

Antropologia kulturowa i społeczna

Janusz Ziółkowski

CULTURAL AND SOCIAL ANTHROPOLOGY. The present development of anthropology shows the complexity and a multistratified structure of the human phenomenon. There appears the necessity and possibility of a holistic view of man and the creation of one integrated science of man instead of many anthropologies.

I

Antropologia - nauka o człowieku zrodziła się w wieku XIX. Był to wiek wielkiego rozwoju dyscyplin przyrodniczych, które wywarły ogromny wpływ na ukształtowanie się nowoczesnej koncepcji człowieka. Szczególną rolę odegrała tu teoria ewolucji. To ona utrwaliła świadomość łączności człowieka jako formy organicznej ze światem zwierzęcym. Człowiek - oto obraz przedstawiany przez scjentyistyczny wiek XIX - podlega tym samym prawom fizycznym i chemicznym co pozostała część świata istot żywych. Nie można go rozpatrywać w oderwaniu od reszty przyrody; jest tylko ogniwem - ostatnim i najbardziej rozwiniętym - w długim łańcuchu ewolucyjnym.

Antropologia powstała przeto jako nauka o charakterze naturalistycznym. Miała zresztą szersze ambicje. Zmierzała

do objęcia całokształtu wiedzy o człowieku - zarówno jego anatomii i fizjologii w czasie i przestrzeni, jak i zachowania jednostki, jej miejsca i roli w zbiorowościach ludzkich oraz przejawów - materialnych i niematerialnych - jej działalności.

Ale tak szeroko zakrojony program badawczy nowej dziedziny wiedzy był zbyt trudny do zrealizowania na dłuższą metę. Dochodzi do specjalizacji. Utrwała się najpierw i rozwija antropologia jako nauka o fizycznym człowieku. Rychło wszakże pojawia się i humanistyczna antropologia, zajmująca się kulturową i społeczną działalnością człowieka. Ta odmiana antropologii, która później uzyskała miano "kulturowej" czy "społecznej", miała wieloraką genealogię (por. WALIGÓRSKI [1973]).

Korzenie nowej dyscypliny tkwią przede wszystkim w ewolucjonizmie społecznym. Kierunek ten, dominujący w myśli społecznej XIX wieku, pozostawał niewątpliwie w związku z teorią ewolucji biologicznej sformułowaną przez C.

Darwina (*The Origin of Species*, 1859; *The Descent of Man*, 1871). Nie był jednak zdeterminowany bez reszty przez ewolucjonizm biologiczny. Najpierw, sam termin "ewolucja" - używany wymiennie ze słowami: "rozwój", "wzrost", "zmiana" czy "postęp" - był od dawna w użyciu w myśli społecznej. Rzecz charakterystyczna, nie ma go na początku u samego Darwina; to dopiero za sprawą H. Spencera, socjologa, stał się w latach sześćdziesiątych terminem obiegowym dla całej orientacji ewolucjonistycznej XIX wieku, tej która głosi tezę ontologiczną o fundamentalnej jedności świata i rządzących nim praw oraz stosuje metody przyrodznawstwa do badania wszelkich zjawisk, w tym również zjawisk społecznych. Po wtóre, główne koncepcje ewolucjonizmu społecznego dotyczące rozwoju społecznego pojawiły się dużo wcześniej, przed Darwinem, bo już w wieku XVIII i na początku XIX wieku, by wymienić Fergusona, Monboddo, Malthusa, Turgota, Condorceta czy Comte'a. Antropologia humanistyczna wieku XIX czerpała z bogatego dorobku tak nauki o społeczeństwie, zwanej socjologią od czasów Comte'a, jak i filozofii historii. Po trzecie, antropologia społeczna (kulturowa) rodziła się w dużej mierze z opozycji do determinizmu biologicznego w nauce o człowieku - somatycznego uwarunkowania rozwoju kultury oraz cech psychicznych jednostek i grup ludzkich.

Drugiego impulsu rozwojowego dostarczyły badania etnograficzne - opisy poszczególnych ludów pierwotnych, ich zwyczajów i obyczajów, religii, gospodarki i sztuki, tak żywe w dobie Oświecenia i przybierające coraz bardziej metodyczny, naukowy charakter w wieku XIX, jak również odkrycia archeologiczne o materialnych przejawach działalności człowieka w tzw. epoce przedhistorycznej,

poprzedzającej epokę źródeł pisanych; odkrycia te doprowadziły około połowy XIX w. do pojawienia się naukowej archeologii z jej metodami badawczymi i schematami klasyfikacyjnymi etapów rozwoju kultur materialnej.

II

Tym, co pozwoliło na wyłonienie się humanistycznej antropologii, było podjęcie zagadnienia "kultury". Jest to pojęcie bardzo wieloznaczne. Kształtowanie się wyobrażeń na temat świata kultury i odnoszących się do niego koncepcji było długim procesem [KŁOSKOWSKA 1980, 1981]. Sam termin "kultura" w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie nadały mu później nauki społeczne i humanistyczne, sięga starożytności. Pojawia się u Cyserona, który rozszerzył pierwotne znaczenie słowa *cultura* (uprawa ziemi), na zjawiska intelektualne, wprowadzając określenie *cultura animi*. Pierwszą bardziej rozwiniętą koncepcję kultury, pojmowanej jako całość wynalazków człowieka, instytucje społeczne, język, moralność, dał S. Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1688). On to wprowadził pojęcie kultury jako samodzielny termin. Wyodrębnienie problematyki kulturalnej spośród innych dziedzin dociekań nad człowiekiem i jego działalnością przyniosło Oświecenie. Najbardziej świadomie i refleksyjnie, w sposób wolny od typowego dla osiemnastowiecznej filozofii traktowania kultury jako przeciwieństwa barbarzyństwa, uczynił to J.G. Herder (*Myśl o filozofii dziejów*, 1784-1791). Kultura w jego ujęciu stanowi uniwersalną gatunkową właściwość ludzką, swoiście ludzki aparat przystosowania się do środowiska. W swym dążeniu do objęcia całości ludzkiego świata zachowań i dokonań - tak duchowo-

wych, jak i materialnych - nauki społeczne i humanistyczne XVIII i XIX wieku oscyływały między pojęciem kultury i pojęciem cywilizacji. Niekiedy kładziono między nimi znak równania. Niekiedy znów traktowano je dychotomicznie, jak np. w krajach niemieckiego obszaru językowego, gdzie ukształtowała się tendencja do pojmowania kultury jako zespołu zjawisk duchowych, artystycznych, religijnych i do jego odgraniczenia od cywilizacji - materialnych wytworów człowieka. W Anglii i Francji dominował styl myślenia w kategoriach cywilizacji - całokształtu społecznego dorobku w zakresie nauki, religii, sztuki, techniki, urządzeń ekonomicznych i politycznych. Jest swoistym paradoksem, iż to właśnie w Anglii, w której w XIX stuleciu kwitły studia nad cywilizacją, pojawiła się na wskroś nowatorska koncepcja kultury.

Zagadnienia kultury tkwiły *implicit*e w założeniach teoretycznych ewolucjonizmu społecznego. Najwybitniejszy bodaj jego przedstawiciel, H. Spencer, wyróżniał trzy fazy i trzy rodzaje ewolucji: nieorganiczną, organiczną i ponadorganiczną. "Nagromadzenie wytworów ponadorganicznych" jest dziełem człowieka. Stanowi rzeczywistość swoistą, do której ogólne prawa ewolucji stosują się wprawdzie w pełni, ale której w pełni nie wyjaśniają. W toku ewolucji społecznej coraz większego znaczenia nabierają czynniki ograniczające wpływ środowiska przyrodniczego, jak i gatunkowego wyposażenia ludzi. Powstaje środowisko wtórne, sztuczne, dodatkowe, stające się ważniejsze od środowiska pierwotnego.

Ale sprawy świata ponadorganicznego stanowiły tylko fragment - i to nie najważniejszy - myśli społecznej H. Spencera; terminu "kultura" użył w swych pismach zaledwie kilka razy. Problem kultury zajął miejsce centralne w twórczości innego

Brytyjczyka, Edwarda B. Tylora (1832-1917), uważanego powszechnie za ojca antropologii społecznej (był wykładowcą od 1884 r. tej dyscypliny - zresztą pod nazwą etnologii - w Oksfordzie). Sformułował on program "nauki o kulturze", jak określał nową dyscyplinę, oraz podjął szczegółowe badania nad interesującymi antropologa zagadnieniami. Tylor w swej podstawowej pracy *Cywilizacja pierwotna* (*Primitive Culture* [1871]) dał pierwszą antropologiczną definicję kultury. Brzmi ona: "Kultura, czyli cywilizacja w szerokim etnograficznym sensie, jest złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje oraz wszelkie inne zdolności i nawyki zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa". Uznając nowatorski charakter definicji Tylora, nie sposób równocześnie nie zauważyć, że ma ona charakter opisowy, jest wyliczeniem - i to niepełnym - dziedzin kultury. Kulturę nazywał wprawdzie "złożoną całością", ale w istocie rzeczą była ona dlań przede wszystkim zbiorem elementów. Ważne jest natomiast położenie nacisku na proces "zdobywania", przekazywania, dziedziczenia kultury. Tylor upatrywał istotę kultury w społecznej genezie nawyków i zwyczajów¹. Uwagę swą skupił na kulturze ludów pierwotnych. Oderwał się zatem od oświeceniowego, wartościującego pojmowania kultury, które nie zniknęło bynajmniej i w wieku XIX (można by nawet rzec, iż w związku z natężeniem kolonializmu, owa wartościująca postawa osiągnęła wtedy swój szczyt). Zgodnie z tylorowskim rozumieniem kultury nie ma ludów "niekulturalnych".

¹Ten sposób patrzenia na kulturę przetrwał do naszego stulecia, by przypomnieć definicję Ruth BENEDICT [1929]: "Kultura jest to złożona całość zawierająca nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa".

Kultura jest atrybutem społecznego współżycia. W zdaniu następującym tuż po owej definicji, a rzadko cytowanym stwierdza, że "stan kultury różnych społeczeństw ludzkich (...) jest przedmiotem godnym badań (por. LIENHARDT [1969]). Tylor daje tu podstawę tego, co stało się kanonem nowoczesnej antropologii kulturowej - pluralizmu i relatywizmu kulturowego, przeświadczenia, że kultura, fenomen ludzki, jest w istocie mnogością kultur, że każde zachowanie kulturowe może być oceniane tylko w kontekście systemu wartości danej kultury. Wypływa z tego dyrektywa szacunku i tolerancji w odniesieniu do każdej kultury. Nie ma miejsca zatem na etnocentryzm kulturowy, ocenianie innej kultury według wartości i norm naszej własnej kultury. Bezsensowny jest podział na wyższe i niższe kultury, prymitywne i rozwinięte. Postulaty te rozwinięte i zrealizowane zostały później, ale sformułowane zostały już przy narodzinach nowej dyscypliny; stały się jej racją bytu.

Tylor znalazł się w opozycji do głównej metody ewolucjonistycznej antropologii społecznej, jaką było studiowanie unilinearnej i stadialnej ewolucji kultury ludzkiej jako całości. Był rzecznikiem porównawczej analizy poszczególnych elementów kultury, dodajmy - rozpatrywanych niezależnie od siebie i niezależnie od ewolucji struktur społecznych. Choć z perspektywy obecnej *prise de conscience* o najściślejszych związkach między kulturą a społeczeństwem, postawa Tylora może razić brakiem zrozumienia zjawisk społeczno-kulturowych jako funkcjonalno-przyczynowego systemu, to jednak nacisk, jaki kładł na konieczność powstania niezależnej, autonomicznej, specjalistycznej nauki o kulturze uniemożliwił rozpląnięcie się wyłaniającej się podówczas problematyki antropologicznej w spekulatywnej filozofii

dziejów, *Kulturgeschichte* czy w ewolucjonistycznej, organicystycznej socjologii; pozwolił na bujny rozwój nowej wyspecjalizowanej dyscypliny o ludzkiej kulturze i zachowaniu kulturowym. To dopiero na gruncie osiągniętej przez nią samodzielności i dojrzałości miało z czasem dojść do poszukiwania związków między światem kultury a formami życia społecznego, między zachowaniem kulturowym a doznaniem psychicznymi.

Innym wybitnym myślicielem, który położył podwaliny pod rozwój humanistycznej antropologii był Amerykanin, Lewis H. Morgan, autor głośnego *Spoleczeństwa pierwotnego* (*Ancient Society*, 1877). Morgan był ewolucjonistą - w stopniu większym niż Tylor. Widoczne jest to w jego teorii rozwoju rodziny od pierwotnego małżeństwa grupowego do współczesnej rodziny monogamicznej, podziału dziejów na epoki dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji czy procesu przechodzenia od własności wspólnej do własności prywatnej.

Morgan jest ponadto autorem opublikowanego w 1870 r. dzieła *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, prezentującego ideę wielości i różnorodności systemów powinowactwa i pokrewieństwa, z których każdy ma swój wewnętrzny sens, częstokroć ukryty przed okiem obserwatora. Sprawy te stanowią odtąd - i na stałe - jeden z podstawowych przedmiotów badań nowej dyscypliny. Jego znaczenie dla antropologii leży nie tyle w owych - odrzuconych później - schematach ewolucyjnych, co w ukazaniu korelacji między zmianami w różnych dziedzinach życia społecznego. Dotyczy to związków między rozwojem kultury materialnej - techniki i gospodarki a rozwojem instytucji społecznych, wpływu przemian systemu własności na wszystkie dziedziny

życia społecznego, zwłaszcza organizacji politycznej.

Morgan pojmował społeczeństwo jako wewnętrznie powiązaną całość. Słusznie nazywa się jego myśl "socjologiczną antropologią". Przedmiotem studiów było zawsze określone społeczeństwo, określona kultura. To właśnie, wraz z faktem, iż poddawano badaniu społeczeństwa i kultury, żyjące - diachronicznie i synchronicznie - na różnych szczeblach rozwoju społecznego, stanowiło istotny krok naprzód w metodyce badawczej i stało się odtąd uświęconym sposobem uprawiania antropologii jako nauki empirycznej i nomotetycznej zarazem.

Zatrzymałem się dość długo na genealogii antropologii i postaciach głównych protoplastów. Wydaje się to wszakże ważne z punktu widzenia dalszych losów dyscypliny, zwłaszcza zaś utrwalenia się dwóch stylów jej uprawiania, które konkurowały ze sobą w różnych krajach, przyczyniając się - każdy na swój sposób - do określenia przedmiotu i metod antropologii: tej, którą określamy jako "kulturową" i tej, którą określamy jako "społeczną". Swoistym paradoksem jest, że Brytyjczyk - Tylor zapoczątkował amerykańską antropologię kulturową, zaś Amerykanin - Morgan zapoczątkował angielską antropologię społeczną.

III

Proces krystalizowania się nauki o człowieku jako twórcy kultury rozwijał się w Europie i Ameryce dwoma odrębnymi nurtami, zależnie od politycznych i społecznych warunków. W Anglii, a później w Stanach Zjednoczonych rodzi się antropologia społeczna czy kulturowa. Upatrując swój przedmiot w badaniu wszelkich typów

społeczeństw ludzkich - od najbardziej prymitywnych do wysoko cywilizowanych, w praktyce koncentruje swoją uwagę na kulturze społeczeństw niepiśmiennych, przede wszystkim zamorskich; chodziło tu wszak o wielkie imperia kolonialne (w Stanach Zjednoczonych ową rolę ludów egzotycznych pełnią plemiona indiańskie). Cechuje ją praca badawcza w terenie, obserwacja uczestnicząca, opis poszczególnych zjawisk kulturowych, przedstawiany w postaci monografii. Ich przedłużeniem jest uogólniająca synteza, idąca w trzech kierunkach: geograficznym (scalanie wiadomości dotyczących sąsiadujących z sobą grup), historycznym (odtworzenie przeszłości jednej lub więcej populacji), wreszcie systematycznym (skupienie się na określonym typie techniki, obyczaju czy instytucji).

W krajach Europy środkowej i wschodniej dominuje etnograficzny opis rzeczywistości społeczno-kulturowej wewnątrz danego kraju; "głównym przedmiotem zainteresowań etnograficznych jest lud wiejski, inaczej mówiąc chłopstwo, natomiast zainteresowania ludami egzotycznymi schodzą na plan drugi. W krajach tych nie rozwija się antropologia społeczna (lub kulturowa, lecz przede wszystkim etnografia w tradycyjnym tego słowa znaczeniu" [WALIGÓRSKI 1973]. Termin antropologia nie był wykorzystany do studiów nad kulturą i został ograniczony do badań nad człowiekiem jako organizmem anatomo-fizjologicznym. Oprócz etnografii - nauki o kulturze materialnej, duchowej i społecznej poszczególnych ludów, pojawia się etnologia - nauka badająca porównawczo kulturę poszczególnych ludów i dążąca do uogólnień.

W etnologii celowali badacze niemieccy i austriaccy. Ich etnologia miała historyczny charakter. Wywodziła się zresztą z

Allgemeine Kulturgeschichte. Jej zadaniem była klasyfikacja ludów na podstawie ich cech rasowych i kulturowych, a następnie wyjaśnienie obecnej lub przeszłej dystrybucji tych cech przez ruchy i mieszanie się ludów oraz dyfuzję kultur. Wpływ rozwijającej się bujnie na przełomie XIX i XX wieku etnografii i etnologii niemieckiej wespół z formowaniem się w XIX wieku nowoczesnego narodu w Polsce, Czechach czy krajach bałkańskich, poszerzeniem się jego granic społecznych, poszukiwaniem w ludzie wiejskim, stanowiącym większość ludności, oparcia w dążeniach niepodległościowych spowodował, iż w krajach tych utrwaliła się etnografia i etnologia jako nauka o kulturze. Do rangi dyscypliny akademickiej podniósł ją w Polsce Kazimierz MOSZYŃSKI, autor prac: *Niektóre wyniki etnograficznych badań Polski* [1925] i *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii* [1958]. To właśnie etnologia pełni u nas funkcję podobną do tej jaką pełni antropologia kulturowa (społeczna) w krajach anglosaskich, a mianowicie zajmuje się studiami porównawczymi nad kulturą społeczeństw różnego typu, ze zwróceniem szczególnej uwagi na społeczeństwa pierwotne. Często zresztą używa się wymiennie obu nazw (np. w cyt. książce A. Waligórskiego). Niekiedy termin etnologia zastępuje i wręcz wchłania termin antropologia z przymiotnikiem społeczna bądź kulturowa. Dodajmy nawiasem, że dorobek i orientację antropologii kulturowej (społecznej) przyswoiła sobie w dużej mierze socjologia [KŁOSKOWSKA 1983].

Cechą znaną nową nauki o kulturze było to, iż szybko pozyskała ona empiryczny charakter, stała się nauką odkrywającą obiektywne prawidłowości. Jak pisze J. SZACKI [1981: 672] "Pierwsze pokolenie antropologów pracowało w swych gabinetach i bibliotekach, drugie przeniosło się

do muzeów, trzecie uznało za swój bezwzględny obowiązek osobistą obecność w terenie". Owa metoda *field-work* (por. MACH [1985]) pojawiła się już pod koniec XIX stulecia. Tradycję prowadzenia studiów antropologicznych w terenie zapoczątkował Franz Boas (Niemiec z pochodzenia, który wywędrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie stworzył bardzo wpływową szkołę antropologiczną), fizyk i geograf z wykształcenia, który w 1883 r. wziął udział w wyprawie naukowej do Kraju Baffina (przeszedł zresztą przez fazę "muzealną", był bowiem przez pewien czas asystentem w założonym przez A. Bastiana Museum für Völkerkunde). Najbardziej wszakże głośna i o przełomowym wręcz znaczeniu dla antropologicznej metody badawczej była wyprawa etnologiczna zorganizowana przez uniwersytet w Cambridge w 1898 r. do cieśniny Torresa, kierowana przez A.C. Haddona. W początkowym, pionierskim okresie wśród osób zajmujących się antropologią przeważali amatorzy. Obecnie po raz pierwszy w historii antropologii grupa wysoko wykwalifikowanych przedstawicieli nauk ścisłych (antropologów fizycznych, geografów, biologów, psychologów) udała się dla przeprowadzenia badań nad ludami pierwotnymi do ich własnego środowiska (por. ZIÓLKOWSKI [1983]). Dla nowego pokolenia antropologów jedyną prawidłową metodą naukową stanowiła systematyczna, kontrolowana obserwacja, dochodząca w toku weryfikacji roboczych hipotez do twierdzeń uogólniających. Ten wzór, zaczerpnięty z nauk przyrodniczych, stał się modelem obowiązującym w nowej nauce. On to zrodził antropologiczną monografię terenową, rozwiniętą do perfekcji przez Bronisława Malinowskiego, notabene też przedstawiciela nauk ścisłych (przez cztery lata studiował fizykę; zanie-

chał jej na rzecz studiów humanistycznych pod wpływem lektury *Złotej Gałęzi* J. Frazera) [ŚREDNIAWA 1985], który spędził na badaniu jednej społeczności czas dłuższy (na wyspach Triobrianda, 1915-1918) niż jakikolwiek inny badacz; nie tylko żył między tubylcami, ale i władał ich językiem - z zewnętrznego obserwatora stał się w pełni obserwatorem uczestniczącym. Od czasów Malinowskiego intensywne badanie terenowe kultury jakiegoś pierwotnego ludu i opublikowanie na tej podstawie terenowej monografii stało się niezbędnym *rite de passage* każdego szanującego swą profesję antropologa. Dodajmy, iż nie chodzi tu tylko o technikę badawczą, ale prawdziwą metodę wypływającą z teorii antropologicznej i metodologicznego programu szukania praw rozwoju kultury. Badanie terenowe ma charakter teorio-twórczy, pozwalając na tworzenie hipotez, ich weryfikację czy modyfikację w toku badań i formułowanie na tej podstawie zdań uogólniających.

IV

Nowa nauka o kulturze stawiała sobie następujące pytania: Czym jest kultura? Jaka jest jej geneza? Czy istnieje opozycja między kulturą a naturą? Czy można uchwycić moment i przyczyny przejścia od natury do kultury? Czy jest jedna kultura ludzka, czy wiele? Czy kultura jako atrybut zbiorowości ludzkich, wyróżniający je ze świata zwierzęcego, rozwija się wedle jednego schematu, przechodząc przez te same konieczne stadia? Jeśli jest wiele kultur - tyle mianowicie, ile jest zbiorowości - to w jakim stopniu stanowią one tylko warianty ogólnoludzkiej kultury? Na czym polega uniwersalizm i partykularyzm kulturowy? Co łączy i co dzieli poszczególne kultury?

Jak powstają odrębności kulturowe? Czy kultury tworzą hierarchię czy są sobie równe? Czy różnice mają charakter ilościowy czy jakościowy? Jakie są zasady zintegrowania i funkcjonowania poszczególnych kultur? Jakie są czynniki i mechanizmy zmiany kulturowej? Jakie jest wzajemne oddziaływanie między kulturami?

Najbardziej podstawowe zagadnienia antropologii kulturowej (społecznej) wiążą się oczywiście z samym pojęciem kultury. Dotychczasowy rozwój dyscypliny jest ciągłą próbą odpowiedzi na to fundamentalne pytanie: czym jest kultura? Definicji kultury jest niemal tyle, ilu jest badaczy zajmujących się tym zagadnieniem. A. KROEBER i C. KLUCKHOHN [1952] naliczyli ich ni mniej, ni więcej, tylko 168. Wyróżnili sześć głównych typów definicji kultury, z których każdy ukazuje jakieś podstawowe aspekty tego złożonego zjawiska, uwypuklając równocześnie ich relatywne znaczenie dla problematyki kultury (zob. również SCHNEIDER, BONJEAN [1973]).

1) Definicje opisowe, wyliczające poszczególne elementy kultury, takie jak system społeczny, prawny, polityczny i gospodarczy, język, wiedza i mitologia, zwyczaje i obyczaje, sztuka i religia. Próbując wprowadzić ład w tak szeroki zakres pojęcia kultury, wyodrębnia się w niej dwie podstawowe części składowe: kulturę materialną i duchową. Z jednej strony - cały świat rzeczy, które człowiek posiada i używa, z drugiej - świat twórczości duchowej, dla którego charakterystyczna jest wartość, symbol, znaczenie nadawane przez niego poszczególnym twórcom i działaniom.

2) Definicje historyczne, kładące nacisk na proces przekazywania kultury z pokolenia na pokolenie. Podstawową rolę odgrywa tu język. Kultura jest tradycją,

zmaterializowaną niejako i zakodowaną w świadomości pamięcią zbiorową, jest dziedzictwem, dorobkiem danej wspólnoty. Kultura jest atrybutem grupy. Jej powstanie, trwanie i rozwój jest funkcją życia grupowego. Więcej - kultura jest życiem grupy, jej stylem bycia.

3) Definicje **normatywne**, podkreślające imperatywne funkcje kultury. Normy społeczne są istotnym elementem kultury. Są one kulturową artykulacją oczekiwań grupy w stosunku do zachowania się jednostki. To normy społeczne ukazują podstawowy *ethos* kultury. Są one, dalej, instrumentem kontroli społecznej, składają - ba, przymuszają wręcz - do konformizmu, formułując nakazy i zakazy, mając do dyspozycji nagrody i kary społeczne. Nie ma kultury bez norm społecznych, bo i życie społeczne nie do pomyślenia jest bez elementu normatywnego. Ale kultura pojmowana jest również jako swoista indoktrynacja, dokonująca się przez internalizację elementów kulturowych. Imperatywny charakter kultury jako zjawiska grupowego a możliwość samorealizacji jednostki - oto zasadniczy dylemat kultury i społeczeństwa.

4) Definicje **psychologiczne**, uwypuklające psychiczne mechanizmy przyswajania sobie kultury, uczestniczenia w niej i przystosowania się do zorganizowanego trybu życia społecznego. Kultury nie dziedziczy się biologicznie, ale zdobywa i przekazuje w procesie socjalizacji. Z punktu widzenia społeczeństwa - socjalizacja jest sposobem, w jaki kultura przekazywana jest jednostce; z punktu widzenia jednostki - jest ona sposobem, w jaki dochodzi do zrealizowania się potencjału biologicznego człowieka. Herder nazwał socjalizację drugimi narodzinami człowieka. Socjalizacja właśnie "uczłowiecza" organizm biologiczny, przekształcając go w osobowość, posia-

dającą poczucie własnego "ja", zdolną do nakładania sobie reguł, dyscypliny, wyposażoną w ideały, wartości i aspiracje. Podstawowym tu problemem jest związek między kulturą a osobowością - przemożny wpływ kultury na kształtowanie się osobowości, ale i kulturowy "margines wolności" jednostki ludzkiej.

5) Definicje **strukturalistyczne**, kładące nacisk na holistyczny charakter kultury, na jej integrację, na pojmowanie kultury jako układu współzależnych elementów. A. KŁOSKOWSKA [1980: 40], na podstawie licznych definicji kultury występujących w antropologii czy socjologii, formułuje następujące jej określenie: "kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształczanych i przyswajanych w toku interakcji i zawierająca wytwory takich zachowań".

Integracja kultury może mieć, najpierw, za przedmiot stosunek do siebie poszczególnych elementów. Kultura trwa, zmienia się i rozwija. Ale w kulturze rozwój odbywa się stopniowo, powoli i względnie harmonijnie. Jeżeli jeden element kulturowy wyprzedzi niejako inne, to kultura jako całość zestrza elementy - już to przyhamowując rozwój jednych, już to przyspieszając rozwój drugich. Przykładem - niewspółmierność, niejednakowe tempo rozwoju technicznego w stosunku do umysłowego czy moralnego. Owo "kulturowe przyspieszenie", będące i "kulturowym opóźnieniem", wstrząsa całym systemem kultury, który ruchami adaptacyjnymi zwolna dopiero powraca do równowagi. Kultura, by tak rzec, wymaga cierpliwości, powolnego dojrzewania, kształtowania postaw i poglądów przez wymianę myśli i twórcze odniesienia do dziedzictwa danej wspólnoty. Kultura nie

jest bowiem sztucznym konglomeratem osiągnięć materialnych i duchowego dorobku, ale jest właśnie rzeczywistością specyficznie zintegrowaną, której poszczególne elementy tworzą spójną całość. Integracja może, po wtóre, oznaczać stosunek do siebie różnych kultur. Nie ma grupy społecznej, która by była pozbawiona kultury. Tą grupą może być np. naród, ale są i składające się nań subkultury - robotnicza, inteligencka, chłopska czy młodzieżowa. I dopiero wszystkie takie kultury łącznie oraz ich interakcja stanowią układ spójny kultury globalnej danego społeczeństwa. Kultura narodowa to znów - potencjalnie - tylko część większego układu. Czy można mówić o kulturze takiej całości, jak np. Europa i co mogłoby być uznane za jej kamień węgielny? Czy kultury całych regionów światowych tworzą - albo raczej: czy są w stanie tworzyć - kulturę w pełnym tego słowa znaczeniu globalną? Najistotniejsze pytanie ostatniej ćwierci XX stulecia to, jak się wydaje: pluralizm czy uniformizacja kultury?

6) Definicje genetyczne, ukazujące istotę powiązań kultury z naturą, filogenezy z ontogenezą, ewolucji kulturalnej z ewolucją biologiczną. Zagadnienie stosunku natury i kultury ujmuje A. KŁOSKOWSKA [1980: 27-28] jak następuje: "Kultura przeciwstawna jest naturze w sensie ontogenetycznym, wynika natomiast z natury w sensie filogenetycznym. Gatunek ludzki, jedyny spośród wszystkich gatunków istot żywych, dojrzał do tworzenia kultury w szerokim zakresie i działalność kulturalną można uznać za jego naturalną funkcję. W tym sensie kultura nie jest przeciwstawieniem natury, ale stanowi jej konieczny rezultat". Dla genetyka T. DOBZHANSKY'ego [1979: 129], powstanie życia z materii nieożywionej i powstanie ludzi w świecie zwierząt - to dwie najwięk-

sze dotąd ewolucyjne transcendencje. "Ludzkość jako gatunek to z biologicznego punktu widzenia osiągnięcie niezwykle. Ludzkość posiadała zdolność dostosowania swych warunków środowiskowych do swych genów oraz swych genów do środowiska. Zdolność ta wyrosła z nowego kompleksu cech przystosowawczych przekazywanych poza genami, z kultury". "Człowiek jest ewolucją, która stała się świadoma siebie". Właśnie sfera świadomości, Chardinowska "noosfera", jakże wątła i cienka, jest największym osiągnięciem ewolucyjnym i główną cechą człowieka jako gatunku.

V

Istotną cechą myśli antropologicznej jest wielowątkowość - odbijająca bogactwo i złożoność zjawiska kultury - mnogość koncepcji, stanowisk, orientacji. Wyróżnia się następujące kierunki w antropologii kulturowej (społecznej): ewolucjonizm, dyfuzjonizm, historyzm, psychokulturalizm, funkcjonalizm, strukturalizm, neoewolucjoznizm [WALIGÓRSKI 1973; SZACKI 1981; HARRIS 1968; NARROL 1973; KUPER 1975; LEWIS 1976, LÉVI-STRAUSS 1958].

Nie są to bynajmniej kierunki następujące po sobie w porządku chronologicznym. Niektóre współwystępują czasowo (np. historyzm i dyfuzjonizm). Nie ma też mowy - najczęściej - o ostrym pomiędzy nimi przedziale. Wydobywa się tu raczej jako kryterium wyodrębnienia pewne cechy zasadnicze, podkreśla ich szczególnie nasilenie. Wyróżnia te kierunki częstokroć raczej punkt widzenia, nacisk kładziony na pewne sprawy, niż przedmiot dociekań. Nie są to - w każdym razie, nie zawsze - kierunki opozycyjne czy konkurencyjne,

lecz raczej komplementarne, będące wyrazem swoistego podziału pracy. Niekiedy łączą w sobie cechy kilku kierunków, stanowiąc ich swoistą syntezę. Niekiedy jakiś kierunek, odrzucony i pozornie obumarły, odżywa nagle - choć w zmienionej postaci i na wyższym jakby szczeblu intelektualnej świadomości (*casus* neoewolucjonizmu).

Przechodzę do analizy - z natury rzeczy niezwykle szkicowej - poszczególnych kierunków. Pozwoli to uzmysłowić, jakim zmianom uległa antropologia kulturowa i społeczna, jakie podejmowała główne zagadnienia, co odrzucano, co stanowi trwały dorobek, jakie nowe horyzonty otwierają się przed tą nauką.

Ewolucjonizm opierał się na idei jedności natury ludzkiej i jednej kultury człowieka. Ewolucja kulturowa - utrzymywano - jest jednokierunkowa. Wszystkie kultury przechodzą w sposób konieczny przez te same stadia rozwojowe - od prostych, niezróżnicowanych do złożonych. Głównym zadaniem tego kierunku było ustalenie drogi rozwojowej społeczeństwa i kultury w sensie globalnym. Wyjaśnianie różnorodności kulturowej miało charakter genetyczny - było poszukiwaniem formy poprzedzającej, próbą znalezienia miejsca dla kultury badanej w ciągu rozwojowym kultury ludzkiej. Ewolucjonizm dostarczył głównego impulsu dla rozwoju antropologii. Ale dalszy rozwój dyscypliny był równoznaczny z odrzuceniem podstawowych jego założeń. W dziejach antropologii można dostrzec dwie fazy: ewolucjonistyczną i postewolucjonistyczną.

Dyfuzjonizm odrzucał jednokierunkowy i stadialny charakter ewolucji kulturowej. Podobieństwo kultur - twierdził - jest dowodem nie powszechności praw ewolucji, lecz częstości, intensywności kontaktów i wzajemnego oddziaływania między kulturami. Dyfuzjoniści zaj-

mowali się przeto głównie wędrówką treści kulturowych w czasie i przestrzeni. Kultura przy tym nie była dla nich historycznie ukształtowaną indywidualnością, lecz zbiorem elementów. Nacisk w badaniach padał przede wszystkim na kulturę materialną (dyfuzjoniści byli w większości pracownikami muzeów etnograficznych), mniej zaś na świat idei i organizację społeczną. Kierunek dyfuzjonizmu był wewnętrznie dość zróżnicowany i nie był ekskluzywnym systemem teoretycznym. O fenomenie dyfuzji mówił już ewolucjonista Tylor. Elementy dyfuzjonizmu widoczne są u przedstawicieli amerykańskiego historyzmu. Kierunek ten był zdominowany przez etnologów (bo tak siebie nazywali) niemieckiego obszaru językowego. Wymienić trzeba zwłaszcza takie nazwiska jak: F. Ratzel (1884-1904), autor *Völkerkunde* (1885-1889) i *Anthropogeographie* (1882-1891); L. Frobenius (1873-1938), autor *Die Weltanschauung der Naturvölker* (1898) i *Problem der Kultur* (1900); F. Graebner (1877-1934), autor *Methode der Ethnologie* (1911); i O. W. Schmidt (1868-1954), twórca wiedeńskiej szkoły kulturowo-historycznej, autor *Der Ursprung der Gottesidee* (12 tomów, 1926-1955) i *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie* (1937). Dziełem Graebnera była kluczowa dla dyfuzjonizmu koncepcja kręgów kulturowych (*Kulturkreis*), rozwinięta przez Schmidta - "kultur zasadniczych", których oddziaływania wzajemne pozwalają wyjaśnić rozwój kultury ludzkiej. Ma ono swój odpowiednik w - powstałej niezależnie - amerykańskiej koncepcji obszarów kulturowych (*culture area*).

Historyzm zrodził się z inspiracji teoretycznej i metodologicznej F. Boasa (1858-1942), Niemca z pochodzenia, profesora antropologii od 1899 r. w uniwersytecie Columbia. Boas nie stworzył własnego

systemu teoretycznego. Zawsze świadomy oszalałomiejącej złożoności człowieka i społeczeństwa, uważał wszelkie ogólne teorie za przedczesne. Był fanatycznym indukcjonistą. Nie negował nomotetycznych zadań dyscypliny, ale wysuwał na miejsce naczelne empiryczny opis. Zgromadził ogromny dorobek badawczy dotyczący mitologii, folkloru, języka i sztuki Indian. Był autorem m.in. *The Mind of Primitive Man* (New York 1912), *Primitive Art* (New York 1927), *Race and Language and Culture* (New York 1940). Przez jego seminarium przeszli prawie wszyscy najwybitniejsi antropologowie amerykańscy pierwszej połowy XX stulecia: C. Wissler (1870-1947), autor *The American Indian* (New York 1922) i *Man and Culture* (New York 1923); A. L. Kroeber (1876-1960), autor *Anthropology* (New York 1948) i *Nature of Culture* (Chicago 1952), przekład polski (tłum. P. Sztompka): *Istota kultury* (Warszawa 1973); A. Goldenweiser (1880-1940), autor *Anthropology. An Introduction to Primitive Culture* (London 1937); R. H. Lowie (1883-1957), autor *History of Ethnological Theory* (New York 1937) i *The Economic Life of Primitive Peoples* (New York 1940); E. Sapir (1884-1939), autor *Language* (New York 1921) i *Culture, Language and Personality* (Berkeley 1949), przekład polski (tłum. B. Stanosz, R. Zimand): *Kultura, język, osobowość* (Warszawa 1978); Ruth Benedict (1887-1948), autorka *Patterns of Culture* (Boston 1934), polski przekład (tłum. J. Prokopiuk): *Wzory kultury* (Warszawa 1966) i *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston 1946). Jak pisze J. SZACKI [1981: 688] "Za sprawą tej 'szkoły' dokonał się w USA bezprecedensowy awans naukowy i społeczny antropologii, która ze skromnej służebnicy muzealnictwa przeobraziła się

stopniowo w jedną z wiodących nauk społecznych. W trzecim i czwartym dziesiętku lat naszego wieku antropologia amerykańska - podobnie jak zupełnie inaczej zorientowana antropologia angielska - podejmuje szereg doniosłych problemów humanistyki, inicjując poszukiwanie nowych rozwiązań nie tylko we własnym obrębie, ale także w innych naukach". Historyzm zrodził się w dużej mierze z krytyki ewolucjonizmu. Przeciwny był jego ryzykownym spekulacjom teoretycznym. Odrzucał jednolitość procesu ewolucyjnego, etnocentryzm kulturowy, szeregowanie kultur na wyższe i niższe, lepsze i gorsze. Proklamował ich równouprawnienie, zwracał uwagę na osobliwości poszczególnych kultur, postulował odtworzenie historii każdej pojedynczej kultury i odzwierciedlonych w niej wpływów środowiska i warunków psychologicznych. Metoda historyczna Boasa i jego szkoły polegała na tym, że badano "fakty kulturowe nie jako ogniwa hipotetycznego ciągu ewolucyjnego, lecz jako elementy konkretnej kultury określonego ludu, zajmującego określony obszar geograficzny i pozostającego w stosunkach oddziaływania wzajemnego z innymi ludami - kultury mającej za sobą taką a nie inną przeszłość i stanowiącej pewną całość, w której obrębie wszystkie części są ze sobą wielorako powiązane" [SZACKI 1981: 681].

Szkole historycznej Boasa zawdzięczamy szereg płodnych koncepcji teoretycznych i kategorii poznawczych, które weszły już na stałe do nauk społecznych i humanistycznych. Oto niektóre z nich: akulturacja, akumulacja kulturowa, alternatywa kulturowa, dryf kulturowy, integracja kulturowa, kompleks kulturowy, konfiguracja kulturowa, powszechnik kulturowy, pluralizm kulturowy, rys (cecha, element) kultury, relatywizm kulturowy

substytut kulturowy, wzór kultury. Krąg osób skupionych wokół Boasa reprezentował wspólny styl uprawiania antropologii. Nie była to prosta kontynuacja zadań wskazanych przez mistrza, choć często działał on tu inspirująco, jak np. w przypadku badań nad językiem, w których celował później E. SAPIR, czy związkami między kulturą a osobowością (prawa antropologii kulturowej były dla Boasa przede wszystkim prawami psychologicznymi). Członkowie szkoły Boasa głosili wiele różnych, często wykluczających się, poglądów, rozwijali własne i oryginalne koncepcje, które zapewniły im trwałe miejsce w amerykańskiej i światowej antropologii.

Psychokulturalizm otworzył nową i niezwykle ważną perspektywę w antropologii amerykańskiej. Był swoistą próbą ocalenia historyzmu przed autodestrukcją. Postulat rekonstrukcji historycznej poszczególnych kultur jest bowiem bardzo trudny do zrealizowania. W przytłaczającej większości przypadków rzeczywista historia kultury pozostaje poza zasięgiem badacza. Na gruncie *culture and personality approach* historyzm nabiera nowego sensu. Badanie osobowości jednostki ludzkiej w jej interakcji z kulturą jest najbardziej płodne - i możliwe - właśnie poprzez ujęcie historyczne, partykularne. Podstawowym założeniem tego kierunku jest to, iż kultura istnieje tylko w ludzkich osobowościach. Jest fikcją, jeśli się ją rozpatruje w oderwaniu od uczestniczącej w niej jednostki. Badania związków osobowości z kulturą, zainspirowane przez Boasa, podejmowane były już przez Ruth Benedict, najbliższą współpracowniczkę Boasa, której książka *Wzory kultury* osiągnęła niespotykaną wśród prac naukowych poczytność (miała 11 wydań w języku angielskim, przekraczających nakład 600 tys. egzemplarzy i była tłumaczona na 14

języków) i Margaret Mead, również współpracowniczkę Boasa, która ugruntowała swoją międzynarodową reputację dzięki pracom *Coming of Age in Samoa* (1928), *Growing Up in New Guinea* (1930) i *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935). Znalazły wszakże swój punkt szczytowy w A. Kardinera (*Psychological Frontiers of Society*, New York 1945) koncepcji osobowości podstawowej (bazy teoretycznej dostarczyła zmodyfikowana psychoanaliza Freuda), wspólnej wszystkim lub przynajmniej większości członków danej grupy kulturowej, a będącej wynikiem oddziaływania instytucji pierwotnych (przede wszystkim socjalizacji w rodzinie) i wtórnych (religia, ideologia). Osobowość podstawowa stanowi o psychologicznej odrębności danej kultury. Jest wszakże jeno kanwą, na jakiej tworzą się osobowości poszczególnych jednostek: stanowi ona jak gdyby głębszą i ukrytą warstwę osobowości. Psychologiczna antropologia kulturowa nie jest równoznaczna z jakimkolwiek determinizmem - zdeterminowaniem osobowości przez kulturę, lub kultury przez osobowość. Ujmuje ona relację osobowości i kultury w kategoriach oddziaływania wzajemnego, przyznając uprzywilejowane miejsce w owej interakcji praktykom socjalizacyjnym.

W rezultacie powstał imponujący liczbą opublikowanych dzieł i zakresem podejmowanych zagadnień ruch naukowy, który podjął badania kulturowych podstaw osobowości przez pryzmat socjalizacji, charakteru narodowego, kultury społeczeństw globalnych - pierwotnych i ucywilizowanych, procesów urbanizacyjnych, etc. [SINGER 1961; KŁOSKOWSKA 1969].

Ale analiza związków pomiędzy dwoma porządkami - kulturowym i psychologicznym rychło okazała się niewystarczająca. Trzeba było sięgnąć do jeszcze jednego

porządku: socjologicznego. Teza, iż w każdym procesie kulturowym doniosłe znaczenie mają zmienne psychologiczne nie oznacza, że w grę wchodzi jakieś przyrodzone właściwości ludzkie; nie chodzi o ludzkie jednostki jako takie, lecz osobowości społeczne kształtujące się w toku społecznej interakcji. Główną rolę w przelamaniu pewnej schematyczności ujęcia psychokulturowego odegrał R. Linton. Twierdzi on, iż kultura jest zasadniczo zjawiskiem socjopsychologicznym. W kulturze jednostka i społeczeństwo spotykają się i każda strona wnosi swój wkład. Podstawowe znaczenie miała tu koncepcja statusu i roli społecznej (sformułowana w *Study of Man*, New York 1936, rozwinięta w *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, przekład polski <łum. A. Jasińska-Kania>: *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975). Według Lintona uczestnictwo jednostki w kulturze jest uwarunkowane w pierwszym rzędzie przez jej pozycję w strukturze społecznej czyli przez jej status. Kultura jest konfiguracją tworzoną przez wspólne denominatory statusu. Warunkiem funkcjonowania społeczeństwa i kultury jako zintegrowanej całości jest wykształcenie tak osobowości podstawowej, jak również, a może nawet przede wszystkim, osobowości statusowej osiągananej poprzez adaptację jednostek do wyznaczonych im kulturowo pozycji w strukturze społecznej: mężczyzny, kobiety, dziecka, dorosłej osoby, nosiciela określonej profesji, etc.

Funkcjonalizm kojarzy się z brytyjską antropologią społeczną. Przymiotnik: społeczna nie jest przypadkowy. Kluczowym pojęciem nie jest tu kultura - jak w przypadku antropologii amerykańskiej - lecz struktura społeczna. Antropologia społeczna - mówi E.E. EVANS-PRITCHARD [1951] - bada "zachowanie się społeczne - przeważ-

nie w takich zinstytucjonalizowanych formach, jak rodzina, systemy pokrewieństwa, organizacja polityczna, procedury prawne, kultury religijne itd. - oraz stosunki między tymi instytucjami". Antropologia społeczna miała od początku silne zabarwienie teoretyczne. Czerpała z dorobku XVIII-wiecznych moralistów szkockich, H. Spencera, którego aparat pojęciowy (zwłaszcza "struktura" i "funkcja") zajmuje w tej dyscyplinie miejsce centralne. Największy dług wdzięczności ma antropologia społeczna wobec E. Durkheima. Ten wielki socjolog francuski, wraz ze skupioną wokół niego szkołą, rozwinął na ogromną skalę badania porównawcze, w których jednym z podstawowych źródeł informacji były społeczeństwa pierwotne. Główną dyrektywą metodologiczną było traktowanie społeczeństwa jako całości, w której poszczególne zwyczaje i obyczaje oraz instytucje zaspokajają określone społeczne potrzeby i pozwalają na sprawne funkcjonowanie całego systemu. Pozwoliło to stworzyć funkcjonalną teorię kultury i organizacji społecznej, która dostarczyła inspiracji do badań w ostatnich kilkudziesięciu latach. "Antropologia funkcjonalna - wedle M. FORTESA, [1951: 340] profesora antropologii społecznej w Cambridge - opiera się na przesłance, że wszystkie zwyczaje i instytucje żywego społeczeństwa są współzależne i tworzą - w społeczności małej i homogenicznej - stosunkowo zintegrowany system. Każdy zwyczaj i każda instytucja, jakiegokolwiek byłyby ich dzieje, posiadają funkcjonalną wartość w stosunku do całego systemu, tzn. stanowią środek do uzyskania indywidualnych celów w granicach określonych warunkami środowiska, przypadkami historii, biologiczną konstytucją człowieka i koniecznością utrzymania uporządkowanego życia społecznego". W teorii antropologowie społeczni

upatrywali swój przedmiot w badaniu wszelkich typów społeczeństw ludzkich, w praktyce wszakże koncentrowali swoją uwagę na ludach niepiśmiennych. Dodajmy - żyjących współcześnie; studia nad ich przeszłością należą - jak twierdzono - do etnografii. Antropologia społeczna, która rodziła się w okresie największego rozkwitu British Empire, zaspokajała bardzo istotne potrzeby wiedzy o ludach zamieszkujących kolonie brytyjskie. Były one dla niej swoistym laboratorium badawczym, podobnie jak społeczeństwa indiańskie dla antropologów w USA. Związanie antropologii z tradycjami i interesami imperialnymi nadało jej wysoki status w społeczeństwie brytyjskim i było istotnym czynnikiem jej rozkwitu.

Dla rozwoju antropologii społecznej najwięcej uczynili Bronisław Malinowski i A. R. Radcliffe-Brown. Rok 1922 - rok wydania B. Malinowskiego *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* i Radcliffe-Browna *The Andaman Islanders* "uważany jest - pisze polski etnolog, Zofia SOKOLEWICZ [1969] - za istotną historyczną cezurę, wyznaczającą początek innego sposobu badania, poszukiwań odpowiedzi na inne zupełnie pytania, oczekiwań, że za pomocą tej metody rozwiąże się nareszcie podstawowe problemy kultury". Reprezentowali oni różny typ intelektualnej osobowości. Malinowski był przede wszystkim znakomitym badaczem terenowym. Był też niezrównany jako nauczyciel. W jego seminarium w London School of Economics, gdzie od 1927 r. zajmował katedrę antropologii społecznej, zdobywali ostrogi prawie wszyscy najwybitniejsi antropologowie społeczni Wielkiej Brytanii i Commonwealthu: Evans-Pritchard, Firth, Fortes, Kaberry, Lucy Mair, Nadel, Read, Schapera, Hogbin, Kuper, Oberg, Powdermaker i Monica Wilson.

Radcliffe-Brown był lepszym teoretykiem. W swoim podejściu badawczym był bardziej socjologiczny: podporządkował kulturę strukturze społecznej, przez którą rozumiał "układ osób w zinstytucjonalizowanych rolach i stosunkach" [RADCLIFFE-BROWN 1958: 176]. Malinowski był bardziej psychologiem: podporządkował strukturę społeczną kulturze, która w jego ujęciu była "ogromnym aparatem" służącym zaspokojeniu podstawowych potrzeb biologicznych człowieka.

Funkcjonalizm jest domeną Brytyjczyków, tak jak dyfuzjonizm jest domeną Niemców i Austriaków, zaś historyzm, psychokulturalizm i późniejszy nieco neoewolucjonizm - domeną Amerykanów. Ale jest czymś więcej niż tylko kierunkiem w obrębie tej samej dyscypliny. Jest innym sposobem uprawiania antropologii. Widać to najlepiej, gdy porównamy antropologię brytyjską z antropologią uprawianą w Stanach Zjednoczonych. Antropologia brytyjska jest społeczna, antropologia amerykańska - kulturowa. Dla Brytyjczyków kluczowym pojęciem jest struktura (organizacja) społeczna, dla Amerykanów - kultura, rozumiana jako integralna jedność idei, norm, zachowań i świata rzeczy. Antropologia brytyjska jest ahistoryczna, socjologiczna i analityczna, antropologia amerykańska - historyczna, psychologiczna i holistyczna. Pierwsza interesuje się systemem pokrewieństwa, obyczajem, gospodarką, organizacją polityczną, prawem, drugą - wartościami, normami, symbolami, socjalizacją. W konsekwencji powyższego antropologia brytyjska wykazuje związki z socjologią, naukami administracyjnymi, politycznymi i ekonomicznymi, antropologia amerykańska - z psychologią, biologią, językoznawstwem. Obie odmiany antropologii natomiast przyczyniły się - każda z innego punktu widzenia - do

ogromnego postępu w dziedzinie badań nad człowiekiem - jego kulturą i społeczeństwem, uściślając metody i narzędzia badawcze, doskonaląc warsztat pracy, gromadząc olbrzymi materiał, pozwalający na zweryfikowanie hipotez i wypowiedzenie zdań ogólnych. Obie coraz częściej opuszczają tradycyjny przedmiot badań, jakim są społeczeństwa pierwotne. Cywilizacja industrialna ogarnia swymi wpływami nawet najbardziej zacofane ludy i najbardziej zagubione regiony. Antropolog, badając jakieś społeczeństwo pierwotne, coraz częściej bada proces modernizacji społecznej, odchodzenia od instytucji życia plemiennego, wkraczania w orbitę oddziaływania industrializacji i urbanizacji. Co więcej, nierzadko podejmuje badanie samych społeczeństw cywilizowanych. Antropologia społeczna wkracza w owe problemy ze swoją metodą obserwacji uczestniczącej, zmysłem teoretycznym - patrzenia na zjawiska w ich funkcjonalnej współzależności, w ramach szerszego systemu, z tendencją do przedstawiania wyników w formie monografii terenowej.

Postępuje też integracja antropologii kulturowej i społecznej. Kultura i społeczeństwo nie są pojęciami antynomicznymi: to niejako dwa różne przekroje czy spojrzenia na jedno i to samo zjawisko. "Jeśli społeczeństwo jest agregatem stosunków społecznych, kultura jest treścią tych stosunków. Społeczeństwo uwydatnia komponent ludzki (...) kultura komponent nagromadzonych zasobów niematerialnych i materialnych, które ludzie dziedziczą, przekształcają, zwiększają i przekazują" [FIRTH 1951]. Coraz częściej przeto uważa się rozróżnienie antropologii kulturowej i społecznej za wynik odmiennego uzusu językowego, pewnej zinstytucjonalizowanej tradycji raczej niż istotnej merytorycznej między nimi różnicy. Coraz

częściej też w obu odmianach antropologii (jak i w socjologii, świadomej płynności granic między przedmiotem badań socjologicznych i antropologicznych), mówi się po prostu o **społeczno-kulturowych** zjawiskach i procesach.

Strukturalizm wiąże się z osobą C. Lévi-Straussa. Jego antropologię kulturową (używa wymiennie tej nazwy z terminem: etnologia) należy umieścić w długim ciągu tradycji francuskiej myśli socjologiczno-etnologicznej, idącej od E. Durkheima i M. Maussa, a znamionującej się poszukiwaniem ogólnych i niezmiennych prawidłowości ludzkiego zachowania kulturowego w społeczeństwach pierwotnych. Samo pojęcie wywodzi się z językoznawstwa, służąc jako model dla innych nauk społecznych. W antropologii, nauce o kulturze, równoznaczne jest z badaniem wewnętrznych reguł systemów znaczeń. Wiąże się z przypisaniem kulturze symbolicznego charakteru (człowiek dla Lévi-Straussa to *animal symbolicum*), traktowaniem jej elementów jako znaków. Każda kultura posiada swój własny kod; dopiero po jego odkryciu i zastosowaniu do wytłumaczenia faktów kulturowych w ich aktualnym kontekście można przejść do formułowania zdań ogólnych o rzeczywistości. Rzeczywistość kulturowa stanowi zintegrowany system. Aby ową rzeczywistość uchwycić, trzeba odkryć jej strukturę. Z kolei, aby dojść do struktury rzeczywistości, trzeba dokonać procesu symbolizacji, to jest zamiany faktów na znaki. Lévi-Strauss odnosi to do działalności umysłu ludzkiego. Dokonuje się ona na dwojakim poziomie: świadome - ma charakter indywidualny, zmienny i przypadkowy, to, co nieświadome - jest strukturą, odpowiada temu, co powszechne, ogólne i jednorodne. Lévi-Strauss wypowiada tezę o

zasadniczej niezmienności strukturalnego, nieświadomego wyposażenia człowieka; myślenie pierwotne, "myśl nieoswojona", ma te same cechy formalne co dzisiejsze myślenie naukowe. Wynika z tego ważny postulat metodologiczny: aby odkryć prawa mające powszechne znaczenie, trzeba i wystarczy poddać badaniu społeczeństwa pierwotne, mniej złożone i łatwiejsze do analizowania.

Myśl Lévi-Straussa ogarnia szeroki krąg zagadnień. Są wśród nich: relacje między kulturą a naturą (o ile w porządku ontogenetycznym kultura przeciwstawia się naturze, o tyle filogenetycznie jest ona częścią natury), powstanie języka artykułowanego i myśli symbolicznej, komunikacja międzyludzka, system pokrewieństwa, zakaz kazirodztwa (ma charakter uniwersalny, stanowiąc przejście od natury do kultury), wymiana, przyrządzanie pożywienia, sposoby posługiwania się ciałem. Koncepcje Lévi-Straussa, ów swoisty mariaż pozytywistycznej koncepcji wiedzy (chciał stworzyć z etnologii prawdziwą, ścisłą naukę na wzór językoznawstwa i nauk przyrodniczych) z intuicją artysty i literacką metaforą, stały się metodą reorganizującą dotychczasową antropologię i wywarły wielki wpływ na rozwój całej współczesnej humanistyki.

Neoewolucjonizm oznacza powrót do koncepcji "kultury jako własności gatunku ludzkiego, czyniąc znowu przedmiotem zainteresowania uniwersalne procesy jej kumulatywnego wzrostu, który ma swoje prawa i określony kierunek" [SZACKI 1981: 724]. Rzecznicy tej orientacji w antropologii kulturowej nie restytuują ewolucjonizmu w jego dawnej postaci; byłoby to zresztą - w obliczu krytyki przeprowadzonej przez postewolucjonistyczną antropologię - niemożliwe. Przywracają wszakże - czerpiąc impuls z rozwoju nowoczesnej archeologii,

paleontologii człowieka, ekologii, biologii i etologii - prawo obywatelstwa istotnej części problematyki kierunku, od którego poczęła się antropologia. Do przedstawicieli neoewolucjonizmu należą m.in. L. White, J. H. Steward, E. R. Service, M. Harris. Lista jest wszakże znacznie dłuższa i ciągle się wydłuża. Nie chodzi tu o deklarowaną przynależność do tego kierunku, lecz raczej o wspólnotę zainteresowań, zakreśloną umownie nazwą tej bardzo wpływowej obecnie orientacji teoretycznej współczesnej antropologii.

Najważniejszą postacią jest tu L. White, autor *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization* (New York 1949) i *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome* (New York 1959). Dostrzega on w rzeczywistości - podobnie jak Spencer w XIX w. - trzy rodzaje zjawisk - fizyczne, biologiczne i kulturowe. Te ostatnie są atrybutem gatunku *Homo sapiens*. Jego cechą szczególną jest zdolność posługiwania się symbolami. Funkcje symboliczne u człowieka (zwłaszcza język) umożliwiają komunikację międzyludzką, kumulowanie i przekazywanie doświadczeń, pozasomatyczne dziedziczenie. To właśnie posługiwanie się symbolami tworzy kulturę - specyficzny sposób istnienia i bycia człowiekiem. Kultura wyposaża gatunek ludzki w niespotykaną nigdzie indziej zdolność adaptacji do środowiska, więcej - pozwala na swoiste uniezależnienie się od środowiska. Ewolucja kulturowa, w rozumieniu White'a, to stopniowe zwiększanie się ilości energii zagospodarowanej i wytworzonej przez człowieka (echem tej koncepcji jest teoria tzw. konwertorów, którą przedstawia włoski demograf i historyk gospodarczy Carlo C. Cipolla w pracy *Historia gospodarcza ludności świata*, tłum. E. Vielrose, Warszawa 1960).

Kultura ma określoną strukturę wewnętrzną. White wyróżnia cztery porządki systemu kulturowego: techniczny, społeczny, ideologiczny i psychologiczny. Ten pierwszy, związany z ilością energii, stanowi zmienną niezależną w odniesieniu do ewolucji całego systemu kulturowego. Kultura jest nade wszystko narzędziem opanowania przyrody.

Rozwinięcie i modyfikację jego koncepcji dał J. H. STEWARD [1971]. Kultura dla niego - podobnie jak dla White'a - to przede wszystkim zespół stworzonych przez gatunek ludzki środków przystosowania się do wymogów środowiska przyrodniczego. Steward jest twórcą pojęcia "ekologia kultury", mówiącego o wykorzystywaniu środowiska w uregulowany kulturowo sposób. Odrzuca wszakże postulowane przez White'a uniwersalne prawa ewolucji kultury. "Z danych ewolucji - pisze - tak biologicznej, jak i kulturowej, możemy wnioskować, iż kolejno będą się pojawiały nowe formy organizacji, ale charakter tych form można zrozumieć tylko przez szczegółowe badanie historii każdej z nich" [STEWART 1971: 19]. Według Stewarda, ewolucja ma charakter wieloliniowy. Nowoczesny antropolog-ewolucjonista szuka międzykulturowych regularności i wyjaśnień, nie zakładając żadnych uniwersalnych schematów; może bowiem istnieć wiele rodzajów ewolucji i działać może wiele niepodobnych do siebie czynników.

W obrębie tego kierunku umieścić należy niezwykle żywą, płodną, interdyscyplinarną dyskusję nad związkami między biologią a kulturą, genotypem a fenotypem, ewolucją autoplacyjną a alloplastyczną. Stary paradygmat przeciwstawiający naturę kulturze rozpadł się. Ewolucja biologiczna i ewolucja kulturalna, traktowane do niedawna opozycyjnie, antynomicznie,

stają się obecnie dwoma powiązаныmi i wzajem na siebie oddziałującymi biegunami całościowego zjawiska - ucłowieczenia. Postęp biologii, immunologii, neurofizjologii pozwoliły na nowe spojrzenie na genetyczną historię gatunku ludzkiego, na głębszą antropologiczną interpretację stosunku: mężczyzna - kobieta, na lepsze zrozumienie - posiadającego tak kapitalne dla antropogenezy znaczenie - procesu cerebralizacji, czy interakcji między biologicznymi a społeczno-kulturowymi aspektami "języka" ciała ludzkiego.

Owa relacja: biologia-kultura niekiedy staje się - by użyć określenia kanadyjskiego filozofa i historyka biologii M. RUSE'a [1979] - "biologiczno-antropologicznym kompromisem", znajdującym wyraz w coraz częściej pojawiających się określeniach: "ewolucja biokulturowa", "zachowanie biokulturowe". Niekiedy jednak przybiera charakter dramatycznego wyzwania rzuconego antropologii kulturowej i społecznej, jak w przypadku socjobiologii E. O. WILSONA [1975, 1978], mówiącej o genach behawioralnych, biologizacji etyki, o prymacie biologii nad kulturą w ludzkim zachowaniu. Ów nowy determinizm biologiczny domaga się ponownego przemyślenia podstawowych założeń antropologii i innych nauk o kulturze i społeczeństwie. Socjobiologia staje się tu - by użyć określenia samego Wilsona - "antynauką", stymulującą rozwój określonej dziedziny wiedzy ludzkiej.

To w obrębie neowolucjonizmu mieszczą się również impulsy płynące od ogromnych osiągnięć zoosocjologii i etologii, które stosując antropologiczną metodę obserwacji w terenie (w przypadku badań nad człokształtnymi - wręcz obserwacji uczestniczącej) życia społecznego zwierząt, pozwalają na głębsze wniknięcie w istotę tego, co społeczne. Wykrywając

podobieństwa i różnice między zachowaniem człowieka i świata zwierzęcego, wążąc starannie pokusy i możliwości przejścia od analogii do homologii, pozwalają zarazem zrozumieć "naturę" człowieka, jego unikalność jako gatunku. Zdaje się dostarczać empirycznej weryfikacji mądrości zawartej w przysłowiu chińskim, tej mianowicie, że "całe zwierzę jest w człowieku, ale nie cały człowiek jest w zwierzęciu".

Dotychczasowy rozwój antropologii zaświadcza o złożoności i wielowymiarowości zjawiska, któremu na imię: Człowiek. Odpowiedzią na to jest specjalizacja, rozczłonkowanie gromadzonej wiedzy. Owa specjalizacja rodzi obecnie palącą potrzebę integracji. Stanisław Ossowski [1962] pisze: "Przy rozgraniczaniu dyscyplin można stosować dwojaki kryteria: instytucjonalne i rzeczowe. W pierwszym wypadku interesuje nas podział dyscyplin ze względu na pewne fakty społeczne: katedry uniwersyteckie, instytuty naukowe, towarzystwa i kongresy, role zawodowe, wydawnictwa o określonych nazwach (...). W drugim wypadku próbujemy przeprowadzić podział systematyczny, biorąc pod uwagę problematykę, sposoby ujmowania zjawisk, aparatę pojęciową metody badań". Otóż w przypadku nauk o człowieku podział ma coraz bardziej charakter instytucjonalny. Jawi się konieczność - i możliwość - holistycznego spojrzenia na człowieka, które by uwzględniło tak aspekt fizyczny (fizjologiczny), jak psychiczny i społeczny, tak wymiar diachroniczny, jak synchroniczny. Innymi słowy, jawi się możliwość powstania - na miejsce wielu antropologii - antropologii *tout court* - jednej, zintegrowanej Nauki o Człowieku.

Piśmiennictwo

- BENEDICT R., 1929, *The Science of Custom*, The Century Magazine.
- DOBZHANSKY T., 1979, *Różnorodność i równość*, Warszawa.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1951, *Social Anthropology*, London.
- FIRTH R., 1951, *Elements of Social Organization*, London.
- FORTES M., 1951, *Social Anthropology*, [w:] *Scientific Thought in the Twentieth Century*, A.E. Heath wyd., London.
- HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York.
- HARRIS M., 1971, *Man and Nature. An Introduction to General Anthropology*, New York.
- KŁOSKOWSKA A., 1969, *Koncepcja typu osobowości we współczesnej antropologii kulturalnej*, [w:] *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa.
- KŁOSKOWSKA A., 1980, *Kultura masowa*, Warszawa.
- KŁOSKOWSKA A., 1981, *Socjologia kultury*, Warszawa.
- KŁOSKOWSKA A., 1983, *Antropologiczne stanowiska w socjologii polskiej: tradycja i współczesność*, [w:] *Naród, kultura, osobowość*, Wrocław.
- KROEBER A., C. KLUCKHOHN, 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum, Cambridge.
- KUPER A., 1975, *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-72*, Harmondsworth.
- LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strukturalna*, 1970, Warszawa.
- LEWIS J. M., 1976, *Social Anthropology in Perspective*, Harmondsworth.
- LIENHARDT G., 1969, *Edward Tylor*, [w:] *The Founding Fathers of Social Science*, T. Raison wyd., Harmondsworth.
- MACH Z., 1985, *Metoda intensywnych badań terenowych w historii antropologii społecznej*, [w:] *Antropologia społeczna Bronistawa Malinowskiego*, M. Flis, A. K. Paluch red., Warszawa.
- MOSZYŃSKI K., 1929, *Niektóre wyniki etnograficznych badań Polski*, Kraków.
- MOSZYŃSKI K., 1958, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław.
- NARROL R., F. NARROL (wyd.), 1973, *Main Currents in Cultural Anthropology*, Englewood Cliffs, New York.
- OSSOWSKI S., 1962, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa.
- RADCLIFFE-BROWN A. R., 1958, *Method in Social Anthropology*, Chicago.
- RUSE M., 1979, *Sociobiology: Sense or Nonsense*, London.
- SCHNEIDER L., C. BONJEAN (wyd.), 1973, *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Cambridge.

- SINGER M., 1961, *A Survey of Culture and Personality Theory and Research*, [w:] *Studying Personality Cross-Culturally*, B. Kaplan wyd., Evanston.
- SOKOLEWICZ Z., 1969, *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa.
- STEWART J. H., 1972, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana.
- SZACKI J., 1981, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa.
- ŚREDNIAWA B., 1985, *Studia uniwersyteckie Bronisława Malinowskiego* [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, M. Flis, A. K. Paluch red., Warszawa.
- TYLOR E., 1871, *Primitive Culture*, London, John Murray.
- WALIGÓRSKI A., 1972, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa.
- WILSON E. O., 1975, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge Mass.
- WILSON E. O., 1978, *On Human Nature*, Cambridge Mass.
- ZIÓŁKOWSKI J., 1983, *Rozwój antropologii społecznej a losy socjologii w Wielkiej Brytanii*, [w:] *Naród, kultura, osobowość*, Wrocław.
- Referat ogłoszony na Konferencji Antropologicznej w Białejewku, we wrześniu 1985.

S u m m a r y

The central concept of anthropology as a humanistic discipline is that of culture. The use of "culture", although operative since the Ancient era, derives mainly from social evolutionism and *Kulturgeschichte* of the XIX century. The turning point in the development of cultural (social) anthropology was the work of an Englishman, E. B. Tylor. Since his "Primitive Culture" (London 1871) it became possible to speak of culture in general and of particular cultures.

It is difficult to settle upon a single definition of this complex term. A.L. Kroeber and C. Kluckhohn analysed 168 definitions of culture. These appeared, as judged by general emphasis, to fall into six major groups: 1) enumeratively descriptive, 2) historical, 3) normative, 4) psychological, 5) structural, 6) genetic.

The term "cultural anthropology" is more widely used in the United States whereas in Britain the term "social anthropology" is predominant. In Central Europe, particularly in German-speaking countries, the term "anthropology" has been reserved for biological aspects of man's life. The study of cultural dimension of man's existence appears under the label of ethnology (the theoretical and generalizing aspect) and ethnography (the descriptive aspect). This pattern has been followed, by and large, by Polish scientific community.

However, there is too much overlap to warrant keeping apart "cultural" from "social" anthropology. The subject matter of the discipline is essentially two-dimensional, being always both "cultural" and "social". All human behaviour is influenced by cultural standards, and conversely culture itself is essentially social, in its transmission and distribution among the members of a society. Many anthropologists therefore either speak of social and cultural anthropology jointly or fuse them into a single term "sociocultural anthropology".

In the growth of the discipline, one can discern several theoretical orientations.

1) **Evolutionism** - the application of the general theory of evolution to cultural phenomena as distinguished from biological or physical phenomena. Cultural evolution is conceived as a continuous and usually accumulative process, by which cultural phenomena undergo change, one form or stage succeeding another.

2) **Diffusionism** - a term to refer to all the orderly processes which produce cultural similarities in various societies other than invention. The concept of the *Kulturkreis*, coined by the German culture-historical school, has proved to be most influential and representative for this school of thought.

3) **Historicism** - the emphasis on historically created diversities, leaving to psychology the exploration of common human nature. Every aspect of culture must be considered in the total context in which it occurred. F. BOAS was a leading exponent of this way of viewing anthropology.

4) **Culture and personality approach** - the stress laid upon the interaction between culture and personality formation. Culture exists only in human personalities; motives, emotions and values are institutionalized in culture.

5) **Functionalism** - the explanation of anthropological facts by the part which they play within the integral system of culture and by the manner in which they are related to each other. Functionalism, propounded by B. Malinowski and A. R. Radcliffe-Brown, became the theoretical foundation of the British social anthropology with its emphasis on organization and social structure.

6) **Structuralism** - a thesis of fundamental constancy of structural, unconscious equipment of man (its main representative is C. Lévi-Strauss). In order to reach the structure of socio-cultural reality, a process of symbolization (converting facts into signs) is required.

7) **Neoevolutionism** - an attempt to revive, refine and test the theory of cultural evolution, particularly with regard to its unilinear or multilinear character.

Within this orientation the interdisciplinary discussion is being held on the interaction between biology and culture. Human evolution is considered the history of feedback relationship between organism and behaviour. Human behaviour can best be described as biocultural behaviour. Man is viewed more and more in a holistic way. The emergence of anthropology tout court, an integrated science of man, is a logical consequence of this stance.