

ANNA ZADROŻYŃSKA

HOMO FABER I HOMO LUDENS.
PRÓBA MODELOWEGO UJĘCIA KULTUR TRADYCYJNEJ
I WSPÓŁCZESNEJ¹

Szkic ten jest rzeczywiście tylko próbą (przede wszystkim próbą dla samej siebie) uporządkowania zebranych materiałów i refleksji nad kulturą współczesną, jej korzeniami i sensem. Jest to więc głównie propozycja rozumowania i interpretacji. W żadnym natomiast wypadku nie może być traktowany jako definitywne rozstrzygnięcie niezwykle przecież złożonych problemów, z jakimi spotyka się badacz-etnolog. Więcej bowiem z tej próby uporządkowania wynika pytań niż jednoznacznych odpowiedzi, więcej niepokojów niż odczuć ładu wyjaśnianych spraw, więcej konieczności głębszego badania niż satysfakcji z dotychczas zebranych materiałów.

Proponuję, by modele, które mają stanowić trzon klasyfikacji materiałów, nazwane zostały tytułami książek² szczególnie dla mnie interesujących i w pewnym stopniu oddających podstawową ideę studiów nad kulturą współczesną. Niemniej są to jedynie nazwania modeli dopełniających się wzajemnie i nie istniejących rozłącznie. U podstaw zabiegu rozgraniczającego systemowy obraz kultury na modele *homo faber* i *homo ludens* leży przekonanie o dualizmie obiektywnych konieczności zmuszających człowieka do działań, którymi stają się serie rozwiązań zwanych kulturowymi. Z konieczności tych wynikają, jak się wydaje, szczegółowe poczynania ludzkie zgodne wprowadzić z genetycznym kodem gatunku, lecz możliwe do zrealizowania tylko przez kulturę.

Modele *homo faber* i *homo ludens* daje się wyróżnić na podstawie dość prostego kryterium klasyfikacji działań człowieka. Jest to praca.

¹ Artykuł jest streszczeniem wydanej przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe książki mojego autorstwa pt. *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa 1983.

² M. Frisch, *Homo faber*, Warszawa 1973, oraz J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1967.

Jako jej opozycję proponuję pojęcie nie-pracy, które jednak w naszym języku jest mało powszechne. Kryterium to rozgranicza system kulturowych zachowań człowieka na codzienność i niecodzienność. Wtedy seria kulturowych rozwiązań modelu *homo faber* staje się pochodną pracy i wyznacza sferę codzienności, podczas gdy seria kulturowych rozwiązań modelu *homo ludens* wynika z nie-pracy i wyznacza sferę niecodzienności.

Kryterium pracy (w dalszej części szkicu postaram się uściślić to pojęcie) okazuje się użyteczne przy analizie materiałów ilustrujących tak kulturę tradycyjną, jak współczesną (do tych terminów również powrócę). Muszę jednak dodać, że użyteczność ta przejawia się wtedy, gdy pracę traktuje się jako znak, a tym samym odkrywa się jej sens kulturowego wyróżnika. Prowadzi to do poszukiwania reguł codzienności. Prowadzi również do poszukiwania pojęciowej opozycji pracy pełniącej analogiczną funkcję dla reguł niecodzienności. Zaproponowane pojęcie nie-pracy jest dyskusyjne. Dość powszechnie bowiem uznano, że opozycją pracy jest czas wolny. Wydaje się to mało zasadne. Świadczą o tym chociażby tylko badania socjologów³. Można z nich wnioskować, że kategoria czasu wolnego nie daje się zastosować jako kryterium klasyfikacji faktów kulturowych mieszkańców nie tylko tradycyjnych wsi, lecz również tych, którzy stamtąd przywędrowali do miast. Jeżeli można by uściślić opozycję praca—czas wolny, proponowałabym przyjęcie pojęć czas pracy i czas wolny. Wtedy jednak byłaby ona zasadna, gdyby analizowana kultura zawierała w sobie możliwości wydzielenia obydwu tych rodzajów czasu. W społecznościach zwanych tradycyjnymi (czy w kulturze tradycyjnej) mamy wprowadzić do czynienia z czasem pracy, lecz nigdy nie bywał on zależny od zegara. Natomiast wydzielenie czasu wolnego jest prawie niemożliwością. Można co najwyżej mówić o czasie poza pracą. Ten jednak nigdy nie bywał czasem wolnym, zawsze wypełniały go przeróżne treści. Czas wolny pojawia się dopiero wtedy, gdy praca zostaje ujęta w ramy tarczy zegarowej, gdy czas po pracy staje się prywatną własnością jednostki. Opozycja więc czas pracy—czas wolny może być sensowna tylko przy analizach materiałów odnoszących się do kultury ludności miejskiej.

Zastanawiając się nad materiałami zebranymi w trakcie badań wśród mieszkańców wsi i robotników miejskich można sądzić, że użyteczniejsze jest przyjęcie takich pojęć opozycyjnych, które pełniłyby funkcję kryterium klasyfikacyjnego w stosunku do całości materiału. Dlatego zaproponowałam na wstępie opozycję czysto logiczną praca — nie-praca,

³ Przytoczę tylko przykłady: J. Danecki, *Problemy czasu wolnego w warunkach miejskich*, „Studia Socjologiczne”, nr 2: 1964; K. Łapińska, „Czas wolny” w świadomości społecznej mieszkańców wsi, „Etnografia Polska”, t. 12: 1968, s. 67-85; J. Pieper, *Leisure, the basis of culture*, London 1952, B. Rowntree, C. R. Lavers, *English life and Leisure*, London 1951.

która jest wnioskiem wynikającym z dość oczywistych przesłanek: 1. Praca (w rozumieniu konkretnej działalności wytwórczej) jest w kulturze tradycyjnej i współczesnej istotnym działaniem o znaczeniu ekonomicznym, społecznym, psychologicznym, światopoglądowym; 2. Praca, szczególnie w kulturze tradycyjnej, organizowała dzień powszedni; 3. Praca w kulturze tradycyjnej nie miała wyznaczonego czasu dla wykonywania poszczególnych czynności w ciągu dnia; 4. Czas pracy w kulturze tradycyjnej przerywany był czasem nie-pracy, gdy dopuszczalne były zabawa i odpoczynek; 5. W kulturze tradycyjnej czas nie-pracy bywał wypełniony odmiennymi czynnościami niż czas pracy. Obydwa te rodzaje działań podlegały regułom wynikającym z tradycji; 6. W kulturze tradycyjnej nie istniał więc czas wolny; 7. W kulturze tradycyjnej czasy pracy i nie-pracy były wartościami sobie równorzędnymi. Takimi samymi wartościami były praca i nie-praca; 8. W kulturze tradycyjnej czas nie-pracy nazwać można niecodziennością, której jednym z przejawów było święto; 9. W modelu kultury tradycyjnej niecodziennosc, święto i wypełniające je elementy ludyczne tworzą charakterystyczną konfigurację o cechach przeciwstawnych codzienności; 10. W modelu kultury tradycyjnej opozycja znaków praca — nie-praca tworzy specyficzny system znaczeniowy.

Wyodrębnienie dwu modeli (*homo faber* i *homo ludens*) implikuje założenie, że kultura jest systemem. Znaczy to, że tworzy ona całość dającą się wyodrębnić spośród innych całości. System kultury jest tworem człowieka. Musi więc składać się ten system z co najmniej dwóch sfer: jednej, ujmującej elementy rzeczywiste, drugiej — ujmującej elementy wyobrażalne, jako że co najmniej dwie te sfery właściwe są istocie jego twórcy. Tworem człowieka jest więc systemowy obraz świata, to znaczy taki, który wiąże w całość wszystkie jego elementy. Elementy te doznają wyjaśnienia i usprawiedliwienia w systemie kultury. To natomiast odbywać się musi przy zastosowaniu reguł całego systemu. System kultury musi więc określać reguły łączenia sfer rzeczywistości postrzeganej i niepostrzeganej, podstawowych kategorii rzeczywistości i nierzeczywistości, znanego z nieznanym. O regułach systemu informują znaki. Za taki znak można uznać pracę.

Innymi słowy, traktując pracę jako znak w kulturze można by określić teorię codzienności. Nie została ona do tej pory sformułowana *explicite*, choć próby jej określenia pojawiały się w nauce wielokrotnie i zawsze tam, gdzie mówiono w ogóle o pracy człowieka. Wynika z tego, że teoria codzienności odnosi się do tej sfery życia i kultury, która wiąże się przede wszystkim z pracą. Praca może więc być uznana za znak codzienności.

Znane teorie święta M. Eliadego⁴ czy R. Caillois⁵ wydobywają jed-

⁴ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.

⁵ R. Caillois, *Zywiol i tad*, Warszawa 1976, rozdział „Człowiek i sacrum”.

nak pewne elementy teorii codzienności. Są one uzasadnieniem ich założeń, a jednocześnie wskazują na nierozłączność dwu tych sfer życia. W teoriach święta występuje dualizm pojęciowy. Można więc przyjąć, że jeżeli wszystko to, co wiąże się ze świętem, określane jest przez pojęcie *sacrum*, to wszystko to, co wiąże się z codziennością, może nosić miano *profanum*. Jeżeli wszystko, co odnosi się do *sacrum*, wiąże się z nie-pracą, to wszystko, co wiąże się z pracą, odnosić się będzie do *profanum*. Jeżeli wszystko, co wiąże się z zabawą (jak proponuje jej teoretyk J. Huizinga⁶), określa się mianem swobodnej działalności, to wszystko, co wiąże się z koniecznością i przymusem, niech zwie się pracą. Jeżeli w teorii święta następuje utożsamienie go z czasem śmierci, to w teorii codzienności powinno nastąpić utożsamienie jej z czasem życia. Podobne założenia oparte na opozycyjności treści mogą być formułowane w odniesieniu do wszystkich tez teorii święta. Wskazuje to przede wszystkim na fakt, że teoria codzienności nie istnieje bez jej przeciwstawienia. Tak samo, jak realne zachowania czy działania człowieka nie mogą być zaklasyfikowane do któregoś ze zbiorów — codzienności czy niecodzienności — bez dokładnego określenia ich opozycji.

Jedną z form nie-pracy w kulturach tradycyjnych była zabawa. Mogła ona wyrażać różnorakie treści, nie zawsze powiązane tylko z odprężeniem i wesołością, lecz mające dla człowieka również istotne znaczenie symbolicznej re-kreacji życia. Ta zaś stanowiła sens święta. Zależnie od sytuacji włączano w nie bogów i duchy opiekuńcze poszczególnych, konkretnych działań człowieka. One to miały ustanawiać i sankcjonować nowy porządek, gdy stary stawał się niepewny. Duchy i bogowie wykorzystywani podczas święta byli więc patronami życia, słońca, urodzaju, deszczu itp. Były to „instytucje” nadrzędne w stosunku do codzienności. Sfera nie-pracy i święta była „ośrodkiem dyspozycji” pracy i powszedniości. Jednocześnie też była to ta część działalności człowieka, która wyraźnie nosiła cechy zabawy.

Jedną z wielu teorii zabawy sformułował J. Huizinga⁷. Jego *homo ludens* jest przede wszystkim tworem biologiczno-zwierzęcym o rozwiniętym instynkcie zabawy. Pierwotność tego instynktu miała niezwykle znaczenie dla tworzonej przez człowieka kultury, która — według Huizingi — przejawiała się głównie poprzez i w zabawie. Ta zaś posiada kilka cech charakterystycznych. Przede wszystkim zawsze wymaga wyznaczenia odrębnej przestrzeni i przebiega w specjalnie dla niej przeznaczonym czasie. Ponadto sama w sobie jest ładem realizowanym poza światem rzeczywistym według określonych a umownych reguł. Uczestniczenie w niej tworzy specyficzne więzi między uczestnikami wyróżniając ich spośród pozostałych ludzi. W tych sformułowaniach można doszukać się dość wyraźnych powiązań czy nawet analogii ze świętem.

⁶ Huizinga, *op. cit.*

⁷ *Ibidem.*

Zabawa przecież nigdy nie należała do codziennych działań człowieka. Nie była też z pewnością żadnym rodzajem pracy. Stanowiła wyraźną jej opozycję. Była więc rodzajem nie-pracy. Należała do niecodzienności. Może też być uznana za jej znak.

Wśród współczesnych teoretyków zabawy dość interesujące stanowisko prezentuje R. Caillois⁸. Wyróżnił on cztery podstawowe postawy charakterystyczne dla zabawy: *agon* (rywalizacja), *alea* (zдание się na los), *illinx* (oszołomienie) i *mimicry* (udawanie kogoś lub coś innego). Określił jednocześnie sześć cech pozwalających charakteryzować zabawy. Byłyby to: dobrowolność, wyodrębnienie czasowo-przestrzenne, niepewność wyników, bezproduktywność, specyficzne i czasowo tylko obowiązujące reguły oraz fikcyjność działania. Cechy te pozwalają klasyfikować zachowania. Nie można jednak na ich podstawie klasyfikować wielu opisanych w materiałach etnologicznych przypadków. Kulturowa bowiem rzeczywistość wymyka się tym uproszczeniom. Jest bardziej skomplikowana. Caillois przyznaje, że wszystkie cztery postawy charakterystyczne dla zabaw występują w rzeczywistych zachowaniach ludzi w rozmaitych konfiguracjach. Przyznaje też, że wymienione przez niego cechy zabaw nie zawsze występują w komplecie. Zwraca też uwagę, że *mimicry* i *illinx* tylko przeważnie występują w zachowaniach ludzi podczas święta, a *agon* i *alea* tylko przede wszystkim należą do niecodzienności. Wynika z tego, że jakaś bliżej nie określona ich część przynależna jest czasowi codzienności.

Czy możliwe jest więc, by tak zasadnicze działanie człowieka, jakim jest zabawa, wyraźny znak nie-pracy, należała jednocześnie do opozycyjnej sfery modelu znaczonej pracą? Przypuszczam, że jest ona łącznikiem pomiędzy znakami pracy i nie-pracy, pomiędzy codziennością i niecodziennością. Zasada funkcjonowania tego łącznika w modelu znajduje się poza samą formą zabawy. Prawdopodobnie wiąże się ona z regułami światopoglądu człowieka w kulturze tradycyjnej, a więc pojmowaniem przez niego tych szczególnych jakości, które składają się na święto i codzienność. Próby poszukiwania odpowiedzi na to pytanie uświadamiają przede wszystkim, że analizy i interpretacje materiałów trzeba odnieść do reguł całości systemu kultury. Dość oczywiste bowiem dzisiaj jest, że: 1. Kultura rządzi się nie tylko prawami ekonomiczno-społecznymi, choć w pewnych płaszczyznach uogólnień właśnie one dają wyraźnie znać o sobie; 2. Psychologia, psychiatria i medycyna odkryły, że umysł ludzki specyficznie wartościuje czas i przestrzeń (co także dość wyraźnie odbija się w materiałach etnologicznych); 3. Wartościowanie to, szczególnie w kulturach tradycyjnych, częściowo tylko wiązało się z użytecznością czy znaczeniem produkcyjnym, ekonomicznym; 4. Można też sądzić, że to właśnie stopień użyteczności ekonomicznej wyznaczany bywał na podstawie kryteriów w stosunku do niego zewnętrznych a nad-

⁸ Caillois, *op. cit.*, rozdział „Ludzie a gry i zabawy”.

rzędnych; 5. Wartościowanie czasu i przestrzeni w sposób niezaprzeczalny łączyło się z całością zorganizowania kultury; 6. Było ono wyrażane symbolicznie; 7. Istniały co najmniej dwie jakości kulturowe: czas i przestrzeń święta (niecodzienności) oraz czas i przestrzeń codzienności; 8. Były one nierozdzielne.

Tym samym zaproponowane modele *homo faber* i *homo ludens* w zasadniczych ramach obejmować mogą całość relacji kultury. Myśl bowiem o skonstruowaniu szczegółowego modelu całości kultury jest utopią. Proponuję więc skupienie się na zainteresowaniu kulturą tradycyjną i kulturą współczesną. Obydwa te pojęcia mają charakter modeli i wymagają dokładniejszego omówienia. Założenie, że kultura jest zbiorem możliwym do wyodrębnienia spośród innych jej równorzędnych pozwala traktować obydwie wymienione tu pojęcia jako nazwy jej podzbiorów. Te jednak dość powszechnie wyznacza się na podstawie odrębnych dla każdego z nich kryteriów klasyfikacyjnych. Jednak nawet tak wyróżnione mogą wskazywać na istotne między sobą powiązania.

Podstawowym modelem, którym posługuje się etnologia, jest kultura tradycyjna. W literaturze naukowej najczęściej przeciwstawia się ją kulturze współczesnej choć niekiedy spotkać można inne terminy określające kulturę charakterystyczną dla współczesności. W pewnym sensie zestawienie opozycyjne kultury tradycyjnej i współczesnej może być słuszne. Postaram się to wyjaśnić.

Termin kultura tradycyjna jest dla mnie nazwaniem modelu tej części kultury, która daje się wyodrębnić z całości na podstawie jednego zasadniczego kryterium, jakim jest tradycja. Rozumie się przez to pojęcie swoistość zarówno faktów egzystujących w tej kulturze, jak reguł ich wzajemnych powiązań. Swoistość ta, jak dość powszechnie się to stwierdza, polega na względnej trwałości w czasie niektórych faktów kulturowych, co wiąże się z bezpośrednim sposobem ich międzypokoleniowego przekazywania. Reguły natomiast powiązań między tymi faktami wynikają z podstawowego systemu wartościowania, który jako jeden z istotnych faktów kulturowych społeczności tradycyjnych szczególnie pieczołowicie bywał przekazywany przez kolejne pokolenia. Ten system wartościowania wynikał z pojmowania wszechświata. Prawdopodobnie był też systemem, w którym każdy szczegółowy przejaw istnienia świata, rzeczy i ludzi mógł zostać wyjaśniony.

Tradycyjny przekaz kultury wymagał jednak silnych więzi między pokoleniami w rodzinie i szerszej społeczności. Etnologiczne badania nad tradycją najczęściej dotyczyły społeczności wioskowych jako grup rodzinnych i sąsiedzkich powiązanych ze sobą wspólnie zamieszkivanym terytorium. Podobne cechy miały dawne społeczności plemienne, jak również niektóre grupy określane mianem warstw niższych w nowoczesnym zurbanizowanym społeczeństwie. Wynika z tego, że mimo do-tychczasowych zainteresowań etnografii i etnologii społeczeństwami prze-

de wszystkim plemiennymi czy społecznościami wioskowymi, poszukiwanie elementów kultury tradycyjnej w nowoczesnych strukturach miejskich może być możliwe i uzasadnione.

W studiach nad kulturą tradycyjną można brać pod uwagę jej trwanie, *continuum*, konfigurację jej elementów, warianty i marginesy strukturalne. Z badania tego może wyłonić się obraz kulturowych charakterystyk społeczności oraz dopuszczalne zakresy zmienności kulturowych szczegółów i powiązań między nimi. Pomimo że kulturę tradycyjną uważa się za system czy zbiór historycznie zmienny, to w przypadku poszukiwania podstawowych reguł modelowych, czas nie może stanowić najistotniejszej ramy rozważań. Kultury tradycyjne istnieć mogły i mogą w różnych epokach i społecznościach. Rządzą się raczej prawami długiego trwania. Również i dziś można posługiwać się modelem kultury tradycyjnej w badaniach nad współczesnym obrazem kultury. Jedynie materiał faktograficzny w tym modelu porządkowany jest przez czas, reguły zaś związków pomiędzy zdarzeniami, ich sens i interpretacja znajdują się poza nim. Kultura tradycyjna nie jest więc epoką historyczną wyznaczaną ramami tylko czasu.

Modelowe rozumienie pojęcia kultury współczesnej jest jakościowo różne od poprzedniego, chociaż nie jest jednoznacznie opozycyjne w stosunku do niego. W badaniach etnograficznych czy socjologicznych terminem kultury tradycyjnej określa się najczęściej model kultury w przeszłości. W takim rozumieniu tego pojęcia kultura współczesna, z braku lepszego terminu, charakteryzować ma współzycie i życie ludzi naszych czasów. Ten więc zbiór faktów i jego model zostają wyodrębnione na podstawie kryterium czasu.

Dziejąca się dziś kultura jest rzeczywiście kulturą nam współczesną. Stąd wniosek, że każda epoka charakteryzowana bywa przez kulturę współczesną jej badaczowi, żyjącemu w czasie epokę tę wyznaczającym. Współczesność jest więc cechą przede wszystkim relacji między podmiotem a przedmiotem badania, nie zaś samego przedmiotu badanego. Dlatego też używane przez nas pojęcie kultury współczesnej jest nieostre. Może mimo to stać się użyteczne w studiach nad kulturą pod warunkiem świadomego przyjęcia względnych ram czasowych dla rozpatrywania zbioru faktów i uwzględnienia tych ograniczeń przy konstrukcji modelu. Może też umożliwić odnajdywanie związków z ostrzej zdefiniowanymi zbiorami.

Wydaje się, że posługując się tu dwoma różnymi konstrukcjami modeli kultury nie mam prawa korzystać w równym stopniu z ich możliwości interpretacyjnych. Są one przecież jakościowo różne. Nie są w stosunku do siebie opozycyjne. Nie są też wzajemnie się dopełniające. Nie można powiedzieć, że kultura tradycyjna nie należy do zbioru kultury współczesnej, bo pojawia się natychmiast niepokojące podejrzenie, że właśnie zbiór kultury współczesnej opiera się na włączeniu

części (mniejszej lub większej) kultury tradycyjnej. W ten sposób okazuje się, że kultura współczesna jest po prostu odpowiednikiem takich pojęć, jak np. „kultura IX w.” itp. Wymaga ono uzupełnienia wskazującego bliższe ramy przestrzenne, etniczne, narodowe itd. Również i termin „kultura współczesna” takich uzupełnień wymaga. Uzasadnia to sformułowane wyżej podejrzenie, że może ona zawierać rozmaite treści i reguły ich powiązań, charakterystyczne również dla kultury tradycyjnej.

Pojęcia „kultura współczesna” jako nazwy modelu, używam przede wszystkim dlatego, że przypisuję mu szczególny związek z modelem kultury tradycyjnej, nad którym etnologia pracowała ponad 100 lat. Przekonana jestem, że tworząc skalę zmienności kultury naszego narodu: mogę z całą pewnością tylko na jednym jej krańcu usytuować model *sensu stricto*. Będzie to właśnie model kultury tradycyjnej. Drugi jej kraniec jest niepewny. Wstępnie i umownie niech znajdzie się tam pojęcie kultury współczesnej, pozorujące również modelowy zbiór kulturowych treści i reguł ich powiązań. Pomiedzy dwoma tymi krańcami mieścić się będzie gama zmienności wynikająca z faktu istnienia modelu kultury tradycyjnej, zmiennego nasilenia tradycji, dających w efekcie serie transpozycji i konfiguracji historycznych. W ten sposób pojęcie kultury współczesnej staje się tylko oznaczeniem na współrzędnej czasu punktu umownego zatrzymania procesu zmian w celu przeanalizowania i interpretacji kultury dzisiejszych ludzi. Tym samym kultura współczesna musi być traktowana jako konsekwencja istnienia kultury tradycyjnej czy jej transpozycja. Od zasadniczego modelu może różnić się przede wszystkim stopniem nasilenia zachowanych reguł przekazu swych treści. Oznacza to również, że inne procesy dziejące się w innych skalach pomiaru, a należące np. do współrzędnych ekonomiczno-społecznych, powinny tworzyć systemy wzajemnych współzależności. Analiza skali kultury jest więc tylko jedną z wielu możliwych, a wykorzystanie pojęcia kultury współczesnej, w takim jak tu zaproponowałam rozumieniu, pozwala na posługiwanie się modelem kultury tradycyjnej jako podstawowym układem odniesienia przy interpretacji współczesnych zjawisk kultury.

Zakładam więc, że wyodrębnione dwa modele podzbiorów kultury, nazwane tu modelami *homo faber* i *homo ludens*, ułatwić mogą ocenę faktów tak w kulturze tradycyjnej, jak współczesnej. Muszę tu natomiast powtórzyć, że zasadniczym kryterium ich skonstruowania stała się praca (i oczywiście jej opozycja nie-praca). Wymaga to teraz dokładniejszego komentarza i bardziej szczegółowej egzemplifikacji.

W kulturze tradycyjnej praca należała do rzędu oczywistości realnego życia człowieka obok innych oczywistości biologicznych, takich jak sen, oddychanie, jedzenie itp., które nigdy i nigdzie nie wymagały nadziemskich patronów. Należały bowiem do natury życia samego w sobie.

W kulturze natomiast mogły stawać się znakami wykorzystywanymi w obrzędach, rytuałach, świętach. Praca także jako swoisty element natury⁹ wymagała istnienia specyficznych norm w kulturze. Jednocześnie miała (i ma) dla tej kultury szczególne znaczenie.

Etnologia zajmowała się i zajmuje pracą ludzką w dość charakterystyczny dla nauk humanistycznych sposób. Pracę analizuje się tu poprzez efekty kulturowe, dzieła człowieka rozumiane w najszerszym tego słowa znaczeniu: od narzędzi i technologii, poprzez wytwory materialne, po skomplikowany system instytucji, wreszcie mity, wierzenia, światopoglądy. Pojęcie pracy *sensu stricto* rzadko jest w etnologii wykorzystywane, pomimo że wszystkie przecież analizy i syntezy opierają się na założeniu jej istnienia.

Różne kierunki w historii etnologii bardziej lub mniej otwarcie nawiązywały do kulturotwórczej roli pracy. Na przykład ewolucjonizm traktował każdy pozostawiony w dziejach ślad (przedmiot czy instytucję) jako przejaw działania człowieka, doskonalenia formy¹⁰. Uznawano je za dzieła umysłu i rąk człowieka. Jakość zaś tego umysłu, jednakowa dla wszystkich osobników gatunku, uznana została za podstawę konwergencyjności wynalazków. Wynalazki te, stające się początkiem przemian ewolucyjnych poszczególnych wytworów, można było zestawiać i porównywać. Miało to prowadzić do określenia obrazu przemian społeczeństwa ludzkiego i jego kultury. Morganowskie kryterium wynalazku, pozwalające wydzielać etapy ewolucji, w swej istocie stanowiło wyraz uświadomienia sobie znaczenia pracy demonstrowanej w dziejach człowieka przez kolejne odkrycia. Na przykład koncepcja K. Moszyńskiego w ogólnym zarysie nawiązuje do klasycznego ewolucjonizmu, lecz rozwija treść podstawowego pojęcia analityczno-teoretycznego, jakim stał się wytwór kulturowy. Tu rozumiany jest on jako efekt procesu rozwijania szczególnego zadania stawianego w trakcie dziejów przed człowiekiem przez środowisko naturalne. Efekt ten realizowany był stopniowo, a składały się nań osiągnięcia poprzednich pokoleń i aktualne wynalazki czy udoskonalenia pokoleń następnych¹¹. Takie rozumienie zawiera w sobie rozważanie wielowiekowego wkładu pracy ludzkiej analizowanej jako proces tworzenia i wytwarzania, oparty i korzystający z tradycji.

Do koncepcji klasycznego ewolucjonizmu nawiązuje również niezbyt

⁹ O biologicznym charakterze pracy mówią książki psychologów takich, jak np. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1978, rozdział „O biologiczny model w myśleniu psychiatrycznym”, czy lekarzy jak np. H. Selye, *Stres okiełznany*, Warszawa 1978.

¹⁰ Na przykład M. J. Herskovits, *Man and his work*, New York 1948; A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris 1945; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967 czy przedstawiciel ewolucjonizmu klasycznego L. Morgan, *Spółczesność pierwotne*, Warszawa 1887.

¹¹ Moszyński, op. cit.

nam odległa w czasie propozycja L. White'a¹². Proponuje on pomiar stopnia rozwoju kultury wyrażający się zależnością ilości produkowanej energii na jednego członka rozważanej społeczności od warunków środowiska naturalnego i stanu technologii. Ta ostatnia jakość wynika z historycznego procesu wykształcania się umiejętności i wykorzystywania dostępnych człowiekowi możliwości.

Do podobnego nurtu refleksji można by zaliczyć studia A. Leroi-Gourhan'a¹³ nad związkiem technologii i ewolucji. Zastanowienia zaś A. G. van Melsena¹⁴ nad technologią wkraczają w sferę filozofii. „Pytanie o istotę technologii — pisze van Melsen — jest pytaniem o istotę człowieka”¹⁵.

Odrębnym nurtem w etnologii są koncepcje starające się powiązać kulturę ze środowiskiem naturalnym. Począwszy od antropogeografii aż do współczesnych prac amerykańskich i europejskich antropologów trwa refleksja nad materią aktywności człowieka. Wnioski z niej płynące starają się ustalać związki pomiędzy wytworami, organizacjami i formami kultury a grupami ludzkimi żyjącymi w rozmaitych środowiskach naturalnych. Teza o geograficznym determinizmie kultury (rozumianym w bardzo różny sposób, od skrajności uwarunkowań po ich wykorzystanie w rozsądnych proporcjach) umożliwiała porządkowanie prac czy cykli produkcyjnych charakterystycznych dla poszczególnych stref klimatycznych. Próbowano również pójść dalej i połączyć rodzaje produkcji (związane ze środowiskiem naturalnym) z występowaniem specyficznych typów instytucji społecznych, wierzeń religijnych, mitów.

Skrótowe te uwagi wskazują nad rozległość możliwości analiz i syntez oraz wielowarstwowość problemu pracy rozważanej z punktu widzenia etnologii. Można też spróbować spojrzeć nań z innego niż dotychczas stanowiska. Być może zaproponowane tu wcześniej rozumienie pracy jako znaku wskaże na możliwości interpretacyjne.

Podstawowym materiałem, który poddałam analizie przy pomocy wymienionych tu pojęć grupujących fakty w zbiory będące podstawą modeli (*homo faber* i *homo ludens*) były informacje zaczerpnięte z literatury i badań terenowych. Nie sposób przekazać tu spisu wyczerpującej bibliografii, gdzie odnajdywałam interesujące dane. Zajęłaby ona wiele stron, gdyż praktycznie każde dzieło, opis, źródło przekazują jakieś fragmenty użytecznej mi wiedzy. Badania terenowe prowadzone były w ramach kolejnych naukowych planów badawczych Katedry Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego. Można je podzielić na dwa etapy. Pierwszy z nich zakończono pod koniec lat sześćdziesiątych. Obejmował on badania nad zmianami w systemie wartościowania w modelu kultury

¹² L. A. White, *The evolution of culture*, New York 1959.

¹³ Leroi-Gourhan, *op. cit.*

¹⁴ A. G. van Melsen, *Nauka i technologia a kultura*, Warszawa 1969.

¹⁵ Tamże, s. 277.

tradycyjnej i kultury współczesnej¹⁸. Drugi zaś był konsekwencją poprzedniego. Wynikał z kilku zasadniczych pytań powstałych z uogólnień i interpretacji materiałów pierwszego etapu. Pytania te można sformułować następująco: czym jest praca w modelu kultury tradycyjnej i współczesnej? Jaki jest związek, a jaka różnica między pojęciem czasu pracy a pojęciem czasu święta? Jaki jest związek między pracą, świętem i zabawą a regułami kultury ujmującymi rzeczywistość w systemy znaków i znaczeń? Drugi etap badań terenowych mający rozwiązać te problemy został rozpoczęty w 1974 r. Zakończył się w 1978 r. O ile poprzednie materiały terenowe zbierane były głównie we wsiach podlaskich (model kultury tradycyjnej) i jednym z koszalińskich państwowych gospodarstw rolnych (model kultury współczesnej), o tyle ostatnie lata dostarczyły przede wszystkim informacji z kręgu pracowników jednej z wielkich warszawskich fabryk, mieszkających lub tylko urodzonych i wychowanych na wsi. Jednocześnie też kontynuowane były w koniecznych rozmiarach badania we wsiach podlaskich i w koszalińskich państwowych gospodarstwach rolnych przebadanych poprzednio.

Ten wybór terenów badań dawał nadzieję na uzyskanie szczegółowych materiałów egzemplifikujących kultury tradycyjną i współczesną, zarówno w zakresie modelu *homo faber*, jak *homo ludens*. Jednocześnie też badania te nasunęły przypuszczenie, że kultura mieszkańców państwowych gospodarstw rolnych woj. koszalińskiego stanowi specyficzny wariant pośredni między tradycyjnym a współczesnym modelem kultury. Zasada wyboru takiego terenu do badań wynikała przede wszystkim z przekonania, że w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z continuum kultury tradycyjnej, choć każdy z przypadków prezentował inny jego rodzaj. Przekonanie to wynikało głównie z faktu, że wszyscy rozmówcy związani byli ze wsią swym pochodzeniem.

Opis, klasyfikacja, analiza i interpretacja tak zebranych materiałów oparte zostały na kilku założeniach wiążących ze sobą podstawowe omawiane tu pojęcia: 1) poznawanie kultury, to znaczy odkrywanie reguł tego systemu, polega na budowaniu, porównywaniu i określaniu związków między poszczególnymi modelami, wyodrębnionymi na podstawie istotnych a użytecznych kryteriów; 2) modele te muszą grupować elementy w różnych, lecz zawsze określonych płaszczyznach ogólności; 3) model kultury (tradycyjnej i współczesnej) należy do serii modeli systemu kultury; 4) proponowane modele *homo faber* i *homo ludens* są składowymi w modelu kultury; 5) kryterium ich wydzielenia jest opozycja „praca — nie-praca”; 6) modele *homo faber* i *homo ludens* ujmują codzienność i niecodzienność.

Założenia te, jak się wydaje, mogą posłużyć tłumaczeniu szczegółowych przejawów kultury. Mogą też wyjaśniać powiązania elementów

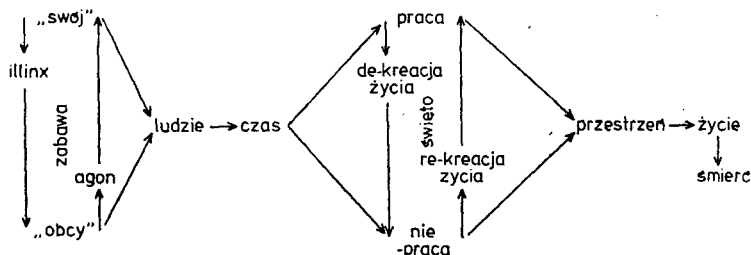
¹⁸ A. Zadrożyńska, *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*, Warszawa 1974.

kulturowych nie uchwytnie przy stosowaniu innych założeń i pojęć. Stąd też wynika możliwość dość szerokiego porównywania faktów odnajdywanych w kulturach nawet bardzo od siebie oddległych. Porównywanie to jest jednak uzasadnione dopiero wtedy, gdy fakty spełniają podstawowy wymóg klasyfikacji znaczeniowej w modelu kultury, do której należą. O ile w przypadku kultur tradycyjnych sprawa jest stosunkowo prosta, o tyle w przypadku kultury współczesnej analiza informacji o kulturze staje się problemem samym w sobie. By jednak opracowane modele można było porównywać i poszukiwać ich wzajemnych zależności, muszą one wykazywać zasadnicze odpowiedniości. Zebrane materiały i wstępne założenia pozwoliły na zastosowanie w odniesieniu do analizy i interpretacji trzech podstawowych zbiorów klasyfikujących dane. Informacje pogrupowane zostały na kategoryzujące czas, przestrzeń oraz ludzi i byty z nimi związane. Rodzaje schematycznych relacji między tymi zbiorami stały się podstawowym kierunkiem poszukiwań analizy i interpretacji.

Kategoryzacja wspomnianych trzech uniwersalnych w kulturze jakości bardzo wyraźnie przejawiała się w kulturze tradycyjnej. Jej model okazuje się być zwartym systemem przyznającym każdemu ze swych elementów powiązania z pozostałymi. Proponuje ogólną koncepcję wszechświata, umożliwiającą nie kończącą się kontynuację relacji wszystkich składników. Dzieli, lecz również łączy, to, co rzeczywiste, z tym, co domniemane. Krańcowymi jego „węzłami” są zabawy i święto. Jednocześnie są to graniczne kanały przechodzenia od pracy do nie-pracy oraz od życia do śmierci. Tylko w tych punktach modelu może następować odczuwanie granic „tego” i „tamtego” świata. Tu wyjaśniają się ich związki, a więc i możliwości przenikania ze strony świata ludzi ku strefie śmierci i z powrotem. To przenikanie było jednak w kulturze tradycyjnej obwarowane ścisłymi regułami. Obydwie bowiem strefy dostępne były istotom o cechach tylko tam wymaganych. „Ten” świat zamieszkiwali ludzie, „tamten” — pozaludzkie byty. Kryterium tej klasyfikacji stanowił najprostszy znak życia, jakim była praca i jej opozycja nie-praca, będąca zasadniczym znakiem śmierci. By można było przekraczać w miarę bezpiecznie granice sfer istnienia, konieczna była przede wszystkim przemiana czasu. On to dyktował konieczność uznania dominacji „tego” lub „tamtego” świata, jego reguł i zależności. Następowała konwersja znaków.

Opracowany na podstawie materiałów schemat modelowych zależności dla kultury tradycyjnej tworzy łańcuch związków implikacyjnych. Każde z jego pojęć ma dwie cechy: jest znakiem pojęcia następnego i treścią znaczoną poprzedniego. Daje to możliwość stopniowego, częściowego odczytywania treści znaczonych i znaków. Jeżeli więc dwa najbardziej ogólne w tym schemacie pojęcia: życie i śmierć, znalazły się na jego krańcach, znaczy to, że są to zbiory treści najobszerniejsze. Jeżeli ponadto istnieje pomiędzy nimi przejście przez „kanał”, bardzo

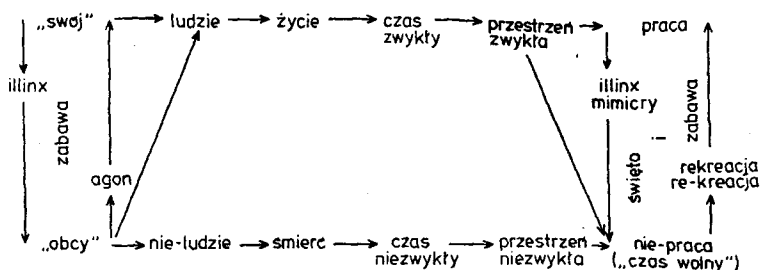
II. Schemat do modelu kultury współczesnej (1. wariant przejściowy)



ludzi. Zakończeniem — symetria życia i śmierci, pojmowanej jako definitywny kres istnienia. „Węzeł” początkowy, realnie najbardziej znaczący, zawiera jedynie możliwość przechodzenia z grupy ludzi „swoich” do „obcych” i odwrotnie. Zależności te w szczególny sposób nawiązują do modelu kultury tradycyjnej: tam również to przejście odbywało się poprzez różne formy zabawy. Tu jednak okrojone zostało do świata ludzi, gdy jedynie uczestniczenie w oszołomieniu (*illinx*) staje się znakiem „swojskości”, wstąpienie zaś na drogę rywalizacji (*agon*) powoduje wyznaczenie grupy „obcych”. Obydwa te rodzaje zabawy (które we współczesnym życiu niewiele z zabawą mają już wspólnego) powoływać mogą różne grupy zaprzyjaźnione lub walczące. Są one zmienne, zależne od sytuacji. Na uwagę w tym schemacie zasługuje również czas jako znak pracy, święta i nie-pracy. Pojęcia te nie są tu pojęciami wzajemnie się wykluczającymi, tak jak było to w modelu kultury tradycyjnej. Ponadto zarówno praca, jak jej opozycja, nie-praca, należą teraz do tej samej sfery zachowań rzeczywistych i niesymbolicznych. W każdym razie nie są znakami ani święta, ani codzienności. Przeciwnie, to święto może być znakiem obydwu tych treści, tak jak codzienność może nałożyć się na czas dawniej niezwykły. Utworzył się więc schemat znaczeń wskazujących tylko na relatywność kategorii życia. Mimo że daje się dostrzec pewne związki implikacyjne, to znaki te są przede wszystkim względem siebie komplementarne. Pozwala to sądzić, że przy jakiegokolwiek zmianie warunków zewnętrznych, również ów schemat może ulec nawet radykalnej zmianie. Każdy jego punkt wskazuje na chwiejność postaw. Niemniej początkowy i końcowy „węzeł” dość istotnie informują o charakterze okrojonego światopoglądu. Schemat ten jest przede wszystkim przynależny zbiorowi *homo faber*.

Trzeci schemat, który egzemplifikowany był materiałami z jednej z warszawskich fabryk, zasadniczo odrzuca implikacje naszkicowane w stosunku do kultury tradycyjnej. Ponieważ wiąże się on ze stosunkowo stabilną sytuacją ludzi, można w tym wypadku mówić już o pewnego rodzaju utrwalonym lub utrwalającym się widzeniu świata. Wszystkie jego elementy: ludzie, czas, przestrzeń, zabawa i święto, stały się znakami pracy i nie-pracy. Te zaś zajęły miejsca pojęć najbardziej ogólnych w modelu kultury tradycyjnej. I tu, jak w schemacie

II. Schemat do modelu kultury współczesnej (2)



przejęciowym, wszystkie zależności implikacyjne zaczynają się od ludzi. Również i tu istnieje możliwość przejść pomiędzy pojęciami krańcowymi, co wyraźnie jest nawiązaniem do schematu reguł kultury tradycyjnej. W początkowym „węźle” pojawiają się mianowicie przybysze z innych planet. Otwiera się więc droga do niezwykłego istnienia, kształtowana fragmentarycznymi informacjami przekazywanymi przez telewizję, prasę, rzadziej radio. Odkryto możliwość istnienia innych cywilizacji. Jest to fascynujące. „Inni” z kosmosu powinni być podobni do ludzi. Ludźmi jednak nie są. Można więc im przypisać cechy tradycyjnych bytów z zaświata. Te człekopodobne istoty kontynuować dziś mogą tradycje mitycznych bytów. Stają się znakami zagłady, śmierci. Jednocześnie właśnie to echo tradycji zapowiada konieczność wypełnienia powstałej dziś luki w widzeniu wszechświata.

Przejściem między kategoriami „swoich” i „obcych” wśród ludzi pozostaje dziś *illinx*, dawna forma zabawy. Implikuje ona (lub dokładniej: implikować powinna) wkroczenie w specyficzną przestrzeń właściwą tylko zabawie. Tak jednak się nie dzieje. Co więcej, dziś pozostałe formy zabawy również nie wymagają niezwykłej przestrzeni. Takie rozwiązanie prowadzi do paradoksu końcowego „węźła” schematu, gdzie w dziwny sposób połączone zostały ze sobą opozycyjne pojęcia pracy i nie-pracy. I tu, jak w poprzednim schemacie, one to uzyskały walor najbardziej uniwersalnych pojęć. Przejście między nimi można by nazwać szczególnym rodzajem świętowania, składającym się ze święta i czegoś, co jest nim tylko w połowie. Znakami tego szczególnego systemu pracy, nie-pracy, święta i półświęta stały się życie i śmierć. Ta ostatnia zaś dziś bywa rozumiana dość często jako ostateczny koniec istnienia w ogóle. I jeżeli schemat tych implikacji rozpatrywać trzeba by było od punktu, w którym następuje koniec życia, to powstaje dość szczególny związek: życie jest bezpośrednim znakiem śmierci, ta z kolei pośrednim znakiem nie-pracy, która znaczone jest świętem, nie należące wcale do czasu niezwykłego, lecz w całości do czasu zwyczajnego. Nie pojawia się tu współzależność śmierci i święta. Istnieje natomiast możliwość (tylko możliwość) powiązania tych dwóch kategorii lub oddzielenia ich od siebie. To właśnie staje się miejscem wkraczania tak zwanej obrzędowości świeckiej.

Na uwagę również w schemacie związanym z kulturą współczesną zasługuje oddzielenie od siebie treści re-kreacyjnych i rekreacyjnych. Pierwsze z nich, w kulturze tradycyjnej, stanowiły o istocie obrzędów, przejść między sferami istnienia. Drugie, charakterystyczne dla współczesności, wynikają bezpośrednio z form zabawy i nawiązują bardziej do wypoczynku regenerującego siły człowieka niż do rytualnej symboliki.

Jeżeli obydwa schematy odnoszące się do kultury nam współczesnej zaczynają się podstawowymi sekwencjami znaków kategoryzujących ludzi, to sądzę, że przede wszystkim na to należałoby zwrócić uwagę w dalszych badaniach nad kulturą współczesną. Być może właśnie one to informują o ważnym problemie ludzkiej rzeczywistości.

Anna Zadrożyńska

HOMO FABER, HOMO LUDENS

A MODEL CONCEPTION OF TRADITIONAL AND CONTEMPORARY CULTURE

Summary

The results of studies on contemporary culture, presented here, require a special scientific workshop and an interpretative-analytical conception to facilitate a comparison with traditional culture. Such a comparison is feasible. There is, however, a qualitative difference between traditional and contemporary culture. The criterion for designating the former is tradition. For the latter, on the other hand, the criterion is time, which for the scholar is contemporaneity. Hence, comparison of both sets of designations calls for several premises:

1. culture is a system,
2. construction of a model of traditional culture is possible,
3. the conception of contemporary culture is presumably defined by a set which can also be presented as a model, and
4. both conceptions are defined by sub-sets (sub-systems) of culture.

Consequently the terms *homo faber*, *homo ludens*, must also be treated as models, synthesizing two different, opposing spheres of human activity in both traditional and contemporary culture. The sets of cultural facts exemplifying these models (*homo faber* and *homo ludens*) were divided according to the basic criterion distinguishing the arding (*homo faber model*) from the extraordinary (*homo ludens model*). This criterion is work and its opposite non-work, and in the construction of the proposed model denote the different statuses of the opposing spheres of values.

Material from literature and personal field studies were used in constructing the sketch. Studies were conducted in Podlasie villages, in one of the State Agricultural Farms in Koszalin province and in one of the large factories in Warsaw. In every case the answers to the questionnaires were supplied by ruralites, though some of the factory-workers in Warsaw had been living there for some years.

Fiele material was classified in categories of time, space and people, existence. This facilitated illustration of the models and an outline of the diagrams (Figs. I, II.1, II.2).