

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

Kuchnia w Biszkeku

autor / autorzy:

Anna Gomóła, Ewa Kosowska

źródło:

„Laboratorium Kultury” 2 (2013), s. 12–26

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2013-1_gomola_kosowska.pdf

afiliacja autora / autorów:

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Zakład Teorii i Historii Kultury

słowa kluczowe:

teoria potrzeb, teoria kultury, analiza instytucjonalna, Bronisław Malinowski

abstrakt:

(na końcu artykułu)

article title:

Kitchen in Bishkek

author / authors:

Anna Gomóła, Ewa Kosowska

source:

„Laboratorium Kultury” 2 (2013), pp. 12–26

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2013-1_gomola_kosowska.pdf

institutional affiliation:

University of Silesia, Faculty of Philology, Institute of Cultural Studies,
Department of Theory and History of Culture

keywords:

theory of needs, theory of culture, institutional method of cultural analysis, Bronisław Malinowski

summary:

(at the end of the article)

Anna Gomóła

Dr hab., adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury UŚ. Zajmuje się badaniami nad antropologicznymi uwarunkowaniami nauki polskiej. Autorka i redaktorka kilku książek. Opublikowała m.in.: *Saga rodu Borejków* (2004), *Jan Michał Witort – wprowadzenie do antropologii pokolenia „ludzi naukowych”* (2011), [red.] *Konstanty Ildefons Gałczyński – znany i nieznanany. Szkice i rozprawy* (2005), [współred.] *Wiedza o kulturze w szkole* (2007), [współred.] *Bezpieczny świat wielu kultur i narodów* (2011).

Ewa Kosowska

Prof. zw. dr hab., filolog i kulturoznawca, kieruje Zakładem Teorii i Historii Kultury w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Pracuje nad wykorzystywaniem tekstu literackiego w badaniach antropologiczno-kulturowych. Autorka i redaktorka kilkunastu książek. Opublikowała m.in.: *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza* (2002), *Antropologia literatury* (2003), *Stąd do Teksasu* (2006); [red.] *Wstyd w kulturze 2* (2008).

Kuchnia w Biszkeku

Na przełomie września i października 2012 r. byliśmy w Kirgistanie. Program dwutygodniowego wyjazdu naukowego przewidywał przede wszystkim pobyt w Biszkeku. Wynajęte od Eugenii Michajłowny mieszkanie w centrum kirgiskiej stolicy okazało się znacznie wygodniejsze i tańsze niż planowany wcześniej hotel. Pozwoliło nam też swobodnie dysponować czasem: dogodna lokalizacja umożliwiała korzystanie z bogatej oferty naukowej i kulturalnej. Z reguły sporo czasu spędzałyśmy na uniwersytetach: wyjazd na międzynarodową konferencję wiązał się z gościnnymi wykładami i spotkaniami. W Biszkeku jest także kilkanaście muzeów, galerii sztuki, teatrów – przyjaciele zaplanowali dla nas na tyle bogaty program, że na własną inicjatywę pozostawało już niewiele czasu. Tym mniej na odpoczynek.

Jednak pod koniec pobytu zdarzyła się deszczowa niedziela: początek jesieni nie nastrojał do nadmiernej aktywności. Zwiedziłyśmy zatem pobliskie muzeum rewolucjonisty Michaiła Frunzego (jego imię w latach 1926–1991 nosiła stolica republiki), a potem wróciłyśmy do domu na gorącą kawę. Nielatwo po kilku miesiącach odtworzyć ścieżki, jakie wiodły nas od wymiany wrażeń po kontakcie z zabytkami czasów rewolucji do rozważań na temat potrzeby porządkowania teorii potrzeb kulturowych. Niewątpliwie punktem wyjścia był przeniesiony w całości do muzeum rodzinny dom Frunzego. Zastanawiałyśmy

się, co skłoniło syna dobrze sytuowanego prowincjonalnego lekarza do wyboru tak dramatycznej drogi życiowej; jak opisać zależność między indywidualnymi motywacjami ludzkich wyborów a manifestowanymi postawami, między biologicznymi i pozabiologicznymi potrzebami a reakcjami kulturowymi. Siedząc w kuchni Eugenii Michajłowny i popijając kawę, wpadliśmy w wir dyskusji. Minęło sporo czasu, zanim zorientowaliśmy się, że dochodzimy do ustaleń, które należałoby utrwalić. Tak powstał nagrany na dyktafon, a potem spisany i autoryzowany zapis refleksji, którym sprzyjała atmosfera pewnego gościnnego domu w Biszkeku.

E.K. Mówienie o tym, że człowiek posiada potrzeby, zakrawa na truizm. Gdy jednak spojrzymy na ten problem z perspektywy teorii kultury, to okaże się, że kategoria potrzeby pojawia się praktycznie przy każdej próbie odpowiedzi na pytanie o genezę i funkcje, a niekiedy także o strukturę kultury. Ewolucjoniści nie rozwinęli autonomicznej teorii potrzeb, ale rolę tychże w tworzeniu kultury uwzględniali *implicite*. Gdy spojrzymy chociażby na Bastianowską koncepcję idei elementarnych, łatwo to dostrzec.

A.G. Przecież jeśli każdy skrawek ziemi może być ojczyzną wynalazku, a już starożytni twierdzili, że „matką wynalazku jest potrzeba”, to bez reakcji na pojawiające się potrzeby indywidualne...

E.K. ...pytanie zresztą, na ile to, co uznajemy za indywidualne, jest indywidualne w istocie...

A.G. ...ale przede wszystkim bez reakcji na potrzeby społeczne nie można mówić o kulturze w znanej nam dzisiaj postaci.

E.K. Bardzo wyraziście postrzegal tę implikację Malinowski, twierdząc, że kultura jest zespołem reakcji na podstawowe i pochodne potrzeby człowieka.

A.G. Co ważne – Malinowski, w przeciwieństwie do wielu innych badaczy, te potrzeby – które można określić wtórnymi – lokuje poza człowiekiem, w środowisku kulturowym. Potrzeby te, zwane przez niego pochodnymi, nie są bezpośrednimi potrzebami człowieka, ale wtórnego środowiska, które stworzył. Ponieważ jednak człowiek nie zaspokaja swych potrzeb bezpośrednio, tylko poprzez owo środowisko, to jest ono warunkiem zaspokojenia potrzeb biologicznych. Człowiek zatem, zaspokajając potrzeby biologiczne w środowisku kulturowym, tworzy, a potem zaspokaja potrzeby pochodne.

E.K. Pojęcie potrzeby w odniesieniu do koncepcji Malinowskiego jest bardzo ogólne, można powiedzieć – mało operacyjne, ponieważ łączy w sobie zbyt wiele różnych znaczeń i odesłań. Podobnie zresztą jest u Ralpa Lintona,

choć ten, w przeciwieństwie do Malinowskiego, świadomie rezygnuje z analizy potrzeb podstawowych, fizjologicznych, ograniczając się do wtórnych, psychologicznych, czyli: bezpieczeństwa na dłuższą metę, odzewu emocjonalnego i nowych doświadczeń. Jednak żadna z nich nie jest jednorodna i każda prowadzi do kolejnych pytań. Potrzeba odzewu emocjonalnego jest zróżnicowana w zależności od normy biograficznej – dziecko potrzebę odzewu powinno mieć zaspokojoną natychmiast, dorosły może ją mieć retardowaną. Nie tak dawno temu można było na przykład czekać dwadzieścia lat na czyjs powrót z Syberii, w nadziei, że ów powrót będzie spełnieniem emocjonalnych oczekiwań. Więcej – nadzieja na zaspokojenie też była jakąś formą zaspokojenia. Nadzieja jest bowiem formą reakcji na potrzebę. Jeżeli kobieta kiedyś czekała na narzeczonego przez lata, to tworzyła wizję potencjalnego spotkania. A jednocześnie unikała emocjonalnej pustki, w przekonaniu, że gdzieś jest ktoś, kto kocha, myśli i czeka. Człowiek potrafi sobie skonstruować świat emocjonalny w oparciu o drugą osobę, której fizycznie przy nim nie ma, może ten świat stworzyć w wyobraźni, ponieważ ma kulturową świadomość, że obecność drugiego jest dla niego bardzo ważna. Czasami to tylko intuicja, która każe uznawać, że kontakt z innym człowiekiem, tu i teraz, jest wartością. Czasami jest to wyraźna świadomość kulturowej czy emocjonalnej wspólnoty.

A.G. Nasuwa się pytanie, na ile taka postawa ugruntowała się i upowszechniła dopiero po romantyzmie.

E.K. Niewątpliwie manifestowanie uczuć pojawia się znacznie wcześniej: spójrzmy na staroegipskie freski nagrobne, płaskorzeźbę na etruskim grobowcu przedstawiającą zakochanych małżonków. Literatura, w tym już liryka starogrecka wyraźnie wskazują na wartość więzi emocjonalnych, chociaż na podstawie takich źródeł nie możemy rozstrzygnąć, czy mamy tu do czynienia z wzorami rzeczywistymi czy idealnymi. Potrzeby psychologiczne, o których pisze Linton, są uniwersalne tylko w pewnym wymiarze. Istnieją przecież różnorodne sposoby realizacji potrzeby odzewu emocjonalnego, a są one zróżnicowane kulturowo, w tym środowiskowo i biograficznie. Nikt jeszcze nie opisał, jaki może być repertuar tych potrzeb, jaka jest ich skala i formy oczekiwanej realizacji, tym bardziej, że wchodzimy tu w chronioną sferę życia osobistego. Natomiast akcentowana przez Lintona potrzeba nowych doświadczeń jest ważna, ponieważ przekłada się między innymi na poszukiwania nowych lądów czy odkrycia geograficzne...

A.G. Czyli to wszystko, co jest wobec człowieka zewnętrzne.

E.K. Tak, ale nie zapominajmy, że w potrzebie tej kryje się jeszcze jeden bardzo istotny aspekt – kwestia aspiracji. Przez aspiracje mamy natomiast przejście

na umiejętności, wiedzę oraz ideologię. Zatem nie tylko dążymy do nowości w zakresie posiadania nowej kuchenki mikrofalowej czy poznania nowych sposobów całowania, ale także w zakresie zrozumienia zauważanych prawidłowości i rozpoznania nowych idei. Potrzeba nowych doświadczeń nie jest jednorodna, i na poziomie refleksji teoretycznej powinna zostać potraktowana jako znamienna generalizacja, w praktyce wymagająca jednak gruntownej analizy każdego przykładu, jaki przywołujemy.

A.G. Poziomy aspiracyjne zależą między innymi od statusu biograficznego – bardzo młody człowiek odczuwa potrzebę nowych doświadczeń bez przerwy i bez przerwy ją zaspokaja. Te działania budują jego obraz świata, systematycznie go uzupełniają i przekształcają. To, co zyskujemy dzięki poszukiwaniu tego, czego jeszcze nie rozumiemy, przekształca nasz sposób istnienia. Ten mechanizm dostrzegamy zarówno w cyklu życia jednostki, jak i – co zauważyli Jurij Łotman i Boris Uspienski – w trwaniu danej kultury. Kształtowanie się pojedynczego człowieka, jego rozwój osobniczy jest oczywiście uzależniony od kultury, w której ów człowiek żyje. Wydaje się, że w kulturach zwanych „tradycyjnymi” proces ten bywa bardziej przewidywalny, przynajmniej na tyle, że liczba dostępnych „modułów” wiedzy i sposobów interpretacji życiowych wydarzeń jest dość ograniczona. Co więcej – kulturowo zorganizowany przebieg nabywania nowych wiadomości i przeinterpretowywania starego zasobu odbywa się w bardziej uporządkowany sposób – kolejne etapy życia wymagają „zaliczenia” następnych „modułów” wiedzy, a rytuały przejścia można uznać za rodzaj życiowych egzaminów. Jest to związane z tym, iż w kulturach tradycyjnych przekonstruowywanie obowiązującego modelu wiedzy odbywa się bardzo subtelnie i dla ludzi z zewnątrz często niezauważalnie (to sprawia, że nawet badacze – na co zwrócił uwagę Michael Carrithers – ulegają mitowi ich niezmienności). Natomiast w kulturach złożonych, a zwłaszcza we współczesnej kulturze globalnej „uwolniona informacja” (przez Neila Postmana trafnie nazwana „kulturowym AIDS”) sprawia, że trudno wskazać, co i w jakim stopniu kształtuje młodego człowieka i daje mu narzędzia do rozumienia świata. Ta prawidłowość może stanowić podstawę typologii kultur, ponieważ przekonstruowywanie w kulturach złożonych, cywilizacyjnych odbywa się bardziej spektakularnie – zmiana kulturowa, która jest rodzajem wartości i konieczności zarazem...

E.K. ... i pewnego dążenia i pewnego imperatywu....

A.G. ...jest uzależniona, po pierwsze, od wieku, a wiek generuje rodzaje i kierunek poszukiwań. Po wtóre, ważne jest, czy szukamy tego, co jest wewnątrz, czy tego, co jest na zewnątrz. Jeżeli jako dziecko poznajemy zewnętrzną to

musimy z niej konstruować rzeczywistość. A kiedy dostrzegamy, że zewnętrzność jest też jakoś skonstruowana, wtedy musimy próbować znaleźć narzędzia do jej rozumienia i ją dostosować do własnych potrzeb...

E.K. ...do naszych kompetencji. W którymś momencie powiedziałaś, że próbujemy zrozumieć świat.

A.G. Lub przynajmniej jakiś jego fragment. Nie możemy tego zrobić od razu, ale sposób, w jaki rozczłonkowujemy nasz „przedmiot poznania” jest wielorako uwarunkowany. Początkowo nie zdajemy sobie sprawy z tego mechanizmu, po prostu mamy potrzebę poznania lub zrozumienia jakiejś części otaczającego nas świata.

E.K. To by oznaczało, że nasze potrzeby mogą, a nawet muszą przekładać się na konkrety i na bezpośrednie zaspokojenie w postaci konkretnych wytworów – zarówno materialnych, jak i społecznych, a nawet duchowych. Na przykład dziecko, czując zagrożenie, tuli się do matki, a dorosły zaczyna się modlić. Choć z modlitwą sprawa jest bardziej skomplikowana – to trzeba jeszcze rozważyć. Są potrzeby, które się przekładają na pewien rodzaj dążeń – to takie potrzeby z retardacją – potrzeby z wbudowaną potrzebą odwołania realizacji.

A.G. Poniekąd potrzeby realizowane procesualnie.

E.K. Nie o realizację mi teraz chodzi – interesująca jest sama natura potrzeby. Jeśli na przykład mam potrzebę, o której wiem, że nie może się zrealizować od razu, to moją potrzebą z innego poziomu staje się dążenie, by ta pierwsza realizowała się przez dłuższy czas. Chęć dłuższego oczekiwania na efekt Maria Ossowska nazwała potrzebą antycypacyjną. To dobre określenie – jego autorka jako przykład potrzeby antycypacyjnej podaje czekanie na prezent. Nie tylko sam prezent jest ważny, ale i potrzeba, a może przyjemność oczekiwania na niespodziankę. Uważam, że należy opracować teorię potrzeb antycypacyjnych, bo one dotyczą bardzo wielu różnych poziomów naszego życia. Mogą dotyczyć procesu wykonywania czegoś, realizacji, bo w tym procesie też się człowiek może spełniać. Ale chyba ważniejszy jest sam proces oczekiwania na to, że będzie można zacząć coś robić, zanim zacznie się robić, by uzyskać efekt. Tu już są wstępnie zarysowane poziomy tego, jak te potrzeby związane z dążeniami można by było klasyfikować. Potem jest kwestia potrzeby zinwentaryzowania rozmaitych dążeń. Można wstępnie przyjąć, że ideologia jest formą ich inwentaryzowania, porządkowania, klasyfikacji...

A.G. i ustalania hierarchii.

E.K. Zgoda. To cel ideologii. Czym natomiast jest idea jako potrzeba? Wydaje się, że idea byłaby zgodą na niemożliwość całkowitego spełnienia, formą

potrzeby, która nie musi być zaspokojona do końca, ale która wskazuje kierunek myślenia, rozwoju, zainteresowań...

A.G. Czy mówisz o idei, czy o typie wzoru idealnego?

E.K. Mówię o idei jako wartości, która może być potem przekładana na różne wzory idealne. Bo na przykład, jeśli we wszystkich znanych społeczeństwach jest idea „dobrego człowieka”, to przecież równocześnie istnieją różne wzory idealne pokazujące, co to znaczy być dobrym człowiekiem. W każdej kulturze ten „dobry człowiek” istnieje jako określony wzorzec postępowania. „Kali kupić krowę”, „Kali dać krowę” albo „Kali ukraść krowę”. Ale wiadomo, że jeśli Kali ma być dobry, to musi coś robić, spełniać jakieś warunki. Wzór idealny jest po to, by wskazywać Kalem kierunek działania. Dlatego sądzę, że idea jest uniwersalna a wzory kulturowe są kontekstualne. Ideę dobrego człowieka mamy u Kanta – myślę o imperatywie kategorycznym, ale aż strach, co by było, gdyby podporządkować ją innym założeniom etycznym. Na wysokim poziomie uogólnienia wszystko ma swoje stosunkowo oczywiste uzasadnienie, chociaż nie zawsze jest łatwo ten wysoki poziom uogólnienia sformułować.

A.G. Twoim zdaniem, diabeł tkwi w szczegółach?

E.K. Zdecydowanie tak. Dlatego mówienie o koncepcji potrzeb Malinowskiego zawsze stanowi dla mnie pewien problem – nie lubię samego słowa „potrzeba”, bo w języku polskim jest ono zbyt ogólne. Zbyt wiele się za nim kryje. Można powiedzieć, że należy do grupy terminów blokujących myślenie. Dopóki się go nie zidentyfikuje w tej funkcji, trudno się nim właściwie posługiwać, bo w ferworze dyskusji w sposób niekontrolowany przeskakujemy z jednego poziomu refleksji na inny. Żeby to niebezpieczeństwo wyeliminować, należałoby zidentyfikować kryjące się za samym słowem znaczenia i próbować je opisać – funkcjonalnie i strukturalnie. Analizę funkcjonalną potrzeb warto połączyć z pogłębioną refleksją chociażby nad problemem instytucji kulturowej z pytaniem o jej funkcje i o cel, ale też z pytaniem o funkcję celu, czyli o funkcję wartości wzoru idealnego – jak to kiedyś powiedział dr Eugeniusz Jaworski.

A.G. W refleksji Malinowskiego priorytetowa wydaje się funkcja i...

E.K.i instytucja jako jednostka opisu kultury...

A.G. ...czyli analiza funkcjonalna i analiza instytucjonalna – kwestia tego, czym jest efekt końcowy i jak do niego dochodzi. Ważne jest również pytanie, na które kiedyś zwróciłaś uwagę: jaka jest różnica między „po co” i „dlaczego?”

E.K. Jasne. Przywołajmy dla przykładu jakąś instytucję edukacyjną.

A.G. Czy instytucją edukacyjną jest szkoła, czy uczenie dzieci?

E.K. Instytucją edukacyjną jest dla mnie szkoła, bo mamy tam i personel

i normy, a tworzymy ją po to, żeby kształcić dzieci w sposób zestandaryzowany. Na marginesie: Alvin Toffler uważa, że współczesna szkoła, uformowana w początkowym okresie rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej i na potrzeby społeczeństwa industrialnego, posiada cele ukryte: uczenie punktualności, posłuszeństwa i rutyny. To zakładałoby diaboliczny zamysł twórców tej szacownej instytucji; byłabym raczej skłonna twierdzić, że Tofflerowi udało się zidentyfikować funkcje, zresztą jak się okazało niezmiernie przydatne, które zostały spożytkowane w procesie przebudowy, „unowocześniania” infrastruktury społecznej.

A.G. Czy formuła „szkoła to instytucja” nie jest przypadkiem metaforą?

E.K. Nie. Przyjęłabym, że szkoła jest instytucją, która ma przejrzystą zasadę naczelną, zakładającą, że wartością jest uczenie dzieci, i nieprzewidywalną dodatkową funkcję, jaką jest nauczenie nie tylko tego, czego szkoła chce ich nauczyć. Ale przecież dzieci uczą się także w domu; tam zresztą wcześniej dostrzeżono wartość uczenia. I to, co z domu wyniosą, jest niezwykle ważne dla ich funkcjonowania w społeczeństwie. Nie mówimy jednak, że dom, a w praktyce rodzina, jest instytucją edukacyjną, chociaż niewątpliwie taką rolę też odgrywa, podobnie zresztą jak środowisko pozadomowe. Szkoła jako instytucja wyspecjalizowana pojawia się na pewnym etapie rozwoju społeczeństwa złożonego. W pewnym momencie wiedza i umiejętności wyniesione z domu przestają wystarczać, a konieczność wypracowania wzorców rozmaitych nowych zachowań, w tym komunikacyjnych, obowiązujących w wielkich społecznościach, wymusza standaryzację w treningu kolejnych pokoleń.

A.G. To, o czym w tej chwili mówimy, wiąże się z pytaniem o klasyfikację instytucji...

E.K. Tę klasyfikację Malinowski uzależnia przede wszystkim od zasad społecznej integracji. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że zasada naczelną instytucji wiąże się z jedną z zasad integracji społecznej. Natomiast zasady integracji społecznej są formą reakcji na potrzebę integracji.

A.G. Potrzeby integracyjne pojawiają się na różnych poziomach.

E.K. Wynikają z potrzeby zaspakajania potrzeb biologicznych bądź innych potrzeb wtórnych. Żeby je zaspokoić, należy działać celowo, zatem w zasadzie naczelną instytucji jest cel (zaspokojenie) i kierunek działania, którym dodatkowo przypisywana jest określona wartość.

A.G. Jeśli chodzi o zasadę naczelną, czyli statut, mamy do czynienia z antropologicznym paradoksem, dzięki któremu Malinowskiemu udaje się opisać w sposób oczywisty, to, co pozornie oczywiste, po to, by wyciągnąć na plan

pierwszy to, co bywa zupełnie nieoczywiste. Jeżeli zakładamy, że ludzie świadomie zbierają się po to (chodzi tu o zasadę naczelną), żeby zbudować Łódź, dom czy kształcić dzieci, to zbierają się w teoretycznie konkretnym celu. Natomiast Malinowski opisuje poziomy nieoczywistości, czyli konsekwencje braku teoretycznej wiedzy o spójności kulturowej, a więc niedostrzeżenie tego, że ten cel, który jest celem pozornie...

E.K. ...nadrzędnym...

A.G. ...nie tylko – pozornie trafnie, lecz wybiórczo określonym – w rzeczywistości punktowo wskazuje zadanie, a jednocześnie – dodatkowo ujawnia niewidoczne uprzednio relacje. Z jednej strony mamy pytanie „po co” sformułowane na poziomie celu. Malinowski mówi, że na to pytanie jest odpowiedzią funkcja, która wskazuje całą złożoność procesu realizacji zadania, dzięki czemu proste pytanie „po co” zyskuje głęboką odpowiedź na niesformułowane pytanie „dlaczego”. I to tworzy napięcie między strukturą głęboką i powierzchniową.

E.K. A z drugiej strony mamy pytanie „dlaczego”, albo lepiej: „z jakiego powodu?”, nie formułowane wprost dlatego głównie, że odsyła do diachronii, do tego, co jest przeszłością terażniejszości. Funkcjonalizm był w dużej mierze reakcją na ewolucjonizm i na kierunki historyczne. Uzależniając opis kultury od funkcji Malinowski stawiał na terażniejszość, rezygnował z wyjaśniania przyczyn. Tymczasem, jak słusznie zauważyłaś, w złożoności procesu realizacji założonego celu pojawiają się ślady minionego. Schemat nakazujący odróżnić cel od funkcji wyraźnie wskazuje, że powołana do życia instytucja wykorzystuje te doświadczenia (lub musi się liczyć z istnieniem takowych), które mogą znacząco wpływać na skuteczność realizacji zasady naczelnej. Ale Malinowski nie miał chyba jeszcze jasnej koncepcji struktury głębokiej...

A.G. ...a tym bardziej nie mógł steoretyzować napięcia między strukturą głęboką a powierzchniową.

E.K. Kiedyś chętnie posługiwałam się frazą „rodzina jest ulubioną zabawką etnologów” – tymczasem rodzina jest po prostu instytucją rozpoznaną przez nich dość gruntownie w różnych kulturach.

A.G. Badania nad rodziną i pokrewieństwem pozwoliły antropologii uzyskać status nauki i wskazały jej specyficzne pole badawcze.

E.K. Jeżeli się przyjmie, że rodzina w ogóle – jako instytucja – cel ma bardzo podobny, bo wynikający z zasady reprodukcji, to w poszczególnych kulturach jej funkcje, ze względu na odmienne uwarunkowania kontekstualne, mogą być zróżnicowane. Ale też dzięki temu, że to jest jedyna instytucja opisana w miarę dobrze (personel, normy, infrastruktura materialna itd.) można popatrzeć

przez jej pryzmat na to napięcie, o którym wspomniałaś. Na poziomie struktury powierzchniowej odpowiedzi na pytanie „po co” są na pierwszy rzut oka bardzo podobne, dopiero struktura głęboka generuje różnicę między jedną a drugą kulturą. Czym jednak jest ta różnica? Ontologicznie trudno ją uchwycić, funkcjonalnie natomiast wskazuje ona chyba drogę przejścia od konkretnej instytucji do konkretnej kultury. Różnica tworzy zatem jedynie iluzoryczną podstawę porównywania kultur, podczas gdy w istocie jest immanentna, na tyle silnie zakorzeniona w kontekście, że bez niej konkretna kultura w swojej odmienności przestaje być zrozumiała. Zatem wszelkie analogie, budowane w oparciu o powierzchniowe podobieństwo są nieuzasadnione i mogą prowadzić do nieporozumień. Instytucje, ale także przedmioty, zachowania i pojęcia, są wszędzie z pozoru takie same. Bez głębszego ich zrozumienia nie można zrozumieć jednak kultury, ale i bez zrozumienia pozostałych instytucji i zjawisk tworzących kulturowy kontekst nie sposób zrozumieć konkretnej instytucji.

A.G. Jeśli zadamy sobie pytanie, czym jest rodzina, i spróbujemy na nie odpowiedzieć w duchu *Naukowej teorii kultury*, to zauważymy jedynie potrzeby i ich zaspokajanie (prokreacja i metabolizm). Rodzina zaspokaja potrzeby nutrytywne i ekonomiczne. Takie działania jak ochrona ciała są także zaspokajane w rodzinie – w codziennym życiu. Podobieństwo, o którym wcześniej powiedziałaś, wynika z tego, że potrzeby o charakterze biologicznym w większości kultur są zaspokajane w pierwszej kolejności przez rodzinę. Natomiast źródłem zasadniczej różnicy jest ideologia – nie chodzi mi tu o idee, a właśnie o ideologię, czyli złożony system obrazów kulturowych, które są przez rodzinę generowane lub przyjmowane z zewnątrz, przetwarzane i utrwalane. Rodzina dookreśla system relacji między ideami. Tworzy układ związków między obrazami, które zostają wdrukowane lub chociażby zaproponowane młodemu pokoleniu.

E.K. Jeżeli chodzi o kultury tradycyjne to zawsze mamy do czynienia z matrycowaniem, z wdrukowywaniem wzorców odziedziczonych z przeszłości, bo trwałość tych kultur budowana jest przez ograniczanie nowości – *novum* nie może być większe niż *datum*; nowe nie może być rozleglejsze od zastanego. Szersze spektrum zmiany w praktyce dotyczy tylko elit, bo nawet znacząca zmiana w tej – z założenia wąskiej – warstwie nie grozi dezintegracją całej kultury.

A.G. Nasuwa się przy okazji pytanie: jaka jest dopuszczalna proporcja między elitami świadomie otwartymi na zmianę a resztą społeczeństwa...

E.K. ...która uprawia co najwyżej wybiórcze naśladowanie powierzchownie rozumianej nowości, nie zawsze wchodząc w istotę nowego wzoru...

A.G. ...ale dzięki temu pozwala kulturze przetrwać? Od którego momentu

grozić może kulturze dezintegracja? Wróćmy jednak do przykładu „dobrego człowieka” – to rodzina przekazuje obrazy-wzorce „dobrego ojca”, „dobrego męża”, „dobrej matki”, „dobrego syna” *etc.*, to rodzina ukonkretnia wzorzec roli społecznej. Bycie dobrym człowiekiem zależy od miejsca zajmowanego w rodzinie i od tego, z kim się jest w tych relacjach. Inny model realizuje syn, któremu umarł ojciec i który musi wspomóc matkę i zająć się młodszym rodzeństwem, a inaczej realizuje wzór „dobrego syna” młody człowiek, który ma rodziców, dziadków i pradziadków. Te relacje związane z posłuszeństwem i odpowiedzialnością są całkiem inne. Rodzina kształtuje system powiązań między ideą bycia „dobrym”, a ideą „dobrych stosunków” i „dobrego działania”. Struktura konkretnej rodziny, która jest realizacją modelu kulturowego, daje każdemu jej członkowi kulturowy obraz świata wynikający z zależności między obrazami składowymi.

E.K. Każda rodzina przekształca się, bo przystosowuje się do tych, których uprzednio wychowywała.

A.G. Im starsze pokolenie – zwłaszcza w kulturach tradycyjnych, tym takie modyfikacje są mniejsze. Natomiast w kulturach współczesnych przez mechanizm prefiguracji mogą się one stopniowo zwiększać. Rodzina przekazuje każdemu dziecku repertuar obrazów świata i wzajemnych powiązań między nimi.

E.K. Zauważ, że gdy mówimy o rodzinie, to zaczynamy od małżeństwa, czyli od momentu, w którym dwoje w miarę dorosłych ludzi spotyka się ze sobą i zakłada nowe gniazdo.

A.G. Mówisz oczywiście o takim typie małżeństwa i rodzajach rezydencji małżeńskich, które są dopuszczalne w Europie.

E.K. Tak. Zaczyna się od uzgodnienia ich własnych sposobów wartościowania i postrzegania świata (te uzgodnienia rzadko bywają dyskursywne, adaptacja opiera się na obserwacji lub reakcji w postaci krótkich, doraźnych komentarzy) oraz na ujawnianiu nawyków indywidualnych, które są konfrontowane w ograniczonej przestrzeni wspólnego mieszkania (domostwa), w sytuacji wspólnego bycia dzień i noc, bez możliwości spokojnego ukonstytuowania się w nowych relacjach. Młoda dziewczyna wychodząc za mąż nie może liczyć na to, że gdy spotka się z jakimś nieoczekiwanym przyzwyczajeniem męża, to będzie miała czas na to, żeby się z nim oswoić i włączyć je we własny system wartości. I mężczyzna też nie ma chwili, żeby racjonalnie spojrzeć na odmienność przyzwyczajeń żony.

A.G. A trzeba zauważyć, że im bardziej złożona kultura tym większa szansa, że systemy wartości i sposoby postrzegania świata mogą być od siebie bardziej odległe.

E.K. Jest to zatem czas gwałtownej konfrontacji nawyków – i jeśli można mówić o szoku kulturowym – to chyba pierwszym szokiem jest dzisiaj nie tyle noc poślubna, ale raczej „dzień poślubny”, w którym okazuje się, że ta potrawa, którą ona kocha najbardziej, jemu zupełnie nie smakuje lub odwrotnie. W początkowej fazie małżeństwa więzi emocjonalne osłabiają ostrość nieuniknionej obcości, która się pojawia w przypadku założenia nowej rodziny. Jeśli w ciągu roku lub dwóch urodzi się dziecko, to jest ono nie tylko tak wychowywane, jak mówiłaś przed chwilą, ale również edukowani są dorośli, bo oni modyfikują siebie nawzajem i kształtują dziecko. Ich walka o to, który system wartości z dwóch źródłowych jest ważniejszy sprawia, że dziecko z trudem wypracowuje sobie harmonijny obraz świata.

A.G. To także – w dużej mierze – uzależnione jest od rezydencji małżeńskiej. Matrylokacja i uxorilokacja utrwalają wartości rodziny żony, patrylokacja (i w jakiejś mierze virilokacja) – męża.

E.K. Stąd *niewiasta*, to ta, która ‘nie wie’, niczego nie rozumie, gdy przychodzi do domu męża, – zwłaszcza z perspektywy jego matki i jego babki.

A.G. Najbardziej sprzyja równowadze w małżeńskich konfrontacjach neolokacja.

E.K. Tak się dzisiaj wydaje. Jeśli małżonkom uda się ustalić konsensus między wartościami, to dziecko wychowywane jest w miarę spokojnie, wzrasta w wynegocjowanym obrazie świata. Prawdopodobnie wszelkie przestrogi przed mezaliansem w kulturach tradycyjnych, a zatem te, które chroniły przed skutkami nadmiernych różnic między rodzicami, miały na celu dobro potomstwa. Bowiem z młodego człowieka, który nie posiada jednolitego obrazu świata, silnie zintegrowane społeczeństwo nie miało pożytku. Jest to kwestia mechanizmu kultury, która broniąc się przed wewnętrzną niespójnością, broni swej integralności i jednorodności powiązań między wartościami. System wartości może być utrwalany głównie przez rodzinę, bo w zasadniczym zrębie kształtuje się do szóstego roku życia. Jeśli dziecko zauważa tarcia między rodzicami, to relatywizuje sobie przedwcześnie hierarchię aksjologiczną – nim ta zdąży się w pełni ukonstytuować. Ponadto ważne jest pytanie o rodzinę jako system wychowania dorosłych. Sprawa się komplikuje, jeśli dochodzą wpływy rodzeństwa, teściów (i świekrów), dziadków i pradiadków. Jeśli zatem u Malinowskiego małżeństwo jest jedną z instytucji wynikających z biologicznej potrzeby reprodukcji, to taka konstatacja powinna być dopiero punktem wyjścia do pogłębionej analizy.

A.G. Na pewno istnieje wielka różnica między rodziną w tradycyjnych kulturach prostych i we współczesnych kulturach złożonych. Mikrokultury

plemienne niewątpliwie zachowały wyższy stopień spójności rodziny niż rozbudowane kultury społeczeństw industrialnych i postindustrialnych, w których dawne mechanizmy spójnościowe zostały pozbawione mocy.

E.K. Przetrwwały jednak wyobrażenia „dobrej rodziny”. Znamienne, że zakładając rodzinę, najczęściej mamy pewność, że nasza będzie „dobra”. Zmiany zaszyły bardzo daleko, ale pamięć o tym, jak powinno być, pozostała.

A.G. Być może te zmiany zawsze zachodziły i jedynym mechanizmem chroniącym przed „ostateczną rzeczą zmianą” była wyłącznie pamięć.

E.K. Dlatego zapewne obecnie obserwujemy wzrost zainteresowania pamięcią kulturową.

A.G. A ta przecież zbudowana jest na mechanizmie pamięci biologicznej.

E.K. Wygląda na to, że zarysowało się nam kolejne przejście pomiędzy pamięcią biologiczną a kulturową, między źródłem wyobrażenia a wyobrażeniem, między mechanizmem napędzającym działanie a działaniem, między biologiczną potrzebą a kulturową reakcją...

A.G. Nie tylko – chodzi jedynie o to, co jest biologiczną podstawą danej potrzeby czy czynności, ale również o to, co tę potrzebę biologiczną kulturowo opracowuje, hierarchizuje. Biologia jest tym, co w nas naturalne; potrzeba jest tym, co my jako ludzkie zwierzęta musimy zaspokajać, aby przeżyć. Ale żeby żyć w świecie ludzkim musimy istnieć w pewnym porządku ideacyjnym – chodzi o to, że kultura to narzędzie, przerabiające zwierzęta w coś innego – tak jak u Słowackiego: zwykłych zjadaczy chleba w anioły.

E.K. Zakładając, że natura jest rozumiana przez pryzmat tradycji humanistycznej, a nie od strony genetyki czy memetyki. Ten poziom nas tutaj nie interesuje – nie ustalamy, w jaki sposób człowieka determinuje biologia, tylko koncentrujemy się na poziomie jego świadomości, jego narastającej wiedzy o własnej cielesności i o skutkach wpływów potrzeb biologicznych na konstruowanie świata ludzkiego.

A.G. A nawet jeszcze trochę inaczej. Pytamy o to, na ile biologia jest jedynie zapleczem działań kulturowych i w jaki sposób zwyczajni ludzie, którzy żyją w różnych kulturach uruchamiają mechanizmy zaspokajania potrzeb.

E.K. Przecież nawet najprostsza potrzeba biologiczna zawsze jest zaspokajana w obudowie kulturowych wyobrażeń.

A.G. A my próbujemy teoretycznie zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób kulturowe wyobrażenia funkcjonalnie w kulturze zastępują samą potrzebę, a jednocześnie pozwalają na jej realizację.

E.K. Być może to jest źródłem napięcia między porządkiem fenomenalnym

a porządkiem ideacyjnym. Porządek fenomenalny umożliwia nam spełnianie potrzeb *stricte* biologicznych, które w procesie zaspakajania przestają być wyłącznie biologiczne, bo się natychmiast przekształcają i przechodzą na poziom ideacyjny. W dodatku te relacje przejścia są na tyle zamazane, żeby niełatwo je było rozdzielić.

A.G. Bo coś, co jest jednocześnie potrzebą, jest...

E.K. ...autokomentarzem, komentarzem do siebie. Kiedyś etnometodologia próbowała stworzyć narzędzia, żeby opisać skutki działania takiego mechanizmu, ale jak dotąd wypróbowała praktycznie tylko jeden z możliwych poziomów deskrypcji problemu.

A.G. To, o czym teraz mówimy, pozostaje na poziomie zarówno pojedynczych idei i obrazów oraz wzorów idealnych, natomiast etnometodolodzy próbowali zrobić na podstawie języka siatkę tego, co i jak my jako ludzie danej kultury nazywamy, i tego, w jaki sposób nasz świat jest porządkowany przez nazywanie. Eliade sugerował w *Obrazach i symbolach*, że czym innym jest nazywanie słowne, a czym innym jest zwarty przekaz obrazowy. Obrazy pojmujemy nagle – „dobry człowiek” to nie kwestia dwóch leksemów złożonych we frazę nominalną – to pewien obraz, który uruchamia...

E.K.wyobrażnię. Wyobrażnia jest oparta na pamięci. Jest sposobem konfigurowania tego, co pamiętane i tego, co doświadczane, w projekty nowej jakości. Trzeba także dodać, że człowiek posiada dwa typy pamięci – formułiczną i fantazmatyczną. Formułiczna – oparta na słowie – zmierza ku stereotypowi, fantazmatyczna krystalizuje się w różne formy przedstawień obrazowych (symbol, alegoria, metafora, porównanie *etc.*).

A.G. Podejście etnometodologiczne było ważne, ale jeszcze ważniejsze jest uświadomienie sobie, że za słowami – nie muszą, ale mogą – kryć się kompleksy ideacyjne. A nie tylko prosta relacja utrwalona w układzie leksykalnym.

E.K. Dobrze to ujęłaś. Zatem jednym z fundamentalnych zadań antropologii powinno być odsłanianie, jak w poszczególnych kulturach traktowanych dystrybucyjnie można interpretować taki kompleks ideacyjny, jakim jest koncepcja standardu kulturowego, definiowanego przez sposoby reakcji kulturowych na potrzebę podstawową bądź pochodną.

A.G. Być może niesłabnąca popularność ustaleń Malinowskiego wynika z tego, że jego teoria kultury obfituje w podobne kompleksy ideacyjne. Zauważone, dobrze sformułowane, zanotowane i otwarte na nowe interpretacje.

Streszczenie:

Kuchnia w Biszkeku

Kuchnia w Biszkeku jest autoryzowanym zapisem rozmowy, którą autorki przeprowadziły jesienią 2012 r., w stolicy Kirgistanu. Dyskusja, inspirowana wizytą w lokalnym muzeum, dotyczyła problemów wynikających z kulturowych reakcji człowieka na potrzeby biologiczne i pozabiologiczne. Wychodząc od koncepcji Bronisława Malinowskiego autorki podjęły refleksję nad możliwościami budowania takiej teorii kultury, która by wykorzystywała zróżnicowane lokalnie reakcje na uniwersalne potrzeby człowieka.

Summary:

Kitchen in Bishkek

Kitchen in Bishkek is an authorised transcription of a conversation which took place in autumn 2012, in the capital of Kirgizstan. The discussion, inspired by a visit to the local museum, was concerning the problems of a cultural reception of the human reaction to biological and non-biological needs. Using Bronisław Malinowski's conception, the authors have pondered upon a possibility of creating a theory of culture, which would make a use of local differences of reactions to universal human needs.



Słowa kluczowe: teoria potrzeb, teoria kultury, analiza instytucjonalna, Bronisław Malinowski

Keywords: theory of needs, theory of culture, institutional method of cultural analysis, Bronisław Malinowski