

BARBARA OLSZEWSKA-DYONIZIAK

STAN OBECNY I PRZYSZŁOŚĆ ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Etnologia daleka jest dziś od ograniczenia się do jednej z wielu nauk społecznych i humanistycznych (...) jest właściwie uogólnieniem badań nad człowiekiem, jest ich aspektem teoretyczno-naukowym, podczas gdy inne dyscypliny przedstawiają tylko ich aspekt empiryczny (G. P i c o n)¹. Nauka naprawdę zaczyna się od jej zastosowania (B. Malinowski)².

I. TEORIA I PRAKTYKA — UWAGI WSTĘPNE

Dwa powyższe cytaty zawarte w mottocie, choć można z nimi polemizować, wprowadzają nas jednak w sedno rozważań, które chcielibyśmy tu zaprezentować i dlatego mogą stanowić myśli przewodnie niniejszego szkicu. Chcemy bowiem przyjrzeć się bliżej perspektywom antropologii w sferze teorii, jak też możliwościom jej praktycznego zastosowania. I w jednej i drugiej sferze, jak na to wskazują chociażby przytoczone powyżej cytaty, antropologia pragnie dziś odgrywać szczególną rolę.

Choć potocznie odróżnia się teorię od praktyki, to jednak wyznaczenie precyzyjnej granicy jest trudne do przeprowadzenia. Skoro bowiem teoria zawiera twierdzenia o związkach pomiędzy faktami i o przyczynach sprawczych zjawisk, musi ona nieuchronnie prowadzić do określonych rozwiązań praktycznych, a przynajmniej pokazywać możliwości praktycznego zastosowania twierdzeń teoretycznych. Związek teorii z praktyką jest jednakże, jak powszechnie wiadomo, znacznie luźniejszy i trudniejszy do przeprowadzenia w naukach społecznych, aniżeli w naukach ścisłych i przyrodniczych. W medycynie praktyczne zastosowania teorii są natychmiastowym probierzem jej prawdziwości; możliwość praktycznego zastosowania twierdzeń teoretycznych jest główną przyczyną wszelkiego postępu w nauce. W naukach społecznych natomiast

¹ G. Picon: *Panorama myśli współczesnej*. Paris 1960, s. 185.

*B. Malinowski: *Dynamika przemian kulturowych*. W: Idem: *Szkice z teorii kultury*. Warszawa 1958, s. 120.

praktyczne rozwiązania inspirowane teorią są znacznie trudniejsze do przeprowadzenia i dłuższy jest tam zazwyczaj proces wdrażania ich w życie. Wyniki badań naukowych przyjmowane są opornie przez praktyków i czynniki oficjalne — prawników, ekonomistów, urzędników administracji. Ich realizacja napotyka na piętrzące się trudności i przeszkody natury administracyjnej, prawnej, organizacyjnej i ekonomicznej. Dlatego też tzw. *antropologia stosowana*, stanowiąca już dziś na Zachodzie rozwiniętą subdyscyplinę antropologii, z trudem jednak torowała sobie drogę do oficjalnego uznania, a w Polsce nie rozwinęła się jeszcze w ogóle, nie licząc sporadycznego wykorzystywania ekspertyz etnograficznych dotyczących przemian kulturowych na Ziemiach Zachodnich, doradztwa folklorystycznego czy też udziału etnografów polskich w pracach nad projektami modernizacji rolnictwa w krajach arabskich, a także edukacji misjonarzy. Bliżej charakteryzujemy cechy antropologii stosowanej w paragrafie trzecim niniejszego artykułu. Najogólniej rzecz biorąc jest to orientacja antropologii nastawiona na wykrywanie bieżących problemów różnorodnych instytucji i społeczności pod kątem bieżących potrzeb praktycznych, dokonywanie ekspertyz na zlecenie agend i instytucji pozanaukowych, których celem jest określenie możliwości przeprowadzenia innowacji, przewidzenie ich skutków etc.

Wracając jednak do konstatacji zawartych w mottcie: zaznaczyliśmy na wstępie, że i z jednym i z drugim stwierdzeniem można by w zasadzie polemizować, choć kontrargumenty, jakie za chwilę wysuniemy dotyczą raczej przeszłości antropologii, a nie jej stanu obecnego. Jeśli chodzi o pierwsze stwierdzenie G. P i c o n a, można by zadać pytanie, czy istotnie dotychczasowa myśl antropologiczna zdołała osiągnąć tak szerokie i wiążące uogólnienia teoretyczne, że inne dyscypliny zajmujące się człowiekiem stanowią jedynie ich aspekt empiryczny? Można by równie zasadnie twierdzić coś wręcz przeciwnego, że antropologia dostarczyła innym dyscyplinom nie tyle nowych ujęć teoretycznych, co raczej atrakcyjnych koncepcji metodologicznych, których rezultatem było dostarczenie bogatego i cennego materiału empirycznego, ilustrującego bądź poszerzającego koncepcje teoretyczne innych dyscyplin. Była to rola niejako cerbera — pilnującego, by do teorii innych nauk społecznych nie przenikały uogólnienia oparte na badaniach, prowadzonych w jednej tylko, zbyt wąskiej etnocentrycznej perspektywie. Przy realizacji tego zadania powstawały jednak również własne koncepcje dotyczące mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa i prawidłowości rządzących ludzkim zachowaniem, które znacznie poszerzyły nasze rozumienie istoty kultury, procesu historycznego i natury naszego poznania.

Z drugim stwierdzeniem zawartym w mottcie — że nauka naprawdę zaczyna się od jej zastosowania — można również polemizować. Przeczy

mu chociażby sam rozwój antropologii, której dociekaniami przez wiele dziesiątków lat nie towarzyszyły żadne cele ani zastosowania praktyczne. Siedzeniu szlaków rozprzestrzeniania się form garncarstwa wśród Indian północnoamerykańskich, czy pytaniom, co w kulturze Indian Crow jest pożyczką i skąd ona pochodzi, nie towarzyszyły żadne cele praktyczne. Niemniej w ostatecznej instancji cele praktyczne są potencjalnie i pośrednio zawarte we wszystkich niemal dociekaniami naukowych i można by się ich nawet doszukiwać w *dedukcyjnych* schematach rozwojowych ewolucjonistów.

II. PERSPEKTYWY ANTROPOLOGII W SFERZE TEORII

Stajemy tutaj wobec trudnego zadania. Nie jest bowiem rzeczą łatwą przewidzieć w jakim kierunku potoczy się rozwój teorii w danej dyscyplinie naukowej. Możemy jedynie dokonać oceny obecnego stanu jej rozwoju teoretycznego po to, by wskazać w nim te trwałe elementy, które bez wątplenia będą ważyć na jej dalszym rozwoju i pozwalają go w pewnym stopniu przewidzieć. Będą też bez wątplenia wywierać wpływ na rozwój innych dyscyplin naukowych.

Dokonując tej oceny spróbujmy wyodrębnić w dotychczasowym dorobku antropologii podstawowe paradygmaty postępowania badawczego. Sądzimy, że można wyodrębnić 5 takich podstawowych paradygmatów:

1. Paradygmat ewolucyjny.
2. Paradygmat *historyzmu*.
3. Paradygmat funkcjonalny.
4. Paradygmat systemowo-semiotyczny.
5. Paradygmat interdyscyplinarny.

1. PARADYGMAT EWOLUCYJNY

Gdy antropologia krystalizowała się jako odrębna nauka, niekwestionowaną ideą, jaka przyświecała antropologom, była idea postępu połączona z wierzeniem w moralną i intelektualną wyższość kultury Zachodu. Idea ta prowadziła do spekulatywnych i bezpłodnych, jak się je dziś ocenia, dociekań na temat etapów rozwoju społecznego. Jednakże bogaty materiał empiryczny, jaki leżał u podstaw tych koncepcji, spotkał się z żywym zainteresowaniem ze strony klasyków marksizmu. Marks w pełni doceniał dzieło Morgana jako uczonego, który pierwszy spośród etnologów podjął badania terenowe, a także uczonego, który ukazał różne strony życia ludów spoza kręgu cywilizacji zachodniej. Engels, który przejął niemal w niezmienionej postaci Morganowski schemat roz-

woju rodziny, tak oceniał dzieło Morgana: *ponowne odkrycie pierwotnego rodu macierzystego jako stopnia przejściowego do rodu ojcowskiego ma to samo znaczenie dla historii pierwotnej, co darwinowska teoria rozwoju dla biologii, a marksistowska teoria wartości dodatkowej dla ekonomii politycznej*³.

Wskazuje się także na fakt, że Morgan zebrał dane wskazujące na to, że prawne aspekty stosunków ekonomicznych na szczeblu pierwotnym oparte były raczej na regułach pokrewieństwa, aniżeli na stosunkach własnościowych. Wątek ten po z górą stu latach został podjęty przez antropologów neomarksistowskich, o czym piszemy niżej. Klasycy marksizmu korzystali także z dorobku innych ewolucjonistów: Henry Maine'a, Johna Lubbocka, Maksima Kowalewskiego i innych; korzystali też w szerokim zakresie z opisów etnograficznych, jakich dostarczali podróżnicy czy etnografowie owego okresu. Biegła znajomość łaciny i greki pozwoliła Marksowi na gruntowne zaznajomienie się z kulturą antyczną i szereg obserwacji i ustaleń z *Ideologii niemieckiej* czy w *Kapitale* opiera się na tych właśnie obserwacjach. W *Kapitale* na przykład odwołuje się Marks do wiadomości na temat życia Inków i Azteków, jakie zaczerpnął z pracy Wilhelma H. Prescottta⁴. Klasycy marksizmu posiadali też rozległą wiedzę na temat życia ludów Indii w okresie podboju przez Wielką Brytanię. Wpływ wiedzy etnologicznej na ich koncepcje był więc bezsporny. Byli oni antropologami w podwójnym — szerszym i węższym — rozumieniu tego słowa:

1. Po pierwsze posiadali określoną koncepcję człowieka, wyrosłą z krytyki ekonomii politycznej — według nich istotą gatunkową człowieka jest praca, swoiście ludzka, wolna i uniwersalna, praca nie podyktowana jedynie potrzebą biologiczną, lecz stanowiąca niejako wartość samą w sobie. Ma to być praca dobrowolna, dająca człowiekowi radość i satysfakcję.

2. Koncepcja taka mogła jednak powstać dlatego między innymi, że Marks był antropologiem także w ścisłym znaczeniu — wykorzystywał pewne cechy społeczeństw plemiennych dla krytyki ustroju kapitalistycznego, ukazując społeczeństwa o odmiennych strukturach ekonomicznych (bez alienacji pracy), charakteryzujących się brakiem klas i organizacji państwowej.

³ E. Engels: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. Przedmowa do wydania czwartego* (1891). Warszawa 1949, s. 21—22.

⁴ W. Prescott: *History of Conquest of Mexico* (1843), *History of Conquest of Peru* (1847), cyt. za: Z. Brynikowski: *Rola etnologii w powstawaniu naukowej teorii rozwoju społecznego*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Poznań 1979, s. 31.

Rola antropologii kulturowej i jej liczący się wkład do myśli marksistowskiej wiązał się i nadal wiąże z tym, że antropologia lepiej niż jakakolwiek inna dyscyplina jest w stanie ukazać powiązania (i charakter tych powiązań) pomiędzy gospodarką, rodziną, zwyczajami seksualnymi, mitem i rytuałem, a także ukazać społeczeństwa, w których system ekonomiczny oparty jest na kooperacji, więzy rodzinne są szczególnie silne, a życie symboliczne bardzo bogato rozbudowane.

Nic też dziwnego, że w kręgu antropologów podążających za myślą marksistowską pojawiają się głosy, zmieniające nieco nasz pogląd na naturę wzajemnych relacji pomiędzy gospodarką i innymi aspektami kultury i życia społecznego. We Francji Maurice Godelier w jednej ze swych prac pisze: *Powinniśmy faktycznie bliżej zanalizować te stosunki pokrewieństwa, ponieważ, jeśli one określają miejsce zajmowane przez jednostki w procesie produkcji, dalej ich prawa do ziemi i dóbr, ich zobowiązania wobec pracy i darów, wówczas funkcjonują one jako stosunki produkcji* (podkr. — B. O. -D.), *podobnie jak funkcjonują one też jako stosunki polityczne, religijne etc. Pokrewieństwo jest przeto bazą jak i nadbudową. Dominująca rola gospodarki, której w sposób widoczny przeciwstawia się dominująca rola pokrewieństwa, zostaje ponownie odkryta, ponieważ funkcje systemu pokrewieństwa są inter alia stosunkami produkcji. Tutaj stosunek pomiędzy gospodarką a pokrewieństwem jawi się jako wewnętrzny stosunek bez konieczności odwoływania się do ekonomicznych stosunków pomiędzy krewnymi, które łączą się, pomimo to, ze stosunkami politycznymi, seksualnymi etc.*⁵

Jest to koncepcja rewizjonistyczna, wskazująca na autonomiczność pewnych sfer rzeczywistości społecznej, sytuująca ponadto stosunki produkcji poza domeną samej gospodarki, w szerszej strukturze społecznej. Gospodarka jawi się tutaj jako jeden z aspektów systemu społecznego niekoniecznie determinujący i dominujący, a nade wszystko niekoniecznie wyjaśniający. Na szczeblu pierwotnym tym aspektem, któremu podporządkowana jest gospodarka, prawo, polityka są stosunki pokrewieństwa.

Na podobny moment niezależności różnych aspektów kultury od bazy gospodarczej wskazuje francuski etnolog Marcel G r i a u l⁵. Badał on kulturę afrykańskich Dogonów i postawił odważną politycznie i interesującą epistemologicznie tezę, że kulturę można sobie wyobrazić jako

⁵ M. Godelier: *Rationality and Irrationality in Economics*. New York 1972, cyt. za: S. Diamond (red.): *Toward Marxists Anthropology. Problems and Perspectives*. The Hague—Paris—New York 1979.

⁶ Por. za Z. Sokolewicz: *Etnologiczne badania podstawowe a praktyka społeczna*. W: *Funkcje społeczne etnologii*, op. cit., s. 15.

sferę niezależną od struktury gospodarczej i społecznej. Podkreślił on organizującą i determinującą rolę idei i koncepcję tę mistrzowsko zastosował w analizie filozofii i religii afrykańskiej. Na tym tle teorie religii i ideologii bazujące na przekonaniu, że są one odbiciem bazy gospodarczej, wydają się być ubogie w rezultaty. Aby poznać jakies zjawisko należy szukać jego istoty w jego strukturze, a nie w strukturach związanych z nią tylko pośrednio⁷.

Gospodarka jawi się więc jako niezbędny warunek życia, a nie jako czynnik determinujący pozostałe aspekty systemu społecznego.

Te rewizjonistyczne koncepcje wyrastające w łonie antropologii w niczym nie umniejszają jednak wpływu, jaki teoria marksistowska wywarła na procedury badawcze etnologów. Wpływ ten wyraził się na przykład w krajach socjalistycznych przejściem przez etnologów metody materializmu historycznego do wyjaśniania przemian, jakim zaczęły podlegać społeczności wiejskie społeczeństwa wielkoprzemysłowego. Powstało szereg cennych monografii terenowych, ukazujących przemiany wsi na tle przeobrażeń zachodzących w gospodarce i źródłach dochodu. Na Zachodzie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych można było również obserwować żywotny ruch zwany *antropologią marksistowską*. Przejawem rosnącego tam zainteresowania socjologią marksistowską i jej fuzji z antropologią kultury był IX Międzynarodowy Kongres Nauk Antropologicznych i Etnologicznych w Chicago w 1973 roku, poświęcony problemom i perspektywom marksistowskiej etnologii. Materiały tego kongresu zawarte zostały w osobnej publikacji z 1979 roku pt. *Toward Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*.

Paradygmat ewolucyjny odżył również w okresie powojennym w postaci tzw. neoewolucjonizmu, zwanego inaczej materializmem kulturowym, reprezentowanym głównie przez Leslie White'a i Juliana Stewarda, a także Marviną Harrisa i A. P. Vaydę i innych. Kierunek ten najogólniej rzecz biorąc zakłada determinującą rolę czynnika ekologicznego i technologicznego w kulturze i jej rozwoju. Jest to koncepcja zdecydowanie materialistyczna, monokauzalna i antyrelatywistyczna, której celem jest odkrycie odmiennego przebiegu ewolucji kulturowej w różnych typach środowisk geograficznych. Zachowując ewolucjonistyczną ideę postępu, neoewolucjoniści przejawiają jednak daleko idącą ostrożność w formułowaniu ogólnych praw ewolucji ludzkiej, starając się stale konfrontować swoje koncepcje z empirycznym materiałem. Starają się przy tym przypisywać twórczą rolę nie tylko środowisku, ale również człowiekowi opanowującemu to środowisko, przez co ograniczają nieco swoje deterministyczne stanowisko, niemniej ów

* Ibidem.

determinizm środowiskowy i technologiczny jest wyraźnie widoczny. Wyrażają tezę o prymacie materialnych podstaw egzystencji, jednak — w przeciwieństwie do materializmu historycznego — traktują środowisko i technologię jako zmienne niezależne, pozostawiając poza analizą problem, w jaki sposób społeczne stosunki produkcji oddziałują na rozwój sił wytwórczych. Stanowisko marksistowskie natomiast wskazuje na społeczną sferę produkcji, jako na ten czynnik, w którym należałoby poszukiwać źródeł zmian, a nie na system biologiczny czy ekologiczny. Materialiści kulturowi zarzucają marksizmowi wulgarny ekonomizm i podkreślają rolę świadomości ludzkiej w procesie rozwoju. Przejmują jednak od marksizmu koncepcję bazy i nadbudowy i starają się rozpatrywać problem ich wzajemnej relacji w kategoriach *emic/etic*, co podobnie jak w przypadku neomarksizmu otwiera nowe perspektywy teoretyczne w antropologii⁸.

Materializm kulturowy jest nową próbą teorii rozwoju, której wbrew swym założeniom nie dostarczył ani historyzm boasowski, ani funkcjonalizm, ani amerykańska szkoła kultury i osobowości. W tej teorii rozwoju kładzie się główny nacisk na badanie wzajemnych relacji pomiędzy człowiekiem jako istotą społeczno-kulturową a otaczającym go środowiskiem naturalnym. Wykorzystuje ona teorię adaptacji biologicznej i ekologicznej.

Neoewolucjoniści krytykowani byli ostro w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych za determinizm, tautologię, przesadny biologizm wyrażający się w mechanicznym przenoszeniu praw ewolucji biologicznej do teorii ewolucji kulturowej. Niemniej mimo tej ostrej krytyki nurt ten stanowi ważny trend we współczesnej myśli antropologicznej; niekiedy nawet uważa się, że owo poszukiwanie techniczno-środowiskowych zmiennych w rozwoju kultury może stanowić jeden z głównych nurtów (obok strukturalizmu) przyszłej antropologii społecznej. Faktycznie jednak odchodzenie od tego nurtu rozważań i osłabienie całego ruchu, a w każdym razie odchodzenie od rozważań nad dość abstrakcyjnie pojmowaną ewolucją ogólną na rzecz badań mikroewolucyjnych, tzn. badań nad zmianami adaptacyjnymi zachodzącymi w konkretnych środowiskach przyrodniczych i kulturalnych.

2. PARADYGMAT HISTORYZMU

Pod pojęciem tym rozumiemy cały wielki nurt rozważań antropologicznych, którego inspiratorem i duchowym przywódcą był Franz Boas.

⁸ A. Posern-Zieliński: hasło *Ekologia kulturowa*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa—Poznań 1987, s. 75.

Ten spadkobierca niemieckiego indukcyjnego empiryzmu występował przeciwko wszelkiemu modnemu w jego czasach determinizmowi, przeciwko determinizmowi rasowemu, środowiskowemu, umysłowemu, przeciwko założeniom unilinealnej ewolucji. Przez blisko pół wieku, od 1896 do 1942 roku, Boas nauczał w Columbia University w Nowym Jorku i w tym też czasie przekształcił amerykańską etnologię z dorywczego zajęcia niewyszkolonych badaczy w profesję naukową. Wykształcił grono najbardziej wpływowych antropologów stulecia: Alfreda K r o e b e r r a, Roberta L o w i e ' g o, Melvilla Herskovitsa, Paula Radina, Edwarda Sapira, Clarka Wisslera, Alexandra Goldenweisera, E. Adamsona-Hoebla, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ruth B u n z e l, Ashleya Montagu, Julesa H a r r y ' e g o i Franka S p e c k a⁹.

Boas zakreślił zakres antropologii niezwykle szeroko i tak też ujmowany jest on dzisiaj. Sam poruszał się swobodnie w zakresie nie tylko etnologii, ale archeologii, antropologii fizycznej i lingwistyki. W badaniach antropologicznych kładł nacisk na badanie historii poszczególnych kultur, gdyż ono jedynie może wyjaśnić niepowtarzalne konfiguracje odmiennych kultur. Odrzucając metodę budowania twierdzeń w oparciu o dedukcyjne założenia, szkolił swych uczniów w badaniach terenowych, zachęcając ich do rejestrowania wszystkich dostrzeżonych faktów w kulturze, w nadziei, że w przyszłości wyłoni się z tego teoria. Dążył do odkrycia praw historycznego rozwoju i praw funkcjonowania kultury, jednakże już w 1930 roku zrezygnował z tego celu. Celował w podważaniu łatwych syntez i teorii, jego stosunek do teorii był krytyczny i negatywny. Rezultatem tego było stymulowanie niekonwencjonalnych i indywidualnych rozwiązań, wolnych od spekulatywnych schematów i rutynowych uprzedzeń. To była właśnie mocna strona boasowskiej antropologii i w tym także tkwi siła współczesnych antropologicznych badań nad kulturą. Podkreśla się jednak również brak jednolitych ram koncepcyjnych, które umożliwiałyby porównywanie kultur i budowanie teorii o szerszym zasięgu.

Boas zebrał wraz ze swymi uczniami ogromny materiał etnograficzny, lingwistyczny i archeologiczny i z tej bogatej empirycznej spuścizny korzysta dziś wielu antropologów — między innymi materiały terenowe Boasa wykorzystywał C. Lévi-Strauss. Boas nie będąc sam teoretykiem, pozostawił antropologii świadomość relatywizmu kulturowego: przekonanie, że wszystkie wartości są względne, że nie ma żadnych uniwersalnych norm zachowania. Podejście jego charakteryzował głęboki humanizm, połączony z zasadą tolerancji i postulatem wyjścia

⁹ M. Harris: *The Rise of Anthropological Theory*. New York 1968, s. 251.

poza ograniczenia własnej kultury. I choć różnica pomiędzy teoretyczną i praktyczną antropologią nie istniała jeszcze w czasach B o a s a, to jednak on jeden z pierwszych wskazał na fakt, że świadectwa etnograficzne mogą i powinny mieć zastosowanie w rozwiązywaniu praktycznych problemów.

3. PARADYGMAT FUNKCJONALNY

Paradygmat ten powstał w latach dwudziestych naszego stulecia w Wielkiej Brytanii i wiąże się z nazwiskami Bronisława Malinowskiego i A. R. Radcliffe-Browna. Najkrótszą receptę na przeprowadzenie analizy funkcjonalnej zawarł Malinowski w artykule *Culture* z 1931 roku: *Analiza kultury, jej elementów składowych, wzajemnych relacji tych elementów oraz ich stosunku do potrzeb organizmu ludzkiego, do środowiska oraz powszechnie uznanych celów, jakim składniki te służą, to ważne problemy antropologii społecznej*TM.

Dwa podstawowe aksjomaty podejścia funkcjonalistycznego:

a) kultura jest funkcjonalną całością współzależnych elementów oraz

b) kultura jest odpowiedzią na ludzkie potrzeby, stanowiąc dziś niezbędny warunek wszelkiego typu podejścia antropologicznego. Zwłaszcza pierwszy z nich wywarł decydujący wpływ na wszelkie późniejsze dociekania w ramach antropologii. Malinowski był często krytykowany za swoją teorię potrzeb, niemniej stanowi ona ważną propozycję budowania teorii antropologicznej. Teoria potrzeb zapobiegała podziałowi antropologii na wyspecjalizowane dziedziny, podkreślając konieczność rozpatrywania wszelkich problemów szczegółowych na tle całego zaplecza kulturowego. Prowadziła też bezpośrednio do teorii motywacji, stwarzając podstawy do współpracy pomiędzy antropologami a psychologami. Malinowski dzielił potrzeby na biologiczne (czyli podstawowe), pochodne i integratywne. Parsons podkreślał szczególne znaczenie jego klasyfikacji potrzeb pochodnych, która w jego przekonaniu może stać się punktem wyjściowym dla analizy każdego systemu społecznego. Parsons jednakże zarzucał Malinowskiemu również myślenie w kategoriach determinizmu biologicznego i płytko rozumianego psychologizmu (sprowadzającego się do teorii instynktów MacDougalla i teorii systemów S h a n d a) i niedostateczne rozpracowanie teorii systemu społecznego. W swoim modelu instytucji

¹⁰ B. Malinowski: *Culture. Encyclopaedia of Social Sciences* (polskie tłumaczenia A. Waligórskiego W: A. K. Paluch: *Malinowski*. Warszawa 1981, s. 139).

Malinowski nie uwzględniał różnorodnych interesów poszczególnych grup społecznych ani potrzeb wynikających z wymogów konkretnej sytuacji społecznej. Nie wprowadzał też podziału na potrzeby uświadamiane i nieuświadamiane: na te, które znalazły odbicie w celach instytucji oraz te, które nie zostały tam uwzględnione, mimo że motywują ludzkie zachowania. Skonstruowany przez Malinowskiego model instytucji uzupełniony o te elementy zdaje jednak egzamin w badaniu nawet współczesnych instytucji i jego wartość heurystyczna została niejednokrotnie udowodniona. P a r s o n s zarzucał Malinowskiemu, że uważał on potrzeby podstawowe, a więc biologiczne potrzeby organizmu ludzkiego, za całkowicie niezależne od zjawisk interakcji społecznej i że zwracał uwagę tylko na te zachowania, które są instrumentalne w stosunku do jakiejś potrzeby podstawowej. Ten zarzut biologizmu nie jest jednak w pełni słuszny. Malinowski nie pojmował bowiem instytucji jako epifenomenów podstawowych potrzeb człowieka. Wprowadzając pojęcie *karty instytucji* starał się dostrzec także oddziaływanie kultury, wyuczonych potrzeb i wartości.

Niezależnie od takich czy innych głosów krytycznych pod adresem teorii Malinowskiego, stwierdzić trzeba, że wypracował kilka tak cennych kategorii analitycznych, że doprowadziły go one do mistrzowskich ujęć terenowych, wobec których krytyka musi właściwie skapitulować. Za pomocą takich prostych trzech kategorii jak *potrzeba*, *standard kulturowy* i *instytucja* był on w stanie zaatakować szereg istotnych problemów kultury i dostarczyć też skutecznego narzędzia analizy zmiany kulturowej. Jest to często niedoceniany fragment teorii Malinowskiego, więc warto mu przyrzeć się nieco bliżej. Sedno teorii zmiany kulturowej zawarte jest w wypracowanym przez Malinowskiego w końcowym okresie twórczości pojęciu standardu kulturowego. Standard kulturowy to *katalog podstawowych dla danej kultury potrzeb jej uczestników, których niezrealizowanie prowadzi prędzej czy później do destrukcji całej kultury*¹¹. Impulsem do zmiany są rozbudzone w procesie wychowania ambicje, dążenia i wartości. Wywierają one przemożny nacisk na całość kultury. Jeśli nie zostaną zaspokojone, może to prowadzić do destrukcji kultury czy nawet jej upadku. Częściej jednak następuje pod ich wpływem readaptacja systemu, czyli jej integracja na innej już płaszczyźnie. Malinowski bowiem wychodzi od pojęcia równowagi, którą pojmuje jako zgodność pomiędzy wszystkimi elementami standardu kulturowego. Określone mu typowi organizacji ekonomicznej musi odpowiadać określona forma władzy politycznej, określony

¹¹ K. J. B r o z i: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*. Lublin 1984, s. 182.

system prawa czy system edukacyjny. W przekonaniu Malinowskiego zmiana zaczyna się zawsze w momencie zachwiania równowagi pomiędzy poszczególnymi elementami standardu, co znajduje odbicie w psychice jednostek i przejawia się w powstawaniu nowych dążeń i wartości, nowych potrzeb i nowych towarzyszących im motywacji, co prowadzi na ogół do przeorganizowania całego aparatu kulturowego i wyłonienia się nowych instytucji, zaspokajających nowe potrzeby w ramach nowego standardu kulturowego.

Malinowski więc w analizie zmiany kulturowej w równym stopniu co Parsons kładzie nacisk na badanie psychologicznych motywacji, jednakże zmian tych nie pojmuje jako dewiacji czy patologii albo jakiejś choroby infekcyjnej; w jego ujęciu wynikają one bezpośrednio z warunków bytowania ludzi — środowiskowych, ekonomicznych i społecznych, choć żadnemu z tych czynników nie przypisuje on prymatu. Podejście psychologiczne łączy się u Malinowskiego z podejściem socjologicznym i ekonomicznym, które to połączenie można uznać za typowe dla podejścia antropologicznego.

Zatrzymaliśmy się tu nieco dłużej nad teorią zmiany kulturowej Malinowskiego, gdyż był to — jak już podkreślaliśmy — niedoceniany fragment jego teorii. Wydaje się także, że żadne stanowisko nie jest bardziej predysponowane do badania zmian kulturowych niż funkcjonalizm Malinowskiego z jego holistycznym i instrumentalnym podejściem do zjawisk kulturowych, co nie może pozostać bez wpływu na przyszłość antropologii.

Funkcjonalizm był zawsze i jest chyba do dziś najbardziej wpływową szkołą w antropologii brytyjskiej. Oddziałał też na antropologię amerykańską, chociażby w wyniku wizyt Radcliffe-Browna (w latach 1931—1937) i Malinowskiego (w latach 1938—1942) w Stanach Zjednoczonych. Antropologia amerykańska była jednak zawsze bardziej psychologiczna i ten psychologiczny klimat zdecydował o tym, że idee Malinowskiego (ani też Radcliffe-Browna) nie przyjęły się w Stanach Zjednoczonych. Miało to bez wątpienia swoje ujemne skutki, bowiem podczas gdy *socjologizm* prowadził na ogół antropologów brytyjskich do ciekawych koncepcji teoretycznych, *psychologizm* amerykańskiej antropologii nie doprowadził do bardziej zadowalających ujęć teoretycznych. Wkład amerykańskiej szkoły kultury i osobowości polegał raczej na poszerzeniu bazy źródłowej psychologii, aniżeli na wzbogaceniu teorii etnologicznej. Niemniej zwrócenie uwagi przez etnopsychologów na kulturowe determinanty osobowości ludzkiej i odmienne typy enkulturacji i socjalizacji w różnych kulturach, prowadzące do innych sposobów reagowania emocjonalnego, otwarły przed badaczami ludzkiego zachowania ciekawe perspektywy teoretyczne i praktyczne, które mo-

gą wytyczać kierunki świadomego kształtowania pożytecznych cech u ludzi. To jeszcze jedna perspektywa, nie wiążąca się bezpośrednio z paradygmatem funkcjonalnym, o którym mowa w tym paragrafie, lecz raczej poprzednim, którą jednak tu przy okazji przypominamy.

4. PARADYGMAT SYSTEMOWO-SEMIOTYCZNY

Obejmuje on wszystkie te nurty badawcze antropologii, które zawdzięczają swoje inspiracje semiotyce i lingwistyce. Wchodzi tu będąc w grę strukturalizm, etnonauka i antropologia kognitywna, etnolingwistyka, proksemika, kinezyka etc. Wszystkie one podnoszą do rangi naczelnego problemu badawczego problem znaczeń, jakie kryją się poza obserwowalnymi zewnętrznymi faktami; znaczeń, które mogą być odczytane jedynie przez umieszczenie ich w zespołach znaków i symboli układających się w systemy (czyli wyodrębniające się od otoczenia całości składające się z powiązanych elementów). Systemy te istnieją w ograniczonej liczbie i odzwierciedlają stałe immanentne struktury mentalne, zakodowane niejako w genetyce człowieka jako gatunku. Strukturalizm postuluje przejście od zewnętrznie obserwowalnych faktów do nieuświadomianej ich infrastruktury, która zawsze ma charakter systemowy i pozwala na odkrycie praw ogólnych i koniecznych. L e v i -Strauss, czerpiąc swoje inspiracje z językoznawstwa, ze słynnego rozróżnienia de S a u s s u r e'a pomiędzy *langue* (językiem jako systemem) a *parole* (językiem jako mową jednostkową), doszukuje się daleko idących analogii pomiędzy budową języka a budową kultury. Nie uważa jednak języka za czynnik bezwzględnie determinujący. Przyjmuje on tylko pewne ogólne założenia językoznawstwa jako ramy odniesienia dla badań nad kulturą. Zarówno język jak i kultura zbudowane są z pewnych stosunków logicznych — stosunków zgodności i opozycji. Analizę zjawisk kulturowych należy rozpoczynać od ukazania, co jest przeciwstawiane czemu, tylko w ten sposób bowiem można dotrzeć do prawdziwego znaczenia faktów. Szczególne znaczenie mają te opozycje binarne, które wiążą szereg natury z szeregiem kultury, bo problem tych analogii jest sprawą, która nurtuje człowieka najbardziej. A więc *życie — śmierć*, *surowe — gotowane*, *duch — ciało* (co rzutowane jest później na opozycję *Bóg — człowiek*), *tamten świat — ten świat* etc.

Edmund L e a c h, kontynuator i główny interpretator koncepcji Lévi-Straussa w anglojęzycznym środowisku naukowym, nie zgadza się z Lévi-Straussem, że owe sformalizowane cechy ludzkiego myślenia są właściwe wszystkim ludziom. Dostrzega znaczenie różnic kulturowych i różnic pomiędzy jednostkami. L e a c h uważa kulturę za system komunikowania i stara się przez wypracowanie precyzyjnej apa-

ratury pojęciowej (symbol, znak, sygnał itp.) ująć wzajemne i często nieuchwytnie związki pomiędzy kodami, zawartymi w obserwowalnych zachowaniach, a informacjami, jakie one przekazują. Kody te są różne w różnych kulturach, co więcej poszczególne dziedziny kultury uporządkowane są w sobie tylko właściwy sposób i odkrycie tego porządku jest właśnie zadaniem badacza.

Strukturalizm wykorzystuje doświadczenia językoznawstwa do badania uniwersaliów myśli ludzkiej. Z tego punktu widzenia przeciwne stanowisko wydaje się zajmować etnonauka lub antropologia kognitywna, których początek w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii przypada na lata pięćdziesiąte. Dla przedstawicieli etnonauki inspiracją stała się teoria względności językowej Sapira-Whorfa, która decydujące znaczenie w określaniu ludzkiej percepcji i sposobu myślenia przypisuje językowi: *widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, jak doświadczamy, w dużej mierze dlatego, że zwyczajnie językowe naszej społeczności preferują pewne wybory interpretacyjne*¹². Przedstawiciele etnonauki posługują się zawężonym pojęciem kultury, przyjmując tzw. *ideacyjną koncepcję kultury*, która obejmuje jedynie zespoły idei tkwiące w umysłach ludzkich. Tu jeszcze wyraźniej niż w strukturalizmie wprowadza się rozróżnienie pomiędzy owym porządkiem ideacyjnym a porządkiem fenomenalnym, czyli obiektywną, zewnętrzną, obserwowalną rzeczywistością. Podczas gdy Lévi-Strauss widzi w języku tylko ogólny model, którego analogii można się dopatrywać w zjawiskach kulturowych, przedstawiciele etnonauki zwracają się do metod lingwistycznych jako najlepszego narzędzia poznania kultury, czyli występujących w niej różnych systemów semantycznych. Opierają się na założeniu, że w języku zawarte są różne dla różnych kultur sposoby konceptualizacji świata. Zarówno etnonauka, jak i wyrosła z niej antropologia kognitywna, zmiernają do ujmowania badanej rzeczywistości z całkowicie *emicznego* punktu widzenia, to znaczy jedynie w kategoriach myślowych badanych ludzi. Jest to kierunek skrajnie relatywistyczny, mentalistyczny, niektórzy uważają też, że indywidualistyczny, uniemożliwiający porównywanie kultur i formułowanie praw ogólnych. Jest to raczej zatem nowa technika zbierania danych, a nie teoria, technika ogromnie czasochłonna (odtworzenie całej percepcji danej jednostki mogłoby zająć całe życie), toteż przedstawiciele etnonauki ograniczają się w praktyce do badania wycinkowych dziedzin kultury, ustalając na przykład tubylcze taksonomie kolorów, roślin, pożywienia, chorób etc. Traktuje się jednak te taksonomie jako zjawiska semantyczne i żywi się nadzieję dotarcia za ich pomocą do logicznych podstaw kultury, które moż-

¹² E. S a p i r: *Język, kultura, osobowość*. Warszawa 1978, s. 89.

na badać i wyrazić w formułach matematycznych, zaczerpniętych z teorii zbiorów czy logiki formalnej. W ten sposób sytuuje się antropologię w zespole nauk formalnych, a nie tylko historycznych i społecznych jak dotąd¹³. Jest to wyrazem coraz bardziej nasilającej się tendencji, widocznej już wyraźnie u Lévi-Straussa, do nadania wynikom badań antropologicznych tej ścisłości i obiektywności, jaką mogą się poszczycić nauki ścisłe i przyrodnicze. Kierunki te wytyczają więc również nowe perspektywy rozwojowe przed antropologią. Ich realizacja będzie zapewne trudna, ale nie niemożliwa.

5. PARADYGMAT INTERDYSCYPLINARNY

Paradygmat interdyscyplinarny obejmuje te dyscypliny pograniczne, które powstają z połączenia doświadczeń badawczych — teoretycznych i głównie metodologicznych — dwóch nauk.

Weźmy przykładowo etnohistorię — subdyscyplinę antropologii, w której odżyły dawne związki etnologii z historią, ale na zupełnie nowej płaszczyźnie. Jest to etnologiczne studiowanie historii, ale w przeciwieństwie do dawnych spekulatywnych dociekań historii kulturowej, oparte na rzetelnym wykorzystaniu metod historycznych, analizie materiałów archiwalnych i źródeł pisanych. Etnohistoria ma spełnić tę funkcję, jakiej od etnologii już od samego zarania oczekiwano, ma wypełnić lukę pomiędzy wiedzą archeologiczną a współczesnym etnograficznym stanem kultur — z tym, że obecnie te związki pomiędzy danymi archeologicznymi a etnograficznymi ustalane są na podstawie historycznie potwierdzonych danych. Tę potrzebę ponownego wprowadzenia perspektywy historycznej do badań antropologicznych zaczęli w latach pięćdziesiątych podkreślać w Wielkiej Brytanii E. E. Evans-Pritchard, E. Leach, Max Gluckman, dalej F. Fagan, W. N. Fenton. Organem nowotworzącej się dyscypliny stało się założone w 1954 roku czasopismo „Ethnohistory”.

Pograniczne dyscypliny wyrosłe z etnologii łączą się nie tylko z dyscyplinami humanistycznymi i społecznymi, z którymi etnologia była tradycyjnie powiązana (etnohistoria, etnosocjologia, etnopsychologia, etnomuzykologia etc.), ale również z naukami przyrodniczymi takimi jak medycyna, psychiatria, botanika, zoologia, farmakologia etc. (etnomedycyna, etnopsychiatria, etnobotanika, etnozoologia, etnofarmakologia). Etnobotanika jest na przykład nauką badającą etnograficzną wiedzę ludową na temat roślin, etnomedycyna wiedzę ludową na temat przyczyn

¹³ Por. K. Kwaśniewski: hasło *Etonauka*. W: *Słownik etnologiczny*, op. cit., s. 107.

powstawania chorób i sposobów ich leczenia, etnofarmakologia bada ziołolecznictwo i inne środki lecznicze stosowane przez kultury ludowe i inne kultury spoza kręgu cywilizacji europejskiej. W 1968 roku zostało założone w Stanach Zjednoczonych Stowarzyszenie Antropologii Medycznej, które w większym stopniu niż etnomedycyna zajmuje się kulturowymi problemami związanymi z chorobą i opieką zdrowotną.

Nie wchodząc w szczegóły wymienionych subdyscyplin, znacznie już obecnie rozwiniętych i rozbudowanych, poprzestaniemy w tym miejscu na podkreśleniu, że kierunek inspiracji idzie tu na ogół od etnologii ku innym dyscyplinom, poszerzając doświadczenia badawcze tych ostatnich o nowe, nieznane dotąd perspektywy. Szczególnie przy tym godny podkreślenia jest fakt praktycznego zastosowania tych badań.

III. ANTROPOLOGIA STOSOWANA

Powyższe rozważania prowadzą nas bezpośrednio do problematyki związanej z tzw. antropologią stosowaną. Jest to subdyscyplina antropologii, która zdołała już na zachodzie osiągnąć znaczny postęp, jakkolwiek jest ona tam często utożsamiana z wąskim praktycyzmem. Ostatnio jednak obserwuje się tendencję do uczynienia z niej dyscypliny w pełni naukowej, o własnych celach i możliwościach teoretycznych. Ostateczne ugruntowanie się antropologii stosowanej w Stanach Zjednoczonych nastąpiło właściwie dopiero w latach pięćdziesiątych, a główny asumpt do jej powstania dała zmieniająca się sytuacja światowa wywołana II wojną światową. Jednakże zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Wielkiej Brytanii oraz innych krajach zachodnich kryzys kolonializmu już w latach trzydziestych stworzył warunki zatrudnienia etnologów jako doradców w polityce administracyjnej w koloniach lub na terytoriach zależnych. Władze kolonialne dopiero wówczas zaczęły być zainteresowane bliższymi informacjami etnograficznymi na temat podbitych ludów, gdy podatki i inne przejawy dyskryminacyjnej polityki kolonialnej zaczęły prowadzić do buntów i rebelii. W Ameryce ten kryzys kolonializmu dał o sobie znać wcześniej — w Kongresie już w 1867 roku podnoszone były problemy wymierania ras tubylczych, głodu, chorób i zjawisk patologii społecznej. Jednakże Biuro do Spraw Indian (BIA) założone zostało dopiero pod przewodnictwem Johna Colliera w 1932 roku, a faktycznym punktem zwrotnym w sytuacji Indian w Stanach Zjednoczonych stało się ustanowienie tzw. *Indian Reorganization Act* w 1934 roku. Postanowienia tego aktu stały się podstawą polityki wobec Indian aż do czasów współczesnych. Statut ten zapewniał indiańskie prawa do ziemi, do samostanowienia, do zatrudnienia Indian poza rezerwatami. W Biurze do Spraw Indian pierwszy raz zatrudnieni zostali

antropologowie jako doradcy przy rozwiązywaniu problemów administracji rządowej w rezerwach.

Warto podać tu garść szczegółów na temat tych pierwszych prób praktycznego zastosowania antropologii. Przede wszystkim więc należy podkreślić, że nawet wówczas, gdy antropologowie zatrudnieni zostali jako doradcy rządowi, koncentrowali oni swoje zainteresowania bardziej na badaniu przeszłości Indian, aniżeli na badaniu stosunków pomiędzy tubylcami amerykańskimi a współczesnym społeczeństwem amerykańskim. Interesowały antropologów problemy dyfuzji elementów kultury indiańskiej oraz co i skąd Indianie zapożyczyli w daleko większym stopniu, niż ich związek z kulturą współczesną, mimo że Indianie w rezerwach tworzyli na ogół całkowicie odmienną kulturę od tej, która była udziałem ich ojców i dziadów. Dlatego też z większości prac antropologów nie wynikały żadne praktyczne wnioski dla tych, których badali. Były jednak od tego wyjątki. Na przykład Margaret Mead w 1930 roku podjęła w rezerwach badania nad wyobcowaniem i demoralizacją, jakie tam zachodziły. Robert Redfield, Ralph Linton i Melville Herskovits podjęli badania nad problematyką akulturacji, czyli zmianą kulturową zachodzącą w wyniku bezpośredniego kontaktu obcych kultur, ale i w tych badaniach stosunkowo mało miejsca poświęcono współczesnej, socjologicznej sytuacji określającej stosunki pomiędzy Indianami tradycyjnymi, Indianami postępowymi, właścicielami rancz, Ministerstwem Spraw Wewnętrznych, Ministerstwem Zdrowia, kompaniami górniczymi i innymi agendami działającymi w rezerwach. Gdy więc rząd zatrudnił pierwszych antropologów jako doradców, nie mieli oni żadnych precedensowych przykładów badań tego typu. W tym czasie jednak wielu z nich podejmuje takie zagadnienia, jak problemy socjalizacji i wychowania dzieci wśród Siuksów, zmiany organizacji politycznej Indian Creek z Oklahomy po wprowadzeniu centralizacji (na mocy *Indian Reorganization Act*). Laura Thompson we współpracy z Johnem Collierem i Lloydem Warnerem podjęła szerokie interdyscyplinarne studia nad programami edukacyjnymi w dwunastu indiańskich rezerwach, ale jej ustalenia zostały zignorowane przez Biuro do Spraw Indian.

II wojna światowa otworzyła bezprecedensowe możliwości dla zatrudnienia antropologów jako specjalistów związanych z działaniami wojennymi za oceanem. W tym też czasie następuje wyraźne oddzielenie etnologii jako nauki zajmującej się ludami współczesnymi od archeologii i antropologii fizycznej. Antropologowie w tym czasie zaczynają badać nie tylko ludy prymitywne, ale i współczesne społeczeństwa współdziałając z psychologami, socjologami i przedstawicielami innych nauk społecznych. Antropologia zaczęła być wówczas pojmowana jako dyscyplina

na tyle szeroka, że mogąca obejmować wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, a także będąca w stanie dostarczać metod kontroli nad badanymi zjawiskami.

W 1945 roku ukazała się pod redakcją Ralpa Lintona książka *The Science of Man in The World Crisis*, która jest odbiciem możliwości jakie otwały się wówczas przed antropologią. Zawiera ona szereg artykułów pisanych przez antropologów, dotyczących takich problemów jak: problemy ludnościowe, stosunki pomiędzy rasami i grupami mniejszościowymi, stosunki międzynarodowe, przystosowanie ras tubylczych do modernizacji i administracji kolonialnej.

W okresie II wojny światowej na Uniwersytecie Kolumbijskim utworzona została Szkoła Wojskowego Zarządzania i Administracji dla amerykańskiej marynarki wojennej. Wykłady obejmowały kursy języka, historii zarządzania i etnografii krajów Pacyfiku i Azji. W 1942 roku powstał Instytut Spraw Wewnętrznamerykańskich, który zajmował się problemami zdrowia publicznego, rolnictwa i edukacji. Zatrudniał on kilku antropologów. Od tego czasu mnożą się instytucje takie jak Komitet Badawczy do Spraw Żywnościowych, Biuro informacji Wojennej, Komitet Moralności Narodowej, Instytut Antropologii Społecznej — wszystko to są instytucje rządowe zatrudniające antropologów społecznych do spraw związanych z wewnętrzną i zagraniczną polityką. Powstaje nowy zupełnie typ antropologii, nie znajdujący dotąd odbicia w profesjonalnych czasopismach. Antropologia zaczyna podejmować takie problemy jak psychiatria społeczna, służba zdrowia, rehabilitacja, rozwój społeczności, administracja ludności i stosunki w przemyśle. Robotnicy stają się takim samym przedmiotem badań jak społeczeństwa pierwotne.

W latach pięćdziesiątych więc antropologia wychodzi poza uczelnie i wkracza do instytucji rządowych, wnosząc swój istotny wkład do rozwiązywania takich praktycznych problemów jak rozwój technologiczny i ekonomiczny, poprawa zdrowia i opieki zdrowotnej, reforma edukacji i wychowania dzieci. W 1967 roku powstało Towarzystwo Antropologii Medycznej, w roku 1968 Rada do Spraw Antropologii i Edukacji. Mimo tego bujnego rozwoju instytucji rządowych, zatrudniających profesjonalnych antropologów czy stwarzających możliwości dla ich zatrudnienia, liczba ich w 1973 roku w tych instytucjach wynosiła zaledwie 55 osób, w stosunku do 4638 ekonomistów, 2492 psychologów, 2000 psychiatrów oraz 48 archeologów¹⁴.

¹⁴ Por. W. L. Partridge, E. M. Eddy: *The Development of Applied Anthropology in America*. W: *Applied Anthropology in America*. New York 1978, s. 33.

Ten krótki rzut oka na rozwój antropologii stosowanej w Stanach Zjednoczonych, kraju, gdzie dyscyplina ta rozwinęła się stosunkowo najpełniej, potrzebny nam był dla ukazania istotnych cech tej subdyscypliny z jednej strony i jej słabości z drugiej. Już doświadczenia lat trzydziestych pozwoliły ustalić, że antropologia stosowana różni się od antropologii teoretycznej pod trzema istotnymi względami:

1. Bada ona współczesną sytuację istniejących kultur. Dane dotyczące przeszłości mogą wprawdzie dostarczać pewnych sugestii dla badań stosowanych, ale mówią one na ogół niewiele o tym, jak współcześni ludzie rozwiązują swoje problemy związane z przeżyciem w danym środowisku.

2. Antropologia stosowana koncentruje się na badaniu kultur pod kątem widzenia praktycznych problemów badanych ludzi, a nie pod kątem abstrakcyjnych problemów teoretycznych. Punktem wyjścia dla badań są zawsze potrzeby zaobserwowane w danej społeczności — są to potrzeby natury biologicznej, jak potrzeby żywieniowe, czy też potrzeby natury społecznej, jak oświata i rozwiązywanie konfliktów powstających w toku działalności przedsiębiorstwa. Spory na temat dyfuzji garncarstwa w pierwszym tysiącleciu p. n. e. czy religia Nuerów w XIX wieku nie mają żadnego relewantnego znaczenia dla praktycznych potrzeb żyjących dzisiaj ludzi.

3. Cechą antropologii stosowanej jest również to, że antropologowie prowadzący badania tego typu mają tendencję do wychodzenia poza własną dyscyplinę i szukania zastosowania swych odkryć w ramach innych dyscyplin — medycyny, edukacji, psychologii, socjologii, prawa etc.¹⁵.

Niebezpieczeństwa, na jakie napotykała i napotyka antropologia stosowana wiążą się w pierwszym rzędzie z zarzucaną jej często stronniczością, polegającą na reprezentowaniu raczej interesów agend zlecających badania, aniżeli interesów badanej grupy ludzi. Wiąże się z tym także zarzut niedostatecznego uwzględniania specyfiki kulturowej badanej grupy ludzi oraz uchylania się od odpowiedzialności za sposób przeprowadzania ekspertyz. Dlatego też antropologowie zaczęli z czasem protestować przeciwko zatrudnianiu ich jedynie jako techników, którzy mają dostarczać większej liczby informacji na temat z góry przyjętych założeń funkcjonariuszy rządowych. Próby stworzenia tzw. antropologii oddziałującej, gdzie antropolog występowałby jako doradca badanej społeczności, delikatnie kierując przemianami czy sugerując kierunek przemian, okazały się mało realne. Niemniej zapotrzebowanie na antropologię stosowaną nie przestaje istnieć. Jej istotą powinna jednak być naukowa

¹⁵ Por. *Ibidem*, s. 5—6.

analiza problemów ludzkich, wyłaniających się w zmieniających się warunkach środowiskowych, technologicznych i społecznych. Naturę tych problemów uchwycić można najlepiej, badając zależności zachodzące pomiędzy procesami zachodzącymi w makro- i mikroskali. Ogólne zmiany technologiczne, ekonomiczne i polityczne zachodzące w danym społeczeństwie i na świecie wiążą się z procesami zachodzącymi w mikroskali w niezwykle skomplikowany sposób. W wyniku tych zmian ludzie na całym świecie stają wciąż w obliczu gwałtownie zmieniających się warunków, które wymagają wciąż nowych strategii adaptacyjnych, których ostatecznym celem jest zwiększenie dobrobytu i poprawa sytuacji. Wkład antropologii, jaki może ona tutaj wnieść, wiąże się z jej holistycznym punktem widzenia i możliwością ukazania wzajemnych zależności w obrębie systemu. Nakłada to też zobowiązania etycznej natury — obowiązek indukcyjnego opisu wszystkich realiów życia społecznego, a nie przyjmowanie apriorycznych, dedukcyjno-logicznych założeń przyjmowanych przez teoretyczną naukę. Tak rozumiana antropologia, nie utożsamiana z wąskim praktycyzmem, kryje w sobie olbrzymie możliwości teoretycznej natury.

Tak też szeroko ujmują funkcje etnologii etnografowie polscy. W przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych i innych krajów, w których codzienny, bezpośredni kontakt z wielością różnorodnych kultur stwarza szczególnie korzystną sytuację dla praktycznego stosowania wyników badań antropologicznych, w Polsce antropologia stosowana nie znalazła jeszcze szerokiego zastosowania ani też nie doczekała się jeszcze ram instytucjonalnych. Niemniej jednak konferencja zorganizowana w listopadzie 1977 roku w Poznaniu przez Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Katedrę Etnografii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza i Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne poświęcona *Funkcjom społecznym etnologii*¹⁶ ukazała, że etnologia w Polsce jest dyscypliną coraz bardziej zainteresowaną wynikami przemian w naszym kraju i ich sterowaniem. Funkcje społeczne etnologii rozumiane są tu szeroko, obejmując także ogólnohumanistyczne wartości wiedzy etnologicznej jako czynnika kształtującego świadomość i osobowość współczesnego człowieka przez dostarczenie mu poglądu na to, czym jest człowiek i jakim podlega prawom.

Zbigniew Jasiewicz¹⁷, na podstawie materiałów z wyżej wspomnianej konferencji, następująco przedstawił funkcje, jakie może spełniać etnologia w naszym kraju:

¹⁶ Referaty z tej konferencji zostały ogłoszone drukiem w pracy *Funkcje społeczne etnologii*. Poznań 1979.

¹⁷ Z. Jasiewicz: *Postłowie*. W: *Funkcje społeczne etnologii*, op. cit., s. 278—280.

1. Wykorzystywanie wiedzy etnologicznej dla uczynienia kultury ludowej czynnikiem współtworzącym kulturę ogólnonarodową. Otwiera się tu pole działania dla muzeów etnograficznych (popularyzowanie wiedzy o kulturze ludowej wśród szerokich kręgów odbiorców) i domów kultury zatrudniających etnografów (inspirowanie środowisk twórczych, organizowanie zespołów folklorystycznych etc.).

2. Reaktywowanie niektórych elementów kultury ludowej, tych które mogłyby stać się wartością cenioną w życiu współczesnym, a więc umiejętności technicznych, kulinarnych, leczniczych, artystycznych, celem stymulowania przemian na wsi w pożądanym kierunku i zapobiegania różnym ujemnym zjawiskom jak alkoholizm, nepotyzm etc.

3. Wykorzystywanie badań nad przemianami społeczności lokalnych i regionalnych, klas, instytucji, rodzin, grup sąsiedzkich, koleżeńskich i innych grup nieformalnych, w celu kierowania życiem społecznym i planowania jego rozwoju. Takiemu celowi służyć mają badania nad zmianami zachodzącymi w wyniku industrializacji i urbanizacji w całym kraju, badanie skutków społecznych procesów osadniczych (na Ziemiach Zachodnich, w Bieszczadach). W tym nurcie badań mieści się prognozowanie potrzeb kulturalnych i społecznych mieszkańców wsi czy członków określonych instytucji, wybór metod przekazu kulturowego w środowiskach o odrębnych tradycjach kulturowych, rozpoznanie autorytetów formalnych i nieformalnych w badanych społecznościach, ustalenie, jakie odbicie znajdują przemiany społeczno-kulturowe w życiu rodzin etc.

4. Badanie kultury innych krajów europejskich i pozaeuropejskich w celu poszerzenia możliwości współpracy politycznej, gospodarczej i kulturalnej. Otwierają się tu możliwości dokonywania ekspertyz dotyczących problemów gospodarczych i kulturalnych trzeciego świata, szkolenie specjalistów wyjeżdżających na placówki poza Europę, wreszcie przygotowanie studentów z krajów pozaeuropejskich do życia i studiów w Polsce.

5. Jako piątą funkcję wymienić by należało kształcące, humanistyczne i adaptacyjne wartości wiedzy etnologicznej, tak ważne w rozwijaniu świadomości i osobowości współczesnego człowieka, pozwalające wyjść poza ograniczenia własnej kultury i zapobiegające stressom związanym z gwałtownym przebiegiem procesu zmian.

Tak szeroko rozumiane funkcje antropologii, nie sprowadzone do wąskiego praktycyzmu, jaki miał miejsce na Zachodzie w wypadku wielu badań dokonywanych na zlecenie różnorodnych instytucji rządowych i innych, podkreślają ogólnopoznawcze funkcje nauki i przez to bez wątpienia będą również czynnikami stymulującymi rozwój teorii antropologicznej.

Wracając do pytań postawionych na wstępie: jak można wyobrazić sobie przyszły rozwój antropologii? Wydaje się, że można by tu wskazać na trzy główne potencjalne możliwości:

1. Nastąpi dalszy, pogłębiony rozwój jednej z dzisiejszych wielkich szkół antropologicznych (funkcjonalizmu, strukturalizmu, materializmu kulturowego, neomarksizmu).

2. Powstanie nowa orientacja teoretyczna, która otworzy nowe horyzonty badawcze, uwzględniające doświadczenia i ograniczenia dotychczasowych szkół.

3. Rozwój antropologii pójdzie po linii rozwiązywania podstawowych jej problemów nie w ramach odrębnych szkół, lecz na płaszczyźnie współpracy interdyscyplinarnej.

Trzeci trend rozwojowy wydaje się dziś coraz bardziej zyskiwać na znaczeniu. Mnożą się takie dyscypliny pograniczne, jak etnolingwistyka, etnopsychologia, etnosocjologia, etnohistoria, etnoarcheologia, etnomedycyna, etnomuzykologia, ekologia kulturowa, antropologia prawa, antropologia polityczna, etnonauka, antropologia kognitywna, etnobotanika, antropologia komunikacji, z których tylko niektóre pretendują do miana odrębnych szkół (jak etnopsychologia czy ekologia kulturowa), inne zaś w swym założeniu stanowią dyscypliny pograniczne, dzieląc zakres badawczy i metody dwóch nauk. Coraz bardziej jasnym się staje, że odpowiedzi na odwieczne pytania etnologiczne dotyczące natury ludzkiej, natury kultury i procesu historycznego, natury naszego poznania, poszukiwać należy i znaleźć można jedynie we współpracy interdyscyplinarnej. Na przykład gdy chodzi o problem biologicznej i społecznej tożsamości ludzi, obserwuje się dzisiaj tendencję do przypisywania coraz większego znaczenia wyposażeniu biologicznemu człowieka jako czynnikowi określającemu ludzkie zachowanie (por. na przykład socjologa G. Willsona). Problem adaptacji do nowych warunków, trwałości wzorów i norm, problem konfliktów wymaga dziś współpracy socjologów, etnologów, ekologów, ekonomistów, prawników, historyków etc. Zmieniająca się struktura współczesnego świata znosi podziały interdyscyplinarne i wymaga coraz bardziej całościowej wizji człowieka. Antropologia kulturowa, jak wskazywał G. P i c o n (patrz motto), ma w tej syntezie szczególną rolę do spełnienia. Ujmuje ona bowiem zagadnienie człowieka z najszerzej perspektywy i jest nauką zajmującą się wszystkimi aspektami istnienia człowieka. Ta właśnie szeroka perspektywa poznawcza zapewni jej bez wątpienia centralną pozycję w zespole nauk o człowieku.