

MICHAŁ BUCHOWSKI, WOJCIECH BURSZTA

(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet im. M. Kopernika w Toruniu)

KULTURA SYMBOLICZNA W BADANIACH ETNOLOGICZNYCH

Ogólność tytułu niniejszego wystąpienia z góry narzuca niejako określone do niego podejście. Będzie to więc generalny szkic pewnego stanowiska teoretyczno-metodologicznego, w ramach którego można podejmować — jak się wydaje efektywnie — badania nad symboliczną sferą kultury, a więc, posługując się tradycyjną terminologią etnograficzną — nad zjawiskami kultury społecznej i duchowej.

W kontekście całości rozważań niezbędne jest na wstępie scharakteryzowanie, co będzie się rozumiało pod pojęciem kultury (w szczególności symbolicznej). Zaznaczyć trzeba, że prezentowane tu stanowisko stara się nawiązać do podstawowych idei teorii kultury, wypracowywanej w poznańskim ośrodku kulturoznawczym, w ramach którego prowadzi się obecnie m. in. badania nad poszczególnymi dziedzinami kultury w zamyśle ich teoretycznej charakterystyki.

Ujmując problem generalnie (i siłą rzeczy nieprecyzyjnie, ale decyduje o tym szczupłość miejsca), w proponowanym tutaj ujęciu kultura traktowana jest przekonaniowo jako pewna rzeczywistość myślowa, którą konstytuują dwa rodzaje sądów: normatywne (normy) — wyznaczające cele do realizacji, oraz dyrektywne (dyrektywy) — określające sposób, w jaki owe cele możliwe są do osiągnięcia. Poszczególne dziedziny kultury regulują przy tym odpowiednie typy praktyk społecznych, stanowiąc tym samym ich myślowe podłoże. Za przykłady takich wyodrębnionych praktyk służyć mogą: praktyka językowa (komunikacji językowej), regulowana przez odpowiednią formę świadomości społecznej, praktyka obyczajowa, religijna, artystyczna czy wreszcie naukowa. Tak więc na kulturę danej społeczności składa się zespół wszystkich form świadomości społecznej, które funkcjonują w praktyce tej społeczności (w ich poszczególnych typach).

W obszarze tak rozumianej kultury wyodrębnić można dwie zasadnicze jej sfery: kulturę techniczno-użytkową oraz kulturę symboliczną; ich odmienność jest zasadnicza — zaistnienie rezultatów czynności na-

leżących do praktyki materialno-użytkowej jest niezależne od czyjejkolwiek interpretacji, w przeciwieństwie do czynności podejmowanych w sferze kultury symbolicznej, gdzie ich obiektywne funkcjonowanie możliwe jest dopiero po ich odpowiednim zinterpretowaniu przez inne podmioty (poprzez odczytanie sensu czynności lub wytworu kulturowego). Tak więc — posługując się najprostszym przykładem — rozpalając ogień na palenisku uzyskamy odpowiednią temperaturę w pomieszczeniu niezależnie od tego, czy będziemy nad owym faktem rozmyślać, czy też nie. Natomiast zaistnienie efektu komunikacyjnego znaków dymnych determinowane jest tym, czy ktoś, znający odpowiednie reguły interpretacji kulturowej, trafnie je odczyta.

Sfera kultury symbolicznej daje się z kolei podzielić na dwa podzbiory. Jeden z nich — to kultura symboliczna w węższym sensie. Stanowią ją te dziedziny, w ramach których realizuje się symboliczne wartości uchwytnie praktycznie; część z nich — oprócz nauki i dziedziny prawno-politycznej — stanowią formy świadomości, których nadrzędną funkcją jest komunikowanie. Tutaj klasycznym przykładem jest język, obok niego wymienimy także obyczaj oraz sztukę.

Drugą subsferę konstytuują praktyki światopoglądowe takie, jak magia (dzisiaj w formie reliktovej), religia i filozofia świeckoświatopoglądowa. Ich główną funkcją jest światopoglądowe waloryzowanie czynności praktycznych, innymi słowy — kreowanie wartości ostatecznych, sankcjonujących i motywujących działania podejmowane w ramach innych praktyk. W porządku genetycznym, praktyki światopoglądowe, przekonania zawarte w obrębie światopoglądu, dostarczają też założeń semantyki dla czynności i wytworów obyczajowych oraz artystycznych. Obyczajowe kreślenie znaku krzyża na chlebie jest znaczące tylko dlatego, że w światopoglądzie obecny jest mit (przekaz światopoglądowy) o ukrzyżowaniu Chrystusa.

Obiektywne funkcjonowanie kultury symbolicznej — jak już wspomniano — wymaga społeczno-subiektywnego upowszechnienia jej norm i dyrektyw. Uczestniczenie poszczególnych jednostek w kulturze warunkowane jest znajomością reguł interpretacji kulturowej: zarówno nadawanie odpowiednich komunikatów, jak i ich odbioru. Jednocześnie podzielenie tych reguł przez partycypujących w danej kulturze jest nieodzowne dla ich efektywnego funkcjonowania i realizowania zakładanych celów. Moment powyższy wymaga szczególnego podkreślenia, gdyż naszym zdaniem, stanowi on o miejscu i charakterze etnologicznego podejścia badawczego do zjawisk ze sfery kultury symbolicznej. Właściwie bowiem każda grupa kulturowa (często tożsama z etniczną) jest nośnikiem odmiennego systemu tych reguł, które tworzą tym samym partykularną całość. Uchwycenie tego systemu, jego opis i wyjaśnienie determinujących go racji funkcjonalnych oraz rządzącej nim „logiki” (struktury wewnętrznej) — oto najogólniejszy zakres penetracji, jaki rysuje się w tym

względnie dla etnologii. Będąc jedną z dyscyplin kulturoznawczych nauka ta, nawiązując do swych dotychczasowych tradycji, posługując się własnym aparatem pojęciowym i dającymi się wykorzystać metodami, wydaje się do tego typu analizy najbardziej predestynowana. Wraz z innymi czynnikami określającymi status danej wiedzy jako odrębnej dyscypliny badawczej kryterium eksplorowania specyficznego aspektu tego samego nawet obiektu jest przecież jednym z często stosowanych wyróżników.

Tak więc — reasumując — badanie kultury pojmowanej w wyłuszczonej powyżej sposób, sprowadza się w przypadku etnologii do opisu i wyjaśnienia norm i dyrektyw regulujących poszczególne typy praktyki w ramach partykularnych grup, a w węższym sensie do „rozszyfrowywania kodów” obecnych w kulturze danych społeczności. Obok zagadnień należących tradycyjnie do obszaru kultury społecznej i duchowej, takich jak obrzędowość czy magia, w rachubę wchodzi tu także reguły interpretacji kulturowej właściwe poszczególnym grupom etnicznym — ale nie tylko. Uważamy, że w zakresie tym mieszczą się także problemy subkultur (np. regionalnych, młodzieżowych, klasowych), myślenia potocznego (kultury masowej), genetyczne nawiązania funkcjonujących w danym momencie kultur, sposób asymilacji poszczególnych wątków w ramach kształtujących się całości, partycypacja jednostek w odmiennych systemach kulturowych, tzn. podzielenie przez nie zróżnicowanych reguł kulturowych, przechodzenia z jednego sposobu myślenia na inny (to szczególnie interesujące w przypadku społeczeństw wieloetnicznych, ale w lokalnym wymiarze Polski zjawisko to występuje także wyraźnie); odczytywania znaczeń kolejnych czynności kulturowych i ich wytworów oraz ich kontekstowych zależności (np. inaczej potraktujemy osobę modlącą się w kościele niżli czyniącą to niespodziewanie na środku ulicy — pierwszy przypadek uznamy za wyraz nabożności, drugi — co najwyżej — idiosynkrazji).

Sposób łączenia się poszczególnych podsystemów w hierarchicznie uporządkowaną strukturę i określenie jednostkowych struktur humanistycznych (subiektywno-racjonalnych) — to także rysujące się przed etnologią zadanie. Podobnie w przypadku uogólnienia wyższego rzędu — a więc tworzenia teorii kultury. Do tego ostatniego aspektu jeszcze powrócimy, gdyż wiąże się z nim określone kwestie natury epistemologicznej, z których trzeba zdawać sobie sprawę postulując taki, a nie inny zespół założeń teoretyczno-metodologicznych.

Ktoś czytający niniejsze uwagi podkreślić może, iż szereg sugerowanych powyżej aspektów badawczych stał się już, od dłuższego lub krótszego czasu, przedmiotem etnograficznych zainteresowań (przy innej, być może, szczegółowej ich werbalizacji). Można więc z kolei postawić następujące pytanie: jak ma się do tego faktu przytaczana na początku referatu (i postulowana) perspektywa teoretyczna? Pytanie to

niemał bezpośrednio dotyka problemu, jaki w tej chwili pragnęlibyśmy rozwinąć: charakterystyki dotychczasowych badań etnologicznych nad kulturą symboliczną. W tym wypadku naświetlenie tej kwestii sprowadza się do wskazania kilku najistotniejszych rysów metodologicznych znanych już na gruncie antropologii ujęć.

Z punktu widzenia przyjmowanej tu teorii i implikowanych przez nią pojęć większość prób opisu i wyjaśnienia zagadnień kultury posiada charakter obiektywizujący, tzn. uznający rzeczywistość kulturową badacza jako coś obiektywnie i zewnętrznie istniejącego, jako przedmioty niezależne od świadomości podmiotów dzielających odnośne przekonania. Tymczasem rzeczywistość kulturowa już z samej definicji zakłada obecność wartości (norm); oznacza to tym samym, że tkwi w niej niejako określony współczynnik humanistyczny, który w odróżnieniu od charakterystyki przeprowadzonej przez F. Znanieckiego wykonstruowany jest tu w terminach społeczno-subiektywnych. Współczynnik ów zmienia się historycznie i jest zarazem zróżnicowany w zależności od grupy będącej jego nośnikiem. Ujęcia obiektywizujące traktują natomiast własną rzeczywistość kulturową jako jedyną, narzucającą się z zewnątrz — jako obiektywną właśnie.

Sytuacja ta jest w swej ostatecznej instancji wynikiem specyficznego stosunku badaczy do potocznego doświadczenia społecznego, w tym wypadku kulturowego. Rejestrują oni po prostu świat „takim, jakim właśnie jest”. Rejestracja tego doświadczenia implikuje z kolei rozpoznawanie i dzielenie sądów dyrektywalnych przynależnych jedynie do zakresu kultury wartości uchwytne praktycznie (techniczno-użytkowej i symbolicznej w węższym sensie). Do rekonstrukcji kultur historycznych i jemu współczesnych etnolog stosuje swe własne sądy dyrektywne, obiektywizując tym samym własną rzeczywistość kulturową. Z taką sytuacją spotykamy się powszechnie, także wśród przedstawicieli ukierunkowań, które postulują program podmiotowej rekonstrukcji kultury (tj. ujmowanie jej jako zespołu sądów normatywnych i dyrektywalnych). Okazuje się jednak, iż — ostatecznie — badacz „przypisuje” swój własny (respektowany przez siebie) współczynnik humanistyczny badanemu; w ten sposób zjawiska, które miały być zrealitywizowane do badanych kultur, miały uwzględniać oryginalne założenia semantyki (owe sądy), charakteryzuje się w terminach założeń semantyki badacza (za pomocą sądów przez niego dzielanych).

Klasycznym przykładem obiektywizującego podejścia do badań nad kulturą są badania ewolucjonistyczne (także dyfuzjonistyczne). Tak np. magia jawiła się w ujęciu ewolucjonistów jako wyraz psychologicznego niedorozwoju społeczeństw pierwotnych. Przy pomocy dyrektyw własnego doświadczenia psychologicznego, zdeterminowanego — rzecz prosta — społecznie dzielanymi sądami na ten temat, badacz-ewolucjonista usiłował sformułować zasady magii. Ta swoista introspekcja (impli-

kująca zresztą dodatkowo indywidualizm metodologiczny) prowadziła do nieuprawnionego rzutowania własnych kategorii kulturowych na świadomość podmiotów magii (a to jest jednoznaczne z obiektywizacją tych zjawisk). Stąd np. Frazerowskie pojęcie magii jako „bękarciej” siostry nauki, mającej wyrażać dostrzeganie przez jej podmioty regularności i obiektywności praw przyrody, tyle tylko, że błędnie rozpoznawanych — to klasyczny przykład tego typu podejścia. Jeżeli podmioty świadomości magicznej dostrzegały nawet obiektywność tych praw, to nie były to z pewnością nowożytnie (po europejsku) rozumiane prawidłowości naturalne, ale coś pośredniego między dzisiejszą obiektywnością a antropomorfizacją. W ogóle, jeśli można tu wyrazić jakąkolwiek opinię na temat kultury magicznej, to przypuszczać należy, iż stanowiła ona typ syntetycznie kulturowy, syntetycznie kulturowej świadomości, gdzie nie doszło jeszcze do dysocjacji poszczególnych sfer kultury (techniczno-użytkowej, komunikacyjnej i światopoglądowej) tak charakterystycznej dla kultury nam współczesnej. W praktyce oznacza to, iż wykonanie jakiejkolwiek czynności utylitarnej było zarazem komunikowaniem określonego stanu rzeczy, jak i jej światopoglądową waloryzacją. Rzecz niepojęta dla naszej, jakże odległej od magicznej, świadomości — co tłumaczy naturalne niejako skłonności do interpretacji adaptacyjnej, nie zaś historycznej w sposób szczególny. Nb. podobne trudności, tym razem z interpretacją komunikatów językowych wśród kultur prymitywnych, zauważał B. Malinowski. Jego zdaniem badacz tubylczej kultury nie jest w stanie zrekonstruować tej pragmatycznej wizji świata, która znajduje swój wyraz w jednostkach komunikatywnych danego języka (np. formach gramatycznych), gdyż sam jest już od niej oddalony warstwami strukturalnymi swojego własnego języka; dla Europejczyków język posiada wiele specjalistycznych zastosowań, podczas gdy dla tubylców posiada stricte pragmatyczny charakter jako sposób działania, warunkowany kontekstem sytuacji w specyficznym sensie tego terminu.

Rejestrujący stosunek do pośrodkowego doświadczenia kulturowego, przyjmowanie jego przesądzeń, prowadzi do niedostrzegania i braku (naukowego) odnotowywania światopoglądowej sfery kultury, a ujmując rzecz precyzyjniej — do pomijania sądów dyrektywalnych, które nie są potencjalnie efektywne technologicznie, których rezultaty nie są uchwytnie praktycznie. Podajmy przykładowo taką właśnie dyrektywę (sąd dyrektywalny): „Aby zniszczyć duszę przeciwnika należy pościć jego *mana*”. Dodajmy przy tym, iż sądy normatywne z reguły nie podlegają „obróbce” naukowej.

Wbrew pozorom analogiczny status teoriopoznawczy posiadają w tym względzie kierunki, które opatrzyć można wspólnym mianem strukturalno-semiotycznych; stwierdzeniem tym nie chcemy bynajmniej pomniejszać ich wielkiego (często pionierskiego) wkładu w postęp badań

etnologicznych, znacznego choćby w stosunku do innych, anachronicznych już stanowisk badawczych, zastygłych i wciąż obecnych w naszej rodzimej etnografii. Obok szeregu marginalnych — w kontekście prowadzonych tu rozważań — nasuwających się obiekcji, jak chociażby arbitralne przesądzenie o izoformizmie „planu treści” i „planu wyrażania” (semantyki i syntaktyki) czy stawiania w jednej płaszczyźnie oznak naturalnych i kulturowych jako determinowanych zewnętrznie (co jest także przejęciem wyobrażenia o ich analogiczności, narzucającego się w wyniku uogólnień potocznego doświadczenia społecznego) — istnieje pewien rys charakterystyczny tych orientacji, decydujący o ich pewnym poznawczym ograniczeniu. Jest nim fakt, że strukturaliści z zasady ograniczają swe zainteresowania z zakresu kultury symbolicznej do sfery komunikacji, czyli powiedzieć można — redukują kulturę do komunikacji. Jeśli nawet dostrzegają sferę światopoglądową (np. Leachowskie wydarzenie komunikacyjne obejmuje m.in. środki metafizyczne zmieniające świat), to we własnych kategoriach niewiele mogą na ten temat powiedzieć. Wyrażając się w tym względzie w przyjętej tu terminologii skonstatować można, że nie obejmują oni zakresem swych eksplikacji aktów partycypacji w światopoglądzie, a tylko w komunikacji symbolicznej; również więc i oni nie dostrzegają efektów technologicznych dyrektyw światopoglądowych. Czynią to przyjmując postawę przedmiotowego, „obiektywnego” traktowania tych aktów — a więc ponownie tak, jak przejawiają się one w potocznym doświadczeniu kulturowym jego uczestnikom, w formie postrzegania zjawisk światopoglądowych jako komunikacyjnych.

Jak zatem można sobie wyobrazić postulowane tu teoretyczne (w odróżnieniu od przedteoretycznego) ujęcie kultury symbolicznej? Z konieczności zaproponowana tu być może jedynie formuła ogólna. W ujęciu takim chodziłoby o podmiotowe badanie kultury. Oznacza to uwzględnienie faktu, że żaden obraz świata właściwy partykularnej grupie kulturowej nie jest zwierciadlanym odbiciem obiektywnie istniejącej rzeczywistości; podobnie dzieje się także z obrazem badacza. W wyobrażeniach takich tkwi określony — rzecz można „uspołeczniony” — współczynnik humanistyczny. Skoro więc przyjmiemy, że kulturę tworzą odpowiednie systemy sądów normatywnych i dyrektywalnych, jej podmiotowe rekonstruowanie musi sprowadzić się przede wszystkim do: (1) dokonania werbalizacji owych sądów przy wykorzystaniu z (2) odpowiednich pojęć podmiotowych. Zjawiskami podmiotowymi są zaś wszelkie takie obiekty lub stany rzeczy, będące odniesieniem przedmiotowym różnych jednostek komunikatywnych danej kultury: językowych, obyczajowych, prawno-politycznych i in. Owo odniesienie przedmiotowe ujmowane jest przy tym jako zjawisko spełniające sądy tworzące s e m a n t y k ę odnośnej jednostki, a werbalizowane w zdaniach — czy szerzej — formułach syntaktycznych języka tej kultury, która pod-

lega rekonstruowaniu. Mówiąc inaczej, założenia semantyki podlegają każdorazowo „ujawnianiu” i wyszczególnianiu i ten właśnie moment decyduje o tym, czy mamy do czynienia ze zjawiskiem podmiotowym.

Ten — zasygnalizowany tutaj jedynie — zespół założeń teoretyczno-metodologicznych postulujących program podmiotowej rekonstrukcji kultury (ujmowanie jej ze współczynnikiem humanistycznym w podanym wyżej sensie), wikła się jednakże w określone uwarunkowania analiz badawczych. Przede wszystkim narzucają się uwarunkowania natury językowej: odmienność komunikatów, konieczność ustalenia zasobu jednostek komunikatywnych języka, kwestie przekładu itd. Za tymi, często oczywistymi, uwarunkowaniami kryją się jednak bariery epistemologiczne, nie zawsze rozpoznawane, a współwyznaczające możliwości rekonstrukcji badanych zjawisk. Praktyka badawcza etnologów dostarcza właśnie przykładów na to, iż odpowiednie rozpoznanie znaczenia systemu językowego i danych lingwistycznych dla badań nad symboliczną sferą kultury nie jest jednoznaczne z uświadomieniem sobie epistemologicznych konsekwencji przyjęcia takich a nie innych założeń. Często wręcz odwraca się cały problem — rozważania nad językiem mają być rozwiązaniem kwestii epistemologicznych i dostarczać prawomocnych dyrektyw badawczych.

Badacze, którzy zdają się skłaniać ku podmiotowej rekonstrukcji kultury, często twierdzą, że najlepszy dostęp do zjawisk „mentalnych”, „ideacyjnych”, „poznawczych” (różne są określenia tego co wyeksplikować można właśnie jako rzeczywistość myślową) istnieje poprzez badanie komunikatów językowych danej kultury. Jest to o tyle uzasadnione, iż rzeczywiście wszelkie obszary komunikacji kulturowej korzystają szeroko z zasobu komunikatywnych jednostek językowych, które dodatkowo posiadają ten walor, iż założenia ich semantyki są nieporównanie dokładniej artykułowane i powszechnie respektowane (dodajmy do tego, że również o wiele lepiej zbadane dzięki teoretycznemu zaawansowaniu lingwistyki). Z tych powodów założenia semantyki komunikatywnych jednostek językowych „narzucają” się jako źródło charakteryzowania podmiotowo rozumianej kultury. Tym samym badania ogranicza się do tej sfery, która podlega kulturowemu (tutaj: językowemu) komunikowaniu. Swoją drogą faktem jest, że aby zjawiska kulturowe poddawały się rekonstrukcji niezbędnie muszą być one zakomunikowane przez odpowiednie jednostki komunikatywne danej kultury (inaczej nie ma możliwości stwierdzenia, czy dane zjawisko nawet zaistniało) — to jedno z ograniczeń, już natury epistemologicznej, przed którym stają badania nad kulturą rozumianą podmiotowo właśnie.

Kończąc te uwagi nadmienimy jedynie, iż gdyby nawet udało się w przyszłości osiągnąć absolutnie adekwatną rekonstrukcję oryginalnych kontekstów kulturowych i wyrazić ją za pomocą takich procedur, które „uchwycą” współczynniki humanistyczne określające odniesienia

przedmiotowe danych jednostek komunikatywnych kultury, to nie da się tego inaczej wyrazić, niż za pomocą formuł zdaniowych (obejmując — języka badacza czy języka rekonstruowanej kultury), których nie będzie się już charakteryzowało semantycznie i przyjmie się je jako ostateczne. Warto sobie tę barierę badawczą uświadomić.

Podsumowując: kulturę badać można w dwojaki sposób: (1) obiektywizująco oraz (2) podmiotowo — jak zespół sądów. W ramach współczesnej etnologii dominuje ujęcie typu (1) i to w rozmaitych wersjach. Niniejszy tekst miał być w założeniu ogólną prezentacją możliwości (ale i ograniczeń), jakie stoją przed ujmowaniem kultury podmiotowo. Wydaje się, że etnologia jest szczególnie predestynowana do podjęcia tego typu badań. Sądzymy, że proponowana tu wizja nauki teoretycznej, będąca konsekwencją przedstawionych na wstępie założeń, może być przesłanką dla postępu poznawczego w etnologii. Rzeczona teoria i jej szczegółowe rozwinięcie jest jedną z prób uzyskania takiego postępu¹.

¹ Wybrana literatura: M. Buchowski, W. Burszta, *Teoretyczny aspekt etnograficznych badań nad kulturą*, „Lud”, t. 66: 1982, s. 31-44; J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962; W. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics*, [in:] *Language in Culture and Society*, D. Hymes [ed], New York 1964, s. 36-39; J. Kmita, *Epistemologiczne granice podmiotowej rekonstrukcji kultury* (maszynopis); tenże, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982; E. Leach, *Culture and Communication*, London 1976; B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Language*, [in:] *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe 1948, s. 228-276; Quine W. V., *Filozoficzny postęp w teorii języka*, [w:] *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1977, s. 496-519.