycją sprowadza się do tego, jak pewne dobra, przeważnie „duchowe”, są przekazywane, w drugim – co jest przekazywane, natomiast w trze-

¹⁵⁷ S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi, Dzieła*, t. II. PWN, Warszawa 1966, s. 207 i następne.

¹⁵⁸ Sprawę tę obszernie analizuje J. Szacki w pracy pt. *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971.

¹⁵⁹ Tamże, rozdz. II.

ćim – do tego, jaki jest stosunek pokolenia do przeszłości. Dla uniknięcia nieporozumień autor posługuje się odpowiednio terminami „transmisja społeczna”. „społeczne dziedzictwo” i „tradycja”, który to termin pozostaje w ten sposób zarezerwowany dla podmiotowego rozumienia tego zagadnienia. W dalszej jednak części książki widać wyraźnie, że zależność zwłaszcza dziedzictwa społecznego i tradycji jest tak duża, że nie sposób mówić o nich w odosobnieniu. Bo też stosunek do przeszłości zawsze dotyczy jedynie czegoś z niej, nawet jeżeli w świadomości społecznej jest to „cała” przeszłość. Ponieważ, jak się wydaje, mityczny aspekt tradycji daje się uchwycić właśnie dlatego, że stosunek do czasów minionych i ich znaczenie dla społecznej terażniejszości zależne są od tego, co jest z przeszłości dostrzegane, rezygnują niekiedy w rozważaniach ogólnych z rozróżnienia tradycji i dziedzictwa społecznego, mając jednakże świadomość, iż w związku z tym pojęcie tradycji, jakim się wtedy posługuje, traci nieco ze swej jasności. Najczęściej jednak z kontekstu wynika, kiedy mowa jest o tradycji w sensie przedmiotowym, a kiedy – w sensie podmiotowym.

Tradycja i mit w społeczeństwach prymitywnych

Rozpatrując stosunek tradycji i mitu dogodnie będzie zacząć od rezultatów poświęconych temu zagadnieniu badań empirycznych, przeprowadzonych w tzw. społeczeństwach prymitywnych.

W kulturach przedpiśmiennych tradycja i mit pełnią identyczną funkcję społeczną. Nie oznacza to oczywiście, że nie można rozróżnić tam opowieści mitycznych jako odrębnego zjawiska kulturowego. Interesującego i powszechnie uznanego pod względem naukowym materiału dostarcza nam Bronisław Malinowski. Oto co pisze o folklorze tubylców z wysp Melanezji: „Folklor rodzimy, to znaczy ich tradycja ustna, zbiór opowieści, legend i podań przekazanych przez poprzednie generacje, składa się z następujących rodzajów: na pierwszym miejscu mamy rodzaj określany przez krajowców jako *libogwo*, „opowieści o dawnych dziejach”, co my jednak nazwalibyśmy tradycją; drugie to *kukwanebu*, czyli bajki, opowiadane dla rozrywki w określonych porach roku i nawiązujące wyraźnie do nieprawdziwych wydarzeń; po trzecie *wosi*, różnego rodzaju pieśni oraz *vinavina*, przyspiewki wykonywane podczas zabaw oraz w innych specjalnych okolicznościach, oraz na koniec nie mniej ważne – *megwa* lub *yopa*, zaklęcia magiczne. Wszystkie te kategorie różnią się między sobą wyraźnie zarówno nazwą, jak też i sytuacją społeczną oraz pewnymi cechami formalnymi”¹⁶⁰.

Z kolei opowieści mityczne odnajduje Malinowski w ramach pierwszej kategorii, tzn. *libogwo*. Mianowicie, jak pisze, „te opowieści o dawnych dziejach przechowywane przez tradycję”¹⁶¹ i uważane za prawdziwe, to z jednej strony opowieści historyczne, jak na przykład o bohaterskich czynach wodzów w dawnych czasach, o niezwykłych przygodach na Koya, o czółnach, które uległy katastrofie itp., a z drugiej strony kategoria *libogwo* obejmuje grupę, którą tubylcy zwą *lili'u*, to jest mity, opowieści, w które krajowcy głęboko wierzą, otaczają szczególną czcią i które zarazem wywierają żywy wpływ na

¹⁶⁰ B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, cyt. wyd., s. 358.

¹⁶¹ W tym miejscu Malinowski posługuje się oczywiście pojęciem tradycji w pierwszym ze znaczeń tego słowa wyróżnionych w książce J. Szackiego. „Tradycja” znaczy tu „transmisja społeczna”.

ich zachowanie i życie plemienne”¹⁶². Jak się okazuje, tradycja jest tu kategorią nadrzędną, w której mit mieści się jako jedna z jej form. Nie należy jednak zapominać, że Malinowski ma na myśli przede wszystkim opowieści mityczne. Zależność tradycji i mitu przedstawiałaby się inaczej (niemal odwrotnie), gdyby wziąć pod uwagę mit jako sposób myślenia i widzenia świata, ale o tym dalej.

W dalszym ciągu cytowanego wyżej tekstu Malinowski usiłuje rozstrzygnąć, w jaki sposób krajowcy rozróżniają przekazy historyczne i opowieści mityczne. Pomija więc ważny dla tych rozważań fakt, że opowieści historyczne będąc tak jak opowieści mityczne elementem tradycji (społecznego dziedzictwa) również wpływają na postawę ludzi wobec teraźniejszości. Autor *Argonautów* poszukiwał przecież różnicy, a nie podobieństwa między tymi składnikami *libogwo*. Podobieństwo to jest istotne. „Przekaz historyczny” w społeczeństwie trobriandzkim nie przypomina tych, które znamy ze społeczeństw postępujących się pismem. Stopień jego wiarygodności jest dla tubylców identyczny z tym, jaki przypisywali opowieściom mitycznym. Wszystkie składniki *libogwo* uważane są przez nich za prawdziwe. Tymczasem, jak gdzie indziej zwraca na to uwagę Malinowski, gdy opowieści mityczne mogą odwołać się co najwyżej do wyobraźni, „sprawozdania historyczne”, zaliczane również do kategorii *libogwo*, mogą relacjonować wydarzenia, których naocznym świadkiem był narrator lub ktoś pamiętany przez żyjących, a „legendy” leżą w każdym razie w sferze zwykłych doświadczeń członków plemienia¹⁶³.

Mimo to różna ocena wartości poznawczej opowieści mitycznych i opowieści, które krajowcy rozróżniają jako historyczne, nie jest przez nich brana pod uwagę. Tradycja ma tu więc ewidentnie mityczny charakter.

Próbując wyjaśnić ten stan rzeczy trzeba wyraźnie stwierdzić, że z uwagi na dominujące w myśleniu człowieka pierwotnego struktury mityczne, które, jak pamiętamy, w znacznym stopniu ograniczają możliwość odczucia czasu historycznego, czas ten jest odczuwany jako czas mityczny, a w związku z tym historia ma w kulturze pierwotnej odmienny sens niż ten, w którym mówimy o niej np. na gruncie nowożytnej kultury europejskiej. Poza tym w ramach całej kategorii *libogwo* mamy też do czynienia z charakterystycznym dla myślenia mitycznego brakiem rozróżnienia między tym, co realne i tym, co wyobrażone. Przyjrzyjmy się jednak, czym w świadomości tubylca z Melanezji opowieść historyczna (sprawozdanie historyczne, legenda, „opowieści zasłyszane” o odległych krajach i starodawnych wydarzeniach z czasów nie objętych zasięgiem kultury obecnej) różni się od mitycznej. „Pierwsze rozróżnienie opiera się na tym, że wszystkie mity są jako takie wyodrębnione przez krajowców oraz dobrze im znane. Dalsza cecha wyróżniająca świat *lili'u* to niezwykle, nadnaturalny charakter dziejących się wydarzeń. Wierzy się w prawdziwość wydarzeń nadnaturalnych, a gwarancją prawdziwości jest tradycja oraz różne znaki i ślady – pozostałość mitycznych wydarzeń, w szczególności władza magiczna przekazana przez przodków żyjących w czasach *lili'u*”¹⁶⁴. Wydaje

¹⁶² Tamże, s. 359.

¹⁶³ Por. B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, cyt. wyd., s. 480–481.

¹⁶⁴ B. Malinowski, *Argonauta Zachodniego Pacyfiku*, cyt. wyd., s. 363. Tutaj „tradycja” znaczy dziedzictwo społeczne. Równocześnie zwraca uwagę traktowanie go jako zbioru precedensów, które następnie funkcjonują „dowodowo”.

się, że nieuświadomioną podstawą do wyodrębniania mitów jest tu „nadnaturalność” mitycznych wydarzeń.

Jak wyjaśnia Malinowski dalej, krajowcy nie tylko wiedzą, które z opowieści o przeszłości są mitami, ale do opowieści tych mają określony stosunek emocjonalny. Przeżywają oni opowieść mityczną jako najsilniejszy czynnik określający ich miejsce na ziemi. Uczuciowy związek z mitem nadaje nakazom, jakie z niego wynikają, szczególną siłę. Ten moment przede wszystkim wyróżnia je spośród innych przekazów z przeszłości.

Zbiore krótko spostrzeżenia Malinowskiego dotyczące stosunku opowieści mitycznych i „opowieści historycznych” w kulturze tubylców na wyspach Melanezji.

a) Mityczna i historyczna opowieść należą do tej samej kategorii przekazów z przeszłości, chociaż są rozróżniane.

b) Podstawą rozróżnienia jest nadnaturalny charakter mitycznych wydarzeń.

c) Opowieść mityczna daje się również odróżnić od pozostałych elementów tradycji specyficznym stosunkiem emocjonalnym, jaki mają do niej członkowie społeczeństwa, w którym funkcjonuje.

Dodajmy do tego jeszcze jedno spostrzeżenie, a mianowicie:

d) W obu przypadkach mamy do czynienia z identycznym sposobem myślenia. Jego najbardziej rzucającą się w oczy cechą jest mityczne postrzeganie czasu.

Poza tym wzory z czasów minionych zawarte w „opowieściach historycznych” oddziałują bardzo podobnie jak mit. Mit natomiast, jak pisze B. Malinowski, „spełnia w kulturze pierwotnej rolę niezbędną: wyraża, wywyższa i kodyfikuje wierzenie: strzeże moralności i narzuca ją: dowodzi skuteczności rytuału i zawiera praktyczne przepisy kierowania człowiekiem”¹⁶⁵.

Gdyby zapytać, co pełni te funkcje czy niektóre z nich w nowożytnych społeczeństwach Europy, odpowiedź wskazywałaby w znacznej części na tradycję. Oczywiście w tym przypadku tradycja ma wyraźny związek z historią pojmowaną jako zbiór udokumentowanych przekazów o przeszłości. Dlatego niekiedy tylko może tu dojść do zetknięcia tradycji i opowieści mitycznej, choć i wtedy najczęściej nie będzie to już opowieść mityczna sensu stricto, czyli artykułująca mit, lecz raczej opowieść przekształcona w legendę, tzn. nie

pretendująca do prawdziwości relacja o odległych w czasie wydarzeniach. Brak wyraźnego związku między tradycją a opowieścią mityczną nie oznacza jednak, że w takim przypadku tradycja nie ma nic wspólnego z mitem. Może to być bowiem mit uproszczony, bez artykulacji fabularnej bądź po prostu mityczny sposób myślenia.

Tradycja a mityczny obraz świata

W dalszych rozważaniach chciałbym wykazać, że funkcja tradycji i sposób jej spełniania, a także postać w jakiej tradycja przejawia się w kulturze mają u podstaw myślenie mityczne. Znaczy to, że ten aspekt rzeczywistości, który jest nam dostępny, gdy patrzymy na nią przez pryzmat tradycji, jest obrazem świata o cechach mitycznych.

¹⁶⁵ B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, cyt. wyd., s. 476.

Spróbujmy uświadomić sobie, jak funkcjonuje tradycja. Przede wszystkim nie należy zapominać, że to, co minione zawsze jest oglądane przez człowieka usytuowanego w jakiejś „teraźniejszości”¹⁶⁶.

Człowiek nie zdaje sobie często sprawy z tego faktu, podobnie jak nie uświadamia sobie, że ulega przymusowi wywieranemu nań przez tradycję. Zniewalająca siła tradycji nie wymaga żadnego oparcia w teorii. Argumenty nie są potrzebne. Wzorzec przeszłości jest nie znoszącym sprzeciwu nakazem. Oddziaływanie tradycji nie pozostawia miejsca na racje rozumowe¹⁶⁷. Jego rezultatem jest jednoznaczne, nie budzące wątpliwości postępowanie ludzi podporządkowanych tradycji. Postępowanie to straciłoby sens wraz z utratą przez tradycję jej absolutnych wartości. Nic też dziwnego, że w społeczeństwach tradycyjnych konsekwencja w stosunku do tradycji jest podstawowym wymogiem, jaki jednostka musi spełniać wobec zbiorowości. Nie można uchybić tradycji i pozostawać w ramach społeczności, do której tradycja ta należy. Gdy tradycja staje się przedmiotem refleksji, znaczy to, że jej absolutną wartość poddaje się w wątpliwość. Z tą chwilą traci ona swój najpoważniejszy atut. Wtedy, jak pisze Popper, wyzwalamy się „z różnych tabu utrzymujących się na mocy tradycji. Możemy tego dokonać nie tylko przez odrzucenie tradycji, lecz i przez krytyczną akceptację jej elementów. Uwalniamy się od tabu, gdy myślimy o nim, zastanawiamy się, czy zachować je, czy odrzucić”¹⁶⁸. Dawność nie oddziałuje bowiem w sposób świadomy. Jakkolwiek odległość w przeszłości jest cechą obiektywną i niezastępowalną, uświadomienie sobie, że to jedynie dawność przemawia za tym, co dawne, prowadzi najczęściej do pytania, dlaczego ulegać przeszłości¹⁶⁹. Dopiero postawienie takiego pytania stwarza mo-

¹⁶⁶ „Tradycja to przecież to, co ze współczesności usiłujemy odnaleźć w przeszłości”. pisze Paweł Beylin, *Ideat i praktyka*, PIW, Warszawa 1966, s. 211–212.

Również wśród koncepcji historii jako nauki znalazła się taka, według której jest ona uwarunkowana przez teraźniejszość. Por. *Dwie koncepcje nauki historii: pozytywizm i prezentyzm*, [w:] A. Schaff, *Historia i prawda*, KiW, Warszawa 1970, s. 101 i następane.

¹⁶⁷ J. Szacki zwraca uwagę na przypadki uzasadniania tradycji. Uzasadnienie może być rezultatem racjonalizacji. Jak pisze autor: „O racjonalizacji tradycji można wtedy mówić co najmniej w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, chodzi o zabiegi intelektualne podejmowane w intencji wykazania, że takie lub inne wzory wartości są kulturowo nie tylko ze względu na swoją dawność, ale również dlatego, że pełnią określone funkcje w warunkach współczesnych, przy czym ma się tu na myśli funkcje inne aniżeli integrowanie grupy. Z tego punktu widzenia tradycja jest dobra, ponieważ byłaby dobra nawet wówczas, gdyby tradycją nie była; jej obrona to przypisywanie jej oprócz dawności takich lub innych wartości. Po drugie, chodzi o racjonalizację tradycji w tym sensie, że dokonuje się systematyzacji nakazów tradycji, tworząc całościowy światopogląd zawierający pouczenia na wszelkie okazje i ukazujący możliwie dużo konsekwencji intelektualnych i moralnych zaakceptowania dawności jako wartości naczelnej. Z tego punktu widzenia tradycja jest dobra jako tradycja i tylko jako tradycja. W obu wszelkie wypadkach odchodzimy daleko od nieokreślonego przywiązania do przeszłości, które – jak stwierdziliśmy – wystarcza, aby można było mówić o tradycji”. J. Szacki, op. cit., s. 173–174. Innym argumentem przeciwko „bezrefleksyjności” tradycji są, zdaniem Szackiego, przypadki powrotu do tradycji, które wymagają uzasadnienia. Zajmują się tym problemem trochę dalej.

¹⁶⁸ K. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, „Znak”, lipiec–sierpień 1963, s. 109–110.

¹⁶⁹ J. Szacki zauważa, że „dawność” może być skojarzona z innymi wartościami, np. doświadczeniem albo przekazem o charakterze pozaczasowym i nadprzyrodzonym. Dawność może też być podnoszona wtórną dla dodania powagi „ideom wyznawanym z uwagi na zgoła inne wartości”. Mimo to autor przyznaje, że jest ona wartością – „względnie samoistną”. Wydaje się, że w przypadku tradycji „dawność” jest wartością naczelną.

żliwość dyskusji na temat stosunku do tradycji w ramach społeczeństwa, którego tradycja ta dotyczy. Dyskusja wyklucza jednak autentyczne oddziaływanie tradycji. Argumenty nie przywracają jej tej skuteczności, jaką czerpała z nieświadomego podporządkowania dawności¹⁷⁰.

Selektywność tradycji Tradycja nie jest po prostu akceptacją tego, co dawne, lecz często, wbrew potocznemu odczuciu, stanowi rezultat pewnej selekcji. Uzasadnieniem selekcji z przeszłości bywa przekonanie, że akceptuje się to, co w przeszłości wartościowe¹⁷¹. Jeżeli nie zawsze daje się stwierdzić nawet takie uzasadnienie, wynika to zapewne z faktu, iż sama „selektywność” tradycji uchodzi uwagi.

Tradycja pełni ważną funkcję podtrzymując istniejący porządek społeczny i nie co innego, jak właśnie przydatność do tego celu jest główną zasadą selekcji z przeszłości, bez względu na to, czy refleksja stwierdzi tu później pozornie generalną akceptację tego, co minione, czy też wybór nazwany przed laty w Polsce „postępowymi tradycjami”. Ta funkcja pełniona przez tradycję wyjaśnia, dlaczego problem tradycji pojawia się wtedy, gdy kwestionowany jest sam porządek społeczny. Oto pojawiają się wtedy nowe siły społeczne, nieznaną w tradycji i tradycji nie rozpoznające. Nowo powstająca klasa czy warstwa społeczna nie odnajduje, przynajmniej w czasie procesu swych narodzin, w przeszłości powszechnie akceptowanej niczego, co byłoby dla niej podstawą dla wartości. Sytuacja taka rodzi więc często, zwłaszcza w kontekście przemian rewolucyjnych, postawę, która objawia się wrogością do przeszłości i deprecjowaniem tradycji uznanej w zwalczanej rzeczywistości. Najczęściej dlatego tylko, że jest to tradycja przeciwnika. Nowi aktorzy na scenie historii nie mają tradycji w świecie, którego nie akceptują¹⁷². Walka z tradycją nie jest jednak dla nich w istocie walką z tym, co dawne, ale z tym, co obecne. Może to być nawet walka o ucieleśnienie ideałów, które bardziej lub mniej świadomie są również wzięte z przeszłości¹⁷³.

Społecznym mechanizmom wpływania przeszłości na terażniejszość nigdy jednak nie zagraża realne niebezpieczeństwo¹⁷⁴. Za każdym razem zakwestionowana tradycja traci swą pozycję, aby ją mogła zająć nowa selekcja z prze-

¹⁷⁰ W związku z tą sprawą warto zwrócić uwagę na interesujące rozróżnienie proponowane przez E. Shiisa odnośnie tradycjonalizmu. Shiis wyodrębnia tradycjonalizm pierwotny i tradycjonalizm ideologiczny. Z tym drugim mamy do czynienia w momentach kryzysu tradycji, gdy podejmuje się świadomą celowo próbę jej obrony. E. Shiis, *Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence*, [w:] „Ethics”, vol. LXVII, nr 3, april 1958.

¹⁷¹ J. Szacki pisze na ten temat m.in. „Inaczej mówiąc, poszczególne składniki dziedzictwa należałyby do tradycji o tyle, o ile dana zbiorowość gotowa jest obstawiać przy nich jako wciąż aktualnych wzorach odczuwania, myślenia i postępowania. Ważna jest przy tym nie sama tylko aktualność owych wzorów, ale również pozytywna ocena faktu ich przynależności do społecznego dziedzictwa...”, op. cit., s. 154–155.

¹⁷² Nie znaczy to, że nie istnieją dla nich w przeszłości żadne wzory, a tylko, że po pierwsze – wzorów tych mogą sobie nie uświadamiać i po drugie – wzory te nie należą często do tradycji funkcjonującej w ramach zwalczanego systemu społecznego.

¹⁷³ Radykalnie sformułował to K. Kellez-Krauz twierdząc, że „Ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalanej przeszłości”. K. Kellez-Krauz, *Pisma wybrane*, Warszawa 1962, t. I, s. 250.

¹⁷⁴ „Każda przemiana historyczna – pisze Malinowski – stwarza swoją własną mitologię, która jednak tylko pośrednio związana jest z faktem historycznym” (B. Malino-

szłości w służbie dyktowanej tą samą potrzebą wsparcia społecznego porządku – choć już innego. „Nie sądzę pisze Popper – abyśmy mogli kiedykolwiek wyzwolić się całkowicie z więzów tradycji. Tak zwane wyzwolenie to na ogół tylko przejście od jednej tradycji do drugiej”¹⁷⁵.

Wymowny jest w tym względzie mechanizm „odkrywania postępowych tradycji”, o którym pisałem już wcześniej¹⁷⁶. „Odkrycie postępowych tradycji” jest właśnie „odkryciem”, co znaczy, że nie chce się tutaj rezygnować z najistotniejszego waloru tradycji – dawności. „Postępowe tradycje” odkrywa się „w tej samej” przeszłości co tradycje zakwestionowane. Nawet bezpośrednia przeszłość czy przemijająca właśnie terażniejszość, stająca się również tradycją, nie są czymś nowym, ale „kontynuacją postępowych tradycji” z czasów znacznie bardziej odległych. W przypadku „tradycji odkrywanych” ich oddziaływanie ma pozostać typowym oddziaływaniem tradycji, mimo że mamy tu do czynienia z cełowym „odkrywaniem”. W skali społecznej „postępowe tradycje” mają funkcjonować według niezmiennego mechanizmu bezrefleksyjnego ulegania. „Wchodząc w posiadanie” postępowych tradycji w rezultacie ich „odkrycia”, człowiek nie jest przecież świadom społeczno-historycznych uwarunkowań tego odkrycia czy też tego, że staje się przedmiotem socjotechnicznego zabiegu. Tradycje te oddziałują więc w typowy sposób – dostarczają wartości stanowiąc równocześnie ich uzasadnienie poprzez swoją „dawność” i, w dodatku, postępowość. Postępowe tradycje nie wymagają dyskusji. W istocie identyfikacja postępowych tradycji w przeszłości jest najczęściej rezultatem poszukiwań oparcia dla wartości, których akceptacja jest w danym momencie pożądana i korzystna. W związku z tym pojawia się problem, w jakім stopniu tradycje te są adekwatne do czegoś w przeszłości, a w jakim stanowią rezultat stosunkowo dowolnej twórczości, określonej jedynie zapotrzebowaniem¹⁷⁷.

Wydaje się, że rację ma tu historyk myśli społecznej powiadając, że: „Wolno sądzić, iż podziałem istotnym jest nie podział na tradycje „rzeczywiste” i „zmyślone”, lecz podział na tradycje przeżywane przez wielkie grupy społeczne oraz takie, które poświadczono, być może, przez historyków – przestają być jednak składnikiem świadomości społecznej: są tym, co było, a co współcześnie znaczy niewiele lub nic”¹⁷⁸. Z czasem, gdy moment przewartościowania przeszłości przestaje być pamiętany, absolutyzacja tradycji osiąga stan, w którym rozróżnienie „postępowych” tradycji nie jest potrzebne. Miejsce w skarbnicy tradycji odzyskują też wtedy liczne momenty odrzucane w czasach przełomu, jeżeli nie zagrażając aktualnemu porządkowi społecznemu służą np. utrwaleniu jedności narodowej.

wski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, cyt. wyd., s. 521.). Gramsci natomiast powiada, że „Każda grupa społeczna ma swoją własną tradycję, swoją własną przeszłość i uważa ją za przeszłość jedyną i bez reszty całą”. A. Gramsci, *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. I, s. 227.

¹⁷⁵ K. Popper, op. cit., s. 858–859.

¹⁷⁶ Por. np. uwagi w tym przedmiocie w pracy W. Kuli pt. *Rozważania o historii*, PWN, Warszawa 1958.

¹⁷⁷ Współcześnie znane są np. przypadki „wymyślanej” tradycji w niektórych państwach afrykańskich poszukujących swych starożytnych początków. W ten sposób Ghana przypisuje sobie rodowód sięgający starożytnego Rzymu. Por. J. Szacki, op. cit., s. 179.

¹⁷⁸ J. Szacki, op. cit., s. 182.

Z tego, co powiedziano już wyżej, wynika, że tradycja jest niezbędnym elementem w kulturze i życiu społecznym człowieka. Jest ona potężnym systemem komunikacji dokonującej się na poziomie zbiorowości – właśnie systemem transmisji społecznej. Na tyle też, na ile tradycja pełni funkcje komunikacyjne, są one realizowane przy znacznym udziale zbiorowej nieświadomości.

Nie ma społeczeństwa bez tradycji; nie ma zwłaszcza narodu bez tradycji. Jak zauważył Jerzy Szacki, pojawia się ona nawet tam, gdzie walka z nią ma programowy charakter¹⁷⁹.

Tradycja „która głosi”
i tradycja „która nakazuje”

Najogólniej rzecz biorąc można wskazać dwie postaci tradycji: tradycję, „która głosi” i tradycję, „która nakazuje”. Tradycja, „która głosi”, stanowi zbiór precedensów dla akceptowanych społecznie wartości. Ich ucieleśnieniem bywają np. darzeni szczególnym sentymentem bohaterowie przeszłości. Dzieje bohaterów są przykładem czynnej akceptacji tych wartości, a w ten sposób równocześnie ich źródłem i uzasadnieniem. Tradycja „która nakazuje” przyjmuje najczęściej postać obyczaju wpływając na działania ludzkie w konkretnych sytuacjach. Już na pierwszy rzut oka tradycja „która głosi” przypomina w sposobie swego oddziaływania opowieść mityczną, podobnie jak realizacja tradycji „która nakazuje” – obrzęd.

Tradycja a świadomość
mityczna

Jak podkreślałem wyżej, siła tradycji nie polega na argumentacji logicznej, a uzasadnienie stanowiące jej podstawę bywa nieuświadomiane, choć pozostaje niejako w stałej „gotowości”. „Dawność”

jest w przypadku tradycji tak przekonywająca, że nie dopuszcza wątpliwości. Jest tak dlatego, że tradycja funkcjonuje niezależnie od myślenia dyskursywnego. Mechanizm jej działania ujawnia świadomość mityczną. Sama tradycja zarówno swą strukturą, jak i funkcją przypomina mit. Jeżeli przyjąć, że mit to świadomość mityczna w działaniu, można nawet powiedzieć, iż tradycja jest przejawem albo jedną z postaci mitu.

Zdaniem J. Szackiego do mitologii odwołuje się ta postać tradycjonalizmu, którą Shils określił jako tradycjonalizm pierwotny. Tradycjonalizm ideologiczny natomiast sięga po pomoc historii. Warto zatrzymać się dłużej przy podjętym przez J. Szackiego, za Shils'em, rozróżnieniu tradycjonalizmu. Szacki precyzuje to rozróżnienie z pełną świadomością, iż tworzy typy idealne dla potrzeb teoretycznych rozważań. Charakterystyka „tradycjonalizmu pierwotnego” czy, jak inaczej proponuje Szacki, „integralnego” jest równocześnie świetnym opisem funkcjonowania świadomości mitycznej. Oto światopogląd tradycjonalistyczny w tej jego postaci ma następujące cechy:

– silne zabarwienie religijne czy sakralne – „dawność” wsparta jest najczęstszą autorytetem istot nadprzyrodzonych:

¹⁷⁹ „.... rzecznicy racjonalistycznej utopii – zapamiętali w walce przeciwko autorytetowi „przykładu i obyczaju” – nie zauważają jak gdyby, że tworząc nowe społeczeństwo, przebijają się sami w antyczne togi, przybierają greckie i rzymskie imiona, nawołując zaś ludzi do kierowania się wyłącznie własnym rozumem, zakładają panteon, a więc instytucję poświęconą kultowi ojców, co prawda, ojców myśli racjonalistycznej. Stosunkowo wcześniej zaczęły się takie próby pisania historii na nowo i wydobywania z niej wychowawczych treści zgoła innych aniżeli te, które za nauki historii uważali pisarze przywiązani do dawnego obrzędu”. J. Szacki, op. cit., s. 41.

- świat jest doświadczany jako jednolita całość;
- porządek świata cechuje niezmienność;
- kultura stanowi silnie zintegrowaną całość. Wszystkie normy są ważne, a społeczna kontrola obejmuje całe życie jednostek;
- jest to światopogląd bez alternatywny. Określone zasady postępowania zostały przyjęte raz na zawsze jako naturalne i jedynie możliwe, nie istnieje więc problem wyboru zasad postępowania, nie ma różnicy między „jest” i „być powinno”;
- bezrefleksyjność; dopóki światopogląd ten nie jest zagrożony, jego aspekty pozostają dla nas nieuchwytny.

Natomiast człowiek „tradycjonalizmu ideologicznego”, zidentyfikowanego przez Szackiego z „konserwatyzmem” Mannheim¹⁸⁰, nie wyklucza zmiany swego obrazu świata, jest świadom faktu, iż człowiek nowego społeczeństwa został postawiony wobec szeregu alternatyw: moralnych, politycznych, społecznych itd. (Skłonienie go do właściwego wyboru jest właśnie zadaniem „proroków przeszłości”). A także w ślad za wycuciem zmienności i wielopostaciowości świata społecznego pojawia się u niego przekonanie, że obrona „dawnych dobrych czasów” musi być raczej obroną pewnych zasad ogólnych, a nie konkretnego ładu społecznego¹⁸¹.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tradycją funkcjonującą w sposób nieujawniony, którą akceptuje się nieomal spontanicznie, w sposób naturalny, jak opowieści mityczne, które stanowią często formę jej artykulacji. W przypadku drugim obrona tradycji wymaga pomocy historii, która byłaby w stanie przekonać. Stuszną wydaje się więc uwaga wiążąca mitologię z tradycjonalizmem pierwotnym. Nie znaczy to jednak, że mit wchodzi w grę tylko w tym przypadku. Przy proponowanym wyżej rozumieniu mitu niekiedy tylko przyjmuje on postać opowieści, która może być elementem całego ich systemu, tzn. jakiejś mitologii. Zawsze natomiast jest sposobem myślenia, który równie dobrze może się ujawnić w recepcji historii. Pisałem wcześniej o tym, jak zagadnienie „historii” przedstawia się w społeczeństwie przedpiśmiennym. Istnienie dokumentów pisanych wcale jednak nie zmienia sytuacji w sposób radykalny.¹⁸² Problem ten jest zbyt skomplikowany, aby podejmować go obecnie. Zasygnalizuję jednak wycinek tej problematyki, szczególnie ważny dla tych rozważań.

Myślenie mityczne w recepcji historii

Jak się wydaje, stosunek mitu i historii może przybierać jedną z dwu postaci. Historia może występować w roli mitu bądź historia może być źródłem mitu. O historii w roli mitu mówimy wtedy,

gdy z udokumentowanymi faktami historycznymi wiąże się w skali społecznej interpretacja, które dostarczają emocji charakteryzowanego wyżej mitycznego typu, ujawniając mityczne struktury myślenia. Najbardziej przejrzystym przykładem jest sposób, w jaki historia funkcjonuje w społeczeństwie przedpiśmiennym, choć można wskazać inne i w czasach współczesnych. Mi-

¹⁸⁰ J. Szacki, op. cit., s. 211.

¹⁸¹ J. Szacki, op. cit., s. 212.

¹⁸² Por. uwagi na temat historii, sytuujące ją „na poziomie wiary” u L. Kołakowskiego, *Kultura i fetysze*, cyt. wyd., s. 236–237. Por. także, K. Pomian, *Historia jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968, s. 61 i następane.

tyczną recepcję niektórych wydarzeń z historii Polski odstąpił w swej książce Z. Załuski.¹⁸³ Natomiast historia jest źródłem mitu, gdy w oparciu o jakieś historyczne wydarzenie powstaje opowieść mityczna, w której szereg wydarzeń nie ma już żadnego oparcia w faktach¹⁸⁴. W związku z tym, że niektóre z mitów mają taki właśnie rodowód, pojawiła się wśród teorii mitu tzw. historyczna interpretacja mitu, która sugerowała, że wszystkie mity powstały w ten sposób. Taka historyczna interpretacja mitu nie ma oczywiście racji bytu jako uniwersalny klucz do mitologii, ale niewątpliwie trzeba ją brać pod uwagę w przypadku niektórych mitów.

Szczególnym przykładem zarówno historii w roli mitu, jak i historii jako źródła mitu są pewne celowe zabiegi fałszujące historię dla celów ideologicznych. Przykładów takich zabiegów dostarczały na przykład państwa faszystowskie. W państwach tych głównym narzędziem kształtowania świadomości społecznej była specjalnie preparowana historia. W istocie funkcjonowała nie historia, a stworzone ze względu na dokładnie określone potrzeby – mity. Jak wiadomo, warunkiem spełniania funkcji przez mit jest nieświadomość, iż z mitem ma się do czynienia. W państwach faszystowskich warunek ten spełniony był właśnie dzięki temu, że przy pomocy środków propagandy szerzono mity w miejsce historii. Twórcy tych niekiedy tragicznie niebezpiecznych mitów sugerowali, że upowszechniają historię bądź „odkrywają” tradycje. Mityczna świadomość ich odbiorców nie dopuszczała refleksji wobec takich jawnie mitycznych haseł, jak te, które obwieszczały „powołanie” czy „misję” własnego narodu i podrzędność innych. Nie wywoływały one zastanowienia, ponieważ doskonale mieściły się w ramach mitycznych struktur myślenia, na których opierało się funkcjonowanie całej tej ideologii. Jak pamiętamy, mit ma tendencję do formowania koherentnej całości w ramach dziedziny, której dotyczy, do której refleksja dyskursywna nie ma dostępu.

Mityczne cechy tradycji

Wróćmy jednak do zagadnienia tradycji. Jeżeli, jak sugeruję, tradycja jest jedną z dziedzin, w których realizuje się mityczne myślenie, nie powinno nastęczać trudności zidentyfikowanie znanych z analizy mitu charakterystycznych jego cech. Spróbuję je wskazać, a przy okazji wydobyc, w miarę możliwości, jeszcze inne, które w dotychczasowej analizie zostały pominięte. Już wyżej zwróciłem uwagę na to, że tradycja ma dwa aspekty, podobnie jak mit. Mianowicie aspekt pojęciowy i postrzeżeniowy (percepcyjny). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tradycją, „która głosi”, a w drugim z tradycją, „która nakazuje”. O percepcyjności tradycji, „która nakazuje” mówię oczywiście w takim sensie, poniekąd umownym, w jakim percepcyjny charakter ma obrzędowa artykulacja mitu. Znaczy to, że ta postać tradycji może być zidentyfikowana poprzez obserwację zachowań społecznych. Chodzi zwłaszcza o te momenty aktywności ludzkiej, które noszą nazwę obyczaju. Maclver przytacza za Herodotem opinię, że „obyczaj jest królem ludzi, ale aby nim być, musi zostać uświęcony i usankcjonowany przez mit”¹⁸⁵.

¹⁸³ Z. Załuski, *7 polskich grzechów głównych*, Warszawa 1965.

¹⁸⁴ Por. opis przemiany bohatera historycznego w bohatera mitycznego w książce M. Eliade, *Mythe de l'éternel retour*, Paryż 1949. Zob. także S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, Dzieła, t. IV, s. 13–32, PWN, Warszawa 1956.

¹⁸⁵ R. Maclver, *The Web of Government*, New York 1965, s. 28.

W szeregu momentach obyczaj ma charakter rytuału, o czym pisałem wcześniej¹⁸⁶. O rytualnym charakterze zachowań określonych obyczajem decydują takie ich cechy, jak obowiązek dokładności przy ich powtarzaniu w określonych sytuacjach, konieczność podjęcia pewnych czynności we wskazanych obyczajem okolicznościach, a także istnienie u ludzi emocjonalnego stosunku do działań obyczajowych. Udział emocji w naszym stosunku do obyczaju uchodzi zwykle uwagi. Dostrzegamy go na ogół dopiero wtedy, gdy stajemy wobec przypadku nieprzestrzegania obyczaju, co może rodzić różne, ale najczęściej negatywne uczucia. Zasadnicze jednak znaczenie przy identyfikacji obyczaju i rytuału ma w obu przypadkach brak innego dla nich uzasadnienia jak mityczne¹⁸⁷. Przez „uzasadnienie mityczne” rozumiem tu oczywiście substytut uzasadnienia, polegające na odwoływaniu się do „dawności” bądź precedensowego charakteru uzasadnianych założeń. Najczęściej jednak po prostu nie odczuwa się potrzeby uzasadnienia, co ma swoje wytłumaczenie w tym, iż mit funkcjonuje nie zauważony. Tak oto przechodzę do tych elementów mitu w tradycji, które dotyczą sposobu jej społecznego oddziaływania. Oddziaływanie to znajduje się poza zasięgiem refleksji dyskursywnej. Przykładem może być aksjologiczna kwalifikacja obejmowanej przez tradycję przeszłości, w której znajduje zastosowanie zasada mitycznego myślenia *pars pro toto*. Dzieje postaci czy wydarzeń, które „głosi” tradycja są jednoznacznie dobre lub jednoznacznie złe. Nie bierze się pod uwagę tego, że podstawą oceny są tylko pewne aspekty ocenianych wydarzeń albo pewnego tylko rodzaju działania ocenianych postaci. Bohater narodowy jest jednoznacznie dobry.

Dalszą cechą tradycji, od której zależy jej oddziaływanie, a którą pamiętamy z charakterystyki myślenia mitycznego, jest jednolitość przeszłości. Chronologia jest dla tradycji nieistotna. „Cała” przeszłość ma jednorodny charakter. Słowem, czas ma w tradycji postać mityczną. Tylko pozornie jest to niekiedy czas historyczny. Właśnie różnica w ujęciu czasu stanowi o odrębności tradycji i historii.

Najistotniejszym jednak momentem, decydującym o mitycznym oddziaływaniu tradycji jest jej działanie na zasadzie precedensu. Precedensowy charakter tradycji sprawia, że wierność w stosunku do niej jest odczuwana jako aktualizacja tego, co w przeszłości najwartościowsze, a w konsekwencji zapewnia poczucie nienaruszalności i odwieczności najbardziej cenionych w społeczeństwie wartości. Poprzez swój precedensowy charakter tradycja spełnia najważniejszą ze swych funkcji stanowiąc dla tych wartości źródło i uzasadnienie¹⁸⁸. Pozostałe funkcje są już w stosunku do niej pochodne, choć również bardzo istotne. Tak więc tradycja zapewnia doświadczenie „koherencji świata”. Dążenie do „koherencji świata” należy do jednej z zasadniczych cech świadomości mitycz-

¹⁸⁶ Por. M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, PIW, Warszawa 1969, s. 158–159. W tym przypadku rozumienie rytuału przyjęte przez autora wydaje się możliwe do pogodzenia z tym, które proponowałem wyżej w niniejszej pracy.

¹⁸⁷ „Nakazy szczegółowego kodeksu moralnego tym bardziej miały charakter dogmatyczny, im bardziej niedostatecznym (w sensie logicznym) były przesłanki, służące za „podstawę dla zawartych w nich rozstrzygnięć” – pisze M. Czerwiński, tamże, s. 22.

¹⁸⁸ „Można z pewnością znaleźć przyczyny tłumaczące poszanowanie takiej lub innej tradycji, ale koniec końców tradycja polega na tym, że coś się robi, ponieważ zawsze się tak robiło, i to powołań się na zwyczaj zwalnia od wszelkich innych uzasadnień”. M. Dufrenne *Note sur la tradition*, [w:] *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. III, 1947, s. 165–166, cyt. za J. Szackim, op. cit., s. 166.

nej. Ta z „mitycznych” funkcji tradycji jest wyraźnie widoczna w społeczeństwie tradycjonalnym (w sensie „pierwotnym”). E. Shils pisze: „Tradycjonalizm, który jest formą zwiększonej wrażliwości na *sacrum*, domaga się wyłączności. Zadowala go jedynie całość. Nie wystarcza mu zachowanie tradycji w jakichś oddzielnych sferach, na przykład w rodzinie lub życiu religijnym. Jest on zadowolony dopiero wówczas, gdy tradycjonalistyczny pogląd przenika wszystkie sfery – polityczną, gospodarczą, kulturalną i religijną – i jednoczy je we wspólnym uznaniu otrzymanego od przeszłości *sacrum*”¹⁸⁹. Można więc powiedzieć, że z tradycjonalizmem mamy wtedy do czynienia, gdy „odwieczność” jest podstawowym kryterium decydującym o postaci symbolicznego uniwersum i gwarantującym jego spójność.

W interesujący sposób na dążenie do mitycznej koherencji świata zwrócił też uwagę Stefan Czarnowski charakteryzując tradycjonalizm chłopski¹⁹⁰. W ogólności fakt, iż, jak powiada Gramsci, każda grupa społeczna uważa swoją tradycję za przeszłość całą i jedyną¹⁹¹, można uznać za przejaw tej samej dążności do przebywania w świecie znanym i uporządkowanym, pozwalającym na jego jednoznaczne rozumienie. Wydaje się, że sama potrzeba „koherencji świata” rodzi mityczny do niego stosunek, często nie do uniknięcia i u człowieka reprezentującego niewątpliwie naukowe podejście do rzeczywistości. Za element takiego mitycznego stosunku do świata, niezależnie od w pełni naukowych metod jego badania, można uważać np. wiarę A. Einsteina w „harmonię wszechświata”¹⁹².

Mit więc, również w postaci tradycji, pełni niekiedy rolę „kompensacyjną”, gwarantując konieczną spójność symbolicznego uniwersum. „Uzupełnia” on mianowicie obraz świata – tak kosmosu, jak i np. rzeczywistości społecznej – w tych miejscach, gdzie intelekt i rozumowanie logiczne nie wystarczają do zapewnienia ładu, którego nieustanną potrzebę odczuwa człowiek od zarania swych dziejów do czasów dzisiejszych. Ta „kompensacyjna” funkcja mitu realizuje się również poprzez „niebo nad nami”. Jak pisze Marcin Czerwiński. „mówiono o 'niebie nad nami' mając na myśli tę sferę nadbudowaną i podtrzymywaną w istnieniu przez wyobraźnię człowieka, sferę unaocznianą w symbolach, zaludnioną hipostazami, 'ideami', za których sprawą w działanie nasze sływa dodatkowa energia, nie dająca się dobrać z obietnicy realnej nagrody”¹⁹³.

Przekonywającym przykładem kompensacyjnej roli mitu w dziedzinie aktywności ludzkiej jest magia. W społeczeństwach pierwotnych „integralna, kultu-

¹⁸⁹ E. Shils, cyt. za J. Szackim, op. cit., s. 199.

¹⁹⁰ „Tradycjonalizm chłopski nie na tym polega – pisze S. Czarnowski – by wszystko, co jest w kulturze ludowej, odziedziczone zostało od prawników, ale na tym, że wszystkie elementy tej kultury, zarówno zupełnie nowe, jak bardzo dawne, prezentuje się w jednej płaszczyźnie jako to, co „zawsze było”, jako to, „co się zawsze robiło”, jako dobro przekazane, rzekomo odwieczne. Inaczej mówiąc, kultura chłopska, „sposób chłopski”, obyczaj jest w rozumieniu chłopskim poza czasem”. S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, Dzieła, t. II, s. 168.

¹⁹¹ A. Gramsci, op. cit., s. 227.

¹⁹² O tej wierze Einsteina pisze J. Kuczyński w swej książce pt. *Życie i filozofować*, Warszawa 1969, s. 144, 147.

¹⁹³ M. Czerwiński, op. cit., s. 174.

ralna funkcja magii polega na wypełnianiu luk i niedociągnięć w doniosłych poczynaniach, nad którymi jednak człowiek nie włada w pełni"¹⁹⁴.

W przypadku tradycji mamy jednakże do czynienia z kompensacją również w sensie psychologicznym, gdy w momentach niepowodzeń tradycja „która głosi” dostarcza podstawy do satysfakcji dzięki przypomnieniu przeszłości, w której los był łaskawszy. Jednak i w tym sensie kompensacja jest możliwa tylko dzięki temu, że mityczna struktura tradycji umożliwia, do pewnego przynajmniej stopnia, „aktualizację” minionych powodzeń.

Ostatnia wreszcie grupa mitycznych cech tradycji należy do dziedziny recepcji. Przede wszystkim zwróćmy raz jeszcze uwagę na emocjonalne podłoże, jakie towarzyszy społecznej recepcji tradycji. Uczucie odgrywa tu ważniejszą rolę niż refleksja. Świetnie sytuację tę ujął w jednym zdaniu J. Szacki pisząc, że „tradycja jest przeżywana, myślna co najwyżej bywa”¹⁹⁵. Rezultatem takiego zaangażowania uczuć jest brak troski o adekwatność tradycji do rzeczywiście zaistniałych faktów. Istotna jest nie prawdziwość faktów, lecz przekonanie o ich prawdziwości. Z kolei ewentualne wątpliwości nie mogą zostać ujawnione, gdyż wpływ tradycji nie jest przez ulegających jej ludzi uświadamiany.

Przywiązanie do tradycji Mówiąc o recepcji tradycji nie można pominąć pewnej jej cechy, która zdecydowanie wyróżnia ją spośród innych przejawów mitycznego myślenia.

W przypadku tradycji faktyczny lub rzekomy związek z historią nadaje jej walor oryginalności, dzięki czemu jest ona odczuwana jako własność grupy społecznej, do której należy. W związku z tym autonomiczną i wysoko cenioną wartością jest przywiązanie do tradycji. Przywiązanie do tradycji nie ma odpowiednika w recepcji innych przejawów mitu. W społecznej świadomości jawi się ono jako pamięć własnej przeszłości. Jest to uczucie o pozytywnym ładunku emocjonalnym, dostarczające licznych i cenionych przeżyć. W przeżywaniu „przywiązania” tradycja zaspokaja ludzką potrzebę wartości niezniszczalnych. Historia nie da się bowiem cofnąć¹⁹⁶. Dziełem przywiązania do tradycji jest zamiana wspólnot terytorialnych we wspólnoty narodowe, solidarność i duma narodowa.

Przywiązanie do tradycji jest mocniejsze niż ujawniona nawet mityczność mechanizmu jej oddziaływania. Autonomizuje się ono w osobną siłę kulturową. Jeżeli przynajmniej niekiedy tradycja stanowi wartość dodatnią, jeżeli przywiązanie do tradycji oceniamy jako istotny element kultury narodowej, mityczne podstawy tradycji pozwalają mówić w tym przypadku o nieodzowności mitu.

Dlatego należy tu mocno podkreślić, że celem tych rozważań jest nie deprecjacja tradycji, lecz awansowanie mitu jako istotnego, nieodzownego składnika kultury. To właśnie fakt, iż w procesie adaptacji nowo powstające uniwersum symboliczne jest tworzone między innymi przy pomocy tych samych mechanizmów mitycznego myślenia, gwarantuje w wielu przypadkach powodzenie tego

¹⁹⁴ B. Malinowski, *Magia, nauka, religia*, [w:] *Szkice z teorii kultury*, cyt. wyd., s. 403 i następn.

¹⁹⁵ J. Szacki, op. cit.

¹⁹⁶ Przez „historię” rozumiem tu przeszłość, faktyczną lub wyobrażoną, której dotyczy tradycja.

procesu. Tym bardziej, że w każdym niemal przypadku można wskazać tradycję, która może stać się niezbędnym systemem komunikacji, umożliwiającym odbudowę spójności symbolicznego uniwersum. W przypadku migracji ze wsi do miasta takim systemem może okazać się np. tradycja narodowa, a w przypadku emigracji do innego kraju np. tradycja kultury europejskiej.

3. Symboliczne funkcje kultury masowej

Odległy rodowód kultury masowej

Wydaje się możliwe, aby przy relatywnym traktowaniu masowości – zwłaszcza jeżeli nie wiąże się jej z koncepcją masowego społeczeństwa¹⁹⁷ – mówić o rodowodzie kultury masowej sięgającym jeszcze czasów średniowiecznych. Oczywiście musimy się wtedy ograniczyć do środowisk dworskich, ale też przy takim określeniu społeczności, której kultura ta dotyczy najbardziej, zasadnicze cechy kultury masowej dają się wskazać w sposób wyraźny. Pewne identyczne treści kulturowe docierały tu bowiem do wszystkich członków tej społeczności. Mam mianowicie na myśli działalność średniowiecznych trubadurów, którzy krążąc po europejskich dworach tamtych czasów powielali najczęściej te same pieśni, które w ten sposób zyskiwały popularność i zwolenników – czy wręcz wyznawców – przekraczając mury wrogich nawet zamków. Tak więc w ramach środowisk dworskich była to kultura „masowa”, tzn. trafiająca do wszystkich członków tych środowisk w tym samym mniej więcej czasie. w postaci tych samych treści. Również i jej oddziaływanie polegało na funkcjonowaniu analogicznych mechanizmów recepcji społecznej, które funkcjonują w naszych czasach¹⁹⁸. Inny przykład zauważa Jerzy Kossak sugerując, że pierwowzorem współczesnych komiksów były średniowieczne malowidła ściennie w kościołach, przedstawiające wydarzenia z Pisma Świętego, przy pomocy obrazów¹⁹⁹. Oczywiście wskazując na analogie między kulturą masową a pewnymi zjawiskami życia kulturalnego odległych czasów, daleki jestem od pomijania czy też niedoceniaania charakterystycznych cech tego typowo współczesnego zjawiska, jakim jest kultura masowa. Nieporównywalny jest zarówno jej zasięg, jak i środki przekazu, nie mówiąc o dalszych odrębnościach. Już te dwie wymienione cechy pozwoliły McLuhanowi na lapidarne określenie konsekwencji tego typu oddziaływania: świat staje się „globalną wioską”. W świetle problematyki tej książki oczywista jest cała przesada tego określenia, choć równocześnie świetnie charakteryzuje ono przemiany dokonujące się w wyniku funkcjonowania mass-medium. Innym spostrzeżeniem McLuhana wydobywającym specyfikę środków maso-

¹⁹⁷ Por. A. Kłóskowska. *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 1964. s. 134 i następane.

¹⁹⁸ Por. rolę „pieśni” w ukształtowaniu jdei rycerskiej, marzeń o bohaterstwie i miłości w średniowieczu. J. Huizinga. *Jesień Średniowiecza*, PIW, Warszawa 1967, t. I, s. 130 i następane.

Na uwagę w tym względzie zasługuje też szczególna popularność i szczególne znaczenie przysłów u schyłku Średniowiecza, na co zwraca uwagę Huizinga. Tamże, t. II, s. 105.

¹⁹⁹ J. Kossak. *Dylematy kultury masowej*, WaiF, Warszawa 1966. s. 10 i następane.

wego przekazu jest stwierdzenie, że *medium is a message*²⁰⁰. Innymi słowy: środek przekazu, z jakim mamy do czynienia w przypadku mass-mediów, sam zawiera określoną informację.

Kultura masowa a mityczne struktury myślenia

Przy wszystkich jednak różnicach pozostaje jedno zasadnicze podobieństwo między niektórymi zjawiskami kultury dawnej i kulturą masową. Są to mityczne struktury myślenia, przesądzające między innymi również mechanizmy, przy pomocy których pewne symbole stają się pełnowartościowym składnikiem symbolicznego uniwersum. Przyjrzyjmy się takim mechanizmom bliżej sięgając po przykład, który choć dawny trwa w swoich konsekwencjach do dzisiaj.

Ilustrację społecznego oddziaływania treści kulturowych przekazywanych za pośrednictwem trubadurów, a więc oddziaływania „kultury masowej średniowiecza”, znajdujemy w książce Denisa de Rougemonta *Miłość a świat kultury zachodniej*²⁰¹. Jak wskazuje już tytuł, przedmiotem zainteresowania autora są tylko przekazy dotyczące miłości, a konkretnie spopularyzowana w XII – XIII w. opowieść o Tristanie i Izoldzie.

Ilustrację społecznego oddziaływania treści kulturowych przekazywanych za pośrednictwem trubadurów, a więc oddziaływania „kultury masowej średniowiecza”, znajdujemy w książce Denisa de Rougemonta *Miłość a świat kultury zachodniej*²⁰¹. Jak wskazuje już tytuł, przedmiotem zainteresowania autora są tylko przekazy dotyczące miłości, a konkretnie spopularyzowana w XII – XIII w. opowieść o Tristanie i Izoldzie.

Miłość jako aktualizacja mitu

Opowieści tej przypisuje Rougemont charakter mityczny. Jego zdaniem „mit jest opowieścią, symboliczną baśnią, prostą i sugestywną, skupiającą w sobie niezliczoną ilość mniej lub bardziej podobnych sytuacji” (uniwersalny precedens?). „Mit pozwala uchwycić w oka mgnieniu niektóre typy trwałych związków i oddzielić je od gmatwaniny powszednich zjawisk przelotnych”²⁰².

Jak wynika z analiz zamieszczonych w książce, oddziaływanie opowieści o Tristanie i Izoldzie związane było z uruchomieniem myślenia mitycznego, dlatego – jak się wydaje – można się zgodzić na zakwalifikowanie jej jako mitu. W swych szczegółowych wywodach Rougemont wykazuje, że jeszcze dzisiaj jesteśmy świadkami żywych pozostałości tego mitu. Najprościej mówiąc dowodzi on słuszności maksymy La Rochefoucaulda, według której „niewielu ludzi byłoby zakochanych, gdyby nigdy nie słyszeli o miłości”²⁰³.

Zdaniem Denisa de Rougemonta w całej kulturze zachodniej, czy jak powiedzielibyśmy inaczej – kulturze europejskiej, ideał miłości i związane z nim doznania są rezultatem nieświadomego dążenia do aktualizacji średniowiecznego mitu o Tristanie i Izoldzie. Ponieważ interesuje mnie teraz głównie mechanizm oddziaływania mitu, który w świetle tej teorii przybrał tak szeroki zasięg, pozostawię poza dyskusją uzasadnienie faktu, że taki właśnie, konkretny mit pojawił się w tym konkretnym czasie. Denis de Rougemont przekonuje, że miał on źródła religijne²⁰⁴.

²⁰⁰ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Signet Books, New York 1964, s. 23.

McLuhan stwierdzając, że pewne środki stają się same przekazem, podkreślał rolę elektryczności. Zwracał także uwagę na to, że realizacją tej zasady są pewne rodzaje sztuki, np. kubizm, s. 28.

²⁰¹ Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, IW PAX, Warszawa 1968 (tłumaczenie z francuskiego: *L'amour et l'Occident*, Paris 1956, Libraire Plon).

²⁰² Tamże, s. 14.

²⁰³ Tamże, s. 145.

²⁰⁴ Tamże, s. 47 i następne.

Opowieść o Tristanie i Izoldzie przekazuje wzór „miłości namiętnej”. Jej analiza dokonana przez autora omawianej właśnie książki ujawnia, że istotą miłości namiętnej jest nie autentyczne pragnienie zdobycia ukochanej osoby, ale samo pokonywanie przeszkód na drodze do tego celu. Brak przeszkód stanowi też kres namiętności. „Izolda to Kobieta – od której – jest się – oddzielnym. Traci się ją, gdy się ją posiada”²⁰⁵. Cecha ta ma doniosłe konsekwencje społeczno-kulturowe, między innymi zintegrowanie w kulturze zachodniej takiego wzoru miłości skazuje z góry na niepowodzenie instytucję małżeństwa.

„W istocie jeśli romansowa miłość triumfuje nad daną ilością przeszkód, spotyka jedną, o którą prawie zawsze się rozbija: to trwanie. Małżeństwo zaś jest instytucją przeznaczoną dla trwania – lub nie ma w ogóle sensu”²⁰⁶.

W czasach, które właśnie przemijają, instytucja małżeństwa znajdowała oparcie w środkach przymusu, które pozwalały na jej istnienie i funkcjonowanie obok aktualności mitu. Były to uświęcone środki przymusu (autor ma tu na myśli przede wszystkim nacisk tradycji), społeczne środki przymusu (związane z pozycją społeczną małżonków) oraz religijne środki przymusu. Współcześnie środki te zanikają bądź ich presja łagodnieje, a mit miłości namiętnej nie stracił na znaczeniu. W tej sytuacji upatruje Denis de Rougemont przyczyn współczesnego kryzysu małżeństwa: warunki do miłości namiętnej, romantycznej zapewnia jedynie pełna przeszkód miłość polegająca na zdradzie małżeńskiej. „Gdy Tristan zabiera Izoldę do lasu, gdzie nic nie przeciwstawia się ich związkowi, geniusz namiętności kładzie między ich ciała nagi miecz” – przypomina autor. „Przejdźmy przez kilka wieków i przez całą drabinę, która prowadzi od religijnego heroizmu do zamętu pozbawionego wielkości. Miotają się w nim ludzie czasu, który zatracił cechy sakralne. Zamias! rycerskiego miecza wchodzi między mieszczucha i jego żonę skryte marzenie męża, który może pragnąć zmysłowo żony tylko wtedy, jeśli ją sobie wyobrazi jako kochankę”²⁰⁷. Nie chcę podejmować w tej chwili rozważań na temat tego, w jakim stopniu istniejący wzór miłości, o ile w ogóle można mówić o istnieniu jednolitego wzoru, jest rezultatem utrwalenia go w kulturze europejskiej przez mit Tristana i Izoldy: niewątpliwie trzeba by tu uwzględnić jeszcze dodatkowe okoliczności. W każdym razie, do pewnego stopnia przynajmniej, istnieje zależność takiego wzoru od mitu. Rougemont wskazuje, że w innych kulturach, gdzie mit Tristana i Izoldy nie był znany, np. na Dalekim Wschodzie, panują zupełnie inne wyobrażenia o sprawach miłości²⁰⁸.

Tak więc przeżywana „miłość namiętna” jest przypadkiem mitu uproszczonego. Jest mianowicie sama rytuałem, tzn. mitem pozbawionym swej artykulacji językowej – opowieści o Tristanie i Izoldzie. Tym, którzy dokonują aktualizacji warstwy dynamicznej mitu realizując wzór „miłości namiętnej”, opowieść ta jest przecież często po prostu nie znana. Nie trzeba dodawać, że uobecnienie mitu w postaci rytuału, który w świadomości realizujących go ludzi jest ich autentycznym, osobistym przeżyciem – „namiętną miłością”, stanowi najdoskonalszy przykład jego społecznego funkcjonowania. Oczywiście

²⁰⁵ Tamże, s. 235.

²⁰⁶ Tamże, s. 243.

²⁰⁷ Tamże, s. 235.

²⁰⁸ Tamże, s. 275.

fakt, że jest to aktualizacja mitu, znajduje się tu poza wszelką możliwością uświadomienia – jest to przecież warunkiem funkcjonowania mitu. Nie powinniśmy też traktować zespołu związanych z tym przeżyć jako w jakimkolwiek sensie zafałszowanych. Są to przeżycia w psychologicznym sensie jak najbardziej prawdziwe, co prawda na tej samej zasadzie, na której prawdziwym elementem rzeczywistości obiektywnej jest w opinii człowieka „prymitywnego” wykonywany przez niego obrzęd, uważany za część naturalnego biegu wydarzeń kosmicznych. Można by powiedzieć, że fakt, iż doświadczenie miłości jest

Mityczne aspiracje kultury masowej

odwzorowaniem mitu Tristana i Izoldy, należy do najgłębszych warstw nieświadomości zbiorowej ludzi naszej kultury. Funkcjonowanie mitu Tristana i Izoldy, który w swym najogólniejszym schemacie

przetwał szereg zasadniczych przemian społecznych, można uważać za przykład oddziaływania, które współcześnie stało się w znacznym stopniu udziałem kultury masowej bądź do którego kultura masowa przynajmniej aspiruje. Jest to bowiem oddziaływanie, które stanowić może narzędzie sterowania przez względnie nieliczne ośrodki nadawcze społecznymi zachowaniami dużych mas ludzi w sposób dla nich niedostrzegalny. Współczesna kultura masowa nie jest zjawiskiem, któremu obce byłyby takie ambicje, podobnie jak nie jest zjawiskiem bezosobowym, z czego jej odbiorcy często nie zdają sobie sprawy. Naturalnie jej aspiracje nie zawsze muszą być urzeczywistniane. Niewątpliwie jednak urzeczywistniane bywają.

Jest to jedno z większych niebezpieczeństw, jakie w wymiarach społecznych przynoszą ze sobą zwłaszcza środki masowego przekazu. Problem ten zapewnił temat do rozważań autorom wielu książek. Najczęściej jednak pomija się fakt, że do zaistnienia wspomnianego niebezpieczeństwa nie wystarczy sama kultura masowa, choćby dysponująca najbardziej „masowymi” środkami przekazu. Zapomina się, że muszą istnieć określone mechanizmy myślenia, do

których przekazy kultury masowej mogą się odwołać, a także potrzeby, które są przy tej okazji zaspokajane. Można zaryzykować hipotezę, że „demityzacja” wielu dziedzin życia w rezultacie rozwoju nauki, kryzysu religii itp. powoduje zwiększone zapotrzebowanie na mit w dziedzinach nowych, a w każdym razie na przeżycia towarzyszące uczestnictwu w symbolicznym świecie, któremu mit gwarantuje absolutny niemal ład i spójność. Uczestnictwo to, a tym samym interesujące mnie obecnie mityczne oddziaływanie kultury masowej, nie może jednak być traktowane jednoznacznie, a zwłaszcza jednoznacznie negatywnie. W świetle dotychczasowych rozważań można stwierdzić, że społeczna funkcja, jaką pełni mit, nie pozwala spodziewać się jego całkowitego wyeliminowania z ludzkiego świata. Co więcej, wydaje się, że niekiedy mitu trzeba dostarczyć. Kultura masowa jest więc nie tylko niebezpieczeństwem, ale i szansą.

Powyższe rozważania pozwalają dostrzec, że problem mitycznego aspektu kultury masowej daje się rozpatrywać w ramach dwóch zagadnień, które można sformułować następująco: mit w kulturze masowej i kultura masowa jako

Mit w kulturze masowej i kultura masowa jako mit

mit. Zagadnienie pierwsze wiąże się z pytaniem, w jakim zakresie kultura masowa służy artykulacji i transmisji mitów, których istnienie nie jest od niej zależne. W tym sensie moglibyśmy rozpatry-

wać np. współczesne reminiscencje mitu Tristana i Izoldy, jakie dają się odna-

leżć w kulturze masowej naszych czasów²⁰⁹. Jakkolwiek zagadnienie mitu w kulturze masowej należy do rzędu najbardziej interesujących, wobec konieczności selekcji problematyki, w takim stopniu, w jakim jest to możliwe, świadomie z niego rezygnuję. Wiąże się ono bowiem z problematyką mitycznego charakteru sztuki, teatru²¹⁰, a przede wszystkim z zagadnieniem mitycznego charakteru literatury, które stanowi już zupełnie autonomiczny problem²¹¹. Dlatego w rozdziale tym chciałbym się zająć przede wszystkim drugim zagadnieniem w ramach problematyki mitycznego aspektu kultury masowej. Zagadnienie to wiąże się z pytaniem o to, w jakim stopniu kultura masowa, biorąc pod uwagę jej charakterystyczne cechy, funkcjonuje jako mit. Innymi słowy, w jakim stopniu mechanizmy społecznego oddziaływania kultury masowej zawdzięczają swoją skuteczność zdolności współczesnego człowieka do myślenia mitycznego. Wydaje się bowiem rzeczą niewątpliwą, że do zdolności tych odwołują się. W tym więc sensie chcę wydobyć mityczny charakter kultury masowej. Sądzę, że nawet w średniowieczu, w przypadku mitu Tristana i Izoldy wchodziła w grę nie tylko transmisja określonego mitu dokonywana w określony sposób i w określonej skali, która pozwala mówić o nim jako o elemencie „kultury masowej” tamtych czasów. Wydaje się, że jej rezultatem była również standaryzacja przekazywanego przy pomocy mitu wzoru miłości, która miała wpływ na to, że został on kulturowo zintegrowany, a w rezultacie ludzie przeżywając miłość – aktualizowali mit.

Zmierzam w ten sposób do uzasadnienia tezy, że i współczesna postać kultury masowej, której nie sposób odmówić przecież oryginalności i specyfiki, polega jednak w znacznej mierze na manipulacji mitem, a swój społeczny oddźwięk zawdzięcza przede wszystkim temu, że jej recepcja dokonuje się poprzez mechanizmy myślenia mitycznego. Mówiąc o manipulacji mitem mam na myśli zarówno fakt artykulacji, w osłonie współczesnych realiów rzeczowych i sytuacyjnych, mitów istniejących w kulturze od dawna, jak i fakt tworzenia mitów nowych, choć funkcjonujących według tych samych zasad.

Oczywiście nie sposób sprowadzić do problematyki mitu wszystkiego, co bywa zaliczane do kultury masowej. Sądzę jednak, że dalsze uwagi nie będą budzić wątpliwości przynajmniej w odniesieniu do znacznej części treści kultury masowej i sposobów jej funkcjonowania. Pojęcie mitu odnoszę tu do przekazywanych w ramach kultury masowej wartości bądź wzorów zachowań, które są zrozumiałe przy uwzględnieniu zasad myślenia mitycznego, a często znajdują wyraz w opowieści bądź inscenizacji. Dla mitu w tym sensie literacka opowieść stanowi jego językową artykulację. Jeżeli opowieść ta uzyskuje charakter inscenizacji teatralnej, filmowej czy telewizyjnej – możemy mówić również o artykulacji dynamicznej. W sposób najczęściej zupełnie nieuświadac-

²⁰⁹ Por. np. powieść M. Kuncewiczowej *Tristan 1946*. W „Przeglądzie Humanistycznym” nr 4/1969 znajdujemy sprawozdanie z dyskusji na temat tej książki, jaka z udziałem autorki odbyła się w ramach seminarium w Instytucie Filozofii UW. Sprawozdanie to zatytułowano: *Współczesny kształt mitu o Tristanie i Izoldzie*. Interesująca jest wypowiedź Marii Kuncewiczowej, która stwierdziła, że „Atrakcja mitów na tym właśnie polega, że wyjmują życie spod działania czasu i z obcości umieją budować jedność”, s. 104.

²¹⁰ Por. wypowiedź J. Grotowskiego na temat: *Teatr a rytuał*, „Dialog” nr 8/1969.

²¹¹ Por. rozważania na ten temat w książce R. Welleka i A. Warrena pt. *Teoria literatury*. Warszawa 1970, s. 252–284, a także zbiór artykułów w „Pamiętniku Literackim” nr 2/1969.

miany wydarzenia z fabularnych przekazów kultury masowej bywają włączane do własnych, przeżytych doświadczeń życiowych ludzi kształtujących uznawane przez nich systemy wartości i sposób funkcjonowania w świecie.

Rola kultury masowej w rekonstrukcji symbolicznego uniwersum

O oddziaływaniu kultury masowej mówimy wtedy, gdy przekazywane przez nią wartości czy wzory zachowań zostaną społecznie zaakceptowane, co oznacza ich praktyczną, życiową realizację.

Wcielenie ich w życie odbywa się na takiej samej zasadzie, na jakiej w społeczeństwie prymitywnym do naturalnych wydarzeń, jak zjawiska meteorologiczne, czyjaś choroba lub śmierć, włącza się obrzędy, uważając je za element koniecznego porządku rzeczywistości. Widzieliśmy to na przykładzie mitu Tristana i Izoldy, który uobecniany w kulturze wielokrotnie, każdorazowo jest przeżywany jako wydarzenie naturalne, autentyczne i najbardziej osobiste. Można słusznie oczekiwać, że podobnie dokonuje się aktualizacja innych mitów, które wkraczając w dziedzinę społecznych kontaktów człowieka, są przez niego bezrefleksyjnie realizowane. Chcę jednak podkreślić, że to funkcjonowanie mitu nie ma charakteru „napędowego” jeśli chodzi o przemiany obyczaju i kształt stosunków społecznych. Mit jest raczej narzędziem, które służy tłumaczeniu układu stosunków społecznych – istniejących czy właśnie organizowanych – na język codziennych zachowań, a także ich utrwaleniu i akceptacji. Jest środkiem, poprzez który jednostka może określić swe miejsce w rzeczywistości, a samą tę rzeczywistość postrzegać jako koherentną i zrozumiałą. Są to właśnie funkcje, które mit spełnia w społeczeństwach „prymitywnych”. Na tym samym polega też misja kultury masowej, o której publicysta pisze tak oto: „Współczesne metropolie, zanim staną się mrowiskami, w których razić może standardowość i konwencjonalność masowych zachowań się, są chaotycznie nawarstwiającymi się zlepkami przypadkowych grup, jednostek, kultur pozbawionych wspólnych reguł życia, zagubionych w kolosalnym tłumie. Świadomość tego stanu każe nam innym okiem spojrzeć na konformizujące działanie wskazań i wzorów podsuwanych przez kulturę masową. Każe nam, krótko mówiąc, dostrzec w niej nie tylko upiorną maszynę do produkowania obyczajowego standardu, ale także propozycję porządku, ładu, adaptowania się do powszechnie obowiązujących norm współżycia, pomoc w znalezieniu przez zagubione jednostki swego miejsca w ogromnym mechanizmie społecznym”²¹². Innymi słowy, autor tej wypowiedzi upatruje w kulturze masowej zasadniczego czynnika służącego rekonstrukcji symbolicznego uniwersum. Zadanie to kultura masowa spełnia przede wszystkim w ten sposób, że jej produkty dostarczają uniwersalnego precedensu i przykładu. O roli precedensu pisałem już wyżej. Spójrzmy jeszcze, jakie nadzieje wiąże się z kształtowaniem w ramach kultury masowej pewnych wzorów życia społecznego. Oto jeden z przykładów.

Antonina Kłoskowska badając zawartość najbardziej poczytnego w Polsce tygodnika *Przyjaciółka* z lat 1950–1951 i 1956–1957 ujawniła dwa różne modele małżeństwa i rodziny propagowane w owych latach przez to czasopismo. Modele te były artykułowane w postaci zamieszczanych w tygodniku nowel i opowiadań, a potwierdzenie znajdowały w odpowiedziach na listy

²¹² K. T. Toeplitz, *Mieszkańcy masowej wyobraźni*, PIW, Warszawa 1970, s. 48.

czytelniczek²¹³. Wydaje się, że sposób, w jaki je propagowano, „zakładał” możliwość ich recepcji na zasadzie mitu. Podobnie, w sposób nieuświadomiony dla organizatorów tego procesu, cały szereg produktów kultury masowej aspiruje do oddziaływania drogą uruchomienia mechanizmów myślenia mitycznego. Oczywiście oddziaływanie to nie stanowi takiej formy nakazu, która odwoływałaby się do określonych sankcji, jak to często bywa w przypadku mitu. Nie jest jednak prawdą, jak się sądzi, że nie mamy tu do czynienia z żadną formą nakazu²¹⁴. Sądzę mianowicie, że istnieje tu swego rodzaju nacisk psychologiczny, który zresztą bywa też niekiedy jedynym środkiem przymusu, jakim dysponuje mit.

W przypadku kultury masowej skłania on znaczną część odbiorców przynajmniej do racjonalizacji własnych zachowań (o ile pozostają one w sprzeczności z propagowanym wzorem) tak, aby nie tracić szans do pokrewieństwa np. z bohaterką opowiadania czy noweli, a w ten sposób uzyskać „potwierdzenie” własnego miejsca w świecie, swych celów życiowych itd. Nacisk ten ma źródło w swego rodzaju „sakralności” słowa pisanego, głoszonoego przez radio czy za pośrednictwem telewizji²¹⁵, której elementy pozostają nawet wtedy, gdy środki te krytykowane są zupełnie otwarcie za „fabrykowanie wiadomości”. „Sakralność” ta jest szczególnie widoczna w społeczeństwach, dla których ekspansja środków masowego przekazu jest zjawiskiem nowym. Nie dotyczy też ona tych treści, które odwołując się do mechanizmów mitycznego myślenia napotykały na trwałą obecność mitów dotychczasowych, w pewnym sensie konkurencyjnych, jak np. przekonania religijne. Nie przeszkadza to jednak w traktowaniu jako „sakralnych” innych treści i przekazywanych przez środki masowego komunikowania. Sakralności tej sprzyja właśnie „masowość” kultury. Określone bowiem treści są „wszechobecne”, a przy tym ich autor jest najczęściej nieosiągalny.

Związane z tym możliwości sterowania znacznymi masami ludzi są współcześnie powszechnie wykorzystywane, choćby w postaci reklamy albo propagandy politycznej. Na uwagę zasługują zwłaszcza dwa zjawiska, mianowicie „fabrykowanie wiadomości” oraz związane z tym powstanie „publiczności”²¹⁶. Mówiąc o „fabrykowaniu wiadomości” niekoniecznie ma się na uwadze świadome fałszowanie wiadomości. Po prostu podawane przez radio czy telewizję wiadomości są zawsze rezultatem pewnej selekcji. Selekcja ta może

²¹³ A. Kłoskowska, *Z historii i socjologii kultury*, PWN, Warszawa 1969, s. 433 i następn.

²¹⁴ L. Morin, *Duch czasu (L'esprit du temps)*, Kraków 1965, s. 42. W książce tej znajdujemy opinię autora, że „kultura masowa proponuje pewne modele, lecz niczego nie nakazuje”.

²¹⁵ W związku z tym ciekawe jest rozróżnienie proponowane przez McLuhana, który dzieli środki masowego przekazu na „chłodne” i „gorące”. Przykładem pierwszych jest radio, drugich – telewizja. Wydaje się, że również w przypadku sugerowanej przeze mnie „sakralności” słowa komunikowanego przy pomocy środków masowego przekazu telewizja sprzyja przyjęciu przez odbiorcę postawy jakby bardziej sceptycznej. McLuhan przekonuje, że środki „gorące” działają na sferę emocjonalną bezpośrednio, natomiast środki „chłodne” – pośrednio, poprzez sferę intelektualną. M. McLuhan, *Understanding Media*, wyd. cyt., s. 36 i następn.

²¹⁶ Oba te terminy mają charakter techniczny. Por. A. Gouldner, op. cit., s. 94 i następn.

być podporządkowana zasadzie konkurencyjności wiadomości, ale może także służyć określonym celom, np. propagandowym. Ten pierwszy przypadek ilustruje anegdotyczna odpowiedź na pytanie, co to są wiadomości (*news*). Mianowicie powiada się, że gdy pies ugryzie człowieka – to nie jest *news*, ale gdy człowiek ugryzie psa – to jest *news*. Ten drugi przypadek natomiast obserwujemy na co dzień choćby w naszym kraju. W tym pierwszym przypadku uważa się, że „wiadomości” są tworzone przez wszelkie wydarzenia przykuwające uwagę: przemoc, przypadki nieszczęścia lub niezwykłej pomysłowości. Okres tzw. propagandy sukcesu w naszym kraju pokazał, że istotnie obrazy wyteżonej pracy w dziennikach telewizyjnych ani nie tworzą wiadomości, ani nie służą jednoznacznym celom propagandowym. Nietrudno jednak wskazać przykłady selekcji wydarzeń, które trafiają do „wiadomości” stosownie do zapotrzebowania ośrodka dyspozycyjnego na „fakty” potwierdzające ideologię bądź intencję tego ośrodka.

„Fabrykowaniu wiadomości” towarzyszy w normalnych warunkach powstanie „publiczności”. Mówiąc o „publiczności” ma się na uwadze dużą grupę ludzi poddawaną oddziaływaniu tego samego ośrodka przekazującego wiadomości i opinii. Wiadomo np., że we Francji dwie grupy publiczności o odrębnej charakterystyce tworzą czytelnicy *Le Figaro* i *Le Monde*. „Publiczność” ma określone cechy i pełni określone funkcje. Dlatego nie w każdym przypadku kategoria ta daje się zastosować w odniesieniu do odbiorców przekazów środków masowego komunikowania. Wydaje się mało prawdopodobne, aby grupy czytelników *Życia Warszawy* i *Trybuny Ludu* stanowiły przypadki odrębnej publiczności w podanym wyżej sensie.

Rola publiczności

W krajach kapitalistycznych – z wyjątkiem państw totalitarnych – „publiczność” jest instancją wytworzoną przez środki masowego przekazu i stanowiącą ich oparcie w częściowej kontroli władzy. Jak wiadomo, afera Watergate stała się sprawą publiczną w USA dzięki środkom masowego przekazu, które współdziałając z „publicznością” doprowadziły do obalenia najwyższej władzy w państwie. W państwach totalitarnych, jak faszystowskie Niemcy czy Chile, środki masowego przekazu są całkowicie kontrolowane przez władze. W rezultacie tej kontroli nie dochodzi do powstania „publiczności” jako narzędzia kontroli władzy. Niekiedy udaje się jednak stworzenie pozorów, że „publiczność” istnieje, a nawet, że popiera władzę.

Sterownicze funkcje środków masowego przekazu

Uwikłanie środków przekazu w procesy oddziaływania ideologicznego nie jest sprawą nową. W cytowanej już książce Alvin Gouldner utrzymuje, że rozwój nowoczesnych postaci ideologii był ściśle związany z rewolucją komunikacyjną, polegającą na znacznym upowszechnieniu materiałów drukowanych w XIX wieku. Oddziaływania ideologiczne nie są jednak jedynym przejawem sterowniczej funkcji środków masowego przekazu, funkcji dodajmy, polegającej na silnej ingerencji w kształt symbolicznego uniwersum. Margaret Mead zwraca na przykład uwagę na to, że środki masowego przekazu kształtują potrzeby, zwłaszcza potrzeby dzieci i młodzieży. Píše ona, że w Stanach Zjednoczonych telewizja stała się oparciem dla kolejnych grup dorastającej młodzieży w formułowaniu żądań wobec rodziców: „Choć niechętnie, rodzice uczyli się spełniać natarczywe żądania

swych dzieci. inspirowane nie przez szkołę ani nawet przez bardziej związane z kulturą rówieśników dzieci, lecz przez środki masowego przekazu²¹⁷. Wielokrotnie podkreślano w oparciu o badania empiryczne, że w Polsce dostęp dziecka do telewizji sprzyja postępom w rozwoju i dobrym wynikom w nauce szkolnej. Zdaniem niektórych badaczy jednak w krajach o szybkim rozwoju technologicznym stały i nadmierny kontakt z telewizją jest swego rodzaju barierą adaptacji, utrudniając nieodzowną transmisję pewnych starych elementów symbolicznego uniwersum. McLuhan utrzymuje, że „Dziecko telewizyjne jest dzieckiem kulturowo upośledzonym. Mianowicie telewizja dostarcza nowego środowiska o niskiej orientacji wzrokowej (mieszcząc np. wszystko w niewielkim ekranie – przypis mój, J.N.) o wysokim zaangażowaniu, które czyni dość trudną akomodację do naszego starszego porządku edukacyjnego²¹⁸”.

Mimo tych uwag krytycznych McLuhana – programowej krytyka środków masowego przekazu – należy stwierdzić, że w okresach szybkich zmian ekonomiczno-społecznych oddziaływanie tych środków sprzyja procesom adaptacji. Gwarantuje ono mianowicie obecność – w odmiennych nawet postaciach symbolicznego uniwersum – pewnych elementów koniecznych do tego, aby możliwa była efektywna komunikacja w skali całego społeczeństwa. Środki masowego przekazu są też szansą dla procesów upowszechniania kultury. Zarządzanie nimi związane jest jednak z dużą odpowiedzialnością, jakiej wymaga możliwość sterowania procesami komunikacji dokonującymi się w dużej skali. Tymczasem znajomość efektów oddziaływania środków masowego przekazu jest nieproporcjonalna do ich zasięgu i wpływu na świadomość²¹⁹.

Siła, z jaką oddziałują środki masowego przekazu, nie pochodzi jedynie z natężenia tego oddziaływania (kilka godzin dziennie programu telewizyjnego, ponadto gazety, film itd.). Wiąże się ona również z tym, że środki te odwołują się do świadomości mitycznej współczesnego człowieka i w tym sensie zastępują mity funkcjonujące w społeczeństwach prymitywnych. O mechanizmie tego związku kultury masowej i świadomości mitycznej pisałem już wcześniej. Chcę teraz wrócić na chwilę do tej sprawy.

Rozważenia wymaga mianowicie jeszcze jeden aspekt postawy odbiorcy kultury masowej. Postawa ta cechuje się złożonością znaną z analizy świadomości mitycznej dokonanej przez Cassirera. Specyficzny stosunek świadomości mitycznej do rzeczywistości został przez niego, jak pamiętamy, określony terminem „percepcja ekspresyjna”. Odbiór fabularyzowanych treści kultury masowej cechuje się natomiast z jednej strony mechanizmem identyfikacji z przedstawianym bohaterem, sposobem życia itd., z drugiej zaś – mechanizmem projekcji, gdyż percepcja przekazu, jego „rozumienie” są w znacznym stopniu uzależnione od sytuacji własnej, już podzielanych wartości, posiadanego obrazu świata itd. Dialektyka identyfikacji i projekcji w odbiorze fabularnym przekazów filmowych daje się wyraźnie spostrzec, gdy porównamy w tym względzie np. japoński film kostiumowy prezentujący „kulturę samurajów” i polski film historyczny ukazujący „Polskę szlachecką”. W sposób mniej może widoczny w pobieżnej refleksji ten identyfikacyjno-projekcyjny stosu-

²¹⁷ M. Mead, *Kultura i tożsamość*, PWN, Warszawa 1978, s. 97.

²¹⁸ M. McLuhan, op. cit., s. X.

²¹⁹ Mimo iż nie brak na ten temat literatury, por. np. H. I. Schiller, *Sternicy świadomości*. Ośrodek Badań Prasoznawczych, Kraków 1976.

nek, w którym najczęściej element identyfikacji splata się z elementem projekcji, ma miejsce przy odbiorze większości „produktów” kultury masowej. Teoretycy kultury masowej są na ogół świadomi tego faktu. Edgar Morin pisze, że kultura masowa, która „stanowi żywą całość symbolów, mitów i obrazów, dotyczących życia realnego i życia wyobraźni, jest systemem specyficznych zjawisk projekcji i identyfikacji”²²⁰.

Happy end i dowodowe funkcjonowanie precedensu

W związku z tym chciałbym zwrócić uwagę na fakt swego rodzaju autonomii sfery „wewnętrznego świata człowieka”, do której odwołuje się kultura masowa, a która jest, jak się wydaje, zbieżna z zakresem funkcjonowania świadomości mitycznej. Kultura masowa staje się „legendarnym wykładnikiem” tej świadomości²²¹. Symptomatyczna jest w tym względzie wielokrotnie już analizowana rola happy endu. Rola ta może być spełniona dzięki dowodowemu funkcjonowaniu precedensu. Pomyślnie rozwiązanie stereotypowych zresztą konfliktów życiowych, przekonuje widza (czytelnika) o tym, że „trudności dobrze się kończą”. Świat jest tak ukształtowany, że szczęście staje się w końcu udziałem człowieka. Co więcej, poprzez happy end czas zostaje zatrzymany właśnie wtedy, gdy szczęście zostało osiągnięte. Dzięki temu wpaja się odbiorcy przekonanie, że raz osiągnięte szczęście jest czymś nieprzemijalnym. E. Morin sugeruje nawet, że happy end zastępuje religijne pojęcie zbawienia²²².

Kultura masowa a potrzeba mitu

Kultura masowa dostarcza też produktów, które niejako „potwierdzają” mityczny stosunek człowieka do śmierci. „Nas” śmierć nie dotyczy. Jest ona jedynie zasłużoną karą dla złych ludzi. „Bohaterowie” kultury masowej miewają taki wpływ na jej odbiorcę, że nie sposób go wytłumaczyć inaczej, jak przez odwołanie się do gotowych już predyspozycji. Ekstaza i uwielbienie, jakie wywołują niejednokrotnie gwiazdy filmu albo piosenkarze, pozwala sądzić, że pojawili się oni w miejsce bohatera religijno-mitycznego, że byli niejako „oczekiwani” przez świadomość mityczną, która nie znosi pustki w tym względzie. Zespoły muzyczne, które pojawiły się jako próba naśladownictwa stylu muzyki beatlesów robiły to w sposób bardziej lub mniej udany, ale nieodzownym ich atrybutem były włosy odpowiedniej długości. Narzuca się tu analogia z pierwotnym myśliwym, który wkładał maskę niedźwiedzia, aby uzyskać jego siłę. (Niewątpliwie jednak z czasem długie włosy stały się w latach sześćdziesiątych raczej symbolem swego rodzaju „protestu”).

²²⁰ E. Morin, tamże, s. 12; na s. 97 czytamy znowu: „Projekcja – identyfikacja zachodzi – rzecz jasna – we wszystkich stosunkach ludzkich, gdy tylko zostają one zabarwione uczuciowo: podlegamy procesowi projekcji i identyfikacji w naszych przyjaźniach, miłościach, w podziwieniu, nienawiści, gniewie itd. I w ten sposób świat wyobraźni zostaje włączony w tkankę naszego codziennego życia, ale ważne tutaj jest stwierdzenie, że wtargnięcie kultury masowej w dziedzinę informacji sprzyja powstawaniu pewnego typu stosunków projekcji i identyfikacji, które idą w kierunku elementów romansowych, tragedii i mitologii”.

²²¹ „Wydaje się, iż sztuka, a jeszcze bardziej wyobraźnia, w ogóle wyrzekają się swego autonomicznego świata, by pokusić się o to, co Baudelaire, którego cytujemy raz jeszcze, z przenikliwą jasnością nazywa „legendarnym wykładaniem życia wewnętrznego”. R. Caillois, *Mit Parvza*, cyt. wyd., s. 116.

²²² E. Morin, op. cit., s. 90.

Charakterystyczna jest zresztą konstrukcja wielu z tzw. światowych przebojów. Cały tekst albo przynajmniej refren składa się najczęściej z jednego hasła, które stanowi jego zasadniczą treść i jest wiele razy powtarzane (np. „You can get it, if you really want”) oraz niewielu zwrotów uzupełniających („try, try, try!”). Przypomina to teksty mitów i formuł magicznych ludów „prymitywnych”, w których również znajdujemy pewne wiodące zwroty, nazywane przez Malinowskiego „słowem kluczowym”, wielokrotnie powtarzane. Jeżeli wziąć jeszcze pod uwagę zachowanie wykonawców, wstrząsanych często spazmami i spoglądających nie widzącymi otoczenia oczami albo kołyszających się miarowo w takt wykrzykiwanych słów, podobieństwo do czynności obrzędowych szamana, wykonywanych wobec przejętych członków „prymitywnej” wioski, rysuje się już zupełnie wyraźnie. Mit służy między innymi obiektywizacji uczucia. Czymż jednak są wytwory kultury masowej, jak nie wyrazem stałego wysiłku mającego doprowadzić do uruchomienia mechanizmów myślenia pod wpływem emocji.

Współczesna postać ludzkiego świata jest rezultatem podporządkowania człowieka wymogom techniki. To tylko pozornie technika podporządkowana jest człowiekowi: podporządkowanie to ma bowiem jedynie „operacyjny” rzec można charakter. W sensie moralno-obyczajowym, człowiek jest określany przez nowe warunki, jakie stwarza technicyzacja jego życia. Taki sens ma między innymi obiegowe stwierdzenie gazetowe, że industrializacja jest motorem przemian społeczno-obyczajowych. Słuszne wydaje się spostrzeżenie, że „reakcja na abstrakcyjny, nastawiony na ilość i zobjektywizowany świat staje się nawrót do źródeł uczuciowości...”²²³. W ten sposób potrzeba mitu uzyskała w kulturze nowy kontekst. Coraz bardziej złożony w rezultacie techniki, przy pomocy mitu zostaje świat przywrócony człowiekowi w jego prostocie. Kultura masowa jest właśnie sposobem ukazywania i takiej rzeczywistości, którą trzeba raczej przeżyć niż pojąć intelektem.

„Prawdziwość” tej rzeczywistości jest o tyle obiektywna, o ile obiektywne jest jej przeżycie. Autentyczność tego przeżycia wyraża się w skutecznym wpływie na działalność człowieka. Rozważając wyobrażenie wielkiego miasta ukształtowane przez kulturę masową Roger Caillois pisze, iż jest ono „tak silnie ujarzmiające wyobraźnię, że nikt nie zastanawia się, czy jest wierne wyobrażenie zrodzone z książek, tak jednak rozpowszechnione, że przeniknęło do ogólnej atmosfery myślowej i zaczęło wywierać pewien przymus. Są to, jak wiemy, cechy wyobrażenia mitycznego”²²⁴. Nieubłagana w naszej codzienności obecność pewnych treści pochodząca od nieuchronnego kontaktu ze środkami masowego przekazu prowadzi, najczęściej wbrew naszej woli i w sposób dla nas niedostrzegalny, do obecności tych treści w naszych myślach i przeżyciach. W ten sposób wśród naszych codziennych zachowań, „wolnych” i „spontanicznych”, znajdują się i takie, które aktualizują nieuświadomiane przez nas mity. Ich obecność jest też często zasadniczym czynnikiem utrzymującym spójność symbolicznego uniwersum bądź pozwalającym tę spójność odzyskać.

²²³ E. Morin. tamże, s. 62.

²²⁴ R. Caillois. tamże, s. 103–104.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: PATOLOGIA PROCESÓW KOMUNIKACYJNYCH

„Każde niepowodzenie procesu symbolicznego pomniejsza naszą ludzką wolność” – pisała Susanne Langer²²⁵. Wypowiedź tę można oczywiście interpretować niezwykle szeroko i bardzo rozmaicie. Bez wątpienia wystarcza ona jako inspiracja do osobnej książki. Znakomicie też oddaje konsekwencje tego, co chcę nazwać patologią procesów komunikacyjnych.

Patologia procesów komunikacyjnych

Mówiąc o patologii procesów komunikacyjnych mam na myśli takie procesy komunikacyjne, które prowadzą do zakłóceń w kontaktach społecznych lub w sposób oczywisty zniekształcają obraz rzeczywistości społecznej czyniąc człowieka niewolnikiem jej narzuconej wizji.

Komunikacja z samej swojej natury służyć ma, jak na to wskazuje choćby etymologia słowa, łączności i porozumieniu. Innymi słowy, sprawne, czyli nie podlegające zakłóceniom procesy komunikacyjne są zwykle czynnikiem sprzyjającym adaptacji kulturowej. Patologia komunikacji, o której mowa, nie musi być jednak związana z brakiem sprawności samych procesów komunikacyjnych, czyli może to być skuteczne przekazywanie relatywnie identycznych znaczeń, jednak procesy te nie będą służyć ułatwianiu kontaktów społecznych, wprost przeciwnie – mogą być dla takich kontaktów swego rodzaju barierą.

Patologiczne procesy komunikacyjne mogą także, jak sugeruję wyżej, prowadzić do zniekształcania obrazu rzeczywistości społecznej. Należy tu wyjaśnić, że obraz rzeczywistości społecznej w sposób nieuchronny podlega uwarunkowaniu przez rozmaite czynniki społeczne²²⁶. Jest to zawsze czyjś obraz. Dlatego, gdy mowa o jego zniekształceniu, mam na myśli nie budzące wątpliwości przypadki, w których obraz ten byłby inny, gdyby nie szczególne procesy komunikacyjne (właśnie patologiczne) narzucające jego modyfikacje. Rzecz w tym, że procesy te nie służą zwykle przekazywaniu znaczeń, które zostały ugruntowane w drodze doświadczenia bądź zasadzają się na określonej wiedzy. Patologiczne procesy komunikacyjne są same formą dla przekazywanych treści. Innymi słowy, funkcjonujące przy ich pomocy znaczenia „żywią się” samym faktem pozostawania w komunikacyjnym obiegu. Nietrudno się domyśleć, że skuteczność tych patologicznych przypadków komunikacji jest również zagwa-

²²⁵ S. Langer, op. cit., s. 422.

²²⁶ Jest to, jak wiadomo, zagadnienie badane przez socjologię wiedzy.

rantowana przez struktury mitycznego myślenia. Tym jednak razem struktury te służą sztuczemu ograniczeniu bądź ukierunkowaniu procesów społecznych. w tym nieraz także procesów adaptacyjnych.

Przykłady patologii

Przykładem patologicznych procesów komunikacyjnych jest funkcjonowanie stereotypów i pewnych typów propagandy. Patologiczne bywa tzw. „mówienie między wierszami”, które unicestwia naturalny przebieg procesów komunikacyjnych. Przejawem patologii jest też tzw. nowomowa. Tym zaczerpniętym od G. Orwella terminem nazywa się tworzenie niby-komunikatów, przekazów pretensjonalnych, ubogich w treści, a sygnalizujących natomiast często beżmyślne podporządkowanie i zgodę. Przykładów patologii komunikacji jest zresztą więcej. Innym jest choćby plotka.

Konsekwencje patologii

Konsekwencje patologii komunikacji nie sprowadzają się do ograniczenia wolności, o którym pisała S. Langer, choć jest to ograniczenie najbardziej chyba destrukcyjne. Wbrew pozorom „niby-komunikacja” prowadzi do poważnych zakłóceń porządku społecznego, który staje się też „niby-porządkiem”²²⁷, porządkiem nieautentycznym, który grozi załamaniem przy każdej okazji obiecującej normalną komunikację i odbudowę spójnego uniwersum symbolicznego.

W dalszych rozważaniach przyjrzyć się nieco bliżej, choć ciągle bardzo skrótowo, jedynie funkcjonowaniu stereotypów.

Pojęcie stereotypu

Pojęcie stereotypu wprowadził w latach dwudziestych Walter Lippmann w swojej książce *Public opinion*. Samo słowo zostało zapożyczone ze słownictwa poligrafii, gdzie oznacza ono odlaną płytę drukarską służącą do wielokrotnego powielania znajdującego się na niej tekstu. Nieprawdopodobna kariera tego terminu świadczy o tym, iż odzwierciedla on zjawisko społeczne o znacznym zasięgu i dużej wadze. W literaturze polskiej zagadnieniem stereotypu zajął się ostatnio Adam Schaff w pracy *Stereotypy a działanie ludzkie*²²⁸. Schaff proponuje też przejrzystą definicję interesującego mnie zjawiska. „Mówimy o stereotypie – pisze – wówczas, gdy określone nasze emocje, oceny i postawy, w sensie gotowości do odpowiednich działań, są reakcją nie na własne doświadczenie w danym przedmiocie, lecz na słownozwę, które wywołuje w nas owe uczucia, oceny i postawy. Są one nam przekazane w różny sposób przez społeczeństwo (środowisko, rodzinę) niezależnie od własnego doświadczenia w tym zakresie, a niekiedy nawet w przypadku zupełnego jego braku”²²⁹.

Stereotyp jako quasi-komunikat

Jakkolwiek autor tej definicji zajmował się stereotypem mając na uwadze odmienne cele teoretyczne niż te, które przyjmuję w tych rozważaniach, również to określenie stereotypu pozwala dostrzec zasadnicze jego cechy przesądzające o tym, iż funkcjonuje on jako patologiczna

²²⁷ Jak ujmował to prosto H. D. Duncan, „brak ładu w społeczeństwie ma swój początek w braku ładu w komunikacji”. H. D. Duncan. *Symbols in Society*, Oxford University Press, London—Oxford—New York 1968, s. 130.

²²⁸ Kwestie definicyjne omówione są w rozdziale I, przedrukowanym w „Kulturze i Społeczeństwie”, nr 3—4/1978.

²²⁹ Tamże, s. 45.

forma komunikacji. Schaff podkreśla mianowicie, że reakcją na stereotyp są emocje, oceny i postawy, przy czym wystarczającym bodźcem do tej reakcji jest samo słowo sygnalizujące stereotyp. Stereotyp jest więc quasi-komunikatem. Przy tym, jeżeli uznać funkcjonowanie stereotypu za przypadek komunikowania, będzie to oczywiście komunikowanie na poziomie zbiorowości. Mamy tu do czynienia z wyraźnym „priorytetem przekazu społecznego nad własnym doświadczeniem i sądem jednostki”²³⁰

Stereotypy są tak powszechnym zjawiskiem, że bez trudu można wskazać liczne ich przykłady. Występują one najczęściej w odniesieniu do innej grupy społecznej niż własna. Tak więc zwrot „zimny Anglik” jest przykładem stereotypu odnoszonego do grupy narodowościowej, „drobniomieszczanin” do klasy społecznej (choć samo słowo stało się również uogólnieniem pewnej hierarchii wartości i postawy życiowej), „słaba kobieta” – do płci, a „cyniczny adwokat” – do grupy zawodowej. Z tego typu stereotypów zdajemy sobie najczęściej sprawę. Okazuje się jednak, że stereotypizacji podlegają także sytuacje społeczne.

Stereotypizacja sytuacji społecznych

Właśnie stereotypami tego typu zajął się Winicjusz Narojek w swojej książce *Spółeczeństwo otwartej rekrutacji*²³¹. Wśród zidentyfikowanych przez Narojka stereotypów znalazły się takie, jak „cicho siedzieć, nie wychylać się”, „mieć chody”, „drętwa mowa”, „nie dać się zrobić w konia” itd. Komunikacyjny charakter tego typu stereotypów jest tym wyraźniejszy, że są one najczęściej elementem określonego kodu językowego.

W przypadku stereotypów sytuacji międzyludzkich patologiczny charakter komunikacji ujawnia się w postaci sprzeczności wśród różnych par stereotypów opozycyjnych. Jak wykazuje Narojek np. opozycja sprawiedliwości i bezprawia jest w sposób konfliktowy uwikłana w opozycję uczynności i niesprawiedliwości²³². Opozycji tych dotyczą cztery następujące stereotypy: „porządny człowiek” – „nadgorliwiec” oraz „pójście na rękę” i „kantowanie”. W zależności od perspektywy, np. w zależności od tego, czy przedmiotem oceny jest człowiek „swoj” czy „obcy”, uczestnik określonej sytuacji społecznej może zostać zakwalifikowany przy pomocy stereotypu osoby „idącej na rękę” albo przy pomocy stereotypu „kanciarza”. Innymi słowy, identyczne zachowanie może być raz ocenione jako przejaw „pójścia na rękę”, a kiedy indziej jako przejaw „kantu”. Patologia ukryta w takim zabiegu polega na tym, że każda z kwalifikacji jest lokowana w innej opozycji, przy czym czynnikiem determinującym kwalifikację są nie same fakty, ale społeczny kontekst i związane z nim intencje komunikacyjne zmierzające do narzucenia definicji tego kontekstu. W ten sposób sytuacja może być postrzegana w kategoriach uczynności i nieuczynności albo sprawiedliwości i bezprawia.

Cechy stereotypu

Już dotychczasowe rozważania pozwalają na określenie zasadniczych cech stereotypu, które przedstawiają się w skrócie następująco:
– Stereotyp jest przekazem społecznym nie wymagającym uzasadnienia. Zostaje najczęściej zinternalizowany w trakcie procesu socjalizacji jako część podstawowego zasobu obiegowej wiedzy społecznej.

²³⁰ Tamże, s. 46.

²³¹ W. Narojek, *Spółeczeństwo otwartej rekrutacji*, PWN, Warszawa 1980.

²³² Tamże, s. 122.

- Stereotyp uruchamia nasze emocje, a nie zdolności intelektualne.
- Stereotyp poddaje się z trudem zmianom pozostawiając swój ślad w postaci takich lub innych przekonań, nawet wtedy, gdy dochodzi do jego zakwestionowania w rezultacie empirii.
- Stereotyp jest związany ze słowem bądź wyrażeniem językowym i implikuje określone działania, które są powielane bez zmian. (Trochę inny sens ma słowo „stereotyp” odnoszone do przejawów standardu np. w muzyce popularnej).
- Stereotyp służy porządkowaniu rzeczywistości, które wyprzedza doświadczenie jednostki i jest od tego doświadczenia niezależne.

Stereotyp a patologia komunikowania

Ta charakterystyka stereotypu umożliwia ujawnienie samej istoty związanej z nim patologii komunikowania. Sprowadza się ona zwłaszcza do dwu spraw. Mianowicie, po pierwsze, w przypadku stereotypów mamy do czynienia z nałożeniem na siebie dwóch procesów komunikacyjnych, a po drugie, treść przekazu jest zawarta w komunikacie implicytne i jego znaczenie wykracza poza reguły kodu.

Owe nakładające się procesy komunikacyjne są następujące:

– Komunikowanie na poziomie zbiorowości prowadzące do utrwalenia w świadomości stereotypu, czyli pewnego sądu wartościującego z towarzyszącym mu przekonaniem.

– Komunikowanie między jednostkami, grupami bądź między jednostką a grupą, które odwołuje się do tkwiącego w świadomości stereotypu.

Analizując poszczególne elementy procesu komunikowania można ustalić, że nośnikiem komunikatu jest w przypadku stereotypu słowo, kodem – język narodowy, odniesienie stanowi grupa ludzi (rasowa, narodowa, klasowa, polityczna, zawodowa itd.), kontekst to grupa społeczna podzielająca wspólny stereotyp. Czynniki patologiczne kryje się w samym komunikacie, który, jak sugerowałem wyżej, jest quasi-komunikatem, jako że jego znaczenie nie jest w sposób konieczny zależne od reguł kodu. Stereotyp jest więc odbierany jako synteza doświadczeń, nie będąc żadną syntezą ani nie odwołując się do doświadczeń. Jego treść jest a priori trwałym elementem świadomości. Stereotyp jest więc przypadkiem „przemocy w sferze symboli”²³³.

Oczywiście trwałość stereotypów związana jest także z ich funkcją społeczną, choć – jak się okazuje – jest ona pełniona w tym przypadku w sposób patologiczny. Funkcją tą jest, jak pisze A. Schaff, „obrona akceptowanych przez społeczeństwo czy grupę wartości i ocen, internalizacja których – jako obowiązującej normy społecznej – jest warunkiem integracji jednostki w grupie”²³⁴. Z pięciu wymienionych wcześniej funkcji komunikowania w przypadku stereotypu wchodzi w grę tylko dwie: emotywna i – pośrednio – funkcja apelu, czyli imperatywna.

Dlaczego jednak dochodzi do powstania stereotypów?²³⁵ Wydaje się, że stereotypy powstają w drodze utrwalenia i przechowania w słowach czy ab-

²³³ O „przemocy w sferze symboli” pisał A. Gouldner, op. cit., s. 143.

²³⁴ A. Schaff, op. cit., s. 77.

²³⁵ B. Wilska-Duszyńska wymienia trzy rodzaje przyczyn: psychiczno-osobowościowe, kulturowo-historyczne oraz ekonomiczne albo szerzej: interes własnej grupy.

B. Wilska-Duszyńska, *Rozważania o naturze stereotypów etnicznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 3/1971, s. 97–116.

strakcyjnych ideach błędnych identyfikacji, czyli błędnego poznania rzeczywistości. Jest to zwłaszcza reakcja na obcy świat symboli, którego odmiennosc i niezrozumialosc prowadzi do błędnych generalizacji. Generalizacje te z zalozenia samego zawieraja bezrefleksyjne odrzucenie bądż (przynajmniej niekiedy) bezrefleksyjną akceptację grupy, która jest wyrazicielem innego systemu wartosci oraz innego uniwersum symbolicznego. Jest więc stereotyp rezultatem patologicznego przystosowania do różnic w świecie symboli, jakie dostrzegamy u innych grup społecznych, z którymi przychodzi się nam kontaktować. Natomiast w przypadku stereotypów odnoszonych do interakcji między członkami tego samego społeczeństwa mamy do czynienia z czymś przypominającym skrótową racjonalizację danej sytuacji, zwłaszcza gdy możliwa jest związana z nią ocena negatywna, jak widać to choćby w podanych wcześniej przykładach z pracy W. Narojka. W ten sposób w każdym niemal przypadku, w którym spotykamy się ze stereotypem, mamy do czynienia z aktem ochrony spójności własnego uniwersum symbolicznego bądż to poprzez racjonalizację sytuacji związanej z ryzykiem odrzucenia, bądż to poprzez jednoznaczne, proste i powszechnie zrozumiałe scharakteryzowanie przedstawicieli „innego świata”.

Chociaż jednak stereotypy mogą być czynnikiem sprzyjającym zwartości grupy, osiągnięcie tej zwartości dokonuje się w drodze narzucenia psychologicznych barier wobec grup odmiennych. Z tego też powodu one same stanowią poważną przeszkodę, gdy ludzie dzielący określone stereotypy staną przed koniecznością adaptacji i związanej z tym weryfikacji swoich stereotypów.

**Działalność kulturalna
szansą przeciwdziałania
patologii komunikacji**

Jak przeciwdziałać patologicznym procesom komunikacyjnym? Odpowiedź jest oczywiście bardzo trudna i złożona. Bez wątpienia jednym ze sposobów może być działalność kulturalna, pod warunkiem, że sama nie ulegnie takim procesom.

Działalność kulturalna jest ingerencją w ludzki świat symboli o szczególnych walorach. Jest to ingerencja odwołująca się do sfery emocji i przeżycia: ingerencja, która może posłużyć się tak potężnymi systemami komunikacji na poziomie zbiorowości, jakimi są tradycja albo sztuka. W warunkach wymagających odbudowy spójności symbolicznego uniwersum działalność kulturalna jest szansą wpływania na pomyślny przebieg procesów adaptacyjnych. Jest to szansa, która wciąż czeka na wykorzystanie.



WYDAWNICTWA CENTRALNEGO OŚRODKA METODYKI UPOWSZECHNIANIA KULTURY (COK), Warszawa 1985. Wydanie I. Nakład 3000+160 egz. Format A5. Ark. wyd. 11. Ark. druk. 8,5. Papier offset kl III 71 g A1. Przekazano do składu w sierpniu 1984 r. Druk ukończono w marcu 1985 r. Skład: Wydawnictwa Radia i Telewizji – Warszawa. Druk i oprawa: Dział Poligrafii COK – Warszawa. Zam. 32/W/84, T-9. Cena zł 200.–

P.56269



zł. 200.-

19056269000000

WYDAWNICTWA



<http://rcin.org.pl/ifis>