

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

EWOLUCJA I ADAPTACJA KULTURY  
WE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII AMERYKAŃSKIEJ

Rozwój myśli ewolucjonistycznej w naukach społecznych przypadł głównie na 2 połowę XIX w. Darwinowskie idee rozwoju organicznego i oświeceniowe koncepcje postępu adaptowali wówczas do potrzeb humanistyki jej ówczesni luminarze — L. H. Morgan, E. B. Tylor i H. Spencer. Zebrane już wtedy duże zasoby wiedzy faktograficznej, obrazującej różnicowanie kulturowe ludzkości w czasie i przestrzeni, stały się empiryczną podstawą ewolucjonistycznych schematów, twierdzeń i uogólnień. Kiedy jednak nowe badania terenowe wzbogaciły ilość i podniosły jakość informacji na temat kulturowego oblicza tradycyjnych społeczności rodowych, lokalnych i plemiennych, okazało się, iż ustalenia ewolucjonistyczne nie posiadają walorów uniwersalnych, wchodząc często w sprzeczność ze zweryfikowanym materiałem źródłowym. Należało więc uznać, że albo ewolucjonistyczna koncepcja jest z gruntu fałszywa czy nie ma racji bytu w odniesieniu do świata kultury (społeczeństwa), albo że zawiera ona zbyt duży ładunek apriorycznych stwierdzeń, mistyfikujących przedwczesnymi uogólnieniami dzieje rozwoju kultury. Interpretacja pierwsza przyjęła się szeroko w świecie anglosaskiej antropologii społecznej i kulturowej, wywołując pod koniec lat dziewięćdziesiątych XIX w., zarówno w Ameryce jak i w Europie, falę antyewolucjonistycznych tendencji. Stanowisko drugie, dostrzegające w myśli ewolucjonistycznej jej racjonalną treść, reprezentowali naukowcy rekrutujący się z kręgów marksistowskiej lewicy społecznej, którzy za kapitalny wkład do procesu kształtowania się materialistycznej koncepcji dziejów uznali dzieło L. H. Morgana *Społeczeństwo pierwotne*, oraz jego engelsowską interpretację zawartą w pracy *O pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*. W konsekwencji kierunek ten doprowadził do powstania tzw. radzieckiej szkoły etnograficznej, w której zbytorna ewolucjonizacja marksistowskiej teorii rozwoju społecznego stała się powodem przewyciężanego obecnie z trudem schematyzmu i jednostronności ujęć [Nowaczyk, 1970: 62].

Dopiero lata trzydzieste i czterdzieste naszego stulecia przyniosły w kręgu anglosaskim nawrót myśli ewolucjonistycznej. Ten renesans kon-

cepcji ewolucyjnych na gruncie nauk antropologicznych był wyrazem pewnego rodzaju kryzysu, przejawiającym się brakiem nowoczesnej, globalnej teorii rozwoju kultury i społeczeństwa. Teorii, która uwzględniając aktualny stan wiedzy dawałaby wiarygodną wizję dziejów ludzkiej kultury od jej pierwocin aż po współczesność, nie stworzył ani kierunek relatywistyczny czy funkcjonalny, ani też szkoła etnopsychologiczna. Odrodzenie idei ewolucji i integralnie z nią związanej idei postępu należy łączyć z ogólną sytuacją polityczną, jaka wytworzyła się w momencie rozpadu kolonialnych imperiów, rozwoju industrializacji i ekspansji nowych form gospodarki na obszary ekonomicznie niedorozwinięte, a kulturowo reprezentujące „odmienny” stopień społecznego rozwoju [Harding, Kaplan, Sahlin, Service, 1962: 2]. Wzrosło wówczas zainteresowanie takimi zagadnieniami, jak na przykład: kierunek rozwoju, problematyka powszechności postępu, zagadnienie następstwa form, zbieżności procesu ewolucyjnego itp.

Indywidualne wysiłki nielicznych osamotnionych badaczy propagujących idee ewolucji (L. White, J. H. Steward, G. V. Child) powoli zaczęły wydawać owoce natrafiając na sprzyjającą rozgłosowi ich poglądów atmosferę. W ten sposób, w ogniu bezkompromisowej krytyki i ścierania się nowych oraz starych tendencji, powstawały zręby koncepcji neoewolucjonistycznych, opierające się na dorobku klasyków teoretycznej antropologii XIX stulecia — L. H. Morgana i E. B. Tylora i nawiązujące *implicite* do niektórych ustaleń klasyków myśli marksistowskiej — szczególnie K. Marksa, N. J. Bucharina, G. W. Plechanowa i J. Stalina [Opler, 1961].

W nową fazę swego rozwoju wszedł neoewolucjonizm u progu lat sześćdziesiątych. Łączyło się to w dużym stopniu z obchodami setnej rocznicy ukazania się słynnego dzieła Ch. Darwina *O pochodzeniu gatunków* (1859 - 1959). Uroczystości te stały się okazją do zaprezentowania teoretycznego dorobku neoewolucjonistów na gruncie antropologii kulturowej i archeologii pradziejowej [White, 1961: VII - VIII]. Nie sposób dziś twierdzić, by neoewolucjonizm był jednolitym kierunkiem czy szkołą operującą zdogmatyzowanymi twierdzeniami i pewną liczbą niewzruszalnych aksjomatów. Uznać go raczej należy za dość luźny konglomerat zindywidualizowanych poglądów, oscylujących wokół podstawowego paradygmatu antropologii — modelu ewolucji, traktowanego na miarę współczesnych osiągnięć empirycznych i teoretycznych. Wprawdzie w ramach neoewolucjonizmu zaznaczają się pewne „szkoły”, ale stała weryfikacja ich teoretycznych ustaleń bardziej, moim zdaniem, likwiduje zasadnicze różnice między poszczególnymi orientacjami, aniżeli wprowadza i pogłębia kontrowersje. Oczywiście istotą koncepcji neoewolucjonistycznych jest uznanie znaczenia procesów ewolucji społeczno-kulturowych systemów, które jako fakt niezaprzeczalny wynikają z analizy materiału empirycznego. Odrzucając zatem schematyzm i prymitywizm dziewiętnastowiecznego ewolucjo-

nizmu klasycznego, rezygnuje się obecnie z metafizycznych założeń ontologicznych, preferuje się sceptycyzm w dochodzeniu do uogólnień, ostrożniej podejmuje się próby konstruowania sekwencji kulturowego rozwoju ludzkości [Posern - Zieliński, 1971; Nowaczyk, 1964, Łapiński, 1962].

Potrzeba głębszego zainteresowania się nurtem neoewolucjonistycznym w społecznej i kulturowej antropologii wynika przede wszystkim z tego, iż to właśnie neoewolucjoniści spopularyzowali na Zachodzie na szeroką skalę materialistyczną interpretację dziejów ludzkości, dążąc równocześnie, po pierwsze — do sformułowania globalnej teorii rozwoju społecznego, po drugie — do opracowania teoretycznie dojrzałej syntezy historii kultury, i po trzecie, do uchwycenia mechanizmów kształtowania się zbieżności (podobieństw) i rozbieżności (różnic) w rozwoju społeczno-kulturowych systemów.

Równocześnie neoewolucjonizm nie izoluje swego teoretycznego systemu (systemów) od innych, pozornie tylko konkurencyjnych kierunków we współczesnej antropologii. Przejmuje od nich to, co mają one najwarteściowszego do zaoferowania, akceptując głównie ich instrumentalne podejście, ułatwiające zrozumienie mechanizmów przekształceń kulturowych dokonujących się w mikrostrukturach. I tak docenia się znaczenie badań etnohistorycznych i historyczno-porównawczych [Leacock, 1968: 502], uwzględnia się doniosłą rolę dyfuzji jako czynnika kulturotwórczego, koryguje się przy tym z dorobku tych uczonych, którzy prowadząc studia nad kontaktami kulturowymi wnieśli poważny wkład w rozwój teorii akulturacji. W badaniach nad rozwojem konkretnych systemów kulturowych neoewolucjoniści przyjmują często postawę kulturowych relatywistów, co bynajmniej nie skłania ich do rezygnacji z idei postępu jako podstawowej cechy ewolucji ludzkiej kultury. W niektórych przypadkach usiłuje się również nawiązać do analizy funkcjonalnej i strukturalnej, badając związki między istotnymi elementami ewoluującej kultury, odrzucając wszelkie podejścia atomistyczne na rzecz analizy systemowej [White, 1975: 17 - 37]. Dostrzega się także korzyści wynikające z badań etnopsychologicznych.

Pisząc o „szkołach” czy „kierunkach” w ramach nurtu neoewolucjonistycznego, myśli się zwykle o zwolennikach tzw. ewolucji uniwersalnej i adwersarzach ewolucji multilinearnej. Zgodnie z założeniami uniwersalistów, poszczególne kultury różnią się od siebie w sposób istotny i nie muszą przechodzić przez analogiczne stadia, lecz kultura ludzka jako całość przeobraża się wzdłuż tej samej linii rozwojowej. Teoretyczne podstawy tego „kierunku” sformułowali: L. White, który uzupełnił ją koncepcją technologiczno-energetycznego determinizmu, i V. G. Childe, preferujący w ewolucji kultury czynnik technologiczno ekonomiczny [Orenstein, 1954: 200 - 214].

W opozycji do uniwersalistów, nazywanych także unilinearystami, znaleźli się zwolennicy ewolucji wieloliniowej, twierdzący, iż historia ludzkości jest multilinearna, tzn. stanowi sumę kultur rozwijających się różnokierunkowo ale paralelnie. Konsekwencją tego założenia było przyjęcie tezy, iż synteza dziejów dotyczyć może tylko poszczególnych ewoluujących systemów, a nie całości kultury. Za czołowych przedstawicieli tego kierunku uznać można J. H. Stewarda i W. Goldschmidta, którzy główną swoją uwagę koncentrowali na problemach tzw. kulturowej ekologii i kulturowej adaptacji [Steward, 1958, 1960; Goldschmidt, 1968: 91].

Oba te pozornie przeciwstawne stanowiska były w istocie rzeczy komplementarne, gdyż ewolucyjna interpretacja rozwoju kultury może być równocześnie unilinearne (uniwersalna) jak i multilinearna. Jedno ujęcie ewolucji kultury rozpatruje ten proces na drodze poszukiwań wspólnej drogi progresywnego rozwoju, przez którą przejść musiała ludzkość jako całość. Drugie stanowisko dostrzega natomiast jedynie regularności w dziejowym rozwoju poszczególnych, nieporównywalnych z sobą zespołów kulturowych. Ignoruje więc równocześnie fakt, iż ewolucja tych systemów stanowi przecież alternatywne warianty w ogólnohistorycznym strumieniu zmian przekształcających w jednym wspólnym kierunku całą ludzką kulturę. Innymi słowy zasadnicza różnica między tymi kierunkami polega na wyborze dwóch odmiennych punktów obserwacji tego samego procesu ewolucji. Ta dwuaspektowość ewolucyjnego widzenia rzeczywistości jest zatem do pogodzenia, jeśli przyjmiemy zasadę, iż odkrywane reguły procesów mikroewolucyjnych służą weryfikacji ogólnej teorii ewolucji. Natomiast jej prawa umożliwiają poprawną, tj. zgodną z przyjętymi uprzednio ustaleniami teoretycznymi, interpretację danych empirycznych w toku formułowania generalizacji i teorii węższego zasięgu.

Ostatecznie, wszelkie istotne podziały w łonie nurtu neoewolucjonistycznego zniosły koncepcje nowej fali teoretyków tego kierunku, której przedstawiciele rekrutowali się z uczniów i współpracowników L. White'a. Otóż grupa ta wychodząc od syntezy klasycznych koncepcji neoewolucjonistycznych opracowała teoretyczne podstawy umożliwiające rozpatrywanie ogólnego ewolucyjnego procesu w dwóch niezależnych, lecz sprzężonych z sobą kontekstach: w kontekście ewolucji konkretnej (specyficznej) i ewolucji ogólnej (generalnej) [Harding, Kaplan, Sahlin, Service, 1961].

Wprowadzenie tych dwóch nowych kategorii pojęciowych i wmontowanie ich w teoretyczny system neoewolucjonizmu położyło kres dyskusjom na temat rzekomych sprzeczności między „historią” i ujęciem historycznym a „ewolucją” i ujęciem ewolucyjnym oraz między interpretacją multilinearną i unilinearne. Badanie ewolucji poszczególnych kultur zbliżyło się więc do historii przez swe zainteresowania chronologicznymi sekwencjami form. Przejściem od tak pojętej ewolucji konkretnej, wieloliniowej do

ewolucji generalnej, uniwersalnej było skupienie uwagi na procesach postępu, ale zachodzących już nie w samych konkretnych formach, lecz w klasach tych form. W ten sposób ewolucja generalna została potraktowana jako ciąg postępowych zmian (*progressive evolution*), a ewolucyjny proces tego postępu wyjaśnić miał, w jaki sposób wyższe klasy form kulturowych wyrastają z klas niższych. Za istotną cechę ewolucji konkretnej uznano jej adaptacyjny charakter (*adaptive evolution*) przejawiający się w tym, iż rozwój kultury przebiega nie w ramach ogólnego nurtu postępu, ale jest rezultatem modyfikacji i specjalizacji adaptacyjnej do konkretnego środowiska przyrodniczego i kulturowego.

Wydaje się, iż na różnice między dwoma podstawowymi podejściami ewolucyjnymi można spojrzeć jako na przejaw swego rodzaju dychotomii zachodzącej między procesami filogenetycznymi i ontogenetycznymi. Pierwsza orientacja bada procesy ściśle ograniczone czasowo i przestrzennie, interesuje się historycznymi drogami konkretnych kultur lub systemów kulturowych, przebiegającymi po jednej z wielu alternatywnych linii rozwojowych. Koncentruje się przeto na filogenetycznych transformacjach poszczególnych zespołów kulturowych, dokonujących się przez konkretną adaptację (*specific adaptation*). Natomiast druga orientacja prowadzi do ciekawości nad ontogenetycznym charakterem ogólnej ewolucji kultury, uwiadaczającym się przede wszystkim w przejściu, po pierwsze — od niższych do wyższych poziomów transformacji energii otaczającego środowiska, po drugie — od niższych do wyższych poziomów integracji ewoluującego systemu i po trzecie — od niższych do wyższych stopni, pojętej w kategoriach ogólnoludzkich (gatunkowych), adaptacji do warunków otoczenia.

Jednym z istotnych problemów współczesnego neoewolucjonizmu, nazywanego także kulturowym ewolucjonizmem [Service, 1971] są wysiłki zmierzające do określenia motorycznych czynników rozwoju. Ze względu na specyfikę przedmiotu dociekań i ontologiczny charakter pytań, zagadnienia te nie stanowiły nigdy wyłącznej domeny badawczej antropologii, lecz znajdowały się zawsze w orbicie zainteresowań wielu pokrewnych nauk społecznych. Teoretykom rozwoju społecznego, w tej mierze również neoewolucjonistom, zależało jednak na tym, aby opierając się na identyfikacji owych bodźców zrekonstruować generalne drogi, kierunki i etapy zmian, jakim podlegała ludzkość w jej dwuaspektowej strukturze — kultury i społeczeństwa.

Podstawowych czynników kulturowego rozwoju poszukiwano niejednokrotnie na zewnątrz społeczeństwa, poza nim — w otaczającym człowieka świecie przyrody i w fizjologicznych potrzebach ludzkiego organizmu. W innych przypadkach odrzucano ten biologiczny determinizm i behawiorystyczny redukcjonizm, znajdując kulturotwórcze bodźce w wewnętrznej strukturze grup społecznych. Działając tam na zasadzie pewnych immanentnych praw określać one miały kolejne przekształcenia kulturowe i organizacyjne tegoż społeczeństwa.

Neoewolucjoniści reprezentują z reguły stanowisko kompromisowe, łącząc te dwie skrajne postawy w jeden względnie spójny system teoretyczny, przejawiający się oczywiście w kilku niezbyt wyraźnie zróżnicowanych wersjach. Główne motoryczne czynniki rozwoju dostrzega się we wzajemnych relacjach jakie łączą człowieka i społeczeństwo z otaczającym środowiskiem naturalnym. Wyraźne są tu wpływy teorii adaptacji biologicznej, którą przetransponowano na grunt teorii ewolucji kultury ze względu na dostrzeżone w niej uniwersalne wartości.

Wprowadzenie teorii adaptacji na grunt neoewolucjonistycznych orientacji w amerykańskiej antropologii kulturowej umożliwiło odparcie rosnącej fali krytyki względem deterministycznych założeń ewolucjonistycznych koncepcji lat czterdziestych i pięćdziesiątych oraz przyczyniło się do ukształtowania nowej postaci teorii ewolucyjnej w formie tzw. kulturowej ekologii [Harris, 1968]. Krytyka ta, w wielu wypadkach słuszna, wskazywała przede wszystkim na brak zgodności niektórych założeń o charakterze uniwersalnym z nowymi faktami, nie poddającymi się jednolitej, schematycznej interpretacji. Po drugie, wskazywano na zbyt daleko idący stopień abstrakcyjności teorii rozwoju kultury, który miał czynić z nich narzędzie analizy rzeczywistości historycznej, stawał się jedynie nieprzydatną otoczką historiozoficzną. Kolejny zarzut oponentów dotyczył problemu zbyt mechanicznego zapożyczania zasad ewolucji biologicznej w celu wyjaśniania rozwoju cywilizacyjnego. Wśród innych zarzutów stawianych ewolucjonistycznym teoriom znalazły się tezy głoszące, iż zbyt dużą wagę przywiązuje się do klasyfikacyjnej charakterystyki poszczególnych sekwencji rozwojowych (stadiów ewolucji), zaniedbując analizę samego procesu zmiany, który doprowadził do jakościowych przekształceń społeczno-kulturowych. Zwracano uwagę na to, iż ewolucję należy rozumieć jako proces realnych zmian, nie zaś jako strumień przekształcających się abstrakcyjnych idei, a zatem do zmian tych należy podchodzić historycznie, a nie tylko typologicznie. Wreszcie wskazywano na bezzasadność niektórych teleologicznych idei ewolucjonizmu, podkreślając probabilistyczny charakter wielu zmian. Ogólny wniosek, jaki wyprowadzono z tej ostrej krytyki, można sprowadzić do tezy znanego amerykańskiego antropologa z Pittsburga, zwolennika statystycznych metod analizy porównawczej — G. P. Murdocka, który stwierdził, iż aby ewolucjonizm nabrał operatywnego znaczenia, musi on wyzbyć się swych abstrakcyjnych założeń i skoncentrować się na procesie zmian adaptacyjnych, obserwowalnych w konkretnych środowiskach przyrodniczych i areałach kulturowych [Murdock, 1965]. W tezie tej chodziło zatem o to, aby teorię społecznego rozwoju zaproponowaną przez amerykańskich neoewolucjonistów przełożyć na język antropologicznej analizy konkretnych jednostek etnicznych czy regionalnych, po to, aby móc sprawdzić jej wartość, ukonkretnić jej wymiar oraz wprowadzić do niej niezbędne korektury. W odpowiedzi na te propozycje badawcze wykształcił się silny nurt regionalnych studiów

mikroewolucyjnych, zarówno etnologicznych jak i archeologicznych, usiłującą w praktyce wykorzystać dyrektywy i strategie neoewolucjonistycznej ekologii kulturowej. W toku tych studiów zwrócono uwagę na wysiłki, jakie każde społeczeństwo czyni w kierunku dostosowania otaczającego go mikrośrodowiska do własnych potrzeb oraz na formy adaptacji własnego systemu kulturowego do lokalnych warunków ekologicznych. Sądzone bowiem, iż w trakcie tego ciągłego procesu adaptacji do naturalnych warunków środowiska, samookreśla się niejako kształt społeczeństwa i specyfika jego kultury. Istotą tak rozumianej ewolucji była zatem zdolność człowieka, pojęta jako suma jego fizycznych i kulturowych cech, do twórczego wyboru racjonalnych rozwiązań podstawowych dla egzystencji w zróżnicowanych typach środowisk naturalnych [S z c z e p a ń s k i, 1967 : 27].

Neoewolucjonistyczna teoria ekologii kulturowej, która ugruntowała się w latach sześćdziesiątych postawiła sobie również za cel przewyżczenie monokausalnej interpretacji genezy cywilizacji i związanego z nią wąsko pojętego determinizmu [S e r v i c e, 1968 : 396 - 409]. Przypomnijmy, iż dotychczas w pracach tego kręgu uczonych pojawiało się co najmniej siedem podstawowych czynników, którym przypisywano decydujące znaczenie w procesie stadialnych zmian kultury i społeczeństwa. Były to takie czynniki jak: a) technologiczne — narzędzia, wynalazki, środki produkcji — uznane za niezbędne elementy postępu i społecznej restrukturyzacji; b) ekonomiczne — które wmontowano w teorię nadwyżek i tezę o ograniczeniach wydajności poszczególnych systemów gospodarczych; c) społeczne — rozumiane jako przejaw dyferencjacji zawodowej, kształtowania się struktury klasowej oraz kulturotwórczej roli wojen, prowadzących do uformowania się wyżej zorganizowanych jednostek politycznych, tj. państw; ta ostatnia koncepcja znów odżyła niedawno w pracach R. L. C a r n e i r o [1974]; d) czynniki energetyczne — wskazujące na wzrost ilości przetworzonej energii, jej rodzaj i sposób wykorzystania; e) geograficzne — warunkujące tempo rozwoju i specyfikę ewolucji w danym regionie; f) demograficzne — uwypuklające znaczenie presji demograficznej, głodu ziemi i ekspansji; g) czynniki ideologiczne — przypisujące religii funkcję ważnego stymulatora rozwoju kulturowego w pradziejach. Każdy z tych czynników występuje w wielu pracach jako istotny katalizator przemian czy też tzw. *prime mover*, świadcząc dobitnie o fiasku prób dążących do identyfikacji uniwersalnego prabodźca powstania cywilizacji. Przeciwno tym wąsko deterministycznym podejściom wystąpili: na gruncie antropologii kulturowej — S e r v i c e, a na gruncie archeologii — A d a m s [1960], podkreślając zgodnie konieczność przejścia od interpretacji monokausalnej do holistycznej. Tylko ostatnia bowiem jest zdolna do przewyżczenia ograniczeń teorii konfliktu wewnętrznego bądź zewnętrznego czy też koncepcji formułowanych na podstawie tezy tzw. technologicznego imperatywu. Obaj badacze zgodnie podkreślali, iż analiza historyczna kon-

kretnych kultur w kontekście ich adaptacji do konkretnych warunków środowiska musi prowadzić do wniosku, iż u źródeł postępu i ewolucyjnego procesu zmian znajdują się kompleksy różnorodnych, sprzężonych z sobą czynników, których układy zmieniać się mogą w zależności od typu ewoluującej kultury, rodzaju środowiska, historycznego etapu przekształceń itp. Układ tych czynników poznać możemy jedynie drogą takiej analizy, która uwzględni założenie, iż rozwój cywilizacji następuje poprzez adaptację.

Taką właśnie drogą poszedł [G. Willey 1960: 11 - 116], dla którego ewolucja kulturowa to po prostu dzieje adaptacji człowieka do środowiska naturalnego i do zastanego dziedzictwa kulturowego. Ewolucja w zakresie postępu technicznego i efektywności produkcyjnej jest w myśl tych założeń skorelowana z ewolucją społeczną i transformacją ideologiczną, korelacja ta jednak posiada charakter zmienny i przybierać może różnorodne formy.

Do najnowszych reprezentantów ewolucjonistycznej szkoły ekologicznej o orientacji holistycznej należy Y. Cohen [1974], dla którego kultura jest po prostu „strategią adaptacji”, sama zaś adaptacja kluczem do zrozumienia ewolucji. Mechanizm ewolucji kultury tkwi w systemie sprzężeń zwrotnych, tworzących skomplikowaną siatkę relacji i zależności między kulturą a środowiskiem poprzez proces adaptacji i adjustacji. Na to ostatnie zjawisko zwrócił także uwagę Service, który głosił, iż postęp dokonuje się nie tylko poprzez ewolucję, ale i inwolucję, tj. stopniowy wzrost specjalizacji i komplikacji systemu, raczej o charakterze ilościowym niż jakościowym, dokonujący się w ramach konkretnego poziomu socjotechnologicznej adaptacji. Dla Cohena ewolucja jest po prostu sukcesją kolejnych poziomów adaptacji, dążących do przełamania naturalnych ograniczeń otoczenia. Choć deklaratywnie Cohen klasyfikuje się jako zwolennik wieloczynnikowej analizy systemowej, to jednak najważniejsze znaczenie w procesie kulturowej adaptacji prowadzącej do ewolucji przypisuje on: 1) źródłom i sposobom wykorzystania energii, w czym odzwierciedlają się wyraźnie wpływy koncepcji White'a, oraz 2) społecznym korelatom tego energetycznego aspektu, widocznym w rozwoju technologii i organizacji eksploatacji środowiska. Do innych ważnych czynników kulturowej ewolucji, poza technologicznymi innowacjami umożliwiającymi lepsze wykorzystanie dostępnej energii, zalicza Cohen także skutki międzygrupowych kontaktów i związanych z nimi transmisji idei, wzrost populacji powodujący presję demograficzną oraz nowe polityczne instytucje, przede wszystkim państwo, określające rozmiar i formę jednostki adaptacyjnej, począwszy od hordy i społeczności lokalnej, a skończywszy na wspólnocie ogólnoludzkiej.

Abstrahując od różnic wypowiedzi konkretnych reprezentantów orientacji ekologicznej we współczesnym ewolucjonizmie można stwierdzić, iż ekologia kulturowa rozumiana jest jako pewien typ dynamicznych stosunków, sprzężeń energetyczno-technologicznych, zachodzących w trakcie eksploatacji przez człowieka naturalnych zasobów środowiska. Produktem



tych procesów staje się kształtowanie form aktywności życiowej, więc przystosowanie kultury do określonych warunków środowiska naturalnego. Znaczenie adaptacji kulturowej w procesie ewolucyjnych przemian określają dwa jej nierozdzielne aspekty, mianowicie: charakter naturalnego środowiska, przede wszystkim dostępne na określonym etapie ewolucji zasoby surowcowe oraz stopień rozwoju środków produkcji, w zasadzie technologii, której opanowanie umożliwia przetworzenie tych zasobów w celu zaspokojenia kulturowych i biologicznych potrzeb ludzkich. Te dwa czynniki, a właściwie ich sprzężenie składające się na charakter ekologicznych warunków, determinują instytucjonalne potrzeby społeczeństwa, jego typ kulturowy, formy specjalizacji regionalnej i kształt struktury społecznej [Freilich, 1967].

W ciągłym procesie rozwoju form eksploatacji środowiska, modernizacji technologii i wzrostu możliwości zaspokojenia potrzeb zachodzi zatem stała adaptacja kultury do ukazującego się wciąż w nowym kształcie naturalnego otoczenia. Adaptacja ta, dzięki kumulatywnemu charakterowi technologii, wznosi kulturę na coraz to wyższy stopień jej rozwoju, dokonując tym samym ewolucyjnych zmian w jednym z możliwych kierunków.

Mimo iż kulturowy ekologizm odcina się w swych założeniach od wulgarne determinizmu środowiskowego, technologicznego czy energetycznego, to jednak nie zawsze udaje się mu w praktyce badawczej przestrzegać tych wytycznych, co w konsekwencji spowodowało krytykę ze strony oponentów ewolucjonizmu w antropologii, którzy wykazywali, iż nie zawsze podobne wyposażenie techniczne i zbliżone warunki ekologiczne powodują konwergencję kulturową czy prowadzą do zbieżności form organizacji społecznej. Dowodzą również, iż geneza, rozwój i zanik wielu zjawisk ze sfery kultury nie da się uzasadnić ich związkiem ze stanem technologii czy warunkami naturalnego środowiska. Okazało się także, iż o ile ekologiczna teoria ewolucjonizmu multilinearnego może znaleźć zastosowanie w analizie społeczeństw o niskim stopniu rozwoju technologii, to w odniesieniu do społeczeństw złożonych (*complex societies*) jej przydatność jest nader ograniczona.

Koncepcja kulturowej ekologii w zastosowaniu do dociekań ewolucyjnych stanowi teorię umożliwiającą przerzucenie pomostu między rozwojem i zmianą świata organicznego i kulturowego. Jednakowoż w kontekście ogólnej teorii kultury stanowi ona jedynie koncepcję o dość ograniczonym zasięgu. Interpretacja ekologiczna znajduje bowiem przede wszystkim zastosowanie w studiach tzw. mikroewolucyjnych, stawiających sobie za cel rekonstrukcję przebiegu ewolucji konkretnej, tj. rozwoju form kultury w ramach konkretnych współrzędnych przestrzennych, czy też etnicznych. Studia tego rodzaju wymagają jednocześnie podejścia ekologicznego i etnohistorycznego, w ich bowiem ramach dąży się do odtworzenia kulturowej działalności człowieka na danym terytorium, wykorzystując dane prahistorii, dokumenty i przekazy historyczne oraz rezultaty

współczesnych badań etnograficznych i ściśle ekologicznych. W szczególności sprzyjających okolicznościach, tego rodzaju studia umożliwiają wyodrębnienie podstawowych faz kulturowo-ekologicznego rozwoju w określonym rejonie. Takie ustalenia stanowią już mogą podstawę do dalszych porównań wyróżnionych etapów mikroewolucji z innymi, w podobny sposób wyodrębnionymi stadiami. W gruncie rzeczy takie porównawcze i międzykulturowo-ewolucyjne studia są najbardziej płodne poznawczo, gdyż dzięki nim odpowiedzieć można na pytanie, dlaczego w podobnych z pozoru środowiskach ukształtowały się różne cywilizacje, czy też jakimi przyczynami należy tłumaczyć rozbieżności kulturowe w środowiskach należących do podobnych ekosystemów. Przedmiotem porównań stają się w takiej sytuacji nie tyle same fakty kulturowe, ile siatka relacji między nimi a całością systemu kulturowego i środowiska przyrodniczego, w którym porównywane kultury tkwiły.

Zasługą koncepcji kulturowej ekologii na gruncie antropologii kulturowej jest bez wątpienia zwrócenie uwagi na znaczenie biologicznych determinant kulturowego rozwoju, które nie powinny być, jak miało to miejsce w przeszłości, ani niedoceniane, ani też przeceniane. Po drugie, uświadomiła ona badaczom, iż analiza kultury nie może być ograniczona ani do ram wyznaczonych przez jej system (postawa relatywistów) ani do systemów innych porównywanych kultur (postawa komparatystów), lecz musi uwzględniać również jej relację do rzeczywistości pozakulturowej. Rzeczywiste nowatorstwo tej koncepcji polegało jednakże nie tyle na zwróceniu uwagi na związek kultury i jej rozwoju ze środowiskiem naturalnym, co na akceptacji tezy głoszącej, iż środowisko to należy traktować jako czynnik twórczy [Freilich, 1967]. W ten sposób starano się przełamać ograniczenia geograficznego determinizmu, jego pasywną interpretację roli środowiska w rozwoju kultury. Przypomnijmy, iż tradycje tej orientacji były w amerykańskiej antropologii bardzo silne, szczególnie od czasów ugruntowania się tzw. *culture area approach*, dzięki pracom L. Kroebera i C. Wisslera oraz jego zwolenników. Niemniej, ten sięgający aż ratzłowskiej tradycji studiów antropogeograficznych kierunek stworzył dobre podwaliny do rozwoju orientacji kulturowo-ekologicznej, umożliwiając przewyciężenie ignorujących teorie rozwoju społecznego trendów relatywistycznych.

Zastanawiając się nad pierwocinami kulturowego ekologizmu w amerykańskiej antropologii zauważyć można, iż sięga on nie tylko do tradycji szkoły arealów kulturowych i multilinearnego ewolucjonizmu Stewarda, powołującego się w swych pracach na dyrektywy sformułowane jeszcze przez Tylora. Duże znaczenie przypisać należy również postboasowskiemu historyzmowi, postulującemu powrót do badania konkretnych społeczności w ich konkretnym wymiarze przestrzennym i czasowym. Nie bez znaczenia było również ponowne zbliżenie się do biologicznej teorii ewolucji [T a x, 1960: 280 - 282]. Wspólna dyskusja przedstawicieli wielu dys-

cyplin społecznych i biologicznych doprowadziła do akceptacji przez sporą grupę antropologów kulturowych, tez głoszących, iż kultura jest związana integralnie z biologią człowieka, iż jest ona przedmiotem i podmiotem ewolucji, iż ewolucja jest pojęciem stosowanym zarówno do społecznej transmisji treści kulturowych, jak i genetycznej transmisji cech biologicznych człowieka. Założenia te bez wątpienia skłoniły zwolenników ewolucjonizmu do sięgnięcia po model analizy ewolucji biologicznej, uwzględniający wszechstronnie zjawisko adaptacji i adaptabilności. Model ten przełożony na język pojęć antropologicznych (kulturowych) stał się podstawą założeń kulturowego ekologizmu.

Pewnego rodzaju popularność kulturowego ekologizmu w kręgach ne-ewolucjonistycznych tłumaczyć także można niechęcią do zbyt ogólnych i abstrakcyjnych założeń ewolucji uniwersalnej, proponowanej przez White'a i jego energetyczno-technologiczną strategię analizy. Silne tradycje empiryzmu i historyzmu w antropologii amerykańskiej stanęły na przeszkodzie szerszej akceptacji historiozoficznej wizji kształtowania się cywilizacji na drodze wykorzystania zasobów energetycznych i wdrażania nowych technologii. Sprawą otwartą pozostawała bowiem kwestia, w jaki sposób tę ogólną teorię interpretacji procesów makrokulturowych przełożyć na język codziennej praktyki badawczej. Taką właśnie strategią analizy stał się w nurcie multilinearnego ewolucjonizmu Stewarda — kulturowy ekologizm i jego studia mikroewolucyjne. Zastosowanie teorii w praktyce miało rzecz jasna największe szanse powodzenia w studiach archeologicznych oraz w badaniach nad społecznościami tradycyjnymi, prostymi, względnie izolowanymi. Jednakowoż nie zrezygnowano również z prób zastosowania kulturowego ekologizmu i zasad ewolucji multilinearnej do problemów współczesnych przeobrażeń, do analizy procesu akulturacji i kształtowania się nowych kultur (np. cywilizacji północnoamerykańskiej). Ta więc między praktyką a teorią, której brakowało dotychczas w studiach ewolucjonistycznych, jest np. dla Service'a absolutnie niezbędna. Ogólne założenia kulturowego ewolucjonizmu umożliwiają bowiem wybór odpowiedniej strategii analizy rzeczywistości empirycznej, wnioski zaś z tej analizy płynące służą uściśleniu i wprowadzeniu niezbędnych korektur do teorii. To sprzęgnięcie teorii z praktyką badawczą (abstrahując tu od oceny efektów tej operacji) wprowadziło na grunt współczesnego ewolucjonizmu dwie niezbyt jeszcze ściśle od siebie oddzielone, ale znaczące się wyraźnie orientacje. Pierwszą z nich nazwać można roboczo „ewolucjonizmem genetycznym”, ukierunkowana bowiem jest ona na takie wykorzystanie teorii ewolucji, jej najbardziej ogólnych założeń, aby móc wyjaśnić i zinterpretować w kategoriach ewolucyjnych genezę podstawowych instytucji społecznych i głównych wzorów kulturowych. W tym nurcie mieszczą się stale aktualne rozważania na temat pochodzenia państwa (np. Fried [1960]), warstw i klas [Leacock, 1958], miasta,

religii, form własności, systemów gospodarowania, struktur pokrewieństwa itp.

Z drugiej strony mamy jednak „ewolucjonizm analityczny”, który za pomocą ogólnych założeń teorii rozwoju społeczno-kulturowego i ich konkretyzacji w postaci kulturowo-ekologicznego podejścia służy diachronicznej analizie zmian kulturowych rozpatrywanych w odniesieniu do całości konkretnych kultur w ich środowiskowym uwarunkowaniu. W tym kontekście istotne jest nie tylko wyodrębnienie poszczególnych faz czy stadiów rozwojowych, cechujących się jakościowymi różnicami, ale przede wszystkim wyjaśnienie mechanizmu transformacji kultury z jednego poziomu na drugi.

Omawiając walory współczesnego neoewolucjonizmu, przede wszystkim zaś jego strategii kulturowo-ekologicznej, nie można pominąć tego, iż przywrócił on antropologii amerykańskiej materialistyczną wykładnię teorii rozwoju społeczno-kulturowego. Uniwersalistyczne koncepcje ewolucyjne uwypukliły na powrót produkt ludzkich odkryć i inwencji — technologię jako jeden z podstawowych, motorycznych czynników zmian strukturalnych. Koncepcje multilinearnej ewolucji położyły nacisk na aktywne sprzężenie działalności ludzkiej z otaczającym środowiskiem, wskazując na rolę adaptacji kultury, bez której niemożliwe byłoby eksploatawanie zasobów surowcowych, umożliwiających nie tylko reprodukcję biologiczną, ale i rozwój nowych form kulturowych. W tym kontekście łatwo zauważyć, iż przeobrażenia orientacji neoewolucjonistycznej w amerykańskiej antropologii kulturowej zbliżyły ten kierunek pod wieloma względami do niektórych tez materializmu historycznego.

Analiza tej konwergencji i przyczyn jej uformowania się nie mieści się już w ramach tego artykułu; nie została ona zresztą w sposób zadowalający dokonana w żadnym innym miejscu. Niemniej warto zauważyć, iż w odniesieniu do analizy tzw. społeczeństwa pierwotnego, punkt wyjścia dla neoewolucjonistów i marksistów był wspólny, a mianowicie dzieła Morgana, Tylora i zawarte w nich idee. Jeśli jednak dalsza droga rozwoju refleksji na temat ewolucji społecznej splotła się w nurcie marksistowskim z dialektyką, teorią walki klas i analizą przeciwieństw, to w nurcie neoewolucjonistycznym związała się ta refleksja z tezami o materialnych uwarunkowaniach rozwoju kulturowego, sprowadzonych do technologicznych, energetycznych i środowiskowych determinant, oraz do analizy współzależności tych czynników w ramach traktowanej systemowo rzeczywistości kulturowej.

To stopniowe zbliżanie się neoewolucjonizmu do materializmu historycznego i akceptacja tezy o prymacie materialnych podstaw egzystencji nad formami społecznymi, ideami i symbolami skłoniła niektórych badaczy amerykańskich do określenia tego kierunku mianem „materializmu kulturowego”. W ujęciu np. Harrisa powstanie materializmu kulturowego było związane z transformacją koncepcji ewolucyjnych i ekologicznych.

Uważa on, iż rola tego kierunku powinna być współcześnie znacznie większa, ze względu na konieczność przewyciężenia wszystkich idealistycznych orientacji antropologicznych, w tym relatywizmu, behawioryzmu, strukturalizmu i deskryptywnego historyzmu. Kulturowa ekologia i pryncypia ewolucjonistyczne stanowią w myśl jego propozycji jedynie trzon nowego podejścia do zagadnień kultury, którego podstawowym założeniem jest danie pierwszeństwa w badaniach tym zmiennym, które posiadają związek z czynnikami technologiczno-środowiskowymi i technologiczno-ekonomicznymi [Harris, 1968]. Próby tego rodzaju są typowe dla współczesnej amerykańskiej antropologii kulturowej poszukującej usilnie dróg dalszego rozwoju i dokonującej krytycznego obrachunku z własnym dziedzictwem teoretycznym. Są również wyrazem wzrostu zainteresowań marksistowską teorią rozwoju społecznego, przejawiającym się w różnorodnych próbach łączenia niektórych tez materializmu historycznego z niemarksistowskimi założeniami amerykańskich nauk społecznych, co na gruncie etnologii zaowocowało uformowaniem się „antropologii dialektycznej”, reprezentowanej przez badaczy skupionych wokół nowego periodyku *Dialectical Anthropology*.

Podsumowując ten skrótowy z konieczności przegląd najważniejszych założeń amerykańskiego współczesnego ewolucjonizmu zwróćmy raz jeszcze uwagę na najważniejsze zmiany jakie zaznaczyły się w toku rozwoju tej orientacji. W zakresie rozważań nad czynnikami rozwoju cywilizacyjnego zaznaczyła się tendencja do porzucenia interpretacji monokauzalnej na rzecz analizy wieloczynnikowej, systemowej. Jednocześnie coraz częściej rezygnuje się z podejścia genetycznego, tj. szukania początków poszczególnych instytucji i idei na rzecz podejścia rozwojowego, biorącego za przedmiot studiów proces transformacji jednego stadium ewolucyjnego w drugie. Zrezygnowano z założeń autonomii analizy kulturologicznej, nie uwzględniającej w wystarczającym stopniu sprzężeń kulturowo-środowiskowych, wprowadzając na to miejsce podejście ekologiczno-adaptacyjne i wiążąc tym samym ewolucję kulturową z biologiczną. Zarzucono ahistoryczne podejście stadialne na rzecz analizy osadzonej w dziejach poszczególnych faz kulturowej adaptacji. Pozbyto się zatem w dużej mierze abstrakcyjnego schematyzmu zastępując go analizą konkretnych kultur, regionów i jednostek etnicznych. Ta konkretyzacja przedmiotu studiów, umożliwiająca praktyczne zastosowanie teoretycznych wskazań, przyczyniła się również do osłabienia podejścia generalizującego, zajmującego się ewolucją całej ludzkości, w ramach której poszczególne fakty etnograficzne i historyczne pełniły zazwyczaj tylko rolę ilustracyjną. Stawało się to powodem przejścia od studiów nad makroewolucją do często komparatystycznej analizy procesu mikroewolucji. Wreszcie wszystkie te zmiany orientacji sprawiły, iż formalne dotychczas związki między szeregiem dyscyplin antropologicznych przekształciły się w więzi prawdziwej interdyscyplinarnej współpracy.

## PIŚMIENNICTWO

1. Adams R., 1960, *The evolutionary process in early civilizations*, [w:] S. Tax (ed.) *Evolution after Darwin*, vol. 2, Chicago. \*
2. Carneiro R., 1974, *A theory of the origin of the state*, [w:] Y. A. Cohen (ed.), *Man in adaptation. The cultural present*, Chicago. \*
3. Cohen Y. A., 1974, *Culture as adaptation*, [w:] Y. A. Cohen (ed.) *Man in adaptation. The cultural present*, Chicago. \*
4. Freilich M., 1967, *Ecology and culture. Environmental determinism and the ecological approach in anthropology*, *Anthropological Quarterly*, 40. \*
5. Fried M., 1960, *On the evolution of social stratification and state*, [w:] S. Diamond (ed.) *Essays in honor of Paul Radin*, New York. \*
6. Goldschmidt W., 1968, *Ecology and cultural adaptability. Preliminary report on a field study of microevolution*, [w:] *Trudy VII Meždunarodnogo Kongressa Antropologičeskich i Etnologičeskich Nauk*, vol. 4, Moskwa. \*
7. Harding T. G., D. Kaplan, M. D. Sahlins, E. R. Service, 1961, *Evolution and culture*, Ann Arbor. \*
8. Harris M., 1968, *The rise of anthropological theory, A history of theories of culture*, New York. \*
9. Leacock E. B., 1958, *Social stratification and evolutionary theory*, *Ethnohistory*, 5, no. 3. \*
10. Leacock E. B., 1968, *Comments*, [w:] *Trudy VII Meždunarodnogo Kongressa Antropologičeskich i Etnografičeskich Nauk*, vol. 4, Moskwa. \*
11. Łapiński Z., 1962, *Technologia, ewolucja, kultura*, *Znak*, 99. \*
12. Murdock G. P., 1965, *Cultural evolution*, [w:] G. P. Murdock, *Culture and Society*, Pittsburgh. \*
13. Nowaczyk M., 1964, *Leslie A. White — teoretyk amerykańskiego neoewolucjonizmu*, *Euhemer. Przegląd Religioznawczy* nr 6. \*
14. Nowaczyk M., 1970, *Ewolucjonizm w religioznawstwie*, [w:] *Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*, *Euhemer. Przegląd Religioznawczy* 14, nr 3-4. \*
15. Opler M., 1961, *Cultural evolution, southern Athapaskan and chronology in theory*, *Southwestern Journal of Anthropology* 17, no. 1. \*
16. Orenstein H., 1954, *The evolutionary theory of V. Gordon Childe*, *Southwestern Journal of Anthropology*, 10, no. 2. \*
17. Posern-Zieliński A., 1971, *Odrodzenie ewolucjonizmu. Podstawowe problemy i założenia teoretyczne anglosaskiego neoewolucjonizmu*, *Etnografia Polska* 15, z. 2. \*
18. Service E., 1968, *The prime-mover of cultural evolution*, *Southwestern Journal of Anthropology*, 24, no. 4. \*
19. Service E., 1971, *Cultural evolutionism. Theory in practice*, New York. \*
20. Steward J. H., 1958, *Theory of cultural change. The methodology of multilineal evolution*, Urbana. \*
21. Steward J. H., 1960, *Evolutionary principles and social types*, [w:] S. Tax (ed.) *Evolution after Darwin*, vol. 2, Chicago. \*
22. Szczepański J., 1967, *Nawrót teorii ewolucji*, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 9. \*
23. Tax Sol, 1960, *The celebration: A personal view*, [w:] Sol Tax (ed.) *Evolution after Darwin*, vol. 3, Chicago. \*
24. White L. A., 1975, *The concept of cultural systems*, New York — London. \*
25. Willey G. R., 1960, *Historical patterns and evolution in native New World cultures*. [w:] Sol Tax (ed.) *Evolution after Darwin*, vol. 2, Chicago.

Pracownia Etnografii IHKM PAN  
Zwierzyniecka 20, 60-814 Poznań

## EVOLUTION AND ADAPTATION OF CULTURE IN THE NOWADAYS AMERICAN ANTHROPOLOGY

by ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

The present article characterizes mainstreams of evolutionism in the modern American cultural anthropology. Starting with the characteristics of revival of evolutionist thought during thirties and forties of the present century the most important

proposals of the first wave of its representatives: L. White, J. H. Steward and V. G. Childe are described.

Furthermore, clue theoretical problems of the second neoevolutionary wave are presented. This movement is characterized by the tendency toward solving the contradiction between the „general cultural evolution” and the „adaptive evolution”. When analysing neoevolutionary theories of cultural ecology widespread during the sixties the author stresses that they had drawn attention to the importance of biological determinants in development of culture.

In the nowadays neoevolutionism two orientations may be seen. The first one is called here „genetic evolutionism”, while the second one „analytic evolutionism”.

The most important changes during development of the neoevolutionary orientation seem to be the following. In the area of considerations pertaining to factors of civilisation development has occurred a tendency toward abandonment of monocausal interpretation and adoption of multifactorial analyses. Principles of autonomy of culturological analysis were replaced by ecological-adaptational approach tying biological and cultural evolution together. A semihistorical and stadial approach was postponed for analyses based on history of stages of cultural adaptation took its place. Concretization of the subject of studies contributed also to weakening of generalizing approach. That was the reason for the shift from studying macroevolution toward comparatistic analyses of microevolutionary processes. Finally, all these changes of orientation have caused transformation of previously formal relations between a number of anthropological disciplines into ties of genuine interdisciplinary collaboration.