
SMILJA TARTALJA

TOKOVI SAVREMENE KULTURNE ANTROPOLOGIJE

Iako se čini da su sva dosadašnja čovekova traganja i ostvarenja u svojoj suštini jedna monumentalna antropologija, ipak smo suočeni sa činjenicom da moderno doba sve upornije zahteva i ističe jednu novu nauku — nauku o čoveku. Kao tema, kao problem, čovekovo biće oduvek je bilo predmet interesovanja filozofije, nauke i umetnosti, koje su, svaka za sebe, otkrivale i oblikovale neku njegovu dimenziju. Ali celovit čovek ili, kako danas volimo da kažemo, čovek u svom totalitetu omiljena je tema modernog vremena. To je predmet interesovanja nove nauke.

Antropologija se danas javlja kao imperativ renesanse antropocentrizma. Njen procvat pokazuje da interesovanje koje je čovek pokazivao za sopstveno biće kroz kontinuirani razvitak humaniora nije ni blizu zadovoljeno. A ako se složimo sa istomišljenicima Maksa Šelera da je čovek danas postao krajnje neobjašnjiv, onda moramo priznati da to interesovanje nije ni moglo biti zadovoljeno.

Ođupirujući se tehnicizmu ali i scientizmu, dva osnovna toka savremene antropologije — empirijski i filozofski — pokušavaju da zadovolje to interesovanje savremenog čoveka predstavljajući mu se istovremeno kao jedna mlada nauka koja ima draž novine i kao nauka koja se bavi iskonskom problematikom koja se još uvek spori sa drugim naukama oko svog predmeta. Jer, ako se izuzme filozofska antropologija, koja je već uspela da postane jedna od osnovnih i sve značajnijih filozofskih disciplina, empirijska antropologija mora da se odredi u odnosu na etnografiju, etnologiju i sociologiju.

Kao empirijska disciplina, antropologija se danas razvija kao fizička, socijalna i kulturna antropologija. Ovome treba dodati i pokušaje stvaranja jedne takozvane opšte antropologije koja bi, pored arheologije, etnologije i lingvistike, objedinjavala u sebi i sve vidove empirijske antropologije, pretendujući tako da izučava kako čoveka tako i društva i kulture. Ali, ma koliko bila upućena na davanje opštih odre-

đenja čoveka u istoriji, opšta antropologija gaji nepoverenje prema filozofskoj antropologiji bojeći se, verovatno, njene spektakularnosti. Takva opšta antropologija, koja bi ostala isključivo na goloj empiriji, teško da bi mogla postati nešto više od eklektičke tvorevine nastale spajanjem već pomenutih disciplina. Najbolji dokaz da opšta antropologija koja bi imala metodsko i sadržajno jedinstvo i bila nešto više od korisne enciklopedije savremenih znanja o čoveku ostaje u carstvu lepih želja je *General anthropology* Džekobsa i Sterna.

U vreme svog nastanka empirijska antropologija je uglavnom bila usmerena ili na izučavanje čovekovih bioloških osobina ili na proučavanje primitivnih društava. Obe ove orijentacije nisu ni do danas napuštene. Naprotiv, posle Morgana, Levisa i Frezera proučavanje primitivnih društava privuklo je mnoge istraživače, a razvojem zoologije i komparativne anatomije fizička antropologija doživela je nov procvat.

Jednom već prihvaćeni principi evolucije čoveka ukazivali su na neophodnost potpunijeg istraživanja čovekovih predaka, izučavanja njegovog porekla, njegove prirodne istorije. Sa druge strane, činjenica da rase nisu statički entiteti, da se mešanjem koje je rezultat seoba naroda vremenom formiraju nove rase, podstakla je naučnike na proučavanje rasnih varijeteta. Otuda dvostruka orijentacija fizičke antropologije i to na izučavanje čovekovih početaka i na izučavanje njegove sadašnje rasprostranjenosti na zemljinoj kugli.

Od onoga trenutka kada je uočena srodnost čoveka sa antropoidnim majmunima fizička antropologija nas preko pitekanthropusa, sinanthropusa i homo neandertalisa vodi do homo sapiensa, naglašavajući čovekovu vezu sa živom prirodom i istovremeno ukazujući na njegove izuzetne sposobnosti za život u jednom drukčijem svetu. Ispitivanje čovekove fizičke prirode može se vršiti i ima svoje široko polje i u civilizovanom svetu u kome živi savremeni čovek. Ispitivanje se ovde usredsređuje na rasne tipove i odlike rasa. Posle Lineove klasifikacije, koja je pokušala da svrsta sve ljude u nekoliko grupa, Blumenbah je bio prvi koji je pokušao da odredi razlike među rasama služeći se metodama antropometrije. Danas ova proučavanja imaju svoju razrađenu metodiku kojoj se ne može poreći egzaktnost. Međutim, ispitivanje bioloških kvaliteta i razlika savremenih ljudi skopčano je sa opasnostima koje je antropologija već iskusila u žalosnim konzekvencama socijalnog darvinizma i rasističke eugenike. Da bi se odredilo koliko stvarno važe i kakva je uloga bioloških zakona u životu tog primata koji je postao čovek ne sme se gubiti iz vida ograničeno dejstvo bioloških faktora i velika uloga društvenih. Politička ekonomija i posebno

Engelsova teorija o ulozi rada u postanku čoveka pružaju neophodna saznanja bez kojih se granice fizičke antropologije teško mogu sagledati.

Socijalna antropologija koja se javlja pre nešto više od sto godina kao interesovanje za čudan svet običaja, magije i religije primitivnih društava, duže vremena se, doprinosom koji je davala nauci, nije uzdizala od stupnja deskripcije, koja pruža dragocen materijal. Ona, po mišljenju Nedla, tek pre nekoliko decenija pokušava da sistematizuje znatno proširena interesovanja i iskustva.

Jedan od pionira antropološkog istraživanja primitivnog društva, Džems Frezer, svojim epohalnim delom »Zlatna grana« otkrio je ceo jedan svet magije, tabua, bogova, poglavica, duša i totema.

Želeći da objasni značajno pravilo kojim se određivalo nasleđe Dijaninog sveštenstva u Ariciji, autor ovog zamašnog dela razmatra običaje, obrede, verovanja mnogih naroda i plemena i dolazi do zaključka da je magija ona osovina oko koje se okreće čitav svet primitivnog čoveka. Sistem magije, po njemu, zasnovan je na zakonu simpatije i ne sastoji se samo iz pozitivnih, no sadrži i veoma veliki broj negativnih pravila, odnosno zabrana. Taj sistem upućuje ne samo na ono što treba da se radi, već i na ono što ne treba. Frezer pozitivna pravila naziva *čini*, a negativna *tabui*. »Magija je — kaže on — starija od religije. Magija je samo pogrešna primena procesa duha, tj. asocijacija ideja po sličnosti i dodiru; s druge strane pak... religija pretpostavlja delanje svesnih ili ličnih činilaca, viših od čoveka, iza vidljive zavese prirode«¹. Iako kategorična do te mere da ne dozvoljava nikakav izuzetak, ova teorija — u poredenju sa početnim istraživanjima magije i demonologije koja su izvršili Tajlor, Vilken i Hartland — predstavlja nesumnjivo krupan napredak. Još jedan važan fenomen oko koga se Frezer i njegovi prethodnici ne mogu složiti je totem, taj čudni simbol primitivne svesti. Dok su Tejlor, teoretičar animizma, i Hartland, tumač mistične predstave o »mani«, pretpostavljali da totemizam potiče od kulta predaka i dok je Dževons tvrdio da totemizam niče iz kulta prirode, Frezer je istakao mišljenje da totemizam, kao društveno verovanje, vodi svoje poreklo od individualnog totema. Kasnije je ovu teoriju korigovao pod uticajem Spenserovih i Glienovih radova.

Iako se izjašnjavao kao protivnik psihologističkog pravca, Frezer je bio naklonjen psihološkoj interpretaciji verovanja i prakse. Mnogi autori su uvideli da Frezer nikada nije postao svestan socijalnog faktora i njegove uloge u folkloru i mitologiji i da su za njega, kako to kaže Malinovski, magija i religija ostale filozofije života

¹) Džems Frezer: Zlatna grana, Beograd, 1937. str. 30.

i sudbine. Ali obimnost njegovog istraživanja i veliki istraživački elan zaslužen su mu pribavili ime velikog Odiseja nauke u savremenom humanizmu.

Za razliku od Frezera, američki istraživač Luis — Henri Morgan, koji je posvetio mnoge godine proučavanju plemena Irokeza, dao je na osnovu svojih otkrića veoma značajne teorije. Njegovo delo »Ancient Society« poslužilo je Engelsu kao povod i osnov da napiše veoma vredno i danas dobro poznato delo »Poreklo porodice, privatne svojine i države«. Kritički izlažući Morganovo učenje i suprotstavljajući ga Maklenanovom, Engels analizira Morganovo životno delo, za koje kaže da pored Bahofenovog rada o matrijarhatu predstavlja početak istorije porodice. Usvajajući Morganovu periodizaciju preistorije na njene tri glavne epohe (divljaštvo, varvarstvo i civilizacija), Engels nastavlja istraživanja stavljajući u prvi plan proučavanje ekonomskih osnova i uslova ovih preloma, menjanja i razvoja ljudskog društva. Pri tome Engels ukazuje na Morganovu zaslugu »što je otkrio i u glavnim crtama rekonstruisao ovu preistorijsku podlogu naše pisane istorije i što je u rodovskim zajednicama severnoameričkih Indijanaca našao ključ kojim možemo rešiti najvažnije dosad nerešive zagonetke najstarije grčke, rimske i nemačke istorije«.²

Među naučnicima novijeg doba koje je privukla tajanstvena sila magije i mita značajno mesto pripada Levi-Brilu. Uočivši izvesne razlike u mišljenju i delanju civilizovanog i necivilizovanog čoveka, ovaj istraživač postavlja teoriju o primitivnom mentalitetu kao saznanju prelogičnom. Kao osnovni zakon prelogičnog mišljenja javlja se mistična participacija, kojoj odgovara nekonceptualno mišljenje. Ali, iako je zakon participacije — po kome je primitivac mistično vezan za sredinu u kojoj živi, sa suncem, zemljom, precima, životinjama i predmetima koji ga okružuju — objašnjavao jednu stranu stvari, iako je tačno da se mišljenje primitivca ne uzdiže do apstrakcija — pojmova, Levi-Brilova teorija u celini nije bila tačna. Pod pritiskom činjenica, njen autor je sam bitno korigovao. Uočavajući sličnost mentaliteta modernog čoveka sa onim koji je proučavao, Levi-Bril izjavljuje da ne postoji poseban primitivni mentalitet kao odlika članova primitivne zajednice i da se može govoriti samo o jednom mentalitetu koji je karakterističan kako za čoveka necivilizovanog tako i za čoveka civilizovanog društva. Ali ono što Levi-Bril nikada nije uvideo bila je veza i međusobna uslovljenost mišljenja i proizvodnje: on je verovao da napredak tehnike ne zavisi od napretka racionalnog mišljenja.

Afinitet prema proučavanju primitivnih društava može se zapaziti i kod antropologa koji se

²) Marks — Engels: Izabrana dela II, str. 167.

nisu ograničili na istraživanja necivilizovanog društva. Istaknuti naučnici kao što su Bidni, Štros, Herskovic, Benedikt i drugi posvećuju čitava poglavlja svojih dela temama ekonomije, organizacije, mita i umetnosti primitivnih zajednica. Kako magija i mit predstavljaju početne stupnjeve mentalne evolucije i kako za primitivca čine celokupan duhovni i praktični život, većina antropologa im posvećuje najveću pažnju. Analizirajući magiju kao delo tradicije čiji se akti ponavljaju i u čiju efikasnost veruje cela grupa, Marsel Mos, na primer, dolazi do zaključka da je vera u magiju uvek i nužno apriorna i da vera u efikasnost magijskog obreda potiče od oblika simpatije, oblika svojine, kao i pojma demona. Magija se za ovog istraživača javlja ne samo kao jedna sila, jedno biće, već i kao akcija, kvalitet, stanje, »mana da se učini to i to«. Drugi jedan istraživač, Dejvid Bidni, stavlja naglasak na problem mita jer smatra da mitove kao elemente kulture i kao prve aproksimacije istini u primitivnoj kulturi treba proučavati zbog njihove objektivne — istorijske vrednosti i subjektivne — umetničko-simbolične vrednosti.

Ali ni ispitivanje čovekove fizičke prirode, ni proučavanje primitivnog društva ne iscrpljuje delokrug glavnih interesovanja i istraživanja današnjih antropologa. U okviru socijalne antropologije ili izvan njenih okvira sreće se mnoštvo različitih smerova, orijentacija istraživanja i prilaženja problemima — kojima je zajedničko samo to da polaze od čoveka kao nosioca kulture. Ovu razgranatost savremene antropologije Malinovski klasifikuje na taj način što, pored *evolucionističkog* gledišta koje je inspirisano Darwinovom interpretacijom biološkog razvoja, ističe kao posebne pravce *difuzionizam*, *funkcionalizam*, *psihologizam* i *sociologizam*. Dejvid Bidni predlaže razvrstavanje savremenih antropologa prema njihovom shvatanju i tretiranju pojma kulture. Po njemu, prvu grupu bi činili *realisti*, koji teže da shvate kulturu kao atribut ljudskog socijalnog ponašanja; drugu grupu čine *idealisti*, koji pokušavaju da shvate kulturu kao neki agregat ideja u svesti individua, kao »potok ideja«, kao »komunikativnu inteligenciju«; sedeću grupu čine *marksisti*, koji posmatraju društvo kao podlogu kulture; smatrajući da su socijalne sile primarni izvori kulturne svesti i da su ideološki sistemi odrazi tih sila a da su ekonomsko-tehnološke institucije primarni dinamički faktor; zatim bi došli *antropolozi*, koji posmatraju kulturu kao *ens rationis*, kao logičku konstrukciju koja proizilazi apstrakcijom iz socijalnog ponašanja i mišljenja; i najzad slede *funkcionalisti*, koji smatraju da je kultura aparat čija je namena da služi kolektivnim potrebama društva u relaciji sa datom okolinom. Na žalost, ovakve klasifikacije, ma koliko bile pregledne i suges-

tivne, šematski su konstruisane i više nabrajaju postojeće antropološke orijentacije nego što govore o ostvarenim delima i naučnim sistemima. A antropološke teme i nagoveštaje raznih orijentacija istraživanja čovek danas može da sretne u studijama i delima najrazličitijih pisaca, počev od profesionalnih filozofa i psihologa do ekonomista i literata. Ovdje može biti govora samo o ostvarenim sintezama, o celovitim sistemima koji pokušavaju na delu da pokažu šta je antropologija danas.

Mnogi socijalni antropolozi, ograđujući se od sistema kulturne antropologije, uzimaju ipak kao osnovni predmet svog istraživanja kulturu. Tako Nadel u delu »The Foundations of Social Anthropology« izjavljuje: »Predmet našeg istraživanja su standardizovani oblici ponašanja; njihov integralni totalitet je kultura«³. Pored društva posmatranog kao totalitet socijalnih fakata i kulture kao akcije u širem smislu reči, čvrste tačke u Nadelovom izlaganju čine jezik i institucije. Veoma omiljen u savremenoj anglosaksonskoj antropologiji, pojam institucije, pod kojim se najčešće podrazumeva organizovan sistem ljudskih aktivnosti, kod Nedla označava onaj način akcija koji predstavlja tipično ili normalno ponašanje kao odgovor na dati događaj ili vrstu događaja. Uopšte uzev, po nazivu »socijalna«, Nadelova antropologija je psihološki zasnovana i psihologistički orijentisana, kako po terminologiji tako i po metodu.

Sasvim drugi smer u interpretiranju kulture uzima Dejvid Bidni. On smatra da postoje dve velike teme u razvitku moderne antropologije. Prva proizilazi iz naturalističke, pozitivističke i evolucionističke tradicije XIX veka i po njoj kulturna realnost predstavlja autonoman, superfizički, superorganski stupanj realnosti, po njoj je kultura causa sui. Druga, starija tema, datira od grčke humanističke filozofije, renesanse i racionalizma XVIII veka i smatra da je kultura proizvod ljudskog otkrića, ljudske delatnosti i stvaralaštva. Najznačajnije Bidnijevo delo »Theoretical Anthropology« nadovezuje se na drugu temu, insistirajući na problemima slobode i determinizma, shvatanju ličnosti, kulturne istorije i kulturnih kriza. Ovaj autor ističe da se kultura ne može smatrati nekom novom vrstom entiteta već da je ona samo atribut čoveka, način njegovog delanja i mišljenja. Tako shvaćena kultura je korelativni fenomen koji uvek uključuje neki odnos prema prirodi, prema čoveku i njegovoj geografskoj okolini. Kao proces, ona uključuje četiri promenljive: ljudsku prirodu, društvo, geografsku sredinu i istorijsko iskustvo. A taj proces je polarizovan: čovek kultiviše ne samo sebe, svoje prirodne mogućnosti, već i prirodne objekte u svojoj okolini. Pojam kulturne evolucije, po Bidniju, »uključuje sin-

³) S. F. Nadel: The Foundations of Social Anthropology Illinois, 1958, str. 29.

tezu suprotnosti, principe kontinuiteta i diskontinuiteta, zavisnosti i nezavisnosti zajedničkih elemenata i kvalitativno novog⁴. Ali sinteza se ovde javlja umesto jedinstva; društvo, priroda, istorijsko iskustvo — jednom reči osnovne kategorije ovog sistema — ne dopiru dovoljno duboko, ne ukazuju na onu osnovu bez čijeg se razumevanja moderna društvena nauka ne može zamisliti. Sfera vere ostaje kod Bidnija između mita i nauke, jer, navodno, vera u boga ne može biti verifikovana niti dokazana kao lažna. Pa ipak, i pored ozbiljnih nedostataka i izvesnih mističkih akcenata Bidnijevih koncepcija, teorijsko delo ovoga autora je izrazito mišao, često objektivno i kritičko.

Socijalnoj antropologiji pripada i delo Klod Levi-Štrosa, istraživača koji nesumnjivo predstavlja najpoznatije ime savremene francuske antropologije. U delu »Anthropologie structurale«, oslanjajući se na rezultate svojih istraživanja strukture i organizacije primitivnog plemena centralne Brazilije Bororo, Štros ističe nezamenljivost lingvistike u rešavanju najosnovnijih problema socijalne antropologije. Posebnu ulogu on namenjuje fonologiji, koja bi u socijalnoj antropologiji trebalo da ima onu ulogu koju ima nuklearna fizika u egzaktnim naukama. Jezik se definiše kao socijalan fenomen koji je objekat nezavisan od posmatrača. On se, po Levi-Štrosu, može tretirati kao *produkt* kulture: jezik, njegova upotreba u jednom društvu, odražava opštu kulturu naroda. U jednom drugom smislu on je takođe, *deo* kulture, deo među ostalim delovima. I najzad, jezik se može tretirati i kao *uslov* kulture, pretpostavka njenog razvitka. Na taj način, jezik i kultura javljaju se kao dva paralelna modaliteta jedne

aktivnosti — ljudskog duha.

Po svojim osnovnim etnološkim interesovanjima Levi-Štrosu je blizak veći broj savremenih istraživača. Među ovima priznanja su stekli Rut Benedikt, koja na osnovu istraživanja severnoameričkog indijanskog plemena postavlja teoriju o specifičnosti i svojeobraznosti raznih kultura, ne uviđajući opšte potrebe i principe organizacije zajedničke svim kulturama, zbog čega je njen sistem s pravom nazvan »kulturnom monadologijom«, zatim Melvil Herskovic sa svojim interesom za ekonomiku i strukturu primitivnih društava, Margaret Mid, Rivers i drugi.

Teoriju socijalne antropologije pokušali su da zasnuju na jedan drugi način predstavnici škole poznate pod imenom »kulturkreis«, Grebner, Ankerman i Šmit. Ova škola, koja ujedinjuje neke elemente evolucionizma i difuzionizma, zastupa mišljenje da se kompleksi ili tipovi kulture razvijaju u jednom ili drugom delu sveta u sukcesivnim epohama. Ali iako je ova

⁴) David Bidney: *Theoretical anthropology*, New York, 1953, str. 46.

škola stekla priznanje zbog svoje naučne tehnike, njene se ideje uglavnom nisu proširile van granica Nemačke.

Kao škola sa razvijenom doktrinom, kao analitički metod koji je imao snažan odjek i izvršio znatan uticaj na modernu sociologiju i antropologiju ističe se jedan poseban pravac, poznat pod imenom *funkcionalizam*. Kao određeni način mišljenja ovaj pravac ima svoje osnove u prirodnim naukama i u socijalnoj antropologiji se javlja kao protivteža teorijskom orijentisanju ove nauke na izučavanje primitivnih društva. Antropološki funkcionalizam ozvaničen je napisom Bronislava Malinovskog u »*Encyclopaedia Britannica*« 1926. g. izjavom da funkcionalna analiza »ide za tim da pruži objašnjenje antropoloških podataka na svim stupnjevima razvoja pomoću njihove funkcije, pomoću uloge koju oni igraju u okviru integralnog sistema kulture, pomoću načina na koji su oni međusobno dovedeni u vezu u okviru sistema i načina na koji je ovaj sistem doveden u vezu sa fizičkom sredinom... Funkcionalno gledište o kulturi insistira na principu da u svakom tipu civilizacije svaki običaj, materijalni objekt, ideja ili verovanje vrši neku životnu funkciju, ima da ispuni neki zadatak, čini nužan deo u okviru jedne celine koja dejstvuje... Funkcionalno gledište treba da pokaže na koji način vera i ritualni obredi dejstvuju u pravcu socijalne integracije, tehničke i ekonomske moći na kulturu kao celinu, a indirektno i na mentalno blagostanje svakog individualnog člana«⁵. Svaki kulturni sistem kao celina za Malinovskog je samo »instrumental reality, aparat za zadovoljenje osnovnih potreba, kao što su organsko nadživljavanje, adaptacija okolini i kontinuitet u biološkom smislu«⁶. Kao i većina socijalnih antropologa, Malinovski je raspoložen da prvenstveno ukaže pažnju društvenom fenomenu, da društvo proglasi primarnim i da kulturu tretira kao funkciju socijalne strukture. Pri tome on, smatrajući da naučna antropologija mora biti praktična, ističe da »ono što danas postoji nije primitivna kultura u izolaciji, no u kontaktu i procesu promene«⁷. Socijalni antropolog Redklif-Braun, iako formalno ne priznaje nikakvu »funkcionalnu školu« proglašavajući je za mit profesora Malinovskog, takođe suštinski pripada ovom pravcu. Stav da kultura nije osobina ili model već da je pre institucija zajednički je i Malinovskom i Redklif Braunu. Kultura je aparat namenjen da služi kolektivnim potrebama društva u relaciji sa datom okolinom. Međutim, za razliku od Malinovskog, čiji je sistem psihološki obojen, Redklif Braun pretenduje da stvori čisto sociološku

⁵) Nav. prema: Mihajlo Đurić: Funkcionalizam u društvenim naukama, *Sociologija* 1959. br. 1.

⁶) Bronislaw Malinowski: *The Dynamics of Culture Change*, New Haven, 1958, str. 44.

⁷) *Ibid*, str. 6.



interpretaciju kulturnih institucija. Problem strukture, koji je kod Malinovskog bio manje-više zanemaren, dobija, shvaćen kao korelat funkcije, u teoriji Redklif-Brauna značajno mesto. Ali, uporedo sa razrađivanjem teorija funkcionalne analize, Redklif-Braun pokušava da zasnuje jednu novu prirodnu nauku o društvu. Pošto je podelio nauke na apstraktne (matematika, logika, filozofija), čisto prirodne (mekanika, fiziologija, psihologija...) i primenjene (medicina, umetnost), ovaj autor postavlja tezu: prirodna nauka je vezana za prirodni sistem, društvo je prirodni sistem, dakle, nauka o društvu je prirodna nauka. Pri ovome društvo aktualno nije isto što i socijalni sistem. »Društvo je body of people u izvesnim relacijama koje mi izučavamo kao jedinstvo — kao pojmovno izolovan sistem⁸⁾, a socijalni sistem je manje-više izjednačen sa kulturom. U pogledu metoda nove nauke ovaj pisac ističe zahtev za iznalazanjem pojmova kojima se može izvršiti analiza određenog sistema. Kloneći se apstrakcija u koje bi ga vrlo lako mogle odvesti njegove koncepcije o društvu kao prirodnom sistemu, Redklif-Braun izjavljuje da ova kao i svaka druga nauka mora početi od taksonomije koju su preporučivali još Aristotel i Galilej, tj. krenuti od prostog nabiranja i sistematizovanja društvenih fenomena. U celini, uprkos ovakvim ograničavanjima, teorija prirodne nauke o društvu koju je formulisao Redklif-Braun ostaje jedna scientistička i mehanistička hipoteza. Ona se ne oslanja na stvarne tekovine funkcionalne analize, koja je zbog svoje metodološke vrednosti, široke primenljivosti i pozitivnih rezultata imala odjeka i van uže oblasti antropologije, a još manje se oslanja na dijalektička iskustva istorijskog materijalizma u ovoj oblasti. Tačnu granicu između socijalne i kulturne antropologije skoro je nemoguće povući. Moglo bi se reći da socijalna antropologija poklanja pažnju više čoveku, odnosima između jedinki i između grupa ljudi, a kulturna više stvaralačkim dostignućima ljudi, objektima i idejama koji se prenose sa generacije na generaciju delanjem čoveka u društvu. Ali, ono što britanski i francuski antropolozi — Rivers, Malinovski, Nedl, Redklif-Braun, Evans-Pričard, Pidington, Levi-Štras — proučavaju pod imenom socijalne, američki istraživači — Benedikt, Herskovic, Mid, Levi, Redfild — nazivaju kulturnom antropologijom. Ta nejasnost granica dala je povoda da se u stručnoj literaturi govori još i o sociokulturnoj antropologiji. Kao oblast koja se ipak relativno lako može uočiti i izdvojiti ostaju samo učenja takozvanih kulturologista.

Većina kulturologista, određujući početak svoje nauke, vezuje se za 1871. g. — za doba kada je Tajlor prvi put upotrebio naziv »nauka o kul-

⁸⁾ Radcliffe-Brown: A Natural Science of Society, Illinois, 1957, str. 62.

turi«. Uzeta u svom najširem etnografskom smislu, kultura, odnosno civilizacija, shvaćena je kod njega kao kompleksna celina koja uključuje saznanje, verovanje, umetnost, moral, zakone, običaje i sve druge sposobnosti i navike koje čovek stiče kao član društva. Studiranje kulture svrstano je ovde u istorijske studije ljudskog razvoja u društvu, a kulturna evolucija od divljaštva do civilizacije određena je kao proces nezavisan od biološke evolucije.

Ukoliko se prihvati teza da i delo Emila Dirckema suštinski pripada ovome pravcu, dobija se druga karika u lancu razvoja kulturologije. Pri tome bi se — kako predlaže Lesli Uajt — Dirckemov izraz »kolektivna svest« morao čitati »kultura«. Međutim, ako se o Dirckemu kao kulturologu može diskutovati, to svakako nije slučaj sa Kreberom, koji i eksplicitno proglašava kulturu za ens sui generis. Kao autonoman i zatvoren sistem, kao klasa superfizičkih i superorganskih fenomena, kultura u Kreberovom sistemu čini poseban svet realnosti. Samo na mahove Kreber se upušta u traženje zakona koji leže »ispod« kulture, protivrećeci na taj način metafizički svojih osnovnih koncepcija. No ove osnovne zakone Kreber nalazi u sferi psihičkog. U tome se od njega ne razlikuje ni Robert Levi, po čijem mišljenju kultura kao posebna klasa superpsihičkih fenomena traži i posebnu nauku koja bi ih izučavala.

Jedan od najjačih i najdoslednijih zastupnika i branilaca kulturologije je američki antropolog Lesli Uajt. Odmah u uvodu svoje knjige »The Science of Culture« Uajt napominje da kultura nije refleks postojbine, niti je prosta i direktna manifestacija »ljudske prirode«, već je kontinuum, potok događaja koji slobodno teče kroz vreme od jedne do druge generacije i od jedne rase do druge. Ona je stvar sui generis, klasa događaja i procesa i može biti shvaćena kao samoodređujući proces. »Postoji — kaže Uajt — jedna klasa determinanata ljudskog ponašanja koja leži izvan polja psihologije i, pogotovo, sociologije. To su tradicionalni običaji, institucije, oruđa, filozofije, jezici — koje zovemo zajedničkim imenom kultura«⁹. Uajt je bio taj koji je za novu nauku o ovako shvaćenoj kulturi, koja može biti objašnjena samo u sopstvenim granicama, prvi predložio i novo ime *kulturologija*. Nauka uopšte, pa i antropologija, »nije telo datih; to je tehnika interpretacije«¹⁰. Nauka kao »vrsta ljudskog ponašanja« — smatra Uajt — temelji se na simbolu — osnovi i početku svakog ponašanja. Definišući simbol kao stvar, vrednosti ili mišljenje, ovaj teoretičar smatra da on može imati i sve materijalne forme: formu objekta, boje, zvuka, mirisa, pokreta, ukusa... Simboli su

⁹) Leslie White: *The Science of Culture*, New York, 1949, str. 73.

¹⁰) *Ibid.*, str. 1.

transformisali naše antropoidne pretke u čoveka, simbol je pretvorio homo sapiensa u ljudsko biće. Kultura, koja je po Uajtu sinonim za civilizaciju, počiva na simbolu. Na oštar polemički istup socijalnih antropologa, za koje je kultura kao ens sui generis čista apstrakcija pa i apsurd, Uajt odgovara apologijom svog shvatanja: nema osnova nazivati kulturu apstrakcijom jer njeni su oblici veoma realne stvari, baš kao i sve drugo u našem iskustvu. Zašto zvati muža sa tri žene apstrakcijom većom no što je jezgro sa tri elektrona; zašto bi socijalne ili ceremonijalne forme bile nazvane apstrakcijama više no što su to celularne ili molekularne forme? Odbranu svoga shvatanja kulture kulturologista je na ovaj način zamenio apologijom kulture uopšte. Nazadovanje antropologije, koje se Uajtu priviđa u savremenoj nauci, u stvari je samo slika sve većeg otpora protiv kulturalizma. No, ne leži li baš u tome mogućnost napretka antropologije, njene veće objektivnosti?

Stvarni napredak ove pa i svake druge empirijske antropologije moguć je samo okretanjem ka jednom relativno samostalnom toku nauke o čoveku — ka filozofskoj antropologiji. Razvijanje mnogih smerova empirijske antropologije nije osporilo potrebu postojanja filozofske antropologije već je pokazalo da je još uvek filozofska antropologija ta koja najcelovitije odgovara na pitanja koja se tiču korena prave ljudske prirode, čovekove suštine i, što je najbitnije, pitanja ljudske egzistencije. Ova dva osnovna toka nauke o čoveku odnose se u suštini jedan prema drugom slično načinu na koji se odnose ostale nauke prema filozofiji. Pri tom empirijska antropologija pomaže filozofskoj da izbegne spekulativnost, a za uzvrat filozofska antropologija pruža empirijskoj mogućnost da prevaziđe uske okvire golog empirizma.