

KULTURNI SISTEM U PARSONSOVOJ TEORIJI

Razvoj sociologije u poslednjih dve decenije, a naročito njene opšte teorije, pokazuje da se kulturi i kulturnim pojavama poklanja sve manje pažnje. Najviši domet rasprave najčešće predstavlja apstraktno i shematično konstatovanje veze između pojedinih parcijalnih kulturnih činjenica i specifičnih pojava u društvenoj strukturi. Proučavanje kulture kao celovitog i složenog područja društvene stvarnosti retko se sreće u radovima pripadnika obe najznačajnije savremene sociološke orijentacije: marksističke i funkcionalističke. Kada je reč o marksističkoj teoriji, ovaj nedostatak je odavno zapažen i konstatovan od strane samih marksista, mada to nije doprinelo da se on i otkloni. Ali u slučaju druge, najrasprostranjenije sociološke orijentacije — funkcionalizma, ova tvrdnja može da zvuči paradoksalno. Jer, ova teorija se upravo temelji na činionicima koji potiču iz kulturne sfere — vrednostima, kojima daje primat u objašnjavanju društva, njegove strukture i kretanja. No, verovatno da objašnjenje ovog paradoksa treba tražiti u pristupu ove teorije, u načinu na koji se vrednosti kao elementi socio-kulturne realnosti tretiraju i kako se njima služi da bi se došlo do objašnjenja društva i čoveka u njemu.

Ova opšta primedba može da se primeni i na Parsonsa, utemeljivača modernog sociološkog funkcionalizma, mada u nešto specifičnijem vidu. Naime, Parsonsu se ne može uputiti primedba da je zanemario područje kulture u svojoj teoriji, ili, pak, da je kulturu samo parcijalno razmatrao. U njegovoj opštoj teoriji akcije, područje kulture figurira ravnopravno sa ostala dva područja ljudske stvarnosti — društvom i ličnošću. Ali, ako se posmatra obimnost radova u kojima se razmatraju problemi društva i ličnosti, s jedne strane, i onih u kojima se raspravlja o kulturi, s druge strane, onda ovi poslednji pred-

stavljaju nesumnjivo samo neznatniji deo njegovog opusa.¹⁾

Međutim, od prigovora nije pošteđena ni sadržinska strana razmatranja: nećemo mnogo pogrešiti ako konstatujemo, već na početku, da je kulturni sistem kao jedan od globalnih delova akcionog sistema, najmanje sistematski razmatran u Parsonsovoj teoriji, da je tu ostalo najviše praznina i protivrečnosti, i bez ikakvog preterivanja, da je tu i najmanje originalnog autorovog doprinosa.

Cilj ovog rada je, upravo analiza Parsonsovih rezultata na planu proučavanja kulture ili, preciznije, kulturnog sistema. To je, po našem mišljenju, neophodno učiniti iz dva razloga. S jedne strane, kod Parsonsa se, bez obzira na prethodno upućene kritike, kulturi daje najviše mesta i značaja kao posebnom fenomenu (narочito u poređenju sa Parsonovim sledbenicima). Drugi razlog proizlazi iz činjenice da je Parsonsova opšta teorija akcije, a zatim i sociološka, zasnovana na shvatanju koje daje istaknuto mesto nekim kulturnim činocima, a pre svega vrednostima. Otuda je neophodno, da bi se ta teorija sagledala u celini, i da bi se o njoj moglo argumentovanije suditi, da se analizira shvatanje kulture i njeno mesto u Parsonsovoj zamisli.

Pri tom, kada prilazimo ovakvom razmatranju moramo imati u vidu da se Parsonsov osnovni interes i glavna preokupacija odnosi na društveni sistem, proces društvene interakcije i uslove njenog funkcionisanja i održavanja. Otuda sva razmišljanja o kulturi treba posmatrati u ovom sklopu. Time se unapred otklanjaju zablude i nesporazumi, do kojih bi moglo da dođe u interpretaciji ako se ne bi vodilo računa o ovoj okolnosti, a istovremeno olakšava sam posao analize.

ODREĐENJE KULTURNOG SISTEMA

Kada raspravlja o kulturi, Parsons to čini na specifičan način, u skladu sa osnovnim okvirom koji nameće sistem opšte akcije. Naime, kod Parsonsa se kultura pretežno posmatra kao kulturni sistem, tj. kao specifična, strukturirana organizacija kulturnih objekata. Dakle, kada govori o kulturi, Parsons ima pre svega u vidu određen kulturni poredak, a ne kulturu kao složen proces ljudske aktivnosti kojom se stvaraju kultur-

¹⁾ Najpotpunija razmatranja o kulturi sreću se na dva mesta: u zajedničkoj studiji *Toward a General Theory of Action*, u odeljku koji su napisali Parsons i Shils: "Motives, Values and Systems of Action" i u Parsonsovoj sociološkoj hrestomatiji *Theories of Society*, u uvodu za IV odeljak "Culture and Social System", str. 963—997.

riđ dobra i istovremeno uspostavljaju odnosi između te aktivnosti, stvorenih dobara i samih stvaralaca. Doduše, on neće biti uvek dosledan ovom pristupu, naročito ne u onim slučajevima kada treba da pokaže kako kultura nastaje i kakvu fundamentalnu ulogu ima za sam proces društvene interakcije i ponašanje pojedinaca. Ali, s obzirom na to da ova pitanja ne predstavljaju okosnicu njegovih razmatranja kulture, i ne pruža se dovoljno mogućnosti da se neki drugi pristup razvije. Međutim, ukazivanje na postojanje ovog dualiteta u posmatranju kulture, biće jedan od osnovnih zadataka naše analize, s ciljem da se pokaže da sistemski pristup kulturi koji preovlađuje, ne dozvoljava prevazilaženje apstraktnosti i spekulativnosti u izlaganju i tumačenju kulturnih pojava.

Nije nimalo slučajno što se potreba za detaljnijim i razložnijim izlaganjem kulturnog sistema, javila nakon sveobuhvatne analize društvenog sistema.²⁾ S jedne strane, bilo je neophodno locirati vrednosne elemente koji se javljaju kao najaktivniji faktori oblikovanja društvenih odnosa, a s druge, trebalo je kompletirati opštu teorijsku shemu analizom odnosa između njena tri sastavna, analitička dela: društva, kulture i ličnosti.³⁾

Ako se želi shvatiti prava priroda odnosa koja se uspostavlja između tri akciona sistema, treba poći od Parsonsove postavke o organskom karakteru sistema akcije i odnosima »nezavisne varijacije« koji se uspostavljaju između analitičkih jedinica tog sistema. Iz ovih dveju postavki, onda, proizlazi da se društvo, kultura i ličnost mogu smatrati nezavisnim analitičkim delovima unutar jednog opšteg sistema akcije koji predstavlja čovekovu socio-kulturnu realnost. Parsons to izražava na sebi svojstven način: »da svaki od ova tri, mora biti shvaćen kao nezavisan fokus organizacije elemenata sistema akcije, u smislu da se nijedan od njih ne može teoretski svesti ni na jedan drugi ili njihovu kombinaciju. Svaki od njih (sistema — A. M.) je neophodan za druga dva, u smislu da bez ličnosti i kulture ne bi bilo društvenog sistema, što važi

²⁾ Prvo sistematsko razmatranje problema kulturnog sistema usledilo je godinu dana posle objavljivanja studije "The Social System" u već pomenutoj zajedničkoj studiji *Toward a General Theory of Action*.

³⁾ Parsons smatra da određenje odnosa između društva, kulture i ličnosti, koje se daje u pomenutoj studiji omogućava prevazilaženje „izama“ u društvenim naukama i onemogućava redukciju jednih na druge. Ovu izjavu Parsons je dao u odgovoru na neke kritike koje su mu upućene, a naročito u recenziji R. Farisa, objavljenoj u *Sociological Review*, br. 1/1953, str. 1030. Parsonsov odgovor objavljen je u *American Soc. Review*, br. 6/1953, pod nazivom "Some Comments on the State of the General Theory of Action".

i za sve ostale logičke kombinacije između njih.«⁴

Iz ove formulacije proističe i drugi važan momenat, koji se tiče kriterija diferencijacije tri podсистема. Kriterij njihovog razlikovanja predstavljaju središta organizovanja. Dok u društvenom sistemu, centar organizacije i integracije komponenata akcije predstavlja interakcija između društvenih objekata, u slučaju ličnosti ovaj centar se pomera ka organizaciji i integraciji pojedinih akcija aktora u celovit sistem, a u slučaju kulture imamo organizaciju i integraciju simbola i simboličkih obrazaca u jedinstven sistem.

Pogledajmo šta ovo određenje konkretno znači kada se primeni na odgovarajuća područja stvarnosti. Društveni sistem karakteriše proces interakcije između više aktora, te u tom smislu, situaciju aktora ka kojoj je usmerena njegova orijentacija, sačinjavaju drugi aktori (Alter) koji predstavljaju za datog aktora (Ego) objekte želje. Za društveni sistem je karakteristično da su ove raznovrsne akcije niza aktora uzajamno povezane i integrisane posredstvom zajedničkog vrednosnog sistema koji je prisutan u očekivanimjima aktora.

Sistem ličnosti karakteriše međupovezanost akcija individualnog karaktera, pri čemu ovde, kao i u slučaju društvenog sistema, akcije nisu slučajne, već predstavljaju uređenu, determinisanu strukturu, koja je specifična za svakog pojedinog aktora kao ličnost. Po tome se on izdvaja od drugih pojedinaca, predstavljajući organsku celinu koja održava svoje granice, svoju samostalnost.

Teškoće su nastale kada je trebalo prema istom principu definisati kulturni sistem. Naime, kulturni sistem prvobitno nije određen kao *akcioni* sistem, tj. kao sistem motivirane akcije, kao što je to učinjeno sa društvom i ličnošću, već kao sistem organizacije *simboličkih obrazaca*. Elementi kulturnog sistema, simboli (ideje, ekspresivni simbolizam i vrednosne orijentacije) su tako organizovani da se između njih uspostavljaju veze na principu konzistentnosti.⁵

Odmah je primećeno da ovo određenje kulturnog sistema nije u skladu sa principom »nezavisne varijabilnosti«, jer ovaj odnos ne može da se primeni na odnos kulture i druga dva podсистема. Društvo i ličnost su shvaćeni, i konkretno i analitički, kao nezavisne celine, kao em-

⁴ T. Parsons, *The Social System*, The Free of Glencoe, III, 1951, str. 6.

⁵ Ovo shvatanje iznosi se u pomenutoj studiji Parsonsa i Shilsa "Motives, Values and Systems of Action", a takode i u "The Social System".

pirijski totaliteti, dok je kultura predstavljala samo analitički neophodan deo u njihovom konkretnom ispoljavanju.⁶⁾

Do ove protivrečnosti došlo je zbog toga što kulturni sistem nije shvaćen, poput druga dva, kao akcioni sistem, već kao organizacija simbola, »eteralnih objekata«, koji postoje nezavisno od društva i pojedinaca. Kulturni objekti postoje kao nešto spoljašnje, kao »predmeti« koji se posredstvom različitih mehanizama nameću i uključuju u društvenu ili individualnu akciju dajući joj smer. Naravno, ovakvo tumačenje kulturnog sistema bilo je neodrživo, te je Parsons morao da pristupi bitnim izmenama. U novoj odredbi, kulturni sistem se, saglasno opštem pojmu akcionog sistema, definiše kao sistem *akcije* usmeren ka stvaranju i održavanju kulturnih obrazaca.⁷⁾ Time je on izjednačen sa ostala dva podsistema, jer predstavlja središte kulturne akcije. Kao primere akcije u kulturnom sistemu Parsons navodi crkvu i nauku. Mada obe sadrže relacioni aspekt, tj. aspekt interakcije, ipak su primarno orijentisane ka stvaranju i održavanju specifičnih kulturnih obrazaca, te stoga prvenstveno predstavljaju kulturne, a tek potom i društvene sisteme.

Ovaj novi pogled svakako je prihvatljiviji sa stanovišta koherentnosti teorijske zamisli, a zatim i u pogledu tretmana samog odnosa između kulture i društva. Sada se, naime, kultura posmatra kao sastavni deo procesa interakcije, kao jedan njen aspekt. Istovremeno, naglašava se procesualni karakter kulture, odnosno oblikovanje simbola u samom toku interakcije.

Međutim, i pored ovih pozitivnih momenata, nova definicija i dalje pati od jednostranosti koje rezultiraju iz Parsonsovog sistemskog gledanja na kulturu i njene elemente. Naime, njome su obuhvaćene samo kulturne institucije, dakle legalizovani sistemi verovanja, ideja i vrednosti. Svi oblici kulturnog stvaralaštva koji nemaju striktno institucionalni karakter, ne spadaju u kulturni sistem. Možda bi se ovo naglašavanje institucionalne kulture moglo opravdati Parsonsovim nastojanjem da objasni savremeno društvo, ali ova pretpostavka nije prihvatljiva,

⁶⁾ U osvrtu na Parsonsovo i Kreberevo određenje kulture Marion Lewy primećuje da je u tom slučaju neprimenjiv princip „nezavisne varijabilnosti“ na odnos kulture sa ostala dva podsistema. Vidi osvrt: „Some questions about the concepts of culture and social system“, *American Soc. Review*, 2/1952. R. Williams takođe primećuje da Parsons ne može da objasni kako kultura koja *ne funkcioniše* može da bude deo sistema akcije. Vidi njegovu studiju „The sociological theory of T. Parsons“, objavljenu u zborniku Max Black, ed.: „The Social Theories of T. Parsons“, Englewood Cliffs, 1961, str. 70.

⁷⁾ T. Parsons, *The Theories of Society*, str. 964.

jer njegova teorija ima pretenzija na daleko šire važenje. No, kada bismo je i usvojili, ne bismo mogli da se složimo sa takvim gledanjem na kulturu savremenog društva.

Svako društvo, pa i savremeno — za koje se s pravom može reći da je u najvećoj meri institucionalizovano, poseduje, pored legalne, opštepriznate kulture, i znatan fond ideja, vrednosti i drugih simbola koji nisu institucionalizovani, ali koji čine deo kulturne stvarnosti društva i imaju uticaja na ponašanje njegovih pripadnika, često postajući izvor sukoba i napetosti u njemu. Ovo je, uostalom, sve приметnije u savremenim društvima, gde breme institucionalnih pritisaka i obrazaca postaje sve nepodnošljivije, te se rađaju otpori tradiciji, redu i institucijama.

Druga zamerka koja se može uputiti ovom određenju kulture, a koja u podjednako meri važi i za prvo, odnosi se na isključivanje kulturnih dobara materijalne prirode iz pojma kulture i kulturnog sistema. Mora se priznati da ova dobra nisu nimalo beznačajan i neznatan deo ukupne kulturne aktivnosti — a pogotovu ne u savremenim društvima — da bi se mogla tako lako eliminisati i staviti u graničnu sferu odnosa društvenog sistema sa fizičkom okolinom.

No, slabosti ovog određenja mogu se pokazati i na drugi način: upoređivanjem sa drugačijim odredbama, a naročito sa onim koje potiču iz sličnih opštih teorijskih okvira i shvatanja. Takvo jedno određenje srećemo kod Sorokina, koji takođe polazi od raščlanjavanja socio-kulturnog fenomena na njegova tri segmenta — društvo, kulturu i ličnost, ali kulturu potpunije određuje. Sorokin razlikuje unutar kulturnog sistema tri nivoa: *ideološku* kulturu, koju čine značenja, vrednosti i norme (tj. ono što čini, uglavnom, ukupan sadržaj kulture kod Parsonsa); *bihevioralnu* kulturu, koju čini totalitet smislenih akcija kroz koje se objektiviraju značenja, i najzad, *materijalnu* kulturu, kao totalitet oruđa kroz koje se objektivira ideološka kultura.⁹) Sva tri nivoa predstavljaju sastavni deo svake empirijske kulture, pri čemu između njih mogu (ali i ne moraju) da postoje odnosi konzistentnosti. Nema sumnje da ova tri nivoa predstavljaju znatno šire i dublje poimanje kulture, nego što je to slučaj kod Parsonsa.

Međutim, kada razmatramo ova dva određenja kulturnog sistema kod Parsonsa, veoma je značajno za dalju analizu da se konstatuje da drugo, akciono tumačenje kulturnog sistema, nije primenjeno šire, niti je dalje razrađeno u okviru koncepcije društvenog sistema. Kulturni sistem

⁹ P. Sorokin, *Society, Culture and Personality*, str. 332.

se i dalje posmatra kao sistem obrazaca, nadređen društvu i pojedincima.

Razlog za to svakako treba tražiti u neadekvatnom pokušaju da se objasni priroda odnosa koja postoji između akcionih podsistema. U revidiranoj koncepciji princip »nezavisne varijabilnosti« koji se koristi za objašnjenje odnosa između akcionih podsistema, zamenjuje se principom »in-
tepenetracije«. Ovaj novi termin treba da označi, za razliku od prethodnog, povezanost i preplitanje između kulturnog i društvenog sistema. Društveni i kulturni sistem i njihove komponente moraju biti međusobno povezani i integrisani, jer održavanje i stvaranje kulturnih obrazaca ne može da bude odvojeno od sistema interakcije, čiji su deo grupe i pojedinci specijalizovani za kulturno područje. S druge strane, Parsons i dalje insistira na njihovoj nezavisnosti, — potpuna integracija između kulture i društva nije moguća, a ni realna. Između njih postoji stalan sukob i napetost određenog stepena koja čini da kulturni obrasci kao takvi ne mogu nikada biti potpuno »institucionalizovani« u društvenom sistemu i »internalizovani« u ličnostima, tj. u potpunosti prihvaćeni od grupa i pojedinaca. »Integracija totalnog akcionog sistema, parcijalna i nepotpuna kakva u stvari jeste, je vrsta »kompromisa« između »napora« za konzistentnošću njegovih personalnih, društvenih i kulturnih komponenti, na takav način da se nijedna od njih ne približava »perfektnoj« integraciji.«⁹⁾

Ovaj stav svakako bi se mogao navesti kao ozbiljan argument u prilog shvatanjima koja nisu sklona da sasvim potcene dinamična svojstva Parsonsove teorije. Naravno, ovde se radi o dinamici unutar već stvorenog i uobličenog sistema. Istovremeno, stav o nepotpunosti integracije kulturnih komponenti pokazuje Parsonsovu elastičnost i uviđanje složene prirode kulturnog fenomena. On dozvoljava postojanje, unutar akcionog sistema i neinstitucionalizovanih simbola, pa čak i takvih koji su suprotni osnovnim pravcima integracije sistema. Ali, sasvim je izvesno da Parsons ne može da dozvoli suviše velika odstupanja i inkongruentnost, kako između pojedinih sistema tako i između simbola unutar kulturnog sistema. Elementi koji su od primarnog značaja za sam proces interakcije i društveni sistem, neće moći da odstupaju i variraju, ili ako varijacije postoje, one neće imati suštinskih posledica na funkcionisanje tog sistema, dok će se onim manje važnim elementima dozvoliti i veće varijacije, pa u nekim slučajevima i potpuno razilaženje sa osnovnim trendovima.

Međutim, sve ove dopune i izmene koje Parsons čini u nadi da poboljša svoju koncepciju, da

⁹⁾ „Motives, Values and Systems of Action“, str. 164.

je učini koherentnijom, samo su parcijalnog karaktera. U slučaju oba određenja ostaje u osnovi sistemski pristup kulturi, posmatranje kulture samo kao datog, jednom uspostavljenog kulturnog poretka, koji normira društvenu interakciju i ponašanje pojedinaca. Nadgrupni i nadindividualni karakter kulture rezultira iz oba određenja: bilo da se kultura posmatra kao skup simbola, ili kao skup institucija koje simbole stvaraju i održavaju.

Dublja pozadina ovakvog gledanja može se verovatno naći u činjenici da Parsons apsolutizuje jedno svojstvo kulturnih simbola: da se oni mogu prenositi kroz vreme i prostor, od pojedinca do pojedinca i od jednog do drugog društva. Ni društvo ni ličnost ne poseduju ovu osobinu, — jednom stvoreni, oni ostaju u svojim granicama, a kada propadnu, ne mogu se više obnoviti u drugim društvima ili pojedincima. Kulturni simboli, naprotiv, jednom stvoreni, sačuvani na razne načine, a najčešće u pisanom obliku, mogu da nadžive ljudsku i društvenu prolaznost i da uvek iznova pobuđuju asocijacije i orijentacije koje su karakteristične za njihovo prvobitno stanje. Na ovoj osobini, svojstvu simbola, Parsons zapravo gradi i čitavu svoju teoriju, odnosno njen suštinski deo — ulogu kulturnog sistema u društvu. Naime, simboli mogu biti usvojeni od strane više pojedinaca ili više grupa, te mogu postati »deljeni«, zajednički za sve aktore u sistemu, a kada to postanu, oni po svojoj prirodi i sadržini moraju da vrše normativnu, usmeravajuću ulogu na njihovo ponašanje. Kultura na taj način postaje jedna vrsta »superorganskog entiteta« (u smislu u kome ovaj termin upotrebljavaju Spenser, Kreber ili Sorokin).

Metodološki okvir posmatranja odnosa između društva, kulture i ličnosti koji je dat kroz princip »nezavisne varijabilnosti« i »intepenetracije« ne može da spreči ovu deformaciju. Jer, oba principa podrazumevaju samo ispitivanje funkcionalnih odnosa između podsistema, ulogu svakog od njih u održavanju totaliteta akcije, ali ne i ispitivanje uzročnih odnosa i geneze pojedinih kulturnih i društvenih pojava. U odsustvu tog genetičkog principa, i uz pretpostavku vanvremennosti kulturnih simbola, nameće se sama po sebi nadređena i determinirajuća uloga kulturnog sistema.

STRUKTURA KULTURNOG SISTEMA I KLASIFIKACIJA VREDNOSTI

Parsons se nije zadržao samo na definisanju kulturnog sistema i određivanju njegovog odnosa sa ostalim podsistemima. Da je ostao samo na tome, njegov pokušaj ne bi, svakako, izazivao

neku posebnu pažnju. Ono što, međutim, ovaj pokušaj čini vrednim pažnje, jeste analiza strukture kulturnog sistema i odnosa između elemenata koji ga čine, — što je sa sociološkog stanovišta veoma značajno pitanje, a dosada vrlo slabo obrađeno. Istovremeno, baš u razradi tog pitanja otkriva se povezanost i podređenost proučavanja kulturnog sistema analizi društva.

Parsons razlikuje kulturne simbole s obzirom na osnovne komponente akcionog sistema — njegovu motivacionu i vrednosnu orijentaciju: sistem *ideja i uverenja*, koji odgovara saznajnom modusu motivacione orijentacije, *ekspresivni simbolizam*, koji odgovara katektičkom modusu motivacione orijentacije, i sistem *vrednosnih orijentacija*, koji odgovara vrednosnom aspektu orijentacionog sistema. Sistem vrednosnih orijentacija se dalje raščlanjava na saznajne, aprekativne i moralne standarde, koji služe kao vrhovna merila procene za sva tri modusa orijentacije.

Kasnije se uvodi nešto drugačija klasifikacija simbola, koja omogućava da se neposrednije uoči nejednaka važnost i status pojedinih grupa simbola unutar kulturnog sistema. Ova druga podela počiva na razlikovanju dva smisla kategorije značenja: značenje objekata koji su orijentisani *prema* (spoljni aspekt kulturnog sistema) i značenje orijentacije *od strane* aktora (unutrašnji aspekt).¹⁰ U prvu grupu bi spadali saznajni simboli (naučni, empirijski) i katektički, a u drugu vrednosne orijentacije i »osnovne orijentacije samog značenja«, tj. opšti pogled na svet i »definicije ljudskog stanja«.

Strukturalna analiza samo započinje raščlanjavanjem sistema na njegove elemente, ali posle toga slede mnogo bitnija pitanja: kakvi odnosi se uspostavljaju između grupa simbola, čime se obrazlažu razlike između njih, ako ih ima, i kakve to posledice ima za shvatanje opšte uloge kulturnog sistema u društvu?

Vrednosne orijentacije se izdvajaju od ostale dve grupe simbola time što se odnose na aktorovu sopstvenu orijentaciju, tj. one kontrolišu samu orijentaciju, a ne aktorov odnos prema drugim spoljnim objektima koji ulaze u njegovu situaciju, kao što je to slučaj sa sazajnim ili ekspresivnim simbolima. Evaluativni aspekt orijentacije kao dimenzija totalnog akcionog sistema, uvek sadrži sintezu druge dve dimenzije — sazajne i katektičke. Objekte koje aktor želi, on procenjuje sa sazajnog aspekta; ili obrnuto, objekti saznavanja procenjuju se sa stanovišta njihovih posledica i značaja za dalje zadovoljavanje aktora. A to znači: »...u oba slučaja eva-

¹⁰) T. Parsons, *Teorije o društvu*, Beograd, Vuk Karadžić, 1971. str. 914.

luacije aktor je obavezan da se orijentiše u smislu balansa posledica i implikacija, pre nego što je slobodan da se orijentiše ka partikularnom kulturnom simbolu zbog njegovih neposrednih unutrašnjih kvaliteta.¹¹ To, drugim rečima, znači da se aktor orijentiše prema objektima bilo da su oni fizički, društveni ili kulturni, imajući u vidu zahteve jednog generalizovanog, normativnog sistema simbola, koji je sastavni deo njegove sopstvene orijentacije, i nju kao takvu kontroliše. »Vrednosne orijentacije postaju organizovane u sistem generalizovanih, normativnih obrazaca koji zahtevaju konzistentnost saznanjokatektičke i evaluativne orijentacije od jedne do druge pojedinačne situacije.«¹²

Odatle proizlazi obaveznost vrednosnih simbola za pojedinačne aktore; njihovo prihvatanje i usvajanje je nužno, što nije slučaj i sa druge dve grupe simbola. Ovi drugi mogu se prihvatiti, ali to istovremeno ne znači da oni moraju obavezno uticati na aktuelan tok orijentacije aktora. Zbog toga su vrednosni standardi i sistem vrednosnih orijentacija funkcionalno značajniji za sistem interakcije, ali u istoj meri, i manje nezavisni od njega. Vrednosni standardi moraju da budu integrisani u sistem interakcije, dok saznanji ili ekspresivni simboli to ne moraju. Ovakav položaj vrednosnih simbola i njihov značaj za interakciju utiče i na odnos koji se ispoljava između njih i dve druge grupe simbola.

Kao što smo nešto ranije konstatovali, osnovni princip na kome počiva integracija u kulturnom sistemu je konzistentnost između obrazaca, njihov relativan sklad i koherentnost. Potpuna konzistentnost u ovom slučaju nije moguća, jer su obrasci ili čitavi simbolički sistemi uklopljeni u različite delove akcionog sistema i povezani sa različitim interesima aktora. Tako je, na primer, saznanjna komponenta orijentacije, saznanjni interes usmeren ka »stvarnosti« koja je kao takva nezavisna od aktora, i koju ovaj mora da sazna upravo onakvu kakva ona jeste, da bi mogao pravilno da postavi svoje ciljeve i da uspešno dela. Sa druge strane, vrednosna orijentacija, evaluativni interes tiče se totaliteta akcije, objedinjavanja sva tri modusa orijentacije, te u tom smislu i objedinjavanja sve tri vrste interesa aktora — saznanjnog, katektičkog i moralnog. Jasno je, prema tome, da su i saznanjni i katektički interes obuhvaćeni vrednosnom orijentacijom, i da ona kao takva usmerava i saznavanje stvarnosti i postavljanje ciljeva i objekata koji se žele osvojiti.

¹¹) "Motives, Values and Systems of Action", str. 164.

¹²) Isto, str 165.

»U slučaju empirijskih sazajnih motiva mora postojati neka vrsta neempirijske osnove empirijskog znanja. Za katektičko značenje *cathexis* jednog reda ili jednog izvora ozakonjenja nije više »čisto« katektičan. U ova dva slučaja može se dati uporedno tumačenje. Krajnja osnova empirijskog sazajnog značenja ne može sama po sebi biti empirijska; ona se spaja sa orijentacionom osnovom značenja. Slično tome, krajnja baza katektičkog značenja je neodvojiva od osnove u evaluativnoj orijentaciji...«¹³⁾

Oдавде je očigledno da vrednosna orijentacija ima dominantan, determinirajući status u odnosu na sazajne i ekspresivne simbole. Ovi poslednji moraju da se usaglase sa vrednosnim orijentacijama, a to znači da je njihov sadržaj određen u dobroj meri sadržajem i pravcima u kojima vrednosne orijentacije usmeravaju ponašanje.

Na drugoj strani, međutim, Parsons pokušava da međusobnu povezanost između simboličkih sistema različite vrste, objasni principom selekcije prema »afinitetima«. Naime, izvesnim vrednosnim obrascima odgovara specifičan kognitivan ili katektički sistem simbola, što se može i empirijski ustanoviti komparativnim ispitivanjem njihovog odnosa u pojedinim vremenskim periodima. Sasvim je lako uočiti povezanost ovog principa i onog »nezavisne varijabilnosti«, koji se primenjuje za odnose između osnovnih podistema. Kao u prethodnom slučaju, tako je i ovde princip »afiniteta« uveden da bi se obezbedila nezavisnost i samostalnost pojedinih grupa simbola, tj. da bi se izbegla redukcija jednih simbola na druge. Međutim, uvođenje ovog principa ima pre zadatak da udovolji formalnim potrebama održavanja koherentnosti teorijskog sistema, nego što doprinosi stvarnom razumevanju odnosa između kvalitativno različitih simbola.

Vrednosne orijentacije su onaj kulturni, normativni element koji ima centralno mesto u aktovoj orijentaciji, i to utoliko više ukoliko su objekti ka kojima se aktor orijentiše društvenog karaktera. Pri tom, moralni standardi procenjivanja imaju poseban značaj, jer su oni najtešnje povezani sa integracijom i stabilizacijom sistema interakcije, i to time što upućuju aktore na takvu vrstu ponašanja koja će kao rezultat i svoj krajnji cilj imati održavanje datog sistema, njegovog poretka, jer je to stvar »dobra sama po sebi«. Oдавде pa do Dirkemove koncepcije društva kao »moralne realnosti«, nije veliki korak; treba samo normativne elemente kulture proglasiti za osnovni sadržaj društvenog fenomena.

¹³⁾ T. Parsons, *Teorije o društvu*, str. 917.

To Parsons i čini, ali sledeći nešto drugačiji pravac od Dirkema: Dirkem kulturne fenomene svodi na društvene, dok Parsons društvo svodi na kulturu.

Zato nije nimalo slučajno da je Parsons veliku pažnju obratio na klasifikaciju samih vrednosnih orijentacija, što nije učinio i za dve ostale grupe simbola. Ova klasifikacija izvodi se iz obrasca varijabli¹⁴⁾ »dihotomija, od kojih aktor mora da izabere jednu stranu pre nego što je značenje situacije za njega određeno i, prema tome, pre nego što može da dela u odnosu na tu situaciju.«¹⁵⁾ Nećemo mnogo pogrešiti ako konstatujemo da je ova klasifikacija vrlo rado korišćena i najšire prihvaćena od strane mnogobrojnih Parsonsovih pristalica, a i da je sam autor na nju veoma ponosan.¹⁶⁾ Shema za klasifikaciju proizlazi iz opšteg okvira teorije akcije i međusobnih odnosa strukturalnih komponenti koje je sačinjavaju — modusa orijentacije, sa jedne strane, i objekata, sa druge. Postoji pet dihotomnih izbora, ma da, po svemu sudeći, broj nije presudan, jer ga je Parsons u toku svojih stalnih revizija, čas povećavao, čas smanjivao.

Prva alternativa, afektivnost — afektivna neutralnost, bazira se na mogućnosti izbora aktora između zadovoljavanja svojih neposrednih ekspresivnih interesa i, s druge strane, potiskivanja svojih želja u cilju pokoravanja standardima moralnog ili sazajnog procenjivanja. U slučaju prvog izbora, radi se o afektivnosti, — u slučaju drugog, o afektivnoj neutralnosti.

Drugi izbor tiče se aktorove orijentacije — ka-sebi ili orijentacije — ka-kolektivu, odnosno dileme da li dati primat zadovoljavanju sopstvenih, privatnih interesa, ili njih žrtvovati u korist kolektivnih. U slučaju oba prethodna izbora od aktora se traži izvesna disciplina, dakle onemogućavanje nagonskog i stihijnog zadovoljavanja u svakom trenutku i na svakom mestu.

Treći par alternativa odnosi se na izbor između dve vrste vrednosnih standarda, kognitivnih i aplikativnih. U prvom slučaju, izbor pretpostavlja generalizovan odnos prema objektima, bez

¹⁴⁾ Inače, ova shema je prešla vrlo interesantan razvojni put. Prvi put je izneta u već pomenutom zborniku "Toward a general theory of action", gde je korišćena za klasifikaciju uloga, karakternih potreba i vrednosnih orijentacija. Kasnije je korišćena samo za klasifikaciju uloga, da se zatim, u poslednjem Parsonsovom delu, *Theories of Society*, uopšte ne pominje. Ovo se može tumačiti i kao napuštanje sheme, ali ne sa sigurnošću dok se ne pojave sledeće studije.

¹⁵⁾ "Motives, Values and Systems of Action", str. 77.

¹⁶⁾ Parsons je u jednom komentaru na svoju teoriju izneo da ovu shemu smatra najoriginalnijim doprinosom teorije akcije. Vidi: "Some Comments on the State of the General Theory of Action".

obzira na to u kakvim se pojedinačnim kontekstima oni nalazili i kakav specifičan značaj imaju za aktora. Zbog toga se ovaj izbor naziva univerzalizam. Aprekativni standardi podrazumevaju uvek orijentaciju ka objektu kao pojedinačnom, i sa specifičnim značenjem za aktora u datoj situaciji, te otuda i naziv partikularizam. Sva tri navedena alternativna para odnose se na kategorizaciju pravaca aktove orijentacije prema objektima, dok se druga dva odnose na kategorizaciju samih objekata. Od ovih dveju alternativa, prva alternativa proističe iz Lintonove distinkcije između nasleđenog i stečenog statusa, te otuda njen naziv postignućen-aslede (ascription). Ovde se javlja problem da li ćemo objekat posmatrati u odnosu na ono što on može da uradi i šta stvarno radi, ili sa aspekta njegovih kvaliteta, tj. nezavisno od toga šta on radi. Druga vrsta kategorizacije proističe iz širine interesovanja za dati objekat. Ego je stavljen pred dilemu da proceni da li je objekat značajan za njega kao jedan kompleks, sa više aspekata ili, pak, samo s jedne specifične i određene strane. U ovom slučaju imamo obrazac difuznost-specifičnost.

Ovo su pet glavnih izbora koji ujedno predstavljaju i osnovne obrasce vrednosnih orijentacija kulturnog sistema.

Ako detaljnije pogledamo sadržaj ovih vrednosnih obrazaca, neizbežno nam se nameće poređenje sa pokušajima opisivanja društvenih odnosa na bazi tipologije društvo—zajednica, koju je prvo uveo Tenijes, a zatim se u raznim varijantama sreće i u najsavremenijim teoretskim pokušajima. Prema ovoj tipologiji, društveno odnošenje ljudi u zajednici karakterišu solidarnost, jednakost, izražena efektivnost i emocionalnost. U društvima ovog tipa, ljudi su zatvoreni u uzane okvire malih grupa, tako da odnošenje uvek ima u vidu datu ličnost pojedinca i njegova specifična svojstva i kvalitete, koje ovaj poseduje s obzirom na svoj nasleđeni položaj u datoj zajednici, što čini da se ovakva vrsta odnosa odlikuje prvenstveno partikularnošću. Društvo kao drugi, suprotan tip odnosa, pretpostavlja raspadanje ovih malih zajednica, kidanje bliskosti i emocionalnosti u odnosima, a primarno postaje vrednovanje na osnovu univerzalističkih kriterija. Ceni se ono što neko stvarno čini u datoj zajednici i šta je u mogućnosti da učini, a ne ono što ga odlikuje od rođenja.

Ova dihotomija se u nekim slučajevima upotrebljava da označi istorijske stupnje u razvoju ljudskih društava, tako da se primitivna društva povezuju sa tipom odnosa koji su karakteristični za zajednicu, a moderna društva sa tipom odnosa koje karakteriše društvo. S druge strane,

neki upotrebljavaju ovu tipologiju isključivo u analitičke svrhe, smatrajući da obe vrste odnosa postoje istovremeno u svakom društvu i u najrazličitijim periodima njegovog istorijskog razvoja, ali su karakteristični za njegove različite segmente.

Imajući u vidu Parsonsovo interesovanje za analitički pristup u proučavanju društva, možemo pretpostaviti da njegova klasifikacija nema pretenzije da bude istorijska. Međutim, ukoliko bi i takva pretenzija postojala ona se ne bi mogla iskustveno opravdati, jer je sasvim izvesno da izbori koje Parsons nudi nemaju istorijski karakter. Odnos univerzalizam — partikularizam prema objektima u situaciji, karakterističan je za sve tipove društva u većoj ili manjoj meri, odnosno i u primitivnim društvima izvesna uopštavanja i generalizacije sreću se u odnosu na članove drugih zajednica kao i sopstvene, kao što se, s druge strane, i u modernim društvima srećemo sa procenjivanjem na osnovu partikularnih kriterija. U savremenim društvima srećemo takođe oba obrasca, samo što su oni, kako Parsons i sam primećuje, rezervisani za različite sektore ili društvene sfere. No sasvim je izvesno da ako jednu sferu karakteriše obrazac partikularizma, to još nikako ne znači da se u njoj ne uspostavljaju i odnosi u kojima univerzalizam igra izvesnu ulogu kao standard procenjivanja, kao i obrnuto. Slično može da se pokaže i za drugu varijablu, ključnu za klasifikaciju društvenih vrednosti nasleđe—postignuće, koja je uvek bila zastupljena u svim oblicima dosadašnjih društava, — pri čemu je takođe izvesno da je nasleđe, kao oblik i standard procenjivanja bilo do sada u daleko većem broju društava dominantnije. Još manje se princip primarnosti može sresti u slučaju tri druga alternativna para.

Međutim, stvar ne stoji ništa bolje ni ako se prihvati samo analitički cilj ove tipologije. Očigledno je da navedeni obrasci ni približno ne obuhvataju svu složenost i konkretnu raznovrsnost vrednosnih orijentacija i načina procenjivanja koji su se do sada javili u istorijskom razvoju društva i čoveka. Sužavanje ove istorijske mnogodimenzionalnosti na iznete vrednosne obrasce i njihove kombinacije vodi krajnjem uprošćavanju.¹⁷ U ovom slučaju Parsons teško može da izbegne optužbu za uvođenje čistog formalizma i logičizma u društvenu teoriju; tipologija se izvodi logičkom dedukcijom iz osnovnih teorijskih premisa sistema motivacione orijentacije. Takva tipologija, čak i ako je lo-

¹⁷) Ova primedba izneta je u pomenutom zborniku Max Black-a, str. 288, i kod W. Mitchell-a, u studiji "Sociological Analysis and Politics", 1967, str. 107.

gički ispravna i iscrpna, a ima mišljenja da ne zadovoljava ni te uslove, ne može da bude osnova za klasifikaciju stvarnih vrednosnih orijentacija u društvu, u bilo kom periodu njegovog razvoja. Jer da bi to bila, ona mora da vodi računa o specifičnim sadržinskim elementima koje nosi u sebi svaka od dihotomija kada se smesti u određeni istorijski kontekst. Nema, naime, nikakve sumnje u to da se sadržaj, interpretacija i značenje vrednosne orijentacije univerzalizma ili partikularizma, veoma razlikuje u primitivnom i savremenom društvu, kod pripadnika viših slojeva i onih iz nižih, itd.

Sve ove kritičke napomene postaju još jasnije kada se razmotri namena ove sheme u objašnjavanju društvene strukture i njene promene. No, pre nego što to uradimo, treba da utvrdimo koje se funkcije pripisuju kulturnom sistemu u celini, jer se samo odatle mogu razumeti funkcije pojedinih njegovih delova.

FUNKCIJE KULTURNOG SISTEMA

Sva dosadašnja razmatranja imala su ulogu pripremanja terena za izlaganje o funkcijama kulture u okviru akcionog sistema. Jer ovo shvatanje funkcija predstavlja razrešenje čvora koji je stvoren oko odnosa između tri akciona pod-sistema. Istovremeno, iz perspektive funkcija kulture možemo lakše da uočimo i rekonstruišemo razloge koji su Parsonsa naveli da učini poznate korake u definisanju kulturnog sistema i njegovoj strukturalnoj analizi.

U okviru opšteg akcionog sistema kultura vrši dve funkcije: komunikativnu i integrativno-normirajuću. Objašnjenje koje bude usledilo pokazće da ove dve funkcije nisu međusobno razdvojene, da su one na izvestan način komplementarne, ali će istovremeno pokazati da se iza njih kriju dva dosta različita shvatanja i pristupa kulturi.

Komunikativna funkcija kulture iskazuje se u funkciji »prave simbolizacije«. Procesom nastajanja jezika stvaraju se simboli sa generalizovanim smislom, »koji nisu zavisni u svom značenju od pojedinačnog konteksta u kome se upotrebljavaju, već moraju biti interpretirani prema svom mestu u kulturno generalizovanom kodeksu«.*) Na ovaj način, posredstvom jezika, postiže se, s jedne strane, da se više različitih kompleksnih objekata prema kojima se aktor orijentiše, posmatraju kao jedan »generalizovan« objekat, a s druge strane, da aktorova orijentacija prema tim različitim objektima bude gene-

*) T. Parsons, *Theories of Society*, str. 957.

ralizovana kao da se radi o jednom. Ovo svojstvo jezika, jezičke simbolizacije, bitno utiče na sam karakter akcija pojedinaca, jer omogućava stabilan i stabilan odnos aktora prema svojoj okolini, odnos koji nije podložan iznenadnim promenama koje mogu biti posledica trenutne značajnosti objekta za aktora ili sasvim specifičnog konteksta u kome se nalazi.

Na taj način, procesom simbolizacije pojedinci i čitava društva bivaju opremljeni za snalaženje u društvenoj i prirodnoj sredini, jer im simboli služe kao smislaona oruđa za orijentaciju. Posredstvom jezika kao temelja kulture, postiže se određena usaglašenost i jedinstvo između aktora, ujednačenost značenja koja je neophodna da bi interakcija mogla da se odvija. Međutim, viši stepen integracije aktora, pa prema tome i interakcionog sistema, postiže se ujednačavanjem i usaglašavanjem vrednosnih orijentacija koje služe za procenu sopstvenih orijentacija prema drugim aktorima. Tako se stvara generalizovan, normativni poredak, vrednosni sistem koji *dele* svi pripadnici društva i na osnovu koga je jedino moguća interakcija i održavanje društvenog sistema kao takvog.

Odavde je jasno zašto komponente vrednosne orijentacije u kulturnom sistemu dobijaju tako značajno i odlučujuće mesto. Njihov zadatak je da izvrše integraciju, povezivanje svih kulturnih komponenti sa sistemom društvene interakcije, odnosno motivacionim orijentacijama pojedinačnih i grupnih aktora. Ili Parsonsovim rečima: »U kulturnom sistemu su evaluativne komponente oni delovi kulturnog sistema koje su oblikovali njihovi odnosi sa funkcijom integrisanja većitog objekta, aspekta kulturnog sistema, sa potrebama stvarnog opštenja.«¹⁹⁾ Ovo se postiže pomoću dva procesa: institucionalizacijom vrednosnih komponenti kulturnog sistema u društveni sistem i njihovom internalizacijom u akcioni sistem ličnosti. Pošto smo u jednom radu već imali prilike da detaljnije govorimo o oba procesa,²⁰⁾ vratili bismo se na naše početno pitanje: kakve razlike u shvatanju kulturnog sistema impliciraju ove dve njegove funkcije?

Iz komunikativne funkcije proizlazi shvatanje kulture kao sistema nerazdvojno povezanog sa samom društvenom interakcijom. U procesu interakcije stvara se jezik, vrši se »simbolizacija«, a zatim stvoreni simboli postaju neophodni da bi sam proces interakcije mogao da se dalje od-

¹⁹⁾ T. Parsons, *Teorije o društvu*, II, Bgd., str. 926.

²⁰⁾ „Razvoj Parsonsovog teorijskog sistema sa staništa mesta i uloge kulturnih činilaca“, *Sociološki pregled*, 1/1971.

vija i da se održava neophodna koordinacija između njegovih učesnika. U ovom slučaju kultura nije nadređena društvu, jer ako bi bila tako shvaćena, ne bi se moglo objasniti kako nastaje jezik, kako se vrši simbolizacija. Parsons je sasvim u pravu kada konstatuje, povodom ove funkcije, da je kultura i uzrok i proizvod interakcije. Istovremeno već oformljen jezički materijal, simboli, vrše integrativnu ulogu, jer omogućavaju sporazumevanje, i to tako što pojedincima nameću jedan generalizovan kodeks značenja objekata i situacija. A time je stvorena osnova za drugu funkciju, integrativno-normirajuću. Od generalizacije u vidu jezičkih simbola, treba Parsonsu samo jedan korak do generalizacije očekivanja i orijentacija aktora, do opšteg i zajedničkog vrednosnog sistema, posredstvom koga se postiže najdublje jedinstvo sistema.

Ali ovaj korak nije ni tako lak, a ni moguć, kako to izgleda iz Parsonsove perspektive. Jer, dok je u slučaju jezika bilo relativno lako objasniti njegovu uzajamnu povezanost sa interakcijom i njegovu normirajuću ulogu u tom procesu, to već nije slučaj i sa vrednostima. One se, naime, kod Parsonsa *usvajaju i prihvataju*, a to podrazumeva da već postoje same po sebi i za sebe, pa ih samo iz tog stanja postojanja treba uzeti i ukoreniti u sistem ljudskih odnosa, čime prelaze u aktivno stanje oblikovanja samih tih odnosa. Očigledno je da Parsons integrativnu funkciju kulturnog sistema gradi po analogiji sa njegovom komunikativnom, ali ta analogija nije moguća ako se prethodno ne objasni sam nastanak vrednosnog sistema, ili, najšire, kulturnog sistema, i već u tom procesu ne pokaže njegova aktivna uloga. Pošto se Parsons samo zadovoljava da konstatuje da su kultura i društvo nezavisni i nesvodljivi jedno na drugo, a istovremeno kulturnom sistemu kao datom, daje dominantnu ulogu u održavanju i oblikovanju društvenog poretka, neminovno dolazi do redukcije društvene realnosti na kulturnu dimenziju. Iz ove druge funkcije kulture proizlazi veoma jasno natprirodni, »superorganski« karakter kulture.

Ovakav razvoj ima za posledicu da se istorijska stvarnost objašnjava većitim entitetima kulturnog sistema. Za ovakav tok razmišljanja kod Parsonsa, veoma su ilustrativna dva primera: jedan se odnosi na tipologiju društvenih struktura, a drugi se tiče objašnjenja promene samog društvenog sistema.

Kao što se može pretpostaviti, Parsons gradi tipologiju društvenih struktura polazeći od sheme za klasifikaciju vrednosnih orijentacija, tj. kombinovanjem četiri osnovne orijentacije. Tako do-

bija četiri tipa strukture: društvo koje karakteriše obrazac univerzalizam-postignuće — najbliže ovom obrascu je savremeno američko društvo; obrazac univerzalizam — nasleđe najbliži je nemačkom društvu do dolaska fašista na vlast; obrazac partikularizam-postignuće karakteriše kinesko društvo u periodu konfučijanizma, dok se obrazac partikularizam-nasleđe najčešće sreće u savremenim državama Južne Amerike.

Međutim kada prelazi na konkretno ispitivanje pojedinih društava koja odgovaraju teorijskim tipovima, Parsons je svestan da njegova analiza ne može da ostane isključivo na opisu da dominantna vrednosna orijentacija određuje strukturu datog društva. U složenim društvima, a takva su sva četiri pomenuta, svaka od četiri osnovne vrednosne orijentacije može da nađe svoje mesto i primenu u nekom delu sistema. Stoga se javlja problem, — po kom principu se one raspoređuju i gde je mesto ključne vrednosne orijentacije. Da bi odgovorio na ova pitanja, Parsons je primoran da konstruiše jednu hijerarhijsku vrednosnu orijentaciju, počevši od dominantnog etosa koji je institucionalizovan u osnovnoj funkcionalnoj sferi društva (obično je to sistem zanimanja), pa do raznih adaptivnih podorijentacija. Takođe, on mora da snabde sistem različitim mehanizmima, pomoću kojih se obavlja proces institucionalizacije tako različitih vrednosnih orijentacija u pojedine društvene sektore i sprečava nastajanje sukoba između njih. U svim rešenjima koja se daju, manifestuje se potreba da se udovolji principu »nezavisne varijabilnosti«, da se očuva bitna samostalnost društvenog sistema od kulturnog; ali bez mnogo uspeha. Mnogobrojne konstrukcije koje Parsons u tu svrhu nudi ne mogu da otklone sumnju u krajnju problematičnost i spekulativnost celog pokušaja, — čak naprotiv, pojačavaju je. Ceo postupak podseća na biblijsku priču o stvaranju sveta: Parsons odnegde vadi gotove vrednosne orijentacije, kalemi ih na pojedine delove društva, i zatim se ta igra slučaja pretvara u savršeno delo uravnotežene i stabilne društvene strukture. Pri tom, treba primetiti da Parsons insistira na potrebi da se vrednosne orijentacije moraju prilagoditi funkcionalnim zahtevima sistema i njegovih delova, pa je utoliko njegov postupak — da se u građenju tipologije društvenih struktura polazi od vrednosnih orijentacija kao kriterija, a ne od osobina i zahteva samih delova društvene strukture — neprirodniji i protivrečniji. Ali to je logična posledica prioriteta i nadređenosti kulturnog sistema.

Objašnjenje društvene promene, promene sistema, je takođe u skladu sa ovakvim definisanjem

funkcija kulturnog sistema.²¹⁾ Do promene društvenog sistema dolazi, po pravilu, kada promena zahvati najstabilniji njegov deo, a to je zajednički vrednosni sistem. Odavde promena struji na dole, tj. utiče na menjanje svih onih segmenata društvenog sistema koji se nalaze ispod ovog najvišeg sloja koji ih kontroliše. Ali, odmah zatim Parsons dodaje da je za promenu značajan ne samo proces koji se odvija u ovom gornjem sloju, već da promena može uspeti, a to znači i dovesti do totalne promene društvenog sistema, samo ako je prihvaćena u njegovim donjim delovima. Ovaj stav ipak ne sprečava Parsonsa da se proglasi za kulturnog deterministu, jer su, po njegovom mišljenju, »normativni elementi važniji za društvenu promenu od materijalnih interesa članova koji je čine.«²²⁾

Karakteristično je za njegovo shvatanje, takođe, da se promena u ovim gornjim slojevima društva, u njegovom normativnom poretku, ne vezuje za delovanje ikakvih drugih činilaca, koji bi dolazili iz nižih slojeva. Ona je autohtona i nezavisna, a odvija se kroz prirodni, evolutivni proces diferencijacije funkcionalnih delova u društvenom sistemu i proces generalizacije simboličkog sistema.

Kada je ovu shemu konkretizovao na razvoj ljudskih društava od primitivnih plemena do savremenih društava, Parsons je u tom kretanju i promeni, kao osnovne pokretače video razvoj religioznih uverenja. Procesom generalizovanja religijskih uverenja, ova postaju opštevažeća i prihvaćena, a istovremeno teče i proces njihove diferencijacije od neposredne društvene realnosti i utopljenosti u nju, što je bio slučaj u primitivnim društvima. Naime, religija se postepeno sve više odvaja i postaje posebna i nezavisna sfera, realnost drugačije prirode od one društvene realnosti u kojoj se odvija životna svakodnevnica. Drugi, takođe važan faktor u ovom procesu je pronalazak pisma i na osnovu toga nastala društvena stratifikacija između onih koji su bili posvećeni u tajne pismenosti (sveštenici) i svih ostalih.

Kao i u prethodnom slučaju, Parsons ni ovde nije sasvim odlučan. On se koleba između dve koncepcije — kulture koja nastaje i menja u zavisnosti od karakteristika procesa interakcije čiji je sastavni deo, i kulture kao vrhovnog i deter-

²¹⁾ Poznato je Parsonsovo dugogodišnje odbijanje da govori o mogućnosti promene društvenog sistema. Međutim, u svojoj poslednjoj studiji, "Society; evolutionary and comparative perspectives" (1966), Parsons je odlučio da iznese svoje shvatanje, mada to predstavlja odstupanje od koncepcije iznete u ranijoj studiji "The Social System".

²²⁾ Societies, str. 76.

minirajućeg arbitra u društvenim odnosima. No, ovaj dualizam nije tako snažan da bi mogao ozbiljno da ugrozi ovu drugu orijentaciju. A to istovremeno znači da Parsons nije uspeo da pobegne od zamki »izama«, u njegovom slučaju idealizma i kulturnog determinizma, — što je bio krajnji cilj svih njegovih teorijskih nastojanja.

Mogli bismo reći da je za Parsonsovo shvatanje karakterističan automatizam delovanja kulturnih činilaca i simbola na društvo i društvene odnose. Jednom stvoreni, oni se nameću sa nužnošću i neminovnošću sudbine. Ovo je naročito primetno za delovanje vrednosti i vrednosnih sistema kojima je data uloga normiranja i kontrole društvene interakcije i ponašanja pojedinaca. U prihvatanju saznavnih i ekspresivnih simbola dozvoljena je nešto veća varijacija, ali su oni, sa svoje strane, podređeni vrednostima, pa im je tako oduzeta samostalnost i nezavisnost delovanja na društvenu akciju.

Tako u koncepciji koju nudi Parsons, iščezava sva živost, kreativnost i originalnost kulturnih procesa i tokova, nepredvidljivost i sloboda ljudske akcije. Umesto da nam se kultura prikaže kao polje neposredne ljudske delatnosti, srećemo se sa jednom postvarenom sferom, sa kulturnim proizvodima kao otuđenim »stvarima«. Uzrok takvog gledanja nalazi se u pitanju koje Parsons postavlja u nameri da prouči kulturu i kulturne pojave, — njega interesuje čemu služi kultura, a ne ko ju je stvorio i kako.