

Magdalena Bartkiewicz

Kultura i cywilizacja jako determinanty stylu życia

I. Próby zdefiniowania pojęcia „kultury” i „cywilizacji”

Rozważania nad stylem życia zawsze przywołują i angażują problemy z zakresu kultury i cywilizacji. Dzieje się tak dlatego, że styl życia mieści się w ciągu zjawisk wyznaczonych przez termin „kultura”. Samo jednak rozumienie tego terminu wyzwała wiele kontrowersji i wymaga pewnych uściśleń. Wieloznaczność jest cechą kultury i trudno się dziwić, że już w XVIII w. J. Herder w przedmowie do „Myśli o filozofii dziejów” zwrócił uwagę, że „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”¹. Fakt ten podkreślali również tacy badacze kultury, jak np. S. Dziamski, A. Gładysz, A. Kłoskowska, B. Sucho-dolski. Zdaniem antropologa kultury A. L. Kroebera pojęcie kultury do końca XIX w., a w wielu rozważaniach i współcześnie, nie zostało oddzielone od pojęcia społeczeństwa². Pierwsze próby naukowego określenia kultury zostały podjęte na gruncie antropologii społecznej, co również wskazywałoby na społeczne pochodzenie tej kategorii. Takie ujęcie problemu jest też prezentowane na gruncie socjologii kultury, co widać zwłaszcza u R. Benedict, która sugeruje, że typy kultur stwarzają wachlarze możliwych zachowań, a samą kulturą ujmuje jako wzór, a wzory te tworzą konfiguracje kulturowe, których istnienie jest warunkiem integracji kulturowej³.

Podobnie określa kulturę wspomniany już A. L. Kroeber, odnosząc ją do zwyczajowo przyjętego sposobu działania i myślenia wybranego przez społeczeństwo spośród nieskończonych, potencjalnie możliwych sposobów bycia⁴.

Łączenie kultury ze sferą ludzkich zachowań było też bliskie rozważaniom B. Malinowskiego, który pisze, iż „kulturę tworzy zorganizowany system działań ludzkich”⁵.

1 J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t.1. Warszawa, 1962, s. 4

2 A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 277

3 R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2002, s. 350-351

4 A. L. Kroeber, *op. cit.*, s. 323

5 B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 37

Jego zdaniem kultura stwarza nowy typ determinizmu określającego społeczne wybory w zakresie kreowanego stylu życia.

Ujmowanie kultury w aspekcie społecznych wzorów zachowań jest również charakterystyczne dla R. Lintona, który uznawał, iż „kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i rezultatem zachowań, których elementy składowe są wspólne członkom danego społeczeństwa i przekazywane w jego obrębie”⁶.

Podobną koncepcję kultury prezentowało wielu socjologów, a wśród nich należałoby wskazać na K. Żygulskiego, traktującego kulturę jako dorobek i cechę gatunku ludzkiego⁷. Równocześnie, w celu pełniejszego wyjaśnienia, wprowadził on pojęcie „dobra kultury”, które podzielił na trzy kategorie: rzeczy i przedmioty materialne, znaki (symbole) oraz zachowania kulturowe⁸.

Jeszcze szerzej ujmuje problem A. Kłoskowska, zwracając uwagę na fakt, że kultura jest pojęciem integrującym antropologię z socjologią kultury. Zdaniem tej autorki „kultura to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań”⁹.

W nauce istnieje wiele różniących się między sobą definicji kultury, a próbą ich typologii zajęła się Antonina Kłoskowska¹⁰. W pracy pt.: „Socjologia kultury” wyróżniła ona:

1. definicje wyliczające (E. Taylor)
2. definicje historyczne, kładące nacisk na dziedziczenie i tradycje (N. Elias, F. Braudel, S. Czarnowski, F. Koneczny)
3. definicje normatywne, podkreślające szczególnie imperatywne funkcje kultury (T. Parsons)
4. definicje psychologiczne, wypuklające psychiczne mechanizmy kształtowania kultury – rola uczenia się i funkcja przystosowawcze (J. G. Herder)
5. definicje strukturalistyczne, kładące nacisk na całościowy charakter każdej kultury, na zespolenie jej elementów, przebiegające charakter systemów, których przyjęcie wiąże się na ogół z przejściem do analizy kultury i charakterystyki kultur poszczególnych społeczeństw (R. Benedict „Wzory kultury”. W swoich studiach zajmowała się nie tylko wzorami kultury Indian, lecz również badała charakter narodowy ludów europejskich, a w tym także Polaków)
6. definicje genetyczne, akcentujące społeczne źródła kultury, ujmowane jako produkt społecznego współżycia (ten typ definiowania można znaleźć w XIX wiecznej socjologii – zaczynając od E. Taylora czy K. Marksa).

6 R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975, s. 45

7 K. Żygulski, *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972, s. 24

8 tamże, s. 34

9 A. Kłoskowska, *Kultura masowa, Krytyka i obrona*, Warszawa 1980, s. 40

10 A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983 s. 20: typologię kultury . A. Kłoskowska przyjęła za A. L. Kroeberem i C. Kluckhohnem, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952, Peabody Museum of American Archeology and Ethology Papers, vol. 47 nr 1

Wszystkie wymienione typy definicji należy jednak traktować jako pewnego rodzaju wyidealizowane wzorce kultury, które mają na celu pomóc w uporządkowaniu i usystematyzowaniu problematyki badawczej. Nie można natomiast przyjąć tych typów za uniwersalną i jednoznaczną podstawę klasyfikacji. Po pierwsze dlatego, że definicje odpowiadające tylko jednemu typowi kultury spotyka się rzadko, a po drugie – analizując kulturę przyjmuje się na ogół najbardziej odpowiadający model lub tworzy się taki wzorzec kulturowy, który sprzyja naszym potrzebom.

W badaniu stylu życia sięgamy najchętniej do historycznej definicji kultury. Ten typ definicji każe nam sięgnąć do tradycji, czasem bardzo odległej i pozwala widzieć kulturę jako pewien ciąg zdarzeń występujących w tzw. „długim trwaniu” (*longue-duree*). Zachowania konsumpcyjne społeczeństwa łączą się bezpośrednio ze stylem życia i należy je rozpatrywać w kategoriach historycznych, ekonomicznych i socjokulturowych, pamiętając równocześnie, że powinny być one umiejscowione nie tylko w czasie, ale i w przestrzeni oraz należy je ujmować w kontekście zarówno kulturowym jak i cywilizacyjnym. We współczesnej historiografii ten typ badań szczególnie upowszechnił się we Francji i był związany z *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, a reprezentowany przez M. Blocha, L. Febvrea oraz od 1937 r. – Fernanda Braudela. Zainteresowania badawcze zespołu *Ecole Pratique*, skupionego wokół czasopisma „*Annales*”, obejmują swym zasięgiem całą cywilizację. Cywilizację jednak rozumiano w specyficzny dla siebie sposób i definiowano ją w ścisłym powiązaniu z kulturą.

W potocznym rozumieniu kulturę sprowadza się na ogół do pewnych tylko jej antropologicznych aspektów, utożsamiających ją ze sposobem czy stylem życia społeczeństwa. Powszechnie przyjmuje się, że kultura jako zjawisko ze sfery duchowej, intelektualnej i artystycznej, jest wartościowana pozytywnie i związana z osiągnięciem pożądanego poziomu rozwoju społecznego. Cywilizację natomiast kojarzy się z techniką lub z dobrymi manierami i obyczajami, przyjętą ogładą, która pozwala na odróżnienie ludzi cywilizowanych od barbarzyńców (dzikusów). Warto tu dodać, że podobnie jak „kultura” także i „cywilizacja” jest pojęciem nieprecyzyjnym i często obciążonym ideologicznym wartościowaniem.

W literaturze przedmiotu można wyróżnić trzy różne typy jednoczesnego definiowania kultury i cywilizacji. Pierwsza tendencja łączy kulturę z cywilizacją, traktując obie kategorie jako tożsame i używając je zamiennie. Druga przyjmuje nadrzędność kultury nad cywilizacją, a trzecia daje przewagę cywilizacji, zakładając, że kultura jest w jej cieniu.

Poczynając od drugiej połowy XIX w. zaczęła się rozwijać nauka, wyspecjalizowana wiedza o kulturze. Jej protoplastą był Edward Tylor, który w swoim dziele „*Primitive Culture*” z 1871 r., napisał: „Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”¹¹. Z tej wyliczającej i genetycznej definicji wynika, że E. Taylor utożsamiał kulturę z cywilizacją, uznając równocześnie wpływ wymienionych elementów kultury na pewne zdolności i nawyki ludzkie,

11 E.B Taylor, *Primitive Culture*, Boston 1871, przekład polski: *Cywilizacja pierwotna*. Warszawa 1898, t. I. s 15

np. pracy czy organizacji społecznej. Podobnie czynili inni reprezentanci dziewiętnastowiecznej, klasycznej antropologii społecznej. Na ogół byli oni zwolennikami traktowania kultury jako pewnej całości i łączyli ją z cywilizacją, traktując pojęcia kultury i cywilizacji zamiennie i koncentrując uwagę na schemacie rozwojowym, ujmującym wszystkie aspekty kultury, zarówno duchowej jak i technicznej. Przykładem może być tu koncepcja L. H. Morgana, w której rozwój społeczny wyznaczały wynalazki techniczne, ogarniające wszystkie dziedziny kultury¹². L. White, kontynuując prace klasycznych ewolucjonistów za główne zadanie przyjął wypracowanie teoretycznego modelu rozwoju kultury. W swoich rozważaniach założył nierozdzielność problematyki integracji kultury i jej rozwoju. Znaczenie tej orientacji polegało przede wszystkim na zdecydowanym zajęciu nomotetycznego stanowiska. Wiązało się to z przekonaniem o otwartym charakterze kulturowych systemów i konieczności ich rozpatrywania w kontekście z otaczającymi systemami, a zwłaszcza w rozwoju historycznym. Oznaczało to przyjęcie założenia, że kultura jest tworem człowieka, produktem różnych form jego społecznego działania. Rozwój kultury łączono więc z procesami zachodzącymi w sferze produkcji, ludzkiej wynalazczości czy też możliwości komunikowania się. Przyjmowano, że wyżej rozwinięta kultura to taka, która jest bardziej efektywna technologicznie i lepiej zaspakaja potrzeby ludzkie. Postęp społeczny mierzono zatem ekonomiczną i technologiczną efektywnością.

W relatywistycznych definicjach kultury i cywilizacji, obok prób utożsamiania obu pojęć, pojawiały się poglądy, że cywilizacja jest kulturą w jej najwyższym stadium rozwojowym, a także koncepcje przeciwne, zakładające, że cywilizacja jest określeniem ostatniej fazy rozwojowej kultury. Takie poglądy były szczególnie bliskie Oswaldowi Spenglerowi. W pracy pt. „Upadek Zachodu” twierdził on, że każda kultura przechodzi przez cykle rozwojowe, walcząc o osiągnięcie pełni swoich możliwości. Podczas gdy cel ten zostaje osiągnięty, „kultura nagle kostnieje, zamiera, jej krew krzepnie, załamują się siły – staje się ona cywilizacją”¹³. Cywilizacja jest zatem schyłkowym, zwyrodniałym etapem rozwoju kultury, a jej rozwój prowadzi do upadku kultury. Dla O. Spenglera przykładem najgłębszego cywilizacyjnego upadku kultury jest miejska i przemysłowa cywilizacja XX w., oparta na centralizacji i standaryzacji. Bliski spenglerowskiej koncepcji jest Herbert Markus. Uważał on, że cywilizacja to skomercjalizowana, strywalizowana kultura. Według niego, postęp cywilizacji rozszerza wprawdzie zakres kategorii społecznych ludzi mogących uczestniczyć w kulturze, ale niszczy jednocześnie autentyczne wartości kultury. Zdaniem H. Markusa cywilizacja zawładnęła kulturą, handluje nią i podporządkowuje ją sobie. W tym opozycyjnym zestawieniu kultury i cywilizacji można odnaleźć zbieżność nie tylko ze wspomnianym Spenglerem, ale również z Ortegą y Gassetem oraz L. Goldmanem, co przejawia się w jego teorii homologii, zakładającej powiązania pomiędzy formą powieściową, a formami życia społecznego (poszukiwania związku tekstu

12 L.H. Morgan, *Społeczeństwo pierwotne*, Warszawa 1887. Patrz też A. K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, Warszawa 1990, s. 50 – 56

13 cyt. za A. Kłoskowską, *Socjologia kultury ...op. cit.*, s. 104

z rzeczywistością). L. Goldman sugeruje, że literatura jest formą poznania rzeczywistości, a przy swej homologiczności wobec niej stanowi strukturę bardziej przejrzystą¹⁴.

Jeszcze inaczej rozumie cywilizację Alfred Weber. U niego cywilizacja obejmuje technikę, technologię i wiedzę stosowaną, stanowiącą wyraz racjonalizacji i intelektualizacji ludzkiego życia¹⁵. Kulturę społeczną określa mianem cywilizacji wewnętrznej – polega ona na intelektualizacji wzajemnych stosunków ludzi poprzez państwo, prawo i moralność. Właściwa kultura zaczyna się dopiero wówczas, „kiedy życie wyzwoliwszy się z konieczności i potrzeb przetworzy się w strukturę stojącą ponad nim”, kiedy ludzie zaczynają działać „na rzecz czegoś, co jest zbędne z punktu widzenia utrzymania egzystencji, co jednak właśnie odczuwamy jako jej ostateczny, najwyższy sens”¹⁶. Rozróżniał on popędową działalność człowieka skierowaną na realne przeobrażenia rzeczywistości od działań idealnych, skierowanych ku wartościom (kultura materialna i duchowa). Zaproponowana przez A. Webera hierarchia wartości kulturowych powodowała, że sfera duchowa, w której naczelnym miejscu przypisywano symbolice, stawiana była wyżej od kultury bytu, która stanowić miała czystą realizację absolutnych wartości. Za rozszerzeniem koncepcji kultury symbolicznej opowiedział się Ernest Cassirer. Z jednej strony wspierał i akceptował on stanowisko A. Webera, ale w swych wywodach poszedł jeszcze dalej, określając człowieka „animal symbolicum”. Formy symboliczne, czyli systemy znaków, którymi posługuje się człowiek w życiu społecznym, stanowią według Cassirera matrycę, za pomocą której duch ludzki nadaje kształt rzeczywistości. Jest to funkcją sztuki, poznania, mitu i wszelkiej religii, przy czym każdy z tych systemów tworzy odrębne, sobie właściwe symboliczne formy świata. Szczególna rola przypada przy tym językowi stanowiącemu medium pozostałych form kultury. Cassirer nie zaprzecza wprawdzie istnieniu zewnętrznego świata przedmiotów, ale uważa go jedynie za źródło biernych wrażeń, które dopiero formy kultury przekształcają w „czystą ekspresję ludzkiego ducha”¹⁷. U Cassirera kultura symboliczna nie jest jednak w żadnym razie pojęta jako wyższa od pozostałych kategorii kultury, ani też nie jest ona uznana za jedyną postać kultury. Dla A. Webera kultura stanowiła czystą realizację absolutnych wartości. W obręb cywilizacji włączał on natomiast wszystkie zjawiska o charakterze instrumentalnym (w jego terminologii określone jako podporządkowane dążeniu do jakiegoś celu), co powodowało, że wyżej stawiał kulturę niż cywilizację¹⁸. Podobne stanowisko prezentował Max Scheler. Przyjmował on, że w taktycznych, empirycznie uchwytanych zachowaniach ludzi można mówić albo o przewadze działania człowieka skierowanego na realne przeobrażenia rzeczywistości albo działania skierowanego na wartości.

14 tamże, s. 397-398

15 tamże, s. 109

16 A. Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe 1927, s. 40

17 E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, cyt. wg . *The Philosophy of Symbolic Forms*, 1.1, s. 81; tenże, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971

18 A. Kłoskowska, *Socjologia kultury ...op. cit.*, s. 197

Weberowski model kultury i cywilizacji zainspirował Norberta Eliasa, który pracował nad jego dalszą modernizacją. Według N. Eliasa każde zjawisko jest procesem i równocześnie splotem przeróżnych warunków i okoliczności, z których żadne nie może być wiodące i determinujące całość życia społecznego. Uważał jednak, że zjawiska są elementami długofalowego procesu i łącznie z tym, powinny być badane w kontekście tego procesu. Zdaniem Eliasa, społeczeństwo jest działaniem i równocześnie stawianiem się, poprzez nadawanie form zbiorowemu życiu ludzi. Sprzeciwiał się „traktowaniu systemu społecznego i struktury społecznej jako czegoś statycznego i rozumianego jako byt poza i ponad jednostkę ludzką i jej działaniem”¹⁹. Tak samo – jako proces i konfigurację ludzkich działań – ujmował on kulturę. Dał tego wyraz w pracy pt.: „Przemiany obyczaju w cywilizacji Zachodu”. Dowodzi tam, że rozwój kultury jest procesem, w którym ludzie stopniowo modyfikują swoje zachowania, zwyczaje i obyczaje – dostosowując je do wymogów społeczeństwa. Proces ten określa jako stopniowe „cywilizowanie” kultury, polegające na stałym, systematycznym kontrolowaniu samych siebie, pod kątem eliminacji w naszych zachowaniach agresji, przemocy i okrucieństwa, które tak bardzo zagrażają innym ludziom. Zadaniem cywilizacji jest więc kontrolowanie i poskramianie natury ludzkiej, a wraz z jej rozwojem człowiek w coraz większym stopniu powinien umieć kontrolować swoje poglądy i emocje. Tak rozumiana cywilizacja sprzyjała porządkowi i zapewniała społeczeństwu zbiorowe bezpieczeństwo. W myśl zaleceń N. Eliasa przemoc powinna być zastąpiona negocjacjami lub arbitrażem instytucji będących pod kontrolą społeczną (administracja państwowa, sądownictwo, policja).

N. Elias nie traktuje wprawdzie kultury i cywilizacji jako tożsamości, ale łączy te dwie kategorie, sugerując jednocześnie, że nie mogą one funkcjonować obok siebie. Według niego „kultura” jest konstrukcją „oddzielającą nas od obcych”²⁰. „Cywilizacja” natomiast łączy różne kultury, w tym sensie, że jest ona uniwersalnym modelem rozwoju, który przez pewne społeczności został zrealizowany wcześniej, a przez inne później. Społeczności prekursorskie mogą zatem przewodzić innym, narzucając im swoje osiągnięcia. Ogólnie to ujmując „cywilizacja narodu” oznacza złagodzenie jego obyczajów, uprzejmość, grzeczność i znajomość zasad przystojnego zachowania człowieka dobrze ułożonego – „homme civilise”²¹.

N. Elias w „Przemianach obyczaju w cywilizacji Zachodu” pokazuje mechanizm cywilizowania obyczajów od okresu średniowiecza począwszy, aż po wiek XIX. Pisze tam o konieczności zaspakajania potrzeb naturalnych, o zachowaniach przy stole, o zachowaniach seksualnych, czy też o różnych próbach poskramiania agresji. Zwraca uwagę na

19 N. Elias, *Przemiany obyczaju w cywilizacji zachodu*, Warszawa 1980, s. 7; tenże, *What is Sociology?*, London 1970. Patrz też: Z. Mach, *Rozwój cywilizacji w koncepcji Norberta Eliasa* (w:) *Rozmyślenia o cywilizacji*, pod red. J. Baradzieja i J. Goćkowskiego, Kraków 1997, s. 88

20 tamże, s. 92

21 N. Elias, *Przemiany obyczaju w cywilizacji Zachodu ...op. cit.*, s.56 Zdaniem N. Eliasa rodowód pojęcia cywilizacji sięga drugiej ćwierci XVI w. i wiąże się z rozprawą Erazma z Rotterdamu pt.: „De Civitate morum puerilium” (*Sztuka wychowania młodych*). W książce tej jest mowa o zachowaniu się w towarzystwie i o tzw. „zewnętrznej ogładzie”.

gesty, ubiór, wyraz twarzy – sugerując, że pewne zachowania wcześniej mają charakter „zewnątrzny” (heteronomiczny), a później stają się one „wewnętrzny” (autonomiczny). Tłumaczy to tym, że przymus zewnętrzny zostaje zaaprobowany przez jednostkę i przeradza się w przymus wewnętrzny. Obyczaje, których celem było uregulowanie stosunków międzyludzkich i poprzez które wyrażamy własną pozycję społeczną, stają się naturalną potrzebą człowieka cywilizowanego. Tym samym zachowania cywilizacyjne prezentowane są przez nas nie tylko na pokaz (T. Veblen), ale też sięgamy do nich wówczas, gdy nie podlegamy kontroli społecznej i w samotności zaspakajamy swoje potrzeby. Bywa też, że „niecywilizowane” zachowania nas szokują i oskarżamy tych, którzy nie dbają o swój wygląd, niewłaściwie zachowują się przy stole, czy są agresywni wobec ludzi i zwierząt. Warto dodać, że w teorii

N. Eliasa, nakazy i zakazy obowiązujące w sferze zachowań mają charakter elitarny, a proces cywilizacyjny polega na przemianach relacji i szacunku dla innych, szczególnie tych wyższych rangą²². Zwykle warstwy wyższe kształtowały wzorce zachowań „cywilizowanych”, które później, poprzez naśladownictwo, były przyjmowane przez warstwy niższe, aspirujące do awansu społecznego (G. Tarde).

Autor „Przemian obyczaju w cywilizacji Zachodu” wykazał, że cywilizacja nie jest wrodzoną cechą członków społeczeństw europejskich, lecz produktem rozwoju społecznego, któremu podlegają wszyscy ludzie. Proces cywilizacyjny należy więc rozpatrywać w długich ciągach rozwojowych, ponieważ dopiero z perspektywy wieków można dostrzec zaistniałe tam tendencje i kierunki. Potwierdza to tezę, że kultura nie zna granic rozwoju, o czym świadczy sformułowana przez niego idea płynności kultury, przez którą rozumiał poddanie wszystkich dziedzin, wartości i czynników kulturowych naczelnej zasadzie twórczego rozwoju²³.

W ujęciu Floriana Znanieckiego, podobnie jak u N. Eliasa, kultura łączy się zakreślowo z cywilizacją. Trudno jednak powiedzieć, że nie odróżnia on obu tych kategorii, albo że stosuje je zamiennie. Dla Znanieckiego kultura jest punktem wyjścia w badaniach nad społeczeństwem. Obejmuje ona wszelkie wytwory świadomości ludzkiej²⁴ i równocześnie przez pryzmat kultury człowiek postrzega naturę i oddziałuje na nią w kulturowo określony sposób²⁵. Zdaniem tego socjologa kultura podlega ewolucji twórczej, która w zasadzie jest niczym nieograniczona²⁶. Przyjmuje, że to kultura się rozwija, a nie ludzkość, albo społeczeństwo jako całość. Tym sposobem odrzuca pojmowanie procesu cywilizacyjnego jak procesu rozwoju ludzkości. Przez cywilizację rozumie natomiast pewną historyczną całość zachowań i wartości kulturowych. Według socjologa kultury – Elżbiety Hałas, u Znanieckiego „badania cywilizacyjne polegają na śledzeniu związków pomiędzy różnymi kategoriami zjawisk kulturowych: technicznych, językowych, re-

22 tamże, s. 393- 398

23 Z. Mach, *Rozwój cywilizacji w koncepcji Norberta Eliasa* ...op. cit., s. 93

24 F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, (w:) *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1991, s. 943

25 tenże, *Rzeczywistość kulturowa* (W:) *Pisma filozoficzne* ... op. cit., s. 193

26 tenże, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przeszłości*, Lwów – Warszawa 1934, s.14

ligijnych, społecznych etc. Jest to inny – syntetyczny rodzaj badań w naukach o kulturze²⁷. Cywilizacja polega więc na pełnej społecznej integracji kultury. Wytwarza się ona wówczas, gdy wspólnota kulturowa i grupa społeczna tworzą jedną całość kulturowo-społeczną. Cywilizacja jest zatem pewną częścią kultury, tą częścią, która jest społecznie najbardziej zintegrowana. Stanowi ona holistyczną całość, rozwijającą się w określonym przedziale czasowym i na pewnym terytorium²⁸.

Zdaniem F. Znanieckiego najpełniej rozwiniętymi cywilizacjami są cywilizacje ludowe i narodowe. Uważał jednak, że odpowiednio kierując ewolucją społeczno-kulturową można w efekcie dojść do cywilizacji uniwersalnej – wszechludzkiej (wszechświatowej)²⁹, a to ma już związek z procesem globalizacji. Ten wielki myśliciel uznał, że uniwersalizacja cywilizacji nie dokona się za pomocą czynników politycznych, a jedynie poprzez rozwój solidarności szerszej wspólnoty światowej czy międzynarodowej, w zakresie komunikowania się, dążenia do wspólnych uczuć i wartościowań, współdziałania w oparciu o zgodne motywy i wreszcie działania identyfikacyjne, które polegały na powierzaniu przez grupę własnych zadań innej grupie. Uniwersalna cywilizacja przyszłości powinna realizować ład demokratyczny, który opiera się na relacji przywódca – zwolennik, a nie na relacji zwierzchnik – podwładny. W cywilizacji przyszłości powinny być realizowane ideały humanizmu, których przejawem miała być humanizacja i nieograniczony rozwój duchowy społeczeństwa. Przyjmując nurt humanistyczny, Znaniecki nie uznaje niezmienności natury ludzkiej i ujmuje ją jako społeczną manifestację osobowości i uważa za wytwór społeczeństwa operującego określonym systemem wartości. Te wartości i akceptowane społecznie normy, nie zaś popędy naturalne, decydują o manifestacji uczuć, o charakterze reakcji na tak nawet podstawowe popędy biologiczne, jak np. głód, potrzeba pożywienia czy popęd seksualny. F. Znaniecki, interpretując i analizując relacje zachodzące pomiędzy naturą i kulturą, we „Wstępie do socjologii” napisał: „Natura człowieka jako przedstawiciela gatunku «homo sapiens» nie może wyjaśnić jego działalności jako twórcy kultury”³⁰. W tym stwierdzeniu negował on genetyczny związek kultury jako generalnego zjawiska właściwego ludzkiemu światu z biologicznymi właściwościami gatunku.

Podobnie jak N. Elias, również i F. Znaniecki przyjmował, że osobami pomnażającymi dotychczasowe wzorce kulturowe i uznane standardy życiowe są ludzie z tzw. grupy pozytywnego wyróżnienia (ethosowe). Są oni – używając terminologii Znanieckiego – w pewnym sensie ludźmi nadnormalnymi. Charakteryzując ludzi nadnormalnych, pisał „Nadnormalność zachodzi, wtedy gdy osobnik w danej roli (...) czyni więcej lub lepiej, niż wymaga wzór osobowy stosowany w tego rodzaju rolach przez ludzi normalnych, bądź wzbogacając twórczymi przyczynkami systemy kulturalne, w których spełnia swe

27 E. Hałas, Proces cywilizacyjny jako społeczna integracja kultury, (w:) Rozmyślenia o cywilizacji, ...op. cit., s. 43

28 tamże, s. 41

29 F. Znaniecki, Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój, Warszawa 1971, s. 635

30 tenże, Wstęp do socjologii, Poznań 1922, s. 81

obiektywne zadania, bądź nadaje nowe znaczenie swojej roli”³¹. W rozumieniu tego wielkiego teoretyka kultury nadnormalność dotyczy zwłaszcza tych osób, które skutecznie odbiegają od tradycji kulturowych i kreują nowe standardy, zachowania i poglądy które poprzez naśladownictwo ponownie wchodzą do tradycji, unowocześniając ją i modernizując.

Humanistyczną orientację w wyjaśnianiu zjawisk społeczno-kulturowych przyjął także Stefan Czarnowski. Każdy z nich jednak wychodził z odmiennego nurtu teoretycznego. S. Czarnowski był pod wpływem szkoły socjologicznej E. Durkheima, Znaniecki natomiast uległ wpływom amerykańskim, a zwłaszcza był pod urokiem Roberta MacIvera. O ile dla S. Czarnowskiego historia odegrała przeogromną rolę, co przejawiało się w nasyceniu socjologicznych rozważań treściami historycznymi, to F. Znaniecki całkowicie odstąpił od nurtu historycznego – tworząc teorie kultury wyraźnie odrębną od innych dziedzin nauki o kulturze nie tylko przez metodę, lecz i ze względu na przedmiot³².

W socjologii polskiej założenia teoretyczne E. Durkheima wywarły silny wpływ na określenie punktu wyjścia socjologii kultury S. Czarnowskiego. Analogicznie do Durkheimowskiej koncepcji „masy społecznej” przyjął on społeczeństwo jako pewnego rodzaju syntezę jednostek. Dał tego wyraz w stwierdzeniu, że „źródłem faktów społecznych jest sam zespół ludzi i fakty te są jakościowo różne od faktów jednostkowych tyle, że fakt zespolenia jakiegokolwiek ilości elementów (...) jest czymś jakościowo różnym od każdego z tych elementów i od wszystkich razem rozpatrywanych jako suma”³³. Takie rozumienie społeczeństwa przez Czarnowskiego pociągnęło za sobą konieczność oddzielenia społeczeństwa od kultury i rozdzielnego traktowanie obu tych kategorii, z tym jednak, że przyjmował on nadrzędność społeczeństwa wobec kultury.

S. Czarnowski zwrócił uwagę na przestrzenny zakres kultury, uznając że zasięg jej wyznaczony jest granicami wspólnoty wartości i organizacji międzygrupowego współdziałania umożliwiającego wymianę tych wartości. Przez kulturę rozumiał ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom³⁴. W swej definicji kultury S. Czarnowski nie był jednak skłonny do akceptacji rozróżnienia kultury materialnej i duchowej. Pisał więc, że „oddzielenie materii od ducha jest abstrakcją metodycznie dogodną, lecz której wynik potrzebuje poprawki. Fakt konkretny, zupełny, jest całością. Jest materialno-duchowy”³⁵.

W szczególności sposób rozumiał cywilizację i kulturę przedstawiciel francuskiej szkoły „Annales” – Fernand Braudel. Jego koncepcja cywilizacji była najbliższa omawianym

31 tenże, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości...*op. cit., s. 309

32 A. Kłoskowska, *Socjologia kultury ...*op. cit., s. 52-53

33 S. Czarnowski, *Dzieła t. I*, Warszawa 1956, s. 20

34 tamże, t. II, s. 218

35 tamże, s. 230

już poglądom N. Eliasa oraz teorii pluralizmu cywilizacyjnego, którą w polskiej socjologii kultury prezentował Feliks Koneczny. Dla Konecznego cywilizacja jest całością historyczną, pojmowaną jako pewien proces i zarazem struktura wielu systemów – czynności i wartości kulturowych. Jest ona „syndromem zasad i reguł dotyczących definiowania sytuacji ważnych dla życia i współżycia ludzi w ramach jednego z wielu podstawowych łańdów socjokulturowych”³⁶. Ów syndrom cechuje stabilność, a co najważniejsze, należy go rozpatrywać w historii „długiego trwania” (*longue duree*). Długi czas trwania, właściwy dla badania wielkich struktur społecznych, nie oznacza rugowania istotnych zdarzeń, lecz tylko konieczność umieszczania ich w kontekście znacznie głębiej pojmowanych dziejów, w celu zinterpretowania i pełniejszego wyjaśnienia. To „długie trwanie” łączyło rozważania nad cywilizacją i kulturą N. Eliasa, F. Konecznego i F. Braudela. Fernand Braudel, zafascynowany koncepcjami Konecznego i Eliasa, stworzył teorię społeczeństwa, w której wykorzystał zarówno zaproponowaną przez F. Konecznego wielość cywilizacji jako wielość podstawowych łańdów socjokulturowych, jak i przyjęte przez N. Eliasa nowatorskie ujęcie obszernego materiału źródłowego (dotyczącego obyczajowości i życia codziennego) z zakresu dziejów kultury europejskiej.

F. Braudel rozpatrywał zagadnienie cywilizacji z punktu widzenia stworzonej przez siebie teorii historii globalnej. Pozwoliło mu to na odrzucenie zasady linearności, a więc ciągłości procesu historycznego i przyjęcie poglądu o nieciągłości, a co za tym idzie także wielokierunkowości tego procesu. Zdaniem francuskiego uczonego „cywilizacją nie jest (...) ani jakaś określona gospodarka, ani jakieś społeczeństwo, ale to, co poprzez seryjne rymy gospodarek i społeczeństw upiera się przy życiu, nadając sobie stopniowo i pomału swój własny kierunek”³⁷. „Cywilizację znamionuje długie, niewyczerpane trwanie, w którym bez przerwy dostosowują się do swego losu; pod względem długowieczności przewyższają (...) wszelkie inne dziedziny życia zbiorowego, żyją dłużej niż one. Podobnie jak w przestrzeni przekraczają one granice określonych społeczeństw (...) tak i w czasie dokonują takiego wykroczenia poza granice”³⁸.

Zastanawiając się nad obszarem problemowym historii cywilizacji F. Braudel sugerował, że przede wszystkim mamy do czynienia z cywilizacją, pojęciem obejmującym całą ludzkość, wraz z cywilizacjami rozrzuconymi w czasie i przestrzeni”³⁹. Dał tym sposobem wyraz ujmowania cywilizacji zarówno w liczbie pojedynczej, traktując ją jako kategorię uniwersalną, jak i mnogiej – odnoszącej się do wielu różnych społeczeństw. Dla Braudela „kultura jest cywilizacją, która jeszcze nie osiągnęła dojrzałości”⁴⁰. W tym

36 J. Goćkowski, *Teoria cywilizacji jako socjologia wiedzy (o koncepcjach Feliksa Konecznego)* (w:) *Rozmyślenia o cywilizacji*,...op. cit., s. 99-100

37 F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris 1987, s.67; cytata za A.F. Grabskim, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, (w:) *Rozmyślenia o cywilizacji*,...op. cit., s. 80

38 F. Braudel, *Historia i trwanie*, przedmową opatrzyli B. Geremek i W. Kula, Warszawa 1971, s. 303.

39 tamże, s. 254

40 F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV- XVIII wiek. Struktury codzienności*, t. I, Warszawa 1992, s. 90

stwierdzeniu historyk francuski wyraził przekonanie, iż cywilizacja jest wyższego typu kulturą. Był on przeświadczony, że wszelkie badania, „aby były owocne, muszą dążyć do uchwycenia wszystkiego, przechodzić od kultur skromniejszych do major civilisations, dzielić zwłaszcza owe major civilisations na podcywilizacje, te zaś na jeszcze mniejsze elementy”⁴¹. Opowiadając się za pluralizmem cywilizacji, zaproponował ich pewną hierarchizację. Postulował badanie zachodzących między nimi relacji i poszukiwanie związków „tych elementów, od najmniejszego do największego” po to, aby zrozumieć, „jak się one zazębiają, wpływają na siebie wzajemnie (...) lub też korzystają z pomyślnych warunków rozwoju”⁴².

Zgodnie z własną teorią historii globalnej, o której powiadał, że jest ona historią „nabrzmiałą wszystkimi naukami o człowieku”, uważał, że celem badania cywilizacji powinno być sprawdzenie ich „pojemności” przez odwołanie się do tego, co mogą tutaj wniesić wszystkie nauki o człowieku⁴³. Między innymi wiązało się to z propozycją F. Braudela, aby spojrzeć na cywilizację z perspektywy socjologii. Taki punkt widzenia pozwolił mu na dostrzeżenie analogii między kategorią społeczeństwa i cywilizacji. Ową analogię wyraził w stwierdzeniu, że „cywilizacje są społeczeństwami” i że nie ma cywilizacji bez społeczeństw. Nie zdecydował się jednak na synonimiczne potraktowanie obu pojęć, przyznając, że mimo, iż każda cywilizacja jest w sposób nieuchronny społeczeństwem, to przecież nie każde społeczeństwo stanowi cywilizację⁴⁴ (miał tu na uwadze społeczeństwa egalitarne, o nie zhierarchizowanych stosunkach społecznych).

II. Wpływ tradycji i nowoczesności na kulturę

Kultura łączy z sobą tradycję i nowoczesność, a obie kategorie początkowo funkcjonują obok siebie, aby później zespolić się w jedną całość, przechodzącą do tradycji. Sięganie do tradycji i analizowanie jej roli w rozwoju kultury jest najbliższe podejściu historycznemu (definicje historyczne), reprezentowanemu przez takie autorytety z zakresu socjologii i antropologii kultury, jak N. Elias, F. Braudel, S. Czarnowski czy F. Konecny. Sprowadzenie tradycji do zjawisk kulturowych, poddających się weryfikacji historycznej, ma taki sens, że pozwala związać poszczególne elementy tradycji z historią, a nawet więcej – w historii i poprzez historię pełniej je poznać. Fakt włączenia tradycji w kontekst historyczny, w bogatszy splot zdarzeń towarzyszących, jest też często spotykany na gruncie badań historyczno-porównawczych (francuska szkoła „Annales”), a bywa i tak, że nadaje mu się postać kategorycznie sformułowanego postulatu. Autorem tego ostatniego podejścia jest Josef Dünniger, który pisze, że „tradycja i historia to nie przeciwieństwa – przeciwnie, tradycja jest elementem historii i dopiero historia pozwala ją w sposób zupełny zrozumieć. Odcinamy się przy tym od tradycji ponadczasowej, ponieważ wiemy, że wszystkie elementy tradycji posiadają swój początek i koniec w historii. Tradycja nie

41 tenże, *Historia i trwanie* ...op. cit., s. 290

42 tamże, s. 290-291

43 A. F. Grabski, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela* ...op. cit., s. 66

44 tamże, s. 69

jest fenomenem znajdującym się poza historią, czy pozostającym obok niej, lecz sama jest historycznym procesem⁴⁵.

Tradycja jest więc pewnym procesem przekazywania i przejmowania z przeszłości dóbr kultury. Ujmowana jest jako dziedzictwo, jako wzór utrwalonych zachowań obyczajowych, społecznych, kulturowych – przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Człowiek jest określony przez tradycję, lecz równocześnie sam tą tradycję rozwija, tradycja żyje w nim i poprzez niego, on ją modyfikuje, przekształca, a nawet czasem inicjuje. Tradycja, sięgając do dziedzictwa cywilizacyjnego przeszłości, w gruncie rzeczy determinuje i wyznacza teraźniejszość oraz przyszłość.

Kultura związana jest nierozłącznie z systemem wartości, a tradycja sprawia, że wartości te są społecznie akceptowane. System wartości nie jest nigdy własnością jednostki, a wypływa z tradycji i dzięki niej staje się własnością całej kultury, społeczeństwa czy środowiska. Wszystkie wartości wyrastają z tradycji. Nic więc dziwnego, że zabiegamy o urzeczywistnienie wynikających z pewnego nurtu tradycji wartości, które uważamy za słuszne i zasadne, czy też odwrotnie – opowiadamy się przeciw wartościom tego prądu tradycji, w której wartości te są zakotwiczone.

Cywilizacja określa swą tożsamość zawsze w odniesieniu do pewnej tradycji, która odnosić się może zarówno do wielkich formacji kulturowych (kultura europejska) jak i kultur narodowych czy regionalnych. Obowiązuje jednak zasada, że nie istnieją kultury bez tradycji, a żadna tradycja nie funkcjonuje poza obrębem jakiejś kultury. F. Braudel badając kultury narodowe, istniejące w ramach kultury europejskiej, zwraca uwagę, że znajdujemy w nich obok nurtów wspólnych całej Europie, także wątki tradycyjne, specyficzne dla poszczególnych narodów. Wiąże to między innymi z ludowością kultury, bowiem kultura ludowa stanowi jedną z warstw, która splata się w tradycji narodowej z szerszymi, ogólnymi nurtami charakterystycznymi dla całej cywilizacji europejskiej. Podobnie uważał F. Znaniecki. W jego rozważaniach cywilizacje ludowe i narodowe uchodziły za rzeczywiste i w pełni wykształcone, a istotnym problemem była dla niego „konieczność pokierowania ewolucją społeczno – kulturową ku cywilizacji wszechludzkiej”⁴⁶. Zwrócił także uwagę na płynność kultury, której gwarantem była tradycja. Twierdził, że trwanie kultury to nic innego, jak wyznaczanie przez przeszłość – teraźniejszości i przyszłości. Rzutowanie w przyszłość umożliwia ideał jako doskonały model czynności stających się przedmiotem ludzkich dążeń: poznawczych, estetycznych, religijnych, społecznych itd. Tak interpretując, F. Znaniecki uwzględnia czas historyczny, a „stawanie się ideału” to u niego nic innego jak rozwój kulturowy, uwzględniający doskonalenie się i regulację norm, podporządkowanych normie naczelnej.

Nestor polskiej historiografii – Marceli Handelsman – badając wpływ teraźniejszości na sposób widzenia przeszłości, przede wszystkim zwrócił uwagę na to, że „każde pokolenie ma swój własny stosunek do zagadnień, swoje zasadnicze zainteresowania na-

45 J. Dünniger, *Tradition Und Geschichte (w:) Kontinuität Geschichtlichkeit und Dauer als Volks – Kundliches Problem*, Berlin 1969, s. 61

46 F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości...* op. cit., s. 8

ukowe narzucone przez współczesną rzeczywistość życia, swój własny sposób patrzenia. Każdemu pokoleniu rzeczywistość współczesna narzuciła inny stosunek do przeszłości i podsunęła podstawy do odmiennej syntezy⁴⁷. Podzielił on trwanie przeszłości w teraźniejszości na tzw. przeszłość zobiektywizowaną oraz niezobiektywizowaną. Do tej pierwszej zaliczał przedmioty materialne, które dotrwały do naszych czasów oraz język (ta część przeszłości trwa, ale jest czymś innym dla żyjących pokoleń, niż była dla pokoleń minionych). Z kolei ten drugi rodzaj przeszłości to zawartość pamięci ludzkiej, a ona ma już bezpośredni związek ze „świadomością historyczną”⁴⁸.

Model świadomości historycznej, opracowany przez A. F. Grabskiego, składa się z trzech elementów. Pierwszy z nich to krąg procesów i zjawisk związanych z kształtowaniem się wyobrażeń historycznych i postaw w stosunku do przeszłości, począwszy od najbardziej prymitywnych form myślenia historycznego, takich jak mity, legendy, tradycja. Drugi element modelu stanowią zjawiska związane z transmisją treści historycznych i postaw wobec historii. Trzeci komponent to świadomość historyczna w ścisłym znaczeniu tego słowa, czyli wyobrażenia o przeszłości oraz związane z nimi wartościowanie⁴⁹.

Dla Grabskiego świadomością historyczną są: „wszelkie sposoby wyrażenia historycznych treści, poczynając od najbardziej prymitywnych symboli, przez sztukę o tematyce historycznej, po mniej lub bardziej rozbudowane doktryny historyczne wszelkich ideologii, teorii społecznych (...) wreszcie obyczajowości, mody (...) słowem wszystko to, co jako wyraz historycznego myślenia stanowi komponenty kultury”⁵⁰.

W powszechnej, obiegowej opinii przyjął się pogląd, że przeszłość jest ściśle powiązana ze świadomością historyczną społeczeństwa, która jest sumą wyobrażeń o przeszłości albo sposobem myślenia o niej. W tym też duchu formułował swoje stanowisko Ludwik Krzywicki. Pisał on: „otacza nas zewsząd przeszłość! Nasze zwyczaje i uprzedzenia, zasady i wierzenia, uczucia i temperament, w dalszym ciągu instytucje polityczne i prawne, poglądy moralne i estetyczne, w końcu nasze systemy filozoficzne, wszystko to w rozwoju dziejowym tworzy jedną, zwartą kategorię – podłoże historycznego”⁵¹. Poglądy Krzywickiego rozwinął i sprecyzował Kazimierz Dobrowolski, który stwierdził, że podłoże historyczne obejmuje całość wytworów kulturowych, ogarniających wszelkie dziedziny działalności minionych generacji, które ciążą w sposób mniej lub bardziej wyraźny na aktualnych zachowaniach żyjących pokoleń⁵².

Przeszłość pamiętana jest też określana mianem „społecznej pamięci przeszłości”. Należy przypuszczać, że ta społeczna pamięć przeszłości jest utożsamiana z tradycją,

47 M. Handelsman, *O nasz dzisiejszy stosunek do historii porozbiorowej*, Lwów 1931, s. 2

48 tenże, *Historyka, Zasady Metodologii i teorii poznania historycznego*, Warszawa 1928, s. 267-268

49 A. F. Grabski, *Badania dziejów społeczeństwa a problematyka świadomości historycznej*, *Dzieje Najnowsze*, 1975 nr. 1, s. 10-11

50 tenże, *O problemach badania struktury i dynamiki świadomości historycznej*, (w:) *Świadomość historyczna Polaków*, pod red. J. Topolskiego, Łódź 1981, s. 42

51 L. Krzywicki, *Idea a życie*, *Studia Socjologiczne*, Warszawa 1951, s. 141-149

52 K. Dobrowolski, *Teoria podłoża historycznego*, (w:) *Studia z pogranicza historii i socjologii*, Wrocław 1967, s. 10

o której tak wiele mówi J. Szacki, sugerując, iż łączy się ona z „elementami społecznego dziedzictwa, które są aktualnie poddawane wartościowaniu⁵³. Zdaniem A. Szpocińskiego na pamięć przeszłości składa się zbiór wyobrażeń o przeszłości, który może być przypisywany jednostkom lub grupom społecznym⁵⁴. Tak rozumiana pamięć przeszłości jest identyczna z szerokim pojęciem „świadomości historycznej”, traktowanej jako suma wyobrażeń o przeszłości, co było szczególnie bliskie wspomnianemu już A. Grabskiemu oraz J. Topolskiemu, który określił świadomość historyczną jako „funkcjonujący w toku ludzkiego działania (zarówno indywidualnego jak i społecznego) zasób wiedzy i system ocen dotyczących przeszłości społeczeństwa”⁵⁵.

Szpociński dzieli pamięć przeszłości na trzy elementy: płaszczyznę przodków, „miejsca pamięci” oraz wartości z nim związane. Płaszczyzna przodków to żyjące w przeszłości pokolenia, które w opinii aktualnie żyjących tworzą z nimi wspólnotę. Poczucie przynależności do ponadpokoleniowej wspólnoty nakazuje jej członkom utrzymywać więź z pokoleniami przeszłymi, dochowywać im wiary⁵⁶.

W badaniach nad tradycją przyjmuje się dwie modelowe perspektywy badawcze. Pierwsza skierowana jest na zachowania i układy wartości, które uważane są za zewnętrzne aspekty rzeczywistości socjokulturowej. Druga perspektywa skłania badaczy tradycji do analizy systemów wartości i sposobów myślenia według wartości identyfikowalnych, podzielnych i praktykowanych przez uczestników danej zbiorowości. Obie te perspektywy są wobec siebie komplementarne i prezentują ujęcia modelowe w przedstawianiu rzeczywistości, wykorzystując przy tym aspekty obiektywne i subiektywne stanowiące syndrom cech opisujących tradycję⁵⁷.

Tradycję można więc rozumieć jako pewnego rodzaju proces przekazywania i przejmowania z przeszłości szeroko pojętych dóbr kultury, społeczno-kulturowy mechanizm ich przystosowania i użytkowania oraz towarzyszące im sposoby myślenia, podzielane w ramach określonej społeczności. J. Szacki wyróżnia te trzy różne znaczenia tradycji, określając je mianem: czynnościowego – związanego z procesami przekazywania dóbr kultury, przedmiotowego – wskazującego przekazywanie dobra na zasadzie dziedzictwa i podmiotowego, – określającego stosunek poszczególnych pokoleń do dóbr kulturowych z przeszłości, ich zgodę na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu⁵⁸.

W powiązaniu z tradycją należy rozpatrywać wszelkiego rodzaju postęp, łącząc go z nowoczesnością czy wręcz modą. Owa nowoczesność (postęp, moda) traktowana jest jako zjawisko przejściowe, będące zaprzeczeniem tradycji. Nowoczesność zawsze wnosi nowe elementy i postawy (syndrom nowatorstwa), które wyrażają pewne aspiracje lub

53 B. Szacka, *Miejsce Historii w świadomości współczesnego człowieka*, Kwartalnik Historyczny, Warszawa 1973, s. 360

54 A. Szpociński, *Przemiany obrazu Polski*, Warszawa 1989, s. 11

55 J. Topolski, *Wstęp*, (w:) *Świadomość historyczna Polaków ... op. cit.*, s. 5-6

56 A. Szpociński, *Przemiany obrazu Polski ...op. cit.*, s. 16-17

57 J. Baradziej, „Tradycyjne zawody” jako powszechniki cywilizacyjne, (w:) *Rozmyślania o cywilizacji, ...op. cit.*, s. 237

58 J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 97

stanowiska opozycyjne wobec konformizmu. Jest ona elementem nacisku, a nawet presji kierowanej pod adresem tradycji, także na systemie wartości i powoduje odrzucenie jednych i wysunięcie na czoło innych wartości.

Nowoczesność jest wyrazem nowej mentalności i nowego klimatu kulturowego. Pociąga za sobą najrozmaitsze próby wychodzenia z tradycji, ograniczające swobodę wyborów. Działa z siłą przymusu, często skuteczniejszą od wszelkich nakazów i zakazów społecznych. Przepisy prawne bywają w społeczeństwie przez większą lub mniejszą część ludzi przekraczane, modzie natomiast podporządkowuje się bezwzględna większość⁵⁹.

G. Doliński zastanawiając się nad istotą postępu, w 1872 r. sugerował, że do jego wyznaczników należą: „Oświata ludu oraz wychowanie publiczne i domowe, podniesienie krajowego bogactwa, wyrabianie przekonań najodpowiedniejszych w stosunku do moralnych i społecznych celów ludzi, przyswajanie literaturze specjalnych dzieł obcych, powoływanie stowarzyszeń zawodowych sprzyjających osiągnięciu lepszych wyników w różnego rodzaju pracach”⁶⁰. Wynika z tego, że ów postęp miał wyrastać z tradycji, a postęp, który nie wywodzi z tradycji swoich własnych treści, przestaje być postępem. To samo dotyczy sfery naszych zachowań kulturowych, w tym także zachowań konsumpcyjnych, które łączą się ze sposobem zaspakajania naszych potrzeb w sferze: ubioru, wyposażenia wnętrza, odżywiania, wypoczynku itd. Można tu mówić o tzw. modzie!

Nowe trendy w kulturze jeśli trwają długo, to przestają być modą, a przyzwyczajenia rozpowszechnione i trwałe niosą za sobą zagładę każdej mody, nawet tej najbardziej racjonalnej, praktycznej i odpowiadającej potrzebom czasu. Moda określa zmienność gustów i upodobań ludzkich w różnych dziedzinach życia społecznego. Wywiera znaczny wpływ na kształtowanie potrzeb społeczeństwa oraz wpływa bezpośrednio na niektóre gałęzie produkcji i na cały proces wymiany. Jest ona uzależniona od środowiska naturalnego, społecznego, od czynników psychologicznych oraz sztuki, także jest zależna od charakteru wykonywanej pracy, własnej osobowości, czy też kryteriów estetycznych, pod wpływem których kształtują się nasze potrzeby i upodobania⁶¹.

Wpływ mody najbardziej widoczny jest w ubiorze, znacznie wolniejsze są natomiast zmiany upodobań społecznych znajdujące swe odbicie w wyposażeniu wnętrza, architekturze czy wyborze i sposobie przyrządzania posiłków. W zakresie odzieży moda najlepiej manifestowała panujący ideał urody człowieka, wiążąc go ze stylem sztuki i nowymi kryteriami estetycznymi. Korzystała przy tym z dostępnych surowców i najnowocześniejszych technik wykonania. Zawsze jednak starała się, dążąc do przyjętego ideału, w określony sposób kształtować i ukazywać postać ludzką.

Moda jest uwarunkowana semiotycznie, ponieważ w każdym społeczeństwie spełniała rolę znaku informującego o miejscu jednostki w hierarchii społecznej, jej prestiżu

59 W. Kula, *Problemy i metody Historii gospodarczej*, Warszawa 1963, s. 271

60 G. Doliński, *wskazówki postępu*, *Opiekun domowy*, VIII nr. 40, 1872

61 I. Turnau, *Moda a odzież – Zmienność i długie trwanie*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, R. XXII, nr. 1 1974, s. 108; K. Górski, *Pozagospodarcze czynniki kształtujące konsumpcję (XVI – XVIII w.)*, *Zapiski Historyczne*, t. 41, z. 2, 1976, s. 78, Z. Żygulski, *Semantyczne i semiotyczne uwarunkowania mody*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, R. XXII nr. 1, Warszawa 1974, s. 108

i funkcji. Jest znakiem komunikacji społecznej, a jako znak – ubiór reprezentował coś niematerialnego, przekazując określone informacje otoczeniu. Modelował w zrozumiałą dla odbiorców sposób pewien wycinek świata – informując o pozycji społecznej jednostki, jej przynależności do warstwy, stanu czy klasy społecznej, a często i wykonywanym zawodzie. Ubiór zawsze był nośnikiem informacji, a elementy jego języka stanowiło: tworzywo, forma, barwa, oraz zespół dodatków o charakterze symbolicznym (pas, karabela, szpada, peruka itd.). Niektóre z tych czynników miały charakter interkulturowy, np. tkaniny jedwabne przetykane złotem i srebrem, wysokiej jakości futra lub skóry – zawsze przysługiwały wybranym grupom ludzi i łączono je z określoną dystynkcją. Tak samo jak tkaniny szorstkie i grube służyły ludziom z niższych warstw społecznych.

Ubiór – bardzo wrażliwy i podatny na wszelkiego rodzaju zmiany, które były związane z modą – miał za zadanie ukazać przez znak coś więcej, niż w istocie ten znak reprezentuje, to znaczy więcej, niż zawiera się w praktycznej, powszechnie przyjętej funkcji rzeczy. Dla przykładu: jedwabna szata przetykana złotą nitką była czymś więcej niż tylko zaspokojeniem potrzeby ochrony przez warunkami atmosferycznymi. Podobnie barwy odzieży decydowały o jej charakterze, informując jednocześnie o pozycji społecznej, stanie psychicznym czy wieku. Za pomocą różnych form wyrazu można więc pozorować sytuacje, udawać kogoś innego, niż się jest w istocie, prezentować wartości, jakich się nie posiada i ukrywać te, które pragnie się ukryć. Nic więc dziwnego, że niektórzy filozofowie (A. Schopenhauer) odrzucają i dyskredytują ubiór jako środek przekazu, uważając go za formę zakłamania, niszczącą szczerą daną przez naturę oraz jako wytwór kultury, wyróżniający człowieka od innych organizmów żywych.

Wszelkie znamiona nowoczesności, w tym także moda związana z ubiorem, opierają się na naśladownictwie, z którego wynika współzawodnictwo mające tłumaczyć, w jaki sposób postawieni niżej zmniejszają dystans do stojących wyżej w hierarchii społecznej. Wiąże się to dodatkowo z funkcjonowaniem w każdej kulturze autorytetów, które wywierają decydujący wpływ na przyjmowanie bądź odrzucanie w środowisku określonych treści czy wartości.

Na ogół związane z modą ekstrawagancje wyzwalają na pierwszym odruchu falę protestu społecznego, aby później, w wyniku naśladownictwa, przejść do tradycji kulturowej. Często grożono karami wszystkim, którzy uchodzili za prekursorów nowości i lansowali modne ubiory oraz ich akcesoria. Jedni przestrzegali przed karami boskimi, przewidując, iż za sprawą Pana, będzie:

„zamiast wonności – zaduch,
zamiast paska – powróż,
zamiast uczesanych kędziorów – łysina,
zamiast wykwintnej szaty – ciasny wór,
zamiast krasy – wypalone piętno”.

Inni natomiast kpili sobie z elegantów, wystawiając ich pod pręgierz opinii publicznej. Byli oni ośmieszani za brak krytycyzmu wobec napływających nowości i za hołdowanie coraz to nowym modom. I tak na przykład w Starożytnym Rzymie – Horacy określa tych, którzy się modnie noszą, jako naśladowców perskich obyczajów: „Persicos odi,

puer, adparatus”, a w Polsce Mikołaj Rej narzeka na: „ony rozliczne włoskie, hiszpańskie wymysły” oraz „na wymysły rozliczne, a na dziwne wzory...”

Nowoczesność pojawiająca się w innych wytworach kultury wyzwala na ogół te same emocje co i w ubiorze, a tego najlepszym przykładem może być malarstwo impresjonistyczne. Jego pojawienie się spowodowało żywe reakcje tych wszystkich, którzy hołdowali dotychczasowej tradycji. Siła przekazu nowego stylu malowania była jednak tak silna, że impresjonizm bardzo szybko znalazł swoich naśladowców i wielbicieli, przechodząc w gruncie rzeczy do tradycji kulturowej.

W procesie łączenia tradycji z nowoczesnością największą zatem rolę spełnia naśladownictwo. Wielu teoretyków kultury widziało w naśladownictwie podstawową zasadę życia społecznego, przyjmując, że rozwój kulturowy społeczeństwa polega na tym, że zbiorowości niżej usytuowane w hierarchii społecznej poprzez naśladownictwo zmuszają tych stojących wyżej do wprowadzania coraz to innych, nowych zachowań, jeżeli chcą utrzymać w stosunku do nich odpowiedni dystans (Herbert Spencer). Francuski analityk kultury (twórca teorii tłumy) – Gabriel Tarde – uważał natomiast, że w każdym społeczeństwie jest więcej tych, co naśladują niż tych, co kreują, animują nowe poglądy i rozwiązania. Podobnego zadania był niemiecki filozof Georg Simmel, który nazywając naśladownictwo „dziecięciem pomysłu i bezmyślności”, pisał „Naśladownictwo daje jednostce pewność, że nie jest samotna w swoim działaniu, lecz, jak na mocnej opoście, opiera się na dotychczasowych sposobach wykonywania danej czynności, co zwalnia jej obecne działanie od ciężaru odpowiedzialności (...) Naśladując przerzucamy z siebie na innych nie tylko konieczność efektywnego działania, lecz zarazem odpowiedzialność za jego skutki; w ten sposób jednostka zostaje zwolniona od męki wyboru i staje się wręcz istotą zbiorową, naczyniem społecznych treści. (...) Określa to też warunki występowania mody, zjawiska uniwersalnego w dziejach naszego gatunku. Jest ona naśladownictwem danego wzoru i tym samym zaspakaja potrzebę społecznej akceptacji, sprowadza jednostkę na drogę, którą kroczą wszyscy, tworzy powszechność, która sprawi, że zachowanie każdej jednostki staje się po prostu jednym z przykładów”⁶². Konkluzję tych wywodów można zamknąć stwierdzeniem, że powiązane z modą i postępem naśladownictwo nigdy nie odbywa się na oślep, lecz pojawia się w istniejących już układach społecznych. Zawsze jednak naśladowani znajdują się na tym samym lub na wyższym szczeblu hierarchii społecznej. Oznacza to, że naśladownictwo nie wytwarza żadnych nowych układów społecznych, lecz jedynie wzmacnia układy już istniejące i daje im zewnętrzny wyraz. Równocześnie funkcjonuje ono na zasadzie pewnej sprzeczności, ponieważ z jednej strony tworzy modę, leżąc u jej podstaw, z drugiej zaś – unicestwia ją, powodując, że na skutek częstego powielania wzorów i przyjmowania wartości, grupy uprzywilejowane w społeczeństwie są zmuszane do szukania nowych trendów i rozwiązań. Słusznie zauważa Jan Chryzostom Pasek, że moda trwa „póki nie przejdzie na prostych ludzi”.

Istotą mody jest więc nie tylko zmiana stylu o mniej lub bardziej znaczącym charakterze, ale przede wszystkim wykazanie, że zmiany te są również pożądane społecznie. Wszelka nowoczesność jest jedynym z wykładników upodobań ludzkich, kształtujących

62 Cyt. za: R. König, *Potęga i urok mody*, Warszawa 1979, s. 149

się pod wpływem cywilizacji i kultury oraz rezultatem oddziaływań cieszących się autorytetem jednostek, ich osobowości i upodobań. Jest też sposobem postępowania, który pojawia się jako zjawisko masowe dopiero w bardzo określonej sytuacji historycznej. W różnych okresach rozwoju społecznego potrzeby kulturowe były różne, zawsze jednak były one uwarunkowane możliwościami produkcyjnymi, a także zależne od mentalności dokonywających wyboru użytkowników. Moda natomiast powodowała wzrastającą zmienność używanych przedmiotów i wpływała na wzrost możliwości wyboru, co było także związane ze wzrostem asortymentu różnych gałęzi produkcji za sprawą mody, następowała demokratyzacja konsumpcji, związana z coraz bardziej powszechną dostępnością do niektórych artykułów luksusowych. Obowiązywała jednak następująca kolejność rzeczy: w pierwszej kolejności po nowości sięgali najzamożniejsi i najbardziej liczący się w hierarchii społecznej, następnie nabywały je warstwy średnie, aż wreszcie stały się one przedmiotem powszechnego użytku, ale wówczas przestawały być przedmiotami zbytku i traciły jednocześnie swój kontakt z modą.

Na fakt ten zwrócił uwagę F. Braudel. Przyjmował on, iż w luksusie, który jest pochodną nadwyżek ekonomicznych, najpełniej odzwierciedlały się trendy mody. Tradycja natomiast towarzyszyła konsumpcji mniej zamożnych. Tak sądząc, francuski historyk pisał: iż „wytworzone przez życie ekonomiczne nierówności dostępu do cywilizacji dotyczyły różnych klas społecznych, powstały również między różnymi krajami świata”⁶³. Uważał też, że nie podporządkowanie się bieżącym modom było wyrazem słabości ekonomicznej i próbą stworzenia odrębnego stylu życia.

III. Styl życia jako wytwór kultury i cywilizacji

W nauce pojęcie „stylu życia”, podobnie jak pojęcie „kultury” i „cywilizacji”, funkcjonuje w sposób wieloznaczny, nieostry i nieprecyzyjny – nie dokonano jeszcze arbitralnej regulacji jego znaczeń, próby idące w tym kierunku są stosunkowo nieliczne, a stopień teoretyzacji zjawiska – niewielki. Styl życia ma znaczenie głębszą tradycję w języku potocznym i publicystycznym, skąd się wywodzi.

Rozważania nad tym, czym jest styl życia? – zawsze jednak przywołują i angażują problemy z zakresu kultury i cywilizacji, ponieważ styl życia mieści się w zakresie zjawisk wyznaczonych przez te dwa pojęcia. Koncepcja stylu życia powinna służyć nie tyle charakterystyce jakichś całości społecznych, ile całości kulturowych czy cywilizacyjnych. Powinna więc służyć rekonstrukcji systemów wzorów kulturowych, potrzeb i zachowań. Do stylu życia zaliczamy jednak nie zachowania wyjątkowe, lecz powtarzające się w zbiorowości (zewnętrznie opisywane), gdy w grę będą wchodzić zachowania rozciągnięte w czasie, angażujące wiele wzorów i przedmiotów⁶⁴. Opis stylu życia daje często początek

63 F. Braudel, *Grammaire des civilisations...*op. cit., s. 52

64 A. L. Kroeber, *Styl and Civilisatio Ithaca 1857*: Autor zwraca uwagę na fakt, że o tzw. „stylu życia” można mówić jedynie tam, gdzie zachowania konsumpcyjne nie są całkowicie wymuszone, co związane jest ze swobodą wyboru; A. Siciński, *Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne*, (w:) *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, pod red. A. Sicińskiego, Warszawa 1976, s. 15

rozmaitym wnioskami, które wykraczają poza zewnętrzną charakterystykę zachowań, np. „Pokaż mi, jak mieszkasz, jak się ubierasz, co jadasz, co czytasz, jak spędzasz wolny czas ... itd., a powiem ci, kim jesteś”. Wszystko to co wybieramy w sferze mieszkania, ubioru, pożywienia, lektury czy rekreacji składa się na zespół wykładników stylu życia.

Mówiąc o stylu życia buduje się charakterystykę względnie szeroką, zdążającą do wyczerpania dość różnorodnych zaangażowań człowieka, znajdujących odbicie nie tylko w sferze kultury materialnej (ubioru, mieszkania, jedzenie), lecz także widocznych w etykiecie, sposobie wykorzystania czasu wolnego, wyborach w sferze kultury wyższej i w sposobach relaksu. Kojarzy się tu ze sobą wiele torów ludzkiego postępowania, co przynosi w efekcie tak poszukiwaną panoramę całościującą. Zwolennikami owej całościującej panoramy byli reprezentanci francuskiej szkoły Annales, z F. Braudem na czele. Posługiwanie się kategorią stylu życia pozwoliło im na holistyczne uchwycenie globalnego obrazu specyfiki określonych zbiorowości ludzkich (z perspektywy składających się nań jednostek) poprzez analizę codziennych zachowań, powiązanych ze sposobem zaspakajania różnorodnych potrzeb. Wydaje się, że braudelowska rekonstrukcja rzeczywistości w pełni uwzględnia te rodzaje zachowań, które są typowe dla jednostki lub grupy, po których można je zlokalizować społecznie, nie tylko w kategoriach przynależności klasowo-warstwowej, ale też zawodowej, religijnej czy nawet pokoleniowej. Zwraca też uwagę, że w sferze codzienności tylko część nawyków, obyczajów i powtarzających się zachowań podejmowana jest świadomie, ze względu na chęć realizacji określonych, uświadomionych celów, chęć manifestacji pewnych wartości, czy też chęć przesłania określonego komunikatu.

Dla stylu życia nie jest bez znaczenia rodzaj wykonywanej pracy (która jest zachowaniem powtarzalnym) i łącznie z tym na badaniach nad stylem życia zajmuje takie samo miejsce jak np. zjedzenie śniadania czy obiadu. Nie przypadkowo w rekonstrukcji stylu życia różnych zbiorowości społecznych (szlachta, mieszczaństwo, chłopstwo, włościanstwo) F. Braudel bierze pod uwagę uwarunkowania geograficzne, ekonomiczne, techniczne (cywilizacyjne), łącząc je z wykształceniem, oddziaływaniem tradycji, mody, religii, zarządzeń prawnych oraz z tzw. smakiem estetycznym (kulturowe). W opisach stylu życia przyjmuje się za obowiązującą konwencję luksus i nędzę, nadmiar i niedostatek⁶⁵.

Każdemu stylowi życia podporządkowane są właściwe wzory zachowań, stanowiące jego afirmację. Owe wzory zachowań są tworzone w historycznym procesie selekcji, a pod ich wpływem eliminowane są w historycznym doświadczeniu społeczeństw pewne typy zachowań i wzmacniane inne, z których powstają obiegowe wzory zachowań, najogólniej podporządkowane wzorom kulturowym⁶⁶.

Pomimo, że każdy akt ludzkiego zachowania poddawany jest społecznej akceptacji, to jednak nie zawsze jesteśmy świadomi prawidłowości zachowań. Wzory nie zawsze są bowiem uświadomionymi konstrukcjami i łącznie z tym dzielą się na ukryte i otwarte (R. Merton, F. Znaniecki) lub statyczne i dynamiczne (C. Levi-Strauss). W ścisłym

65 F. Braudel, *Kultura materialna* ...op. cit., s. 160

66 M. Czerwiński, *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*, (w:) *Styl życia. Koncepcje i propozycje* ...op. cit., s. 45 – 46

związku ze stylem życia są wzory zachowań, a analiza stylu życia jest próbą całościowego traktowania pewnej sfery życia, jaką stanowią codzienne zachowania ludzi. Analiza ta jest przedmiotem interdyscyplinarnych badań historyków, socjologów, psychologów i ekonomistów. Jest bliska tradycji antropologii kulturowej (różni się od nurtu antropologii reprezentowanego przez C. Levi-Straussa), gdyż kładzie nacisk nie na poszukiwanie tego, co jest trwałe i ogólne w zachowaniach ludzkich, ale tego, co jest zmienne i odróżnia jedne grupy od innych. F. Braudel badając styl życia społeczeństw na przestrzeni czterech wieków, wyodrębnił dla każdej interesującej go zbiorowości właściwy dla niej wzorzec zachowań i porównywał go z innymi grupami. W ten sposób wykonane zadanie dało holistyczny i niezwykle syntetyczny obraz konsumpcji społeczeństw (centralnych i peryferyjnych) w okresie tzw. „długiego trwania”.

Styl życia należy traktować jako kategorię syntetyzującą – wyrażającą się we wzorach konsumpcji, potrzebach kulturalnych i przyjmowanych systemach wartości. Wiąże się on z charakterystyczną konfiguracją pewnych zachowań ludzkich (etycznych, estetycznych, zachowań związanych z etykietą i także zachowań konsumpcyjnych). Wzory zachowań to względnie trwałe regularności cechujące określone zbiorowości ludzkie. Wśród nich rozróżnić należy wzory uznawane (realizowane) i rzeczywiste (praktykowane). Pierwsze z nich, to wzorce pożądane, uświadomione, w których wyraża się chęć manifestacji i przesłania jakiego komunikatu przez zbiorowość. Drugie – to reguły rzeczywistości przestrzegane w społecznej praktyce – nie zawsze uświadomione.

W założeniu przyjmuje się, że każdy przedstawiciel danej zbiorowości powinien zachowywać się zgodnie z wzorami uznanymi, bez względu na swoje upodobania, czy też inne okoliczności. Życie tą zasadę koryguje, ponieważ zachodzą niekiedy znaczne rozbieżności pomiędzy wzorcami uznanymi a rzeczywistymi. Znakomicie wyjaśnia to Maria Ossowska, pisząc: „Ethos to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości, bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań”⁶⁷. W świetle tego stwierdzenia, styl życia jest nie tylko wytworem kulturowym, ale ma bezpośrednie przełożenie na ethos społeczny.

Najlepiej to widać w społeczeństwach przedkapitalistycznych – w Polsce okresu renesansu ukształtowały się staropolskie wzory osobowe, a wśród nich szczególnie wyróżniają się wzorzec szlachecki. Szlachta była w społeczeństwie feudalnym grupą pozytywnego wyróżnienia, a jej ethos był kontynuacją ethosu rycerskiego. Triumfująca szlachta, która z rycerstwa przekształciła się w ziemian-obywateli, mających dużą władzę w państwie i teoretyczną możliwość piastowania najwyższych stanowisk, przejawiała ożywioną działalność społeczną, w tym także etyczną. Dążyła do ukształtowania wzoru osobowego Polaka, starając się w tym wzorcu kulturowym zachować wszystkie cnoty swojemu stanowi przynależne. M. Rej w najgłośniejszym swym zwierciadle moralnym, w „Żywocie człowieka poczciwego”, przedstawił całościowy wzór osobowy szlachcica. Zdaniem tego ideologa szlacheckiego – szlachcic powinien wrócić w rodzinne pielesze, żyć spokojnie,

67 M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 7

w harmonii z naturą, unikać poważniejszego wysiłku i zajmować się jedynie swoim gospodarstwem. Ta sielanka szlachecka stanowiła rodzaj pewnej utopii, ponieważ świat pełen harmonii, w którym nie było miejsca na jakiegokolwiek konflikty, klęski gospodarcze, wojny czy pożogi – był po prostu nierealny. „Idylla szczęśliwości ziemiańskiej była poetycką nadbudową rzeczywistości, która przedstawiała się daleko smutniej. Rzeczpospolita stała się jakby luźnie związanym zespołem tysięcy autokratycznych folwarków, tworzących zamknięte światy, pilnujących swej odrębności, władcy ich, głosząc wolność, nie poczuli się do obowiązku wobec państwa, a jeśli udział w życiu publicznym brali, to dla ambicji, zaszczytów i sukcesów. Wytwarza się obojętność dla spraw publicznych; byle tylko wieś była spokojna, wolna od kwaterunków wojskowych, od podatków”⁶⁸.

Wzór osobowy szlachcica bierze górę nad wzorcem dworzanina czy mieszczańska, że nie wspomnę już o innych wzorcach kulturowych. J. Kochanowski również kreślił całościowy program wartości etycznych niezbędnych szlachcicom. Np. w „Wykładzie cnoty” przedstawił ogólną charakterystykę wartości etycznych: „...słowo «cnota» wiele w sobie zamyka. Naprzód mądrość (...) Po tym sprawiedliwość, która każdemu, co jego jest, dać karze. Trzecia wielkość umysłu, która na wzgardzeniu rzeczy doczesnych zależy. Czwarta, skromność tak w mowie, jak i uczynkach”⁶⁹. Uważano, że „szczęście ziemianina szlachcica polega na tym, że nie uznaje on żadnego nad sobą zwierzchnika, pracuje wtedy, kiedy na to ma ochotę, ubiera się według własnego upodobania (...) nie drażni go nadęta pycha magnatów czy dygnitarzy państwowych, bo będąc od nich niezależnym, może ich bezkarnie lekceważyć”⁷⁰. Dewiza „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie” była bliska stanowi szlacheckiemu, a lekceważenie innych stanów – było jej konsekwencją.

Z wiejskim bytowaniem szlachty wiązał się też specyficzny stosunek do czasu, którym w pewnych porach roku dysponowała w nadmiarze, co obok dostatków produktów, leżało u podłoża polskiej gościnności, która kontrastowała z chłodnym przyjęciem w Niemczech, Anglii czy Francji.

Styl życia szlachty był konsekwencją i przełożeniem wzoru osobowego tej zbiorowości. Obok konsumpcyjnego stosunku do życia istotną cechą szlacheckiej obyczajowości stanowił nader skomplikowany *savoir vivre* tej warstwy, w który wychodziło w zasadzie wszystko: od umiejętności ułożenia pasa kontuszowego, po zdolność prowadzenia towarzyskiej konwersacji i odpowiedniego witania białogłów oraz osób wyżej w hierarchii postawionych. Stan szlachecki cechowała też pogarda dla rzemiosł i handlu. Kultura szlachecka – ostentacyjnie niemal – podkreślała swą niechęć do aglomeracji miejskich, o których pisano, że „miasta to gniazda niecnoty i kłamstwa”. Występowano „przeciwko brudzeniu sobie rąk handlem”, a o kupcach mówiono, że „Koronę niszczą, ubożą i z dostatków gołocą, a cudze kraje i sami siebie bogacą”. Pogardzano też rzemieślnikami, którzy „mitręgą sprośną żyją, zacnemu człowiekowi nieprzystojną”. Brak szacunku wobec pracy i traktowanie pracy fizycznej jako zajęcia hańbiącego, odpowiedniego tylko dla

68 J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. I, Warszawa 1932, s. 161

69 J. Kochanowski, *Pisma Polskie*, t. II, Warszawa 1969, s. 209

70 Ł. Kurdybach, *Staropolski ideał wychowawczy*, Lwów 1938, s. 40

niższych stanów, było znamienne dla kultury szlacheckiej. Wyjątek stanowiła jedynie praca na roli, a rolnictwo uważano za główne źródło dobrobytu państwa.

W szlacheckim stylu życia w sposób ostentacyjny manifestowano przeciwko pracy. Zwrócił na to uwagę amerykański socjolog i ekonomista Thorstein Veblen, w pracy poświęconej tzw. „klasie próżniaczej”. Zdaniem Veblena, warunkiem odpowiednio wysokiego, próżniaczego stylu życia jest wolny czas i brak potrzeby wykonywania pracy zarobkowej, a przede wszystkim „demonstrowanie konsumpcji”, co oznacza po prostu popisywanie się luksusem i przepychem. Dla szlachty owo demonstrowanie luksusu było symbolem jej wysokiego prestiżu i społecznego uprzywilejowania. Było też wyrazem świadomości społecznej, w której pracę uznano nie tylko za coś poniżającego, lecz także i nienormalnego, psychicznie odrażającego⁷¹.

W stylu życia szlachty wiązało się to nie tylko z koniecznością sięgania po najbardziej luksusowe artykuły konsumpcyjne, w żaden sposób nie nadające się do pracy, ale również ze sposobem spędzania i organizowania czasu wolnego. Szlachta chętnie organizowała spotkania towarzyskie, a rozrywka była najbardziej ulubionym jej zajęciem. Kultura staropolska słynęła z hucznych wesel, balów, pogrzebów, a szlachta chętnie uczestniczyła w różnego typu zabawach, np. w polowaniach, wyścigach konnych czy kuligach.

Szlachecki styl życia był potwierdzeniem teorii J. Huizinga, sugerującej, że zabawa jest osnową kultury i że wypływa ona z samej istoty społeczeństwa. Ten holenderski badacz kultury poszedł jeszcze dalej, powiadając, że zabawa jest motorem rozwoju człowieka i cywilizacji⁷². W naszej świadomości uchodzi ona za antytezę powagi i wiąże się z „czasem wolnym”⁷³. Jest ona manifestacją wolności oraz zaprzeczeniem wszelkiego przymusu, bowiem podczas zabawy możemy przez chwilę być kimś innym, niż rzeczywiście jesteśmy, a więc odchodzimy od roli pełnionej na co dzień w społeczeństwie i łącznie z tym w zabawie nie podlegamy kontroli społecznej⁷⁴.

Konsekwencją stylu życia klas próżniaczych, w tym również szlachty, stał się fakt, że konsumpcję podejmowano nie na zasadzie konieczności zaspokajania potrzeb, a ważniejszym stało się zademonstrowanie przed opinią publiczną swojej własnej pozycji społecznej, by ją jeszcze, gdzie to tylko możliwe, podnieść i rzucić wyzwanie innym, prowokując tym do rywalizacji.

„Ostentacyjne marnotrawstwo” w szlacheckim stylu życia wyrażało się nader wyraźnie w ubiorach, ponieważ poprzez ubiór najłatwiej jest unaocznic swą pozycję społeczną i majątkową, a ponadto w żadnej innej dziedzinie konsumpcji ludzie dla osiągnięcia efektu nie ponoszą tylu deprawacji i nie wyrzekają się tylu podstawowych wygód, co w ubiorze. W celu zmanifestowania wspomnianego marnotrawstwa często nie uwzględniano warunków klimatycznych i odstępowano od zasady praktyczności, czego potwierdzeniem są długie szaty, obcisłe gorsety, buty na wysokim obcasie oraz peruki.

71 T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 1971, s. 159-160

72 J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1967, s. 15

73 tamże, s. 17

74 tamże, s. 21

W opinii T. Veblena ta demonstracyjna „potrzeba ubierania się nie wynika ani z części ani w całości, z naiwnej dążności do popisywania się bogactwem. (...) Na ogół świadomym motywem człowieka noszącego czy kupującego ostentacyjne drogie ubrania jest potrzeba dostosowania się do ustalonego zwyczaju, potrzeba życia na przyjętym poziomie, osiągnięcia uznanego standardu elegancji”⁷⁵. Z tej relacji wyraźnie widać, że ubiór, by skutecznie pełnił swoją rolę, musi być nie tylko drogi, ale ma również świadczyć, że jego użytkownik nie ma nic wspólnego z żadną pracą produkcyjną. Pogarda wobec pracy była więc skutecznie w ten sposób wyrażana.

Dostosowanie się do odpowiednio wysokiego standardu życia wymagało od klasy próżniaczkiej tak zwanej „konsumpcji w zastępstwie”. Taka konsumpcja, zdaniem T. Veblena, była udziałem służby i kobiet. Szlachecki styl życia potwierdzał tę zasadę, a jej afirmacją był znana dewiza: „poznać pana po liberiach jego służby” albo „jaki pan – taki kram”. W XVII-wiecznej poezji szlacheckiej zachował się tekst anonimowego autora, który stanowi potwierdzenie dla tego rodzaju konsumpcji:

„Przyjechał do mnie szlachcic,
co po dworach żebrze,
para szkap w wozie,
a pacholek w srebrze”.

Oczywiście ten „pacholek w srebrze” jest poetycką metaforą, świadczącą jednak o tym, że szlachta nie tylko utrzymywała liczną służbę domową, ale też zapewniała jej kosztowne liberie, nawet w sytuacji, kiedy sama była zmuszana do oszczędzania (dotyczy to szlachty zaściankowej). Równocześnie konsumpcja w zastępstwie przypadała w udziale żonom. Noszona przez kobiety biżuteria, cenne futra i ubiory wykonywane z najbardziej luksusowych tkanin – stawały się dowodem wysokiej pozycji społecznej małżonka.

Ethos zobowiązywał szlachtę do wyróżniania się w społeczeństwie odpowiednim stylem życia, pełnym przepychu i bogactwa. Naśladowanie stylu życia szlachty przez inne stany, a zwłaszcza przez mieszczaństwo, było powszechne. Chcąc temu zapobiec i zachować przynależne sobie wzorce kulturowe i symbole pozycji społecznej – związane ze szlacheckim stylem życia – szlachta sięgnęła po najpotężniejszy oręż, wykorzystując do tego celu inicjatywę prawną. Z inspiracji szlachty – w całej przedkapitalistycznej Europie, w tym również i w Polsce – wydawane były ustawy antyzbytkowe (*leges sumptuariae*). Zarządzenia te pozwalały na ukształtowanie się w społeczeństwie górnej granicy luksusu, a były one skierowane przeciwko zbytkowi w konsumpcji mieszczańskiej i nawet chłopskiej. Ustawy te, podobnie jak inne przepisy prawne, ograniczały swobodę wyboru konsumentów, ale jednocześnie hamowały prawdziwe preferencje i wybory w ramach poszczególnych stanów. Nie byłoby potrzeby zakazywania mieszczanom „noszenia się” po szlachecku, gdyby nie posiadali potrzebnych do ich zakupu środków lub nie pragnęli naśladować szlacheckiego stylu życia i także obowiązujących w tej grupie zachowań.

Znajomość „*leges sumptuariae*” pogłębiała w świadomości społecznej fakt istnienia wzorcowych zestawów konsumpcyjnych, przynależnych poszczególnym stanom i zwią-

75 T. Veblen, op. cit., s. 152

zanim z ich stylem życia. Same zaś ustawy miały na celu zabezpieczyć szlachecki styl życia przed nadmiernym naśladownictwem. Zdaniem Witolda Kuli „ustawy te z jednej strony spełniały funkcję niwelacyjną w ramach każdej warstwy społecznej (zakazują noszenia się poniżej swego stanu, aby nie przynosić wstydu), z drugiej strony jednak hierarchizacyjną między warstwami”. Istniejący w każdym zróżnicowanym społeczeństwie, a zwłaszcza w społeczeństwie klasowym zwyczaj „noszenia się” i w ogóle życia w sposób właściwy danej warstwie społecznej miał być przez to ustawodawstwo wzmocniony i ustalony⁷⁶. Warto tu dodać, że ustawy antyzbytkowe odnosiły się do coraz nowszych szczegółów bieżącej mody, a ich częste ponawianie świadczyło równocześnie o bezsilności tych ustaw. Mieszczanie bowiem woleli często płacić wysokie kary grzywny, a jednak manifestować styl życia związany z kulturą szlachecką.

Pozycja społeczna członka klasy uprzywilejowanej, do której należała szlachta, zobowiązywała do utrzymania i demonstrowania wysokiego standardu życia. Istniały w tym zakresie także ustawy wewnątrzstanowe, które – w przeciwieństwie do antyzbytkowych – zakazywały „noszenia się” poniżej swego stanu. Ustawodawstwo wzmocniało więc i utrwalało obowiązujący styl życia, a postępująca hierarchizacja społeczeństwa doprowadziła w końcu do tego, że nie tylko stanom, ale też poszczególnym grupom narodowym (mniejszościom narodowym) przysługiwała właściwa konsumpcja, która była znakiem rozpoznawczym zajmowanego w społeczeństwie miejsca, a także akceptacją stylu życia charakterystycznego dla danych zbiorowości.

Pojawienie się ideologii sarmackiej wśród szlachty było wytworem obowiązującej w społeczeństwie polskim kultury i cywilizacji, która wyrosła ze swoistego ciągu sytuacji historycznych i otoczona była atmosferą tradycji. Sarmatyzm, jako ideologia, powstał w gruncie wspólnych przeżyć, a kształtował się i zmieniał wraz z grupą, której był wyrazem. Opowiadał potrzebom nie tylko jednostek, pragnących wyrazić swą świadomość, lecz całej zbiorowości. Odzwierciedlała się w nim historia narodu i stanu szlacheckiego. Sarmackie ideały szlachty cechowała megalomania narodowa i uwielbienie „złotej wolności”, ksenofobia i specjalny typ wykształcenia, indywidualny obyczaj i orientalizacja smaku, widoczna zwłaszcza w ubiorze, nietolerancja smaku oraz wystawność i życie ponad stan. Wszystko to miało przełożenie na szlachecki styl życia, który był podziwiany i naśladowany przez inne zbiorowości społeczne, a zwłaszcza przez mieszczaństwo. Mieszczaństwo polskie, na skutek słabości gospodarczej, społecznej i politycznej, nie tylko nie wytworzyło własnego, atrakcyjnego programu kulturowego, który byłby w stanie oddziaływać na społeczeństwo, lecz i samo znalazło się pod wpływem programu szlacheckiego. Przejawiało się to przede wszystkim w stylu życia, Mieszczaństwu imponowały szlacheckie obyczaje, a szczytem marzeń najzamożniejszych z nich było przejście do stanu szlacheckiego (poprzez nobilitacje) lub chociaż naśladowanie szlachty w jej zachowaniach i wyborach. W celu podkreślenia swoich powiązań ze szlachtą ubierali się więc wystawnie i luksusowo, starając się poprzez ubiór i styl życia upodobnić do niej. Szlachta tylko częściowo pogodziła się z procederem naśladownictwa przez mieszczan jej stylu

76 W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej ... op. cit.*, s. 280

życia. Starła się zachować i zarezerwować tylko dla siebie pewne symbole swojej pozycji. Niekiedy, co wynika z przepisów prawnych i różnego typu *zarządzeń*, dotyczyło to zupełnie drobnych szczegółów bieżącej mody, takich jak np. sposób wiązania pasa, noszenia szabli, koloru butów czy wreszcie sposobu prowadzenia towarzyskiej konwersacji i odpowiedniego witania osób wyżej w hierarchii społecznej postawionych.

Styl życia kształtuje się w oparciu o pewną tradycję kulturową (estetyczną, rozrywkową, intelektualną) i tworzy w społeczeństwie pewne obowiązujące wzorce zachowań. W sferze konsumpcji można nawet mówić o zachowaniach modelowych, które mają bezpośrednie przełożenie na nasze wybory. Widać to wyraźnie, zwłaszcza w zaspakajaniu potrzeb związanych bezpośrednio ze środowiskiem naturalnym. Nie budzi wątpliwości budownictwo czy związane z nim wyposażenie wnętrz mieszkalnych. Uniformizacja w tym zakresie była powszechnie zaakceptowana, a tego dowodem był obowiązujący w Polsce standard budowlany: magnateria zamieszkiwała w pałacach, szlachta w dworach, mieszczaństwo w kamienicach a chłopcy w chałupach.

W społeczeństwach kapitalistycznych postęp techniczny i związana z nim dynamika produkcji – pociągnęły za sobą zjawisko masowości kultury, które miało przełożenie na styl życia. Coraz mniej konsumowano, a zasada „postaw się, a zastaw się” przestała być naczelną dewizą. W jej miejsce pojawiły się zalecenia oszczędzania i inwestowania w nieruchomości. Ubiór przestał już być podstawową lokatą kapitału, a co najważniejsze, nie służył jak do tej pory wielu pokoleniom, lecz był jednopokoleniowy, a nawet często jednosezonowy. Styl życia przestał być obowiązującym w zbiorowości modelem, a stał się czymś dynamicznym, podlegającym pewnym określonym przemianom. Znany badacz kultury A. L. Kroeber zwrócił uwagę, że o stylu życia można mówić także tam, gdzie istnieje pewna swoboda wyboru, gdzie zachowania nie są całkowicie wymuszone⁷⁷.

Styl życia jest więc kategorią relatywną: istotne są tu bowiem te rodzaje zachowań, które uznawane są za takie, po których można poznać kogoś, tzn. „zlokalizować społecznie”. To zlokalizowanie powinno uwzględniać nie tylko przynależność klasowo-warstwową, ale też inne kryteria np. pokoleniowe, zawodowe czy religijne.

Styl życia wpisany jest w złożoną na ogół rzeczywistość społeczno-prawną i ekonomiczną. Ze względu na uwarunkowania ekonomiczne wiąże się on z poziomem życia, ponieważ począwszy od pewnego poziomu życia można mówić o wyborach w zakresie zaspakajania potrzeb: można cały swój dochód natychmiast wydawać, bądź część jego oszczędzać, można część jego wydawać na żywność lub na inne dobra materialne, bądź też ograniczyć wydatki na rzecz tzw. dóbr kulturalnych, można znaczną część swych dochodów przeznaczyć na alkohol, ale też można przeznaczyć na zakup książek, urządzenie mieszkania czy turystykę. Poziom życia w znacznym stopniu determinuje możliwości wyboru zarówno jednostek jak i grup społecznych. Poniżej pewnego poziomu życia wybór praktycznie nie istnieje, ponieważ środki finansowe przeznaczane są na tzw. pierwsze potrzeby. Zróżnicowania pojawiają się dopiero na wyższym poziomie życia i mają zwią-

77 A. L. Kroeber, *Styl and Civilisations* cyt. za A. Siciński, *Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne ...op. cit.*, s. 15

zek ze statusem społecznym, np. inne jest minimum w zakresie urządzania mieszkania niewykwalifikowanego robotnika, a inne dyrektora dużego przedsiębiorstwa. Na wszystkie te wybory, chociaż są związane z poziomem życia, wpływ mają także pewne tradycje narodowe, klasowe, regionalne, rodzinne i obyczajowe oraz indywidualne potrzeby, preferencje i zainteresowania⁷⁸.

Styl życia jest nie tylko kategorią różnicującą grupy społeczne, ale i hierarchizującą, ponieważ stanowi wyróżnik społecznego uwarstwienia. Jego znaczenie dla trwałości istnienia zbiorowości z dominującymi potrzebami jednostkowymi, tworząc pewne obowiązujące wszystkich standardy zachowań. Równocześnie styl życia ma zapewnić uchwycenie całościowego obrazu specyfiki grup społecznych (z perspektywy składających się nań jednostek) poprzez analizę „codziennych zachowań”, faktycznych wyborów dokonywanych w trakcie codziennych aktywności oraz sposobów zaspakajania potrzeb. Style życia są więc właściwością grup społecznych, a ze względu na nie (świadomie lub nieświadomie) są przyjmowane przez jednostki.

F. Braudel, badając style życia społeczeństw przedkapitalistycznych, doszedł do wniosku, że konieczne jest oddzielenie sfery zbytku od sfery powszechności. Zaspokojenie zapotrzebowania na konsumpcję luksusową zależy od wielu czynników, a w miarę bogacenia się społeczeństw rozszerza się wachlarz produkowanych artykułów, będących w zasięgu konsumpcji luksusowej. Konsumpcja, w tym również ta zbytkowna, uwarunkowana jest czasowo i przestrzennie. Jej czasowe zdeterminowanie przejawia się w stałym wzroście produkcji i pojawianiu się coraz to nowszych asortymentów towarów luksusowych, co wiąże się z pewną demokratyzacją konsumpcji dóbr wyższego rzędu. W życiu codziennym wygląda to w ten sposób, że nowe, atrakcyjne artykuły pojawiające się na rynku – w pierwszej kolejności są nabywane przez najzamożniejszych, później przez średniozamożnych, a dopiero na końcu przez ludność najuboższą. W ten oto sposób stają się z artykułów luksusowych, przedmiotami codziennego użytku, nie mającymi nic wspólnego ze zbytkiem. Francuski historyk wyprowadza stąd wnioski. Po pierwsze, że każdy luksus się starzeje i przestaje być luksusem, a po drugie, że „luksus odradza się niczym Feniks z popiołów, jest bowiem odbiciem społecznej nierówności, której nie łagodzi i którą wszelka odmiana stwarza na nowo. To nieustanna walka klas (...) lecz także i cywilizacji”⁷⁹

F. Braudel cywilizację i kulturę łączy ze sposobem zaspakajania potrzeb oraz stylem życia. Zwraca uwagę, że na sposób odżywiania się społeczeństw znaczny wpływ wywarły rośliny cywilizacji, które zdecydowały o utworzeniu trzech podstawowych kręgów kulturowych: pszeniczny, ryżowy i kukurydziany. Rośliną cywilizacji były też ziemniaki, które najwcześniej zrobiły karierę w Ameryce, a w XVIII wieku w Europie. Kariery wszystkich roślin cywilizacyjnych F. Braudel zręcznie wiąże z cywilizacją i kulturą. Podkreśla przy tym, że „to co wydaje się nam karierą rośliny, jest w dużym stopniu karierą kultury. Ilekroć jakaś uprawa cieszy się sukcesem, znaczy to, że w społeczeństwie, gdzie

78 A. Siciński, Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne...op. cit., s. 18-19

79 F. Braudel. Kultura materialna ...op. cit., s. 159

swój sukces odniosła, musiały istnieć odpowiednie „techniki ramowe”, które umożliwiły jej przyjęcie”⁸⁰.

Swe badania nad stylami życia francuski historyk wiąże z cywilizacją, którą ujmuje w kategorii „długiego trwania”. Pozwala mu to na przyjęcie koncepcji o nieśmiertelności cywilizacji. Jak twierdzi „znacznie częściej mamy bowiem do czynienia nic ze «śmiercią», ale z «uśpieniem» jakiejś cywilizacji, której kwiaty uległy wprawdzie zniszczeniu, jednakże «głębokie korzenie pozostały nie naruszone»”⁸¹.

To nowatorskie podejście do cywilizacji, zrywające z tradycją przeciwstawiania sobie cywilizacji i kultury, a także oparte na rozbudowanej teorii historii globalnej – dało Braudelowi możliwość stworzenia holistycznego i bardzo syntetycznego obrazu dziejów ludzkich i zmieniających się stylów życia.

Summary

Culture and civilization – connection with the style of life

In the first part of the article we try to define „civilization” and „culture”. Both definitions are multi-meaning, not axiomatic and not very clear. In the professional literature concerning this subject, we can find different criteria which characterize the relation between culture and civilization, and:

1. Both ideas are treated and used like a synonyms,
2. The civilization is over the culture,
3. The civilization exist in the shadow of the culture.

The second part of this work describes the influence of the tradition and modernity on the creation of the cultural models. In the last part we characterize the style of life in relationship with cultural models and the social ethos.

80 tamże, s. 147

81 A. F. Grabski, Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela... op. cit., s. 81

