

---

MELVIL HERSKOVIC

---

# KULTURNA ANTROPOLOGIJA

---

## REALNOST KULTURE

Definicije kulture su brojne. Kroeber i Kluckhohn, istražujući ove definicije i sa njima povezane pojmove kulture, navode preko 160 različitih formalnih određenja ovog termina. Postoji opšta saglasnost da se kultura uči; da ona omogućuje čoveku da se prilagodi svojoj prirodnoj i društvenoj okolini; da je vrlo promenljiva; da se ona ispoljava u institucijama zamišljenim modelima i materijalnim objektima. Jednu od najboljih ramih definicija kulture dao je E. B. Tylor, koji je opisao kulturu kao „čitav kompleks koji uključuje znanje, verovanje, umetnost, moral, pravo, običaj i sve druge sposobnosti i navike koje su stečene od čoveka kao člana društva”.

Kratka i korisna skica ovog pojma jeste: kultura je deo okoline koju stvara čovek. Ovde je implicirano saznanje da čovek živi u prirodnom prebivalištu i društvenoj „okolini”. Podrazumeva se takođe da je kultura više nego samo biološki fenomen. Ona obuhvata sve elemente čovekovog zrelog dara, koje je on stekao od svoje grupe svesnim učenjem ili procesom uslovljavanja — razne vrste tehnike, društvene i druge institucije, verovanja i modelirani načini ponašanja. Ukratko, kultura se može razlikovati od sirovina, spoljašnjih i unutrašnjih, od kojih potiče. Srestva koja su data prirodno oblikuju se da zadovolje postojeće potrebe; dok su urođene karakteristike tako modelirane da proizvedu iz urođenog talenta one reflekse koji su nadmoćni u otvorenom ispoljavanju ponašanja.

Pojam kulture, koji se upotrebljava kao jedno od sredstava za proučavanje čoveka, razlikuje se od popularnog značaja termina „kulturan”, tako da primena pojma „kultura” na lopatu ili recept za kuvanje zahteva neke preorijentacije u

\* Iz knjige Melville J. Herskovits: *Cultural anthropology*, A. A. Knopf, New York, 1958. Prerađeno i skraćeno izdanje knjige *Man and his Works*. Ova knjiga biće objavljena u biblioteci Karijatide u prevodu dr Zagorke Pešić-Golubović

mišljenju. Popularni pojam kulture nalazi se u granicama definicije koja bi se mogla nazvati školskom (internatskom) i izjednačava se sa „uglađenošću”. Takva definicija uključuje u sebe veštinu jedne osobe koja poseduje „kulturu” da barata određenim vidovima naše civilizacije, koji su odavno vlasništvo onih osoba koje raspolažu slobodnim vremenom da bi ih naučile.

Za naučnika, međutim, „kulturalna ličnost” u popularnom smislu raspolaže samo jednim specijalizovanim delom naše kulture. Više nego što pretpostavlja, on ima više zajedničkog sa zemljoradnikom, zidarom, strojovodom, kopačem, umnim radnikom. Uporodno izučavanje običaja pokazuje nam ovo vrlo jasno. U malim, izolovanim grupama nema mesta za društveno raslojavanje, koje mora da bude prisutno ako jedna osoba, „kulturalna” u popularnom smislu reči, treba da poseduje ekonomska sredstva bitna za svoje održavanje da bi se posvetila uzgrednim zanimanjima.

## 2.

Onaj ko želi da shvati bitnu prirodu kulture treba da reši niz prividnih suprotnosti, koje se mogu ovako formulisati:

1. Kultura je univerzalna za čovekovo iskustvo, pa ipak je svako njeno lokalno ili regionalno ispoljavanje svojevrsno.
2. Kultura je stabilna, ali je takođe i dinamična, i manifestuje se u neprekidnim i stalnim promenama.
3. Kultura ispunjava i umnogome usmerava naše živote, a ipak je retko utisnuta u svesnu misao.

Videćemo kasnije kako su fundamentalni problemi pokrenuti ovim formulacijama, i kako je teško izmiriti ove privredne kontradikcije. Ovde možemo razmotriti njihov uticaj na neposredno pitanje o realnosti kulture.

1. Shvatanje o čoveku kao jedinom organizmu koji je „životinja koja gradi kulturu” priznaje da je kultura univerzalna, da ona predstavlja atribut svih ljudskih bića. Sve kulture, ukoli-

ko se posmatraju objektivno, poseduju ograničen broj aspekata na koje su podesno podeljene, radi proučavanja. Ispitajmo ukratko ove aspekte da bismo shvatili kako je pojam univerzalnosti kulture proširen da bi uključio sve one brojne podvrste ljudskog iskustva koje ona stalno obuhvata. Na prvom mestu nalazimo da svi ljudi poseduju tehnološku opremu, koju upotrebljavaju da bi se istrgnuli iz svoje prirodne okoline, da bi održali život i obavljali svoje svakodnevne aktivnosti. Oni poseduju izvestan način raspodele onoga što tako proizvode, ekonomski sistem koji im dozvoljava da prave većinu ovih „oskudnih sredstava”, što zahteva od njih da ekonomišu. Svi daju formalni oblik instituciji porodice ili raznim vrstama širih rodbinskih struktura i udruženjima koja su bazirana na drugim, a ne krvnim vezama; niko ne živi u kompletnoj anarhiji, već održava neku vrstu političke kontrole. Svi poseduju filozofiju života, tj. religijski sistem. Sa pesmom, igrom i pričom, grafičkim i plastičnim umetničkim oblicima, pruža se estetsko zadovoljstvo, jezikom se prenose ideje, a sistemom sankcija i ciljeva, koji daju smisao i svrhu životu, završavamo zbir ovih aspekata kulture koji, kao kultura u celini, predstavljaju attribute svih ljudskih grupa.

Ipak, svako ko je imao kontakt sa osobom različitog načina života od njegovog vlastitog, čak i sa grupom koja živi u drugom delu njegove sopstvene zemlje, zna da ni dva običaja nisu jednaka do u detalje. Zbog ovoga se može reći da je svaka kultura rezultat različitog iskustva stanovništva, prošlog i sadašnjeg, da svaki deo tradicije treba da bude smatran kao živo ostvarenje njegove prošlosti. Znači da se kultura ne može razumeti ako se ne uzme u obzir njena prošlost, upotrebljavajući sva sredstva koja stoje na raspolaganju — istorijske izvore, upoređenja sa drugim načinima života, arheološke dokaze — da bismo ispitali njenu pozadinu i razvoj.

U stvarnosti, dakle, naša prva suprotnost se rešava usvajanjem oba smisla. Univerzalnost kulture je atribut ljudskog postojanja. Čak i njena podeljenost na niz aspekata bila je dokazana gde god su kulture proučavane. S druge strane, tvrdnja da ne postoje dve iste kulture može izdržati objektivne dokaze. Kada se opažanja ove činjenice prevedu u dimenziju vremena, to znači da je svaka kultura imala jedinstveni razvoj. Možemo stoga reći da opštosti u kulturi obezbeđuju okvir u kome se ispoljavaju posebna iskustva nekog naroda u posebnim oblicima koji su određeni nizom njihovih običaja.

2. Kada procenjujemo stabilnost kulture nasuprot promenama kulture, pre svega moramo priznati da dokazi potvrđuju da je kultura dinamična. Potpuno stabilne kulture su jedino one koje su mrtve. Mi treba da sagledamo svoja sopstvena iskustva da bismo mogli videti kakve se promene dešavaju s nama, često tako nečujno da i ne pretpostavljamo njihovu prisutnost, sve dok ne projektujemo sadašnjost na prošlost. Primer sa fotografijom, kojoj je možda samo nekoliko godina, a koja nas zapanjuje zbog stila odevanja, dokazuje raniju tvrdnju. Ista se pojava može proučavati kod svih naroda. Promena može biti ispoljena samo u sitnim detaljima njihove kulture, kao što je varijacija u prihvaćenoj shemi crteža, ili nov način pripremanja hrane. Neke promene će uvek biti očigledne ako se narodi mogu proučavati u toku jednog perioda vremena, ako se ostaci njihove kulture mogu iskopati iz zemlje, ili ako se njihov razvoj može uporediti sa razvojem susednih grupa, čija je kultura na generalnom planu ista kao i njihova, ali se razlikuje u detaljima.

Na ovaj način se oslobađamo naše druge dileme. Kultura je stabilna i večno promenljiva. Promene kulture mogu se proučavati samo kao deo problema stabilnosti kulture; stabilnost kulture može se razumeti samo kada se promena meri nasuprot konzervatizmu. Dalje oba fenomena moraju se postaviti u njihovom međusobnom odnosu. Zaključci do kojih se dolazi kada se razmatra statičnost i promena u datoj kulturi, zavise u vrlo značajnoj meri od važnosti koju je ispitivač stavio na konzervativnost ili fleksibilnost te kulture.

Ovo pitanje je od neposrednog značaja, pošto je široko prihvaćeno gledište da je evro-američka kultura podložnija promenama no ijedna druga. Koilko je takvo gledište relativno, može se videti u sklopu stavova onih koji smatraju da je promena poželjna, odnosno da je ona sumnjive vrednosti. Savremeni modeli mišljenja prihvataju promene u materijalnom aspektu naše civilizacije u celini kao dobre. S druge strane, na promene u takvim elementima naše kulture, kao što su pravila morala, struktura porodice, ili osnovne političke sankcije, popreko se gleda. Kao rezultat toga, tehnološkom razvoju se poklanja toliko velika pažnja da promene u ovoj sferi života simbolizuju za nas tendenciju ka promeni u našoj celokupnoj kulturi. Naša kultura razlikuje se od drugih s obzirom na prijemljivost za tehnološke promene, tako da je njena stabilnost, suprotno njenoj sklonosti ka promeni, smanjena do minimuma.

3. U razrešavanju treće suprotnosti, da kultura ispunjava naš život, a da smo mi ipak umnogome nesvesti nje, sukobljavamo se sa osnovnim psihološkim i filozofskim pitanjima. Moramo težiti ka razumevanju psihološkog problema koji se sastoji u saznavanju toga kako ljudska bića uče svoju kulturu i funkcije članova društva, i da nađemo odgovor na filozofsko pitanje da li je kultura funkcija ljudskog mentaliteta ili postoji za sebe i po sebi.

Tu se srećemo sa problemom da je kultura kao ljudski atribut ograničena na čoveka, a kultura u celini ili svaka individualna kultura predstavlja više no što ijedno ljudsko biće može zahvatiti. Može se pokušati da se kultura proučava kao da je bila nezavisna od čoveka. Ali se isto tako može pokušati da se kultura proučava kao da poseduje samo psihološku realnost, koja egzistira u vidu niza konstrukcija u svesti individua. Filozofski gledano, ovde se javlja još jedan primer vekovima starog nesklada, koji određuje jedan fundamentalni rascep u shvatanju i pristupu prirodi sveta i čoveka. Oba stanovišta, međutim, sadrže mnogo čega što je bitno za razumevanje kulture, te ćemo ispitati argumente pokrenute od strane zastupnika obe strane.

## 3.

Kultura, bez sumnje može biti proučavana ne uzimajući u obzir ljudska bića. Većina starijih opisa načina života određenih naroda data je isključivo u smislu institucija. Većina difuzionističkih proučavanja — koja daju geografsku raširenost datog elementa kulture — iznošena su bez ikakvog pominjanja individua koje se služe stvarima ili upražnjavanju postojeće običaje. Bilo bi teško, čak i psihološki najviše orjentisanom naučniku koji istražuje ljudsko ponašanje, poreći vrednost ovakvog istraživanja. Bitno je za razumevanje strukture kulture da se sakupe razlozi zašto se ljudi na određeni način ponašaju; ako se struktura običaja ne uzme u potpunosti u obzir, ponašanje bi bilo bez smisla.

Argument za objektivnu realnost kulture — ako dopustimo da je moguće proučavanje običaja kao da poseduje objektivnu realnost — do-

vodi do shvatanja po kome je kultura kao ekstra ljudska, „super organska”, izvan kontrole čoveka i deluje u okvirima vlastitih zakona. Ovde analiziramo kulturni determinizam, jedan od nekoliko determinizama koji su bili formulisani da objasne prirodu kulture.

Ispitajmo tvrdnju da je „svaka kultura više no što ijedno ljudsko biće može zahvatiti”. Dana se mnogo miliona ljudi u našem društvu ponaša na određen predvidljiv način, u okviru granica koje je moguće opisati. Da ilustrujemo: možemo računati s tim da rečca „da” znači potvrđujući odgovor; na našim farmama žene ne oru, sem u izuzetnim slučajevima. „Da” je značilo potvrdu kroz vekove; oranje je kroz nebrojene dekade predstavljalo posao za muškarce; i tako stoji sa ogromnim brojem drugih pojedinosti. Ali je očigledno da nijedna osoba koja je pre dvesta godina upotrebljavala reč „da” da bi nešto potvrdila, odnosno nijedna osoba koja je tada živela i orala zemlju, nije više među živima.

Oni koji tvrde da kultura postoji po sebi i za sebe ističu da se tradicionalni način življenja nastavlja iz generacije u generaciju, bez obzira na trajanje života bilo koje individue. Takav argumenat je neosporno impresivan. Možemo skoro predočiti dva entiteta: stalno promenjivu grupu sačinjenu od ljudskih bića koja u nju ulaze prilikom rođenja, žive i umru; i čvrstu organizaciju običaja čiji identitet ostaje netaknut. Čak ni najstrožiji determinista ne može poreći da postoji međuodnos ljudi i kulture, kao ni oni koji smatraju da kultura postoji samo kao ideje u svesti individua koje mentalno egzistiraju, ali ipak dopuštaju potrebu proučavanja institucionalizovanih oblika. Stoga treba istaći da se ovde diskutuje o onome što je naglašeno pre nego o isključivim alternativama.

Da je kultura više no što su ljudi, možemo dokazati ne samo ako je posmatramo u svojoj njenoj širini kroz vekove; u okviru postojeće grupe, u jednom datom momentu njene istorije, nijedna individua nije upućena u sve detalje načina življenja svoje grupe. Više od toga, nijedna individua, ukoliko je član ma i najmanjeg plemena koje poseduje najprostiju kulturu, ne zna u potpunosti svoje kulturno nasleđe. Da se poslužimo najočitijim primerom: ne treba ići dalje od činjenice polnih razlika u prihvaćenim načinima ponašanja. Iako ekonomska podela rada između muškarca i žene nije svuda prisutna, nalazimo u većini kultura da

se aktivnost muškarca razlikuju od aktivnosti žena u prirodi njihovih obaveza u porodici, u religioznim aktivnostima, u tipu estetskog zadovoljenja koje oni nalaze. Ponekad je ovo stvar navike. Da se u zapadnoj Africi žene bave lončarstvom a muškarac šije odeću, nije ni manje ni više racionalno nego što su među nama muškarci lončari, a žene krojačice. Ali podela nekada može biti i svesno nametnuta i prestup se kažnjava, kao u slučaju neautorizovanog bavljenja natprirodnim među australskim urođenicima, ili nošenja ženskih haljina od strane muškaraca u našem vlastitom društvu.

U brojnom društvu (stanovništvu) sa visokim stepenom specijalizacije i razvijenom klasnom strukturom nijedna ličnost nije u mogućnosti da poznaje svoju celokupnu kulturu. Kako kineski seljak XIX veka, tako i mandarin-naučnik živeli su prema diktatu zajedničke kulture, ali su išli različitim putevima, svaki sledeći svoju posebnu shemu života, i verovatno ih se nije ticalo kako i u kojoj meri se njihovi životi razlikuju onda kada se i popovi razlikuju od laika, vođe od građana, industrijski specijalisti od istočnoafričkih metalških radnika, polinežanski graditelji kanua od onih koji se bave drugim zanimanjima, tada individua još u većoj meri poznaje samo delić svoje totalne kulture uprkos činjenici da je totalna kultura individue ta koja ocrtava osnovnu orijentaciju u čijim granicama njegova grupa, kao celina, reguliše svakodnevne veze.

Kultura, posmatrana kao da je nešto više od čoveka, formira treći pojam u sklopu neorganskog, organskog i superorganskog, što je prvi put formulisao Herbert Spenser. Više od pola veka nakon toga, izraz superorgansko je upotrebio Kroeber, koji je želeo da naglasi činjenicu da su kultura i biološka nadarenost različite, iako srodne pojave, te se stoga kultura mora posmatrati kao da postoji za sebe i po sebi. Kroeber kaže: „Muhamedanstvo — jedan društveni fenomen, u gušenju mogućnosti slikarstva i kiparstva očito je uticalo na civilizaciju mnogih naroda; ali je moralo promeniti i karijere mnogih ljudi koji su bili rođeni na tri kontinenta u toku hiljadu godina”.

Ili, dalje „Čak i u okviru jedne nacionalno ograničene sfere civilizacije slični rezultati su nužno ograničeni u svom javljanju. Čovek sa urođenim sklonostima za logiku ili za administraciju u kasti ribara ili čistača ulica verovatno neće postići zadovoljenje u životu, i sigurno neće postići uspeh, koji bi mu u potpunosti

pripadao da su mu roditelji bili bramani ili šatrije, a ono što je obavezno za Indiju, sadrži stvarnu istinu i za Evropu”.

Sada imamo pri ruci daleko više dokumentacije u prilog njegovom shvatanju, no što je bilo u vreme kada je Kroeber ovo napisao, ali ovi primeri još i sad dobro ilustruju njegovo gledište. Darwinovo otkriće pojma evolucije paralelno sa Wallacom, koji je radio na drugoj strani globusa jedna je od najpotresnijih ilustracija. O Darwinu Kroeber kaže: „Niko razborito ne može da veruje da bi vrednost najvećeg Darwinovog pronalaska, formulacija doktrine evolucije putem prirodnog odabiranja, sada pripadala njemu da je rođen pedeset godina ranije ili kasnije. Da je kasnije rođen, on bi bio nepogrešivo preteknut od strane Wallaca, za jedne; za druge, da je rana smrt posekla Wallaca”.

Vrlo dobro je poznat slučaj rada Georga Mendela na nasleđu. Bio je izgubljen iz vida, jer naša kultura nije bila spremna za ovaj pronalazak. Štampan 1865, taj rad je bio ignorisan do 1900, kada su tri studenta nezavisno jedan od drugog, u razmaku od nekoliko nedelja, otkrili Mandelov pronalazak. Tako je biološka nauka upućena novim pravcem.

Studija o stilu ženskih haljina, koju su izradili Kroeber i Richardson, bazirana na jednom ranijem Kroeberovom istraživanju, jedna je od najbrižljivijih analiza promene jednog posebnog dela kulture koja je ikada izvršena. Iz raznih modnih vodiča sakupljene su mere i izračunati obimi za pojedine crteže modela ženskih haljina, za sve godine od 1787. do 1936. Za period od 1605 do 1787. oni su skupljali iste informacije za one godine za koje su ti podaci postojali. Oni su analizirali dužinu i širinu suk-nje, mesto i širinu pojasa, dužinu i širinu dekoltea, nalazeći promene u redovnom nizu, što je izgledalo da će izmeniti odavanje nekog faktora zahvaljujući samo prilici. Ipak, kakav je značaj aktivnosti pariskih modnih kreatora, koji iz godine u godinu prave svoj posao unošenjem novih modela, i koji poseduju do visokog nivoa savršene tehnike za podsticanje da se prihvate promene u ženskim haljinama. Prvenstveno zato što su elementi svesnog planiranja i obima izbora bili tako veliki, ova je pojava bila izabrana kao slučaj za testiranje. Ali, rezultati mogu biti impresivni, i zbog toga što su dokaz činjenice da čoveka pokreće istorijski tok njegove kulture, hteo on to ili ne.



# 4.

Dokaz za psihološku realnost kulture leži umnogome u nepoželjnosti podele ljudskog iskustva, tako da su za čoveka, organizam, istaknuti oni aspekti njegovog ponašanja koji grade „superorganske” elemente njegovog postojanja. Svaka kultura posmatrana godinama poseduje vitalnost koja nadmašuje život svakog člana grupe u kojoj se ispoljava. Ipak, bez čoveka kultura ne bi mogla da postoji. Zbog toga objektivirati pojavu koja se ne može ispoljiti drugačije sem u ljudskoj misli i akciji, znači dokazivati odvojeno postojanje nečega što u stvari postoji samo u svesti naučnika.

Povucimo paralelu između „superorganskog” pojma kulture i hipoteze o grupnoj svesti, koja je u ranijim godinama postala slavna zahvaljujući ljudima kao što su bili Le Bon i Trotter. Grupna svest je bila shvaćena kao nešto više no što je reakcija svih individua skupljenih, recimo, u gomilu. Pitanje koje se postavljalo u vezi sa lokacijom ove grupne svesti, pošto se smatralo da je ona više nego suma reakcije individua koje sačinjavaju grupu, odbacivalo je hipotezu, pošto ona nije mogla podneti dokaze koje zahteva naučni metod.

Najjasnija definicija kulture u psihološkom smislu glasi: kultura je naučeni deo ljudskog ponašanja. Ovde je reč „naučeno” bitna. Svi naučnici priznaju da svi oblici koji sačinjavaju kulturu moraju biti stečeni (naučeni) od sledećih generacija da ne bi bili zaboravljeni. U drugom slučaju, bilo bi neophodno pretpostaviti da čovek nije samo životinja snabdevana urođenim nagonima za izgrađivanje kulture, nego i sa nagonima tako specifičnim da orijentišu njegovo ponašanje u skladu sa sankcionisanim oblicima življenja. Ovo gledište je zastupala „instinktivistička” psihologija, koja je tražila jedan instinkt za drugim da bi objasnila reakcije, za koje je kasnije utvrđeno da su tako uspešno asimilirane, da su morale postati automatske.

Argumenti instinktivističke škole su odbačeni, pošto ljudska bića stvarno uče svoje kulturno nasleđe pod povoljnim uslovima pomoću procesa toliko širokog koliko i korenitog. Reč „obrazovanje” upotrebljavamo kada mislimo o direktnom učenju. Ali, veći deo kulture u svim ljudskim grupama, stiče se procesom nazvanim

navikavanje, ili imitacija, ili možda najbolje odgovara nesvesno uslovljavanje, način učenja povezan sa drugim tipovima gde se upotrebljava svesno uslovljavanje (vežbanje).

Ovaj proces može biti izvanredno neprimetan. Prema tome iako ljudsko biće mora da se iz organskih razloga povremeno zaustavi u delovanju, način na koji se ono odmara je takođe, određen kulturom. Tamo gde ljudi spavaju na zemlji zastrtoj rogozinom, neprihvatljivo je spavanje na mekanim jastucima. Obrnuto je isto tako istina. Gde se upotrebljavaju drveni nasloni za glavu, jastuk predstavlja smetnju. Ukoliko uslovi prisile na ponovno prilagođavanje, tada proces ponovnog učenja ili ponovnog uslovljavanja prilagođava dotičnog novim uslovima.

Jezik daje bezbroj raznih primera o tome kako je potpuno tačno da je jezik uslovljen. Regionalne razlike, kao što su na primer izgovaranje „dubokog” „a” u Bostonu prema „plitkom” „a” u Clevelandu; ili razlike uslovljene društvenim položajem kao npr. u Londonu, gde se jezik pripadnika najviših i najnižih klasa ogromno mnogo razlikuje — daju odlične primere. Neki se oblici toliko neznatno razlikuju da ih može raspoznati samo vrlo osetljiv, izvežban sluh. Drugi primeri, kao što su motorne navike u hodanju ili način sedanja samo su druga dva od mnogih slučajeva koji pokazuju kako čovek, bez unošenja ikakvog mišljenja u proces i bez svesnog učenja, uči svoju kulturu.

Uspešnost kojom se tehnike, prihvaćeni načini ponašanja i razna verovanja predaju sa jedne na drugu generaciju, daje kulturi nivo stabilnosti, koji dozvoljava da se ona posmatra kao da poseduje svoju sopstvenu egzistenciju. Ipak, ono što se predaje nikad nije tako čvrsto određeno da ne ostavi mesta za izbor individue. Jedan od primarnih činilaca u promeni kulture jeste promenljivost u načinu ponašanja, koju svako društvo uvažava.

Tako se većina ljudi u našoj sopstvenoj kulturi odmara sedeći na stolici. Ali su neke stolice meke, a druge tvrde, neke se ljuljaju, a neke ne, neke imaju ravan naslon, a neke okrugao. Međutim, mi obično ne sedimo skrštenih nogu pored niskih stolova, ili na malim tronošćima, niti se odmaramo stojeći na jednoj nozi.

Da li shvatanje o ponašanju koje je uslovljeno tradicijom, ne dokazuje ponovo da je čovek samo stvorenje svoje kulture? Odgovor se nalazi u pojavi dozvoljenih promena. U sva-

koj kulturi uvek postoji mogućnost izbora, čak, što treba naglasiti, i među najjednostavnijim i najkonzervativnijim grupama. Iako je veliki deo ljudskog ponašanja automatizovan, mi ne zaključujemo ovde da je čovek automat. Kada se neki aspekt njegove kulture koji je on uvek prihvatao kao gotovu činjenicu — verovanje u određeno božanstvo, možda, ili ispravnost određenog načina poslovanja, ili neka pojedinost u etiketiranju, menja, on se brani emocijama koje ubedljivo odaju njegova osećanja.

Ovo dokazuje da je kultura puna značaja. Ma da ponašanje može biti i automatsko, a sankcije i uzete za gotovu činjenicu, ipak svaki prihvaćeni oblik delovanja ili verovanja, svaka institucija u kulturi „ima smisla”. U ovome leži osnovni argument onih koji tvrde da je kultura zbir verovanja, navika i pogleda ljudi, više nego stvar za sebe. Iskustvo je kulturom definisano, te ovo podrazumeva da kultura ima smisla i značenje za one koji žive u saglasnosti sa njom. Čak i za materijalne stvari, definicija je bitna. Objekt kao što je sto postoji u životu ljudi samo ako se prizna za sto. Za člana jednog izolovanog plemena Nove Gvineje on bi bio, sam za sebe, toliko neshvatljiv kao što bi za nas bio simbolizam njegovih crteža. Ljudsko ponašanje je zaista bilo i definisano kao „simbolično ponašanje”. Ako se vratimo nazad faktoru simbolizma, vidimo da upotreba simbola daje smisao životu. Kroz njih čovek, s obzirom na kulturu, definiše svoje iskustvo, koje određuje u okvirima načina života grupe u kojoj je rođen, a kroz proces učenja raste da bi postao njen potpuno aktivan, delatan član.

## 5.

Da li moramo birati između gledišta da je kultura entitet sa svojom vlastitom istinitošću, koji se kreće nezavisno od čoveka, i onog koje tvrdi da je kultura samo ispoljavanje ljudske psihe? Ili je moguće pomiriti ova dva gledišta?

Uslovljavanja individue urezuju se tako duboko u ljudsko ponašanje, tako su automatske njegove obaveze, tako se glatko ocrtavaju istorijski tokovi kada slede promene u datoj kulturi u toku jednog perioda vremena, da je teško ne posmatrati kulturu kao stvar izvan čoveka. U stvari, teško je čak i da se govori ili piše o kulturi ne podrazumevajući ovu činjeni-

cu. Ipak, kao što smo videli, kada se kultura pobliže analizira, nalazimo niz shematiziranih reakcija koje karakterišu ponašanje članova date grupe. Što znači da nalazimo ljude koji se ponašaju, ljude koji reaguju, ljude koji misle, ljude koji racionalizuju. U ovim uslovima postaje jasno da ono što mi činimo jeste da materijaliziramo, tj. objektiviziramo i činimo stvarnim iskustvo individue u grupi u datom vremenu. Sve ovo skupljeno u totalitet koji nazivamo kulturom. I za ciljeve proučavanja ovo je sasvim prihvatljivo. Do opasne tačke se stiže kada materijalizujemo sličnosti u ponašanju, koje rezultiraju jedino iz sličnog uslovljavanja grupe individua, iz njihove zajedničke pozadine, u nešto što postoji van čoveka, nešto što je superorgansko.

To ne znači da poričemo korisnost proučavanja kulture kao da ona poseduje objektivno postojanje prilikom proučavanja nekih antropoloških problema. Ali ne smemo dozvoliti da priznavanje jedne metodološke potrebe zamračiti činjenicu da imamo posla sa konstrukcijom i da, kao u svim naukama, izgrađujemo ove konstrukcije kao vodiče našeg mišljenja i kao pomoć pri analizi.

## Kultura i društvo

U proučavanju čoveka i njegovog rada neophodno je razlikovati „kulturu” od njenog pra-tećeg termina — „društva”. Kultura je način života ljudi, dok je društvo organizovan, međudelujući agregat individua koje slede dati način života. U još jednostavnijem smislu — društvo je sastavljeno od ljudi; način na koji se oni ponašaju jeste njihova kultura<sup>1)</sup>. Možemo li mi, međutim, razdvojiti čoveka kao društvenu životinju od čoveka kao bića koje poseduje kulturu? U stvari, zar nismo videli da je osnovna realnost u proučavanju čoveka sam čovek, više nego ideje, institucije, čak i materijalni objekti koji su se ostvarili kao rezultat čovekovog udruživanja u agregate koje mi nazivamo „društvo”. Razmotrimo ukratko, ova tri pitanja jedno za drugim.

Tvrdeći da je čovek društvena životinja koja živi samo u organizovanim agregatima, dodirujemo jedan aspekt njegovog postojanja, koji, kao što će mo videti, on deli sa mnogim drugim stvorenjima u biološkom svetu. Izuzev nekih pojedinosti, čije značenje nije sasvim jasno,

<sup>1)</sup> S. F. Nadel (1951, str. 79—80) ovako izražava razliku: „Društvo, kako ga ja vidim, znači totalitet društvenih činjenica projektovanih na dimenziju odnosa i grupisanja; kultura, isti totalitet u dimenziji akcije”.

čovjek je jedino biće koje je steklo kulturu. Kada jednom shvatimo da čovek deli sa mnogim drugim društvenim životinjama sklonost da živi u agregatu, ali je jedina životinja koja gradi kulturu, razlika između termina „društvo” i „kultura”, najednom postaje očevidna. Dosledno tome, kao korak ka razumevanju, ova dva termina moraju se uzimati u obzir odvojeno kao i u svojim međuodnosima.

Umnogome se javlja isti argumenat kada se bavimo našim drugim pitanjem, o tome da li je društveno ponašanje i kulturno ponašanje. Takođe, kada kažemo da je čovek društvena životinja, treba da shvatimo da to nije čitava priča. Društvene institucije mogu u širokom tumaćenju uključivati ekonomske i političke orijentacije isto tako kao i one zasnovane na rodbinskim vezama i slobodnom udruživanju. Ali samo sa teškoćama mogu biti tako proširene da uključe religiju, umetnost, jezik, a da ne kažemo ništa o onim neizgovorenim pravilima koja poduparu sve veze. Društvena organizacija je stručni antropološki termin za osnovne aspekte života ljudske grupe koja obuhvata institucije u kojima je locirno sve drugo ponašanje, kako društveno, tako i individualno. Priznavanje činjenice da čovek u interakciji sa svojim savremenicima osigurava pozadinu za one druge vrste institucija, znači da se sankcionisani modeli ponašanja mogu razlikovati od motiva iz kojih su izrasli.

Ipak, u krajnjoj analizi, zar nisu ljudi — društvo — više realnost nego njihovi načini života? Zar nisu ove druge neopipljivosti jedino izvedene iz ponašanja, koje primećujemo kada posetimo zajednicu Eskima, Afrikanaca ili Francuza i pratimo dolazak i odlazak naroda? Tada vidimo kako se oni odnose jedni prema drugima, proučavamo shemu ovih odnosa, i tako skiciramo institucije koje upravljaju ovim ponašanjem. Ovo i jeste slučaj; a proces posmatranja ljudi, nazvan istraživanje na terenu (field research), jeste oruđe pomoću koga etnografija pribavlja svoje primarne podatke. Pojam „društvo” upotrebljen u ovom smislu jeste, ipak, subjekt prema kojem se moramo obazrivo odnositi kada se upotrebljava pojam „kultura”. Isto tako kao što je svaka kultura gledana kao materijalizacija individualnog ponašanja, tako je svako ljudsko društvo slično materijalizovano iz niza ljudskih bića koja čine grupu. Ne sme se zaboraviti činjenica da je kultura, pošto traje od jedne do druge generacije, više no i jedna individua koja u njoj živi. Na isti način, ni jedno se društvo ne sastoji drugo od istih ljudi. Rađanja i umiranja stalno menjaju njegovo ljudstvo. Kada je čitava ge-

neracija prošla, sve što povezuje društvo sa prošlošću jesu modeli ponašanja koji su bili predati ljudima koji ga sada sastavljaju. Očevidno je da pretpostavljanje društvenog kontinuiteta zahteva da uvedemo u igru ista ona metodološka odvajanja od realnosti kao kada pretpostavljamo kontinuitet kulture.

Već smo videli da je proučavanje društva važno za nas, pošto je bitno da to što čovek živi u organizovanim agregatima utiče na njegovu ponašanje. Moramo, međutim, uzeti u obzir ne samo društvene organizacije koje je čovek stvorio da omogući ljudskim društvima funkcionisanje, već i nagone koji su ga naterali da stvori ove agregate, kao i način na koji je individua integrisana u društvo u kome je rođena. Ova poslednja gledišta biće razmatrana u ovom odeljku, pošto ona dobijaju najveći značaj u odnosima između društva i kulture.

## 2.

Značajan stepen do kojega čovek deli svoju naklonost k društvenom življenju sa drugim vrstama životinja još nije u potpunosti shvaćen. Sistematsko proučavanje životinjske sociologije sasvim je novo. Allee, koji je možda najopsežnije obuhvatio predmet, kaže zašto se on tako sporo razvijao. 1878. francuski naučnik Espinas objavio je delo „Des sociétés animales” („Društvo životinja”), u kojem je potvrdio „da nijedno živo biće nije usamljeno, nego da je svako, od najnižeg do najvišeg, obuhvaćeno u neku vrstu društvenog života”. Dopusćamo da je Espinasova tvrdnja bila više dalekosežna nego što su činjenice bile dokazane, ali je uprkos tome bila vrlo važna pošto je „naučni svet tada bio opčinjen idejom da postoji snažna i učestala vrlo lična borba za opstanak, tako značajna i dalekosežna da ne ostavlja mesta z tzv. mekše filozofije”.

Reagujući protiv ove filozofije očajnika i kandidi, Kropotkin je istakao međusobnu pomoć kao činjenicu u evoluciji: „dva aspekta života životinja su me najviše impresionirala za vreme putovanja koje sam preduzeo u svojoj mladosti u Istočni Sibir i južnu Mandžuriju. Jedan od njih je bio krajnja žestina borbe za opstanak koju su većina vrsta životinja trebalo da vode protiv nenaklonjenje prirode... Drugi je bio da, čak ni na onom malom broju mesta gde je život životinja bujao u mnoštvu,

nisam mogao da nađem — iako sam revnosno tražio — tu gorku borbu za sredstva opstanka među životinjama koje pripadaju istim vrstama, a koju je posmatrala većina darvinista (iako ne uvek i sam Darwin kao dominantnu karakteristiku borbe za život i kao osnovni faktor evolucije”.

Predavanje koje je Kropotkin čuo u Petrogradu 1880. godine, a koje je održao ruski zoolog Kesler, postaklo je formulaciju njegove kasnije ideje: Kesler je smatrao, kako Kropotkin saopštava, „da pored zakona uzajamne borbe postoji u prirodi zakon uzajamne pomoći, koje je za uspeh u borbi za život i naročito za progresivnu evoluciju vrsta mnogo značajniji nego uzajamna borba”.

Iako su Kropotkinovi podaci iz mnogo razloga pokazali da su neprihvatljivi za one koji su kasnije proučavali aspekte njegovog pronalaska, koji je ostao i nakon kasnijih istraživanja, dokazuju kako je široka saradnja među članovima istih vrsta, i koliko se duboko na biološkoj skali protežu modeli društvenog ponašanja. Mravi i pčele su već odavno poznati po svojim društvenim kvalitetima — „nazivaju se društveni insekti” — kao i čopori vukova i horde bizona. Kasnija istraživanja su dokazala da se nedruštvene vrste kao što su kukci i mužjaci komarci sakupljaju u agregate da prezime ili sačekaju dolazak ženki. Isto tako životinje mogu pripdati kao deo većim ekološkim zajednicama koje uključuju ne samo sve različite vrste koje naseljavaju jednu datu teritoriju nego i biljni svet.

Kako značajan može biti društveni život za životinje, može se videti iz jednog eksperimenta kojim je rukovodio Allee, gde su zlatne ribice, same ili deset u grupi, bile izložene utvrđenim količinama lepljivog srebra sve dok nisu izdahnule. One koje su bile izložene u grupi znatno su duže živеле od onih koje su bile izložene same, pošto su zajedno izlučivale sluz koja je nadoknađivala onu dozu nestašice toksina koja je brzo ubijala svaku od njih kada su bile same. Dokazano je da beli miševi rastu brže u malim grupama nego ako su sami ili prenatrpani. Kada je miš imao povredu kože u predelu glave koja je jedino mogla biti negovana lizanjem, izolovani miš je bio neizlečen sve dok nije bio premešten u drugi kavez, gde su ga njegovi drugovi mogli negovati. Činjenica da su se oni skupljali na gomilu kada je temperatura bila niža, omogućila je njihov rast, pošto su mogli jedni druge zagrevati i tako dati procesu rasteња energiju koja bi drukčije bila upotrebljena za utoplјavanje.

Kada proučavamo životinjska društva, nalazimo mnoge analogije sa ljudskim agregatima. U njima deluju mehanizmi dominacije i poslušnosti, faktori takmičenja i saradnje u okviru grupe i među grupama, složenost njihovih društvenih odnosa, svi znatno doprinose njihovom uspešnom funkcionisanju. Najdramatičniji primer dominacije i poslušnosti nađen je u radu Schjelderup-Ebbea o pričama raznih vrsta. Među ovim stvorenjima, kaže on, „postoji... definitivan red, ili prednost, ili društvena razlika”, što je po njemu „dokazano kada su nađena pod određenim uslovima despotizma”. Ovo je postalo poznato kao „poredak kljucanja”. „Despotizam” koji on opisuje nastaje kad je životinja prošla stadijum pileta. Među pilićima, iako postoji takmičenje za hranom, na primer, ne postoji kljucanje. Kasnije, međutim, „duh nadmetanja”, koji je ovaj naučnik smatrao kao instinktivan, „počinje da se menja u zavist”, naročito kada moraju da se takmiče protiv drugih pripadnika jata koji su stariji, jači i bolje učvršćeni (u svojoj „hijerarhiji”). Tako, stari dominiraju nad mladima, mužjaci dominiraju ženkama. Drugi faktori, kao vreme, godine, bolest, stepen poznanstva koji životinje imaju među sobom, takođe su od uticaja, odnosno značaja.

„Poredak kljucanja” kod kokošaka je podrobno analiziran. U proučavanju ovog problema svaka ptica je identifikovana oznakom, tako da su se njene veze sa bilo kojim članom jata mogle zabeležiti. Ponekad rezultati pokazuju da više ptica imaju vlast, ili da se ptica koja dominira nad većinom drugih pokorava jednoj koja je relativno slaba, pošto je, na primer, pri prvom sukobu dominirajuća ptica bila bolesna, te je druga bila u mogućnosti da prevlada. U jednom jatu od osamnaest pataka istog pola, koje je proučavao Schjelderup-Ebbe, hijerarhija kljucanja je bila jasna:

1 ptica je kljucala	17 drugih
1 „ „	16 „
1 „ „	15 „
1 „ „	14 „
1 „ „	13 „
1 „ „	12 „
1 „ „	11 „
1 „ „	10 „
2 ptice su kljucale	8 „
1 ptica je kljucala	7 „
1 „ „	7 „
2 ptice su kljucale	5 „
2 „ „	3 druge
1 ptica je kljucala	1 drugu
1 „ „	0 drugih

---



Sudbina najniže, erangirane ptice nije prijatna za promatranje. „One provode svoje vreme u mestima izvan puta ostalih, jedu kada su se druge najele, hodaju okolo oprezno, očigledno sa jednim uvek budnim okom da bi izbegle kontakte. Najniže erangirane ptice mogu da budu mršave, a njihovo perje je nešto više razbarušeno pošto one imaju manje vremena da ga uredi”.

Ne treba, međutim, pretpostaviti da je ova vrsta dominacije pravilo u svim životinjskim agregatima. Čak se društveni poredak, koji se nalazi među pticama, izgleda, razlikuje od vrste do vrste. Allee dokazuje da je red kljucanja kod kokošaka mnogo stroži nego i kod jedne druge vrste koju je on proučavao. Na osnovu svog rada o golubovima on zaključuje: „Često je vrlo teško da se odredi koja ptica stoji više u društvenom nizu”. Iako je „društvena hijerarhija među kokoškama osnovana na skoro potpunom pravu kljucanja koje umnogome podseća na despotizam o kojem piše Schjelderup-Ebbe, ove druge ptice poseduju organizaciju baziranu više na dominaciji kljucanja nego na apsolutnom pravu kljucanja”. Što znači, da se, iako „smo skoro sigurni koja će ptica... dominirati u većem broju kontakata, rezultat sledećeg kontakta između dva pojedinca ne može sa sigurnošću znati sve dok se on ne desi”.

Grupisanja životinja su organizovana, iako su tip i nivo organizacije promenljivi. Neke su tako slabo i povremeno organizovane da se oznaka „društvo” može uporediti samo uz krajnja ograničenja. Mnogi drugi su, međutim, ne samo po organizaciji nego i po funkcionisanju, u pravom smislu reči, društvena jedinica. Kao i ljudska društva, takvi agregati sadrže jedinstveno grupisanje čiji članovi, kako u svojim unutrašnjim, tako i u spoljašnjim odnosima, poseduju osećanje „pripadanja”, izjednačujući sebe sa datom lokalnošću, prepoznajući svoje bližnje i reagujući protiv stranaca.

Članstvo u takvoj društvenoj grupi počiva na prihvatanju bar jednog dela njenih članova. U većini slučajeva, prihvatanje se postiže jedino pod uslovom rođenja u grupi i sazrevanjem po njenim zakonima. Ipak, nije samo proces sazrevanja određen za njega u grupi, već i njegovi odnosi prema saplemenicima. Na bazi svog terenskog ispitivanja gibona, Carpenter saopštava: „Veruje se da je integracija primata u grupe složeni proces, koji uključuje međusobno recipročne sheme ponašanja koje se menjaju i postaju specifične pomoću učenja ili uslovljavanja. Skoro svaka faza ponašanja, za koju

je primat sposoban, prodire do određenog nivoa determinacije njegovog „gregarizma” i kvaliteta njegovog sopstvenog složenog društvenog ponašanja”.

Odnosi među individuama menjaju se u svim društvima sa godinama, sa snagom, sa preuzetim obavezama i stečenim položajem. Dokaz za to su promene u ponašanju majke babuna, koje se suprostavljaju njenom predmaterinskom ponašanju, kako je to opisao Zuckerman. Dok se ženka babuna obično ponaša sa krajnjom pasivnošću kada se mužjaci bore za nju, nakon rođenja potomka ona grabi svoju bebu na prvi znak opasnosti i sklanja se sa njom na sigurno mesto.

Eksperimenti nisu dovoljno daleko stigli da bi odredili do kog stepena pojedinac u životinjskom društvu sledi instiktivne nagone u dostizanju integracije u svoju grupu, ili do kog stepena je ona potpomognuta „društvenom stimulacijom”, kako to nazivaju Jerkes i Jerkes, da se uvećaju urođene tendencije. Postoje jasni dokazi, uz sve to, da se antropoidni majmuni mogu naučiti da jedu stvari koje su strane njihovom normalnom jelovniku. Faktor podržavanja verovatno učestvuje u takvim slučajevima, iako postoji razlog da se veruje da majmuni ne podražavaju toliko koliko to zastupaju popularne ideje. Treba napomenuti da je većina posmatranja ovoga aspekta u ponašanju antropoidnih i običnih majmuna proizašla iz eksperimentalnih situacija. Do koje bi širine ova tendencija funkcionisala u divljini, ne može se tvrditi.

Jedan značajan činilac u društvenom životu jeste izjednačavanje individue sa grupom. Što znači da pridošlica, sve dok nije prihvaćena, živi u znatnim teškoćama. Köhler je dao najširi opis ovog procesa u svojoj klasičnoj studiji o šimpanzama. Njegova grupa, kaže on, bila je „nejasno organizovana zajednica pojedinaca naviklih jedni na druge”. On nastavlja: „Jednog dana je stigla jedna novokupljena šimpanza i prvo je stavljena u specijalni kavez, nekoliko metara dalje od drugih, zbog zdravstvene kontrole. Ona je odmah izazvala najveću pažnju kod starijih životinja, koje su učinile sve da kroz rešetke proturenim štapovima i stabljikama uspostave s njom ne baš prijateljske odnose; jednom je čak i kamen bačen prema željeznoj mreži novodošle... Kada je novodošla, nakon nekoliko nedelja, puštena u veliki kavez u prisustvu starijih životinja, one su stajale jedan sekund u mrtvoj tišini. Ali, buljeći, sledile su njene prve nesigurne korake, kada je Rana, luckasta, ali inače neopasna životinja, kriknula srditom jarošću, i njen krik su odjednom prih-

vtili i svi ostali sa ogrovnim uzbuđenjem. Sledećeg momenta, novodošla je iščezla pod besnom gomilom napadača koji su zarivali zube u njenu kožu i koji su zadržani samo našom energičnom intervencijom, ali samo dok smo mi bili prisutni. Čak i nakon nekoliko dana najstarija i najopasnija stvorenja su stalno iznova pokušavala da je pozlede, čak i dok smo bili prisutni, a vrlo su se surovo ponašali prema njoj kada mi to ne bismo na vreme primećili. Ona je bila jadno, slabo, stvorenje, koje nikada nije pokazivalo ni najmanju želju za borbom, i stvarno nije postojalo ništa što bi izazvalo njihov bes, osim što je bila stranac”.

Nastavak je isto tako interesantan: „Sultan, koji je manje učestvovao u gore pomenutom napadu, bio je prvi koji je ostavljen nasamo sa novopridošlom ženkom. On je odjednom počeo da se zauzima oko nje... ali je ona stvarno bila vrlo povučena nakon tako lošeg odnosa. Uza sve to, on je i dalje pokušavao da se sprijatelji... sve dok ona nije odgovorila na njegove pozive za igru, na njegove zagrljaje i dosta stidljivo — na njegovo detinjasto seksualno približavanje. Kada su se drugi približili, a on je bio udaljen, ona ga je uzbuđeno zvala... Kad god je bila uplašena, oni bi se odjednom zagrlili. Dve druge ženke su se isto tako uskoro otcepile od „gundajuće” grupe... dok su na kraju samo Chica i Grande, koji dotada nisu pokazivali nikakvo prijateljstvo jedno prema drugom, sjedinjeni uzajamnom odvratnošću... provodili svoj život na udaljenim mestima ogrede, daleko od novodošle i otpadnika”.

Na neke od razloga formiranja društva bilo je ukazano na prethodnim stranicama, gde je pokazano kako se životinjski agregati mogu održati na način koji nije moguć za pojedince. Nivo do kojeg je njihova zajednička organizacija uzrokovana psihičkim razlozima, kao što je potreba za brigom o mladima, ili kada se neki drugi faktori uključe, ovde nas ne interesuju. Ono što mi znamo jeste da je tendencija da se živi u društvu ta koju čovek deli sa drugim životinjama.

## 3.

Ljudska društva imaju mnogo zajedničkog sa neljudskim društvima (infrahuman) kako po obliku, tako i po funkcijama. Lokalizacija grupe, činjenica razlikovanja u njoj na osnovu

godina života, ili nekog drugog obeležja, aspekt saradnje, izjednačavanje članova u grupi protiv onih koji su van nje, sve su to karakteristike kako ljudskih, tako i životinjskih agregata. Funkcije, kao što su briga o mladima, odbrana od neprijatelja, integracija u zajednicu onih koji su u njoj rođeni ili onih koji su primljeni kao odrasli sa strane, takođe ih sve obeležavaju.

Ono što razlikuje ljudska društva od ostalih jeste to da je čovek jedina životinja koja ima kulturu. Shvatanje o razlici, kako ga je dao Zuckerman, vrlo je izrazito:

„Ne može se možda, u krajnjem slučaju, dokazati da su kulturni fenomen u potpunosti različiti od psiholoških događaja. Ali postoji znatna razlika između psiholoških reakcija životinja i kulturnog ponašanja čoveka. Uspešni podsticaji koji su uključeni u ponašanje životinja većinom su svojstveni neposredno fizičkim događajima, koji ni u kom slučaju nisu uzgredni proizvod aktivnosti ranije postojećih životinja iste vrste. Čovek, pak, nagomilava iskustvo putem govora, a uspešni podsticaji na kojima se zasniva ljudsko ponašanje su, umnogome, proizvod života ranije postojećih ljudi. Okolina u kojoj žive ljudska bića uglavnom je akumulacija aktivnosti prethodnih generacija. Kultura je u ovom smislu bitni ljudski fenomen”.

Isti stav je zauzeo i Schneirla, koji je naglasio da je među mravima „proces učenja stereotipan, sa obeležjem rutine, a kao proces ograničen na pojedinca i datu situaciju”, tako da, suprotno ljudskim društvima, gde je znanje kumulativno, „posebno učenje svakog društva umire sa njim”. Zbog toga, Schneirla zaključuje da moramo „priznati postojanje kvalitativno različitog procesa individualne socijalizacije na ljudskom nivou, na koju vrše različite uticaje izrazito psihološki faktori u skladu sa kulturnim modelom i društvenim nasleđem, daleko više nego što ona zavisi od direktnog delovanja naslednih, organskih sila, kao što je to na nivou insekata”.

Ova shvatanja izražavaju jedinstveni ljudski kvalitet kulture, ili, kako smo to naglasili, činjenicu da je čovek jedina životinja koja gradi kulturu. Ovde su dati i drugi izrazi za razliku koju smo povukli između društva, agregata individua i kulture, celine naučenog ponašanja, u skladu sa čim pojedinci žive. Ipak, ovo nije dovoljno. Moramo povući još dalju razliku između procesa koji se javlja kada se individua integriše u svoje društvo i onoga što se javlja kada ona uči običajni način mišljenja i

delovanja, što sačinjava kulturu kojom se njegovo društvo razlikuje od drugih ljudskih skupina.

Proces čijim se sredstvima individua integriše u društvo naziva se socijalizacija. On uključuje prilagodavanje individua članovima njegove grupe, što mu za uzvrat obezbeđuje položaj i označava ulogu koju on igra u životu zajednice. Pojedinaac prolazi kroz različita stanja, od kojih je svako odvojeno određenim dozvoljenim i zabranjenim oblicima ponašanja, kao što je nestašluk među mladima, ili manipulacija moći od strane starijih. Dostizanjem seksualne zrelosti on ponovo učestvuje u jednom porodičnom sklopu, ali sada kao roditelj, zaštitnik i učitelj. On će takođe učestvovati kao član u određenim skupovima koji nisu osnovani na srodstvu, već na polnim i starosnim razlikama.

Pošto čovek sam poseduje mogućnost da razvija i prenosi naučeno ponašanje, njegove društvene institucije izvršavaju promenljivost i stepen složenosti mnogo veći nego društveni oblici bilo koje druge složene vrste životinja. Sposobnošću da saobraća se svojim bližnjima u simboličkim i pojmovnim oblicima govora, on sam je bio u mogućnosti da podstakne nebrojene promene čak i u tako osnovnoj društvenoj strukturi kao što je porodica. Ukoliko razmatramo grupni život bilo koje vrste životinja, nalazimo da su njihove društvene strukture mnogo više uniformisane i mnogo više predvidive nego one koje pripadaju čoveku, što svaka njihova generacija uči samo ono ponašanje koje je zajedničko svim njenim savremenikima, dok čovek dograđuje iskustvo svih koji su prošli kroz život pre njega.

Za životinje kao i za čoveka, uslovljavanje, u najširem smislu, jeste bitni proces. Životinje, naravno, mogu da uče. Nebrojeni eksperimenti su dokazali da kanarinci, odgojeni sa drugim pticama, menjaju svoju pesmu, ili da mačke mogu biti odgojene tako da se radije igraju sa pacovima nego da ih ubijaju. U jednom eksperimentu ove vrste Kuo je čak izazvao da se mačke boje pacova; devet do dvadeset mačića držanih odvojeno od mačaka koje ubijaju pacove i sami su postali ubice pacova. Ipak, svesno učenje ne može biti odbačeno kao faktor i za mačiće odgojene pod normalnim uslovima — primer majke je od vanrednog značaja.

Da starije životinje uče svoje mladunce, otkriveno je i daleko izvan granica naučnog istraživanja. Priča kao što je sledeća, iz Holandske Guiane, pokazuje kako priznavanje činjenice

proučavanja i učenja među životinjama može biti izraženo u jednostavnom obliku:

„Mače i mali pacov su bili veliki prijatelji. Svaki dan su išli da se zajedno igraju. Ali pacov nije znao da je on bio mačija omiljena hrana, a mače nije znalo da je pacov njegova omiljena hrana. Jednoga dana kada je mali pacov stigao kući, njegova majka ga je upitala: „Sa kim si se igrao?” On je rekao: „Sa prijateljem mačetom”. U isto vreme, kada je mače stiglo kući, majka ga je upitala: „Sa kime si se igrao?” On je rekao: „Sa malim pacovom”.

Tada je pacovljeva majka rekla: „Ti se ne smeš više igrati sa mačetom, pošto si njegova omiljena hrana”. U isto vreme majka mačeta je rekla mačetu: „Ti glupi stvore, zar ne znaš da je on tvoj najbolji zalogaj? Kada se igraš sa njime, moraš ga napasti”. Sledećeg dana nisu izašli odmah na ulicu, nego je mače pozvalo svog prijatelja pacova rečima: „Zar nećeš više doći da se igraš sa mnom?” Tada mu je mali pacov odgovorio: „Pa, brate, postoje mudri ljudi u tvom selu, ali ima mudrih ljudi i u mom selu!”

## 4.

Socijalizacija čoveka je razumljivo složenija nego socijalizacija životinja, pošto ljudske društvene institucije imaju tako promenjene oblike. Ovo, štaviše, znači da je proces socijalizacije samo deo procesa pomoću kojeg se ljudi prilagođavaju svojim savremenikima imajući posla sa celokupnom tradicijom — ekonomskom, društvenom, tehnološkom, religioznom, estetskom, jezičnom — čiji naslednici oni postaju. Tu učenje na sebe preuzima poseban značaj, koji treba u potpunosti istaći ako se njegova punovažna uloga u oblikovanju života ljudi želi oceniti na odgovarajući način.

Aspekt naučenog iskustva, koji izdvaja čoveka od drugih bića i sredstava kojima on stiče sposobnosti u svojoj kulturi, mogu se nazvati kultivisanjem. Ovo je u biti proces svesnog ili nesvesnog uslovljavanja, koje se primenjuje u granicama koje se određene datim skupom običaja. Na osnovu ovog procesa nije postignuto samo svekoliko prilagođavanje društvenom životu, već i sva ona zadovoljenja koja su po-

sebi deo društvenog iskustva, koje vodi poreklo više od individualnog izraza nego od udruživanja sa drugima u grupi.

Svako ljudsko biće prolazi kroz proces kultivisanja, jer bez prilagodavanja ono ne bi moglo da živi kao član društva. Kao svaki fenomen ljudskog ponašanja, i ovaj je krajnje kompleksan. U najranijim godinama života individue ono je pretežno usredsređeno na osnovno uslovljavanje — navike u ishrani, spavanju, govorenju, ličnoj čistoći — za čije usađivanje je potvrđeno da poseduje poseban značaj u oblikovanju ličnosti i formiranju sheme sklonosti odraslog čoveka u kasnijim godinama života. Ipak, proces kultivisanja nije ograničen prestankom ranog detinjstva. Kako se individua razvija u detinjstvu i u adolescentnom periodu do položaja odraslog, ona je neprekidno izložena ovom procesu učenja, za koji možemo da kažemo da se završava tek smrću.

Razlika između prirode kultivisanog iskustva u ranim godinama života i kasnije do obima svesnog prihvatanja ili odbacivanja, neprestano raste kako individua stari. Do vremena kada se dostiže zrelost, čovek ili žena su tako uslovljavani da se lako kreću u granicama prihvaćenog ponašanja utemeljenog u njihovoj grupi. Nakon toga, novi oblici ponašanja, koji se nude, uglavnom su oni koji su uključeni u promene kulture — novi pronalasci i otkrića, nove ideje raširene izvan njegovog društva, pri čemu on kao individua treba da odigra svoju ulogu u preorijentaciji svoje kulture.

Uistinu, mi ovde dotičemo jedan od najosnovnijih aspekata procesa kultiviranja, aspekt čiji će puni značaj biti proveren kada uzmemo u razmatranje takav problem kao što je odnos individua prema kulturi, ili pitanje konzervativizma i promene u kulturi, čije je izmirenje, kojeg se treba ponovo setiti, pretpostavilo rešenje jedne od naših prividnih suprotnosti u razumevanju kulture. U svakom slučaju, osnovni je princip jasan. *»Kultivisanje individue u ranim godinama njenog života primarni je mehanizam u obezbeđenju stabilnosti kulture, dok je proces delovanja na zrelije ljude od ogromnog značaja za prouzrokovanje promena«.*

Upravo zbog najranijeg kultivirajućeg uslovljavanja, kao što smo istakli, „ljudska bića uče svoje kulture tako dobro da većina formi ponašanja teško dopire do stepena svesnosti“. U našim najranijim godinama mi smo neprekidno uslovljavani ka konformizmu, ili primenom tehnika kazne i nagrade, kao „utuvljivanjem“ moralnog zakona društva, ili podržavanjem, kao

u učenju motornih navika, kao što su gestovi ili ritam govora. Infantilni protest, koji se javlja kada dete odbija da uči govor, nije odsutan. Ali takvi protesti su individualni, oni su upereni protiv ograničenja detetove slobode ponašanja. Značajno je da infantilni protest nije racionalan. To i ne može da bude pošto jezička, tj. simbolička oprema deteta to ne dozvoljava.

Drugim rečima, učenje, „utuvljivanje” u novog člana društva kultivacione discipline koja je bitna za njegovo delovanje kao člana svoje društvene grupe, doprinosi stabilnosti kulture i njenom kontinuitetu. Kako individua postaje starija, ova rana uslovljavanja postaju tako uspešna da se pretvaraju u rutinu svakodnevnog ponašanja. Tada nastavljeno kultivisanje, kome je on izložen, u vrlo velikoj meri predstavlja proces ponovnog uslovljavanja, koji se nalazi na nivou svesnog. Muškarac ili žena upoznaju načine ponašanja koji su tradicionalno prihvatljivi za njihovu grupu u datoj situaciji — na primer u jednom društvu, da mora odstupiti i okrenuti leđa starcu koji prolazi da bi pokazao poštovanje; u drugom, da ono što treba učiniti sa svojinom pokojnika jeste upravo da je spali.

Ali, ukoliko bi imao veze sa drugim ljudima koji smatraju da se iskazuje pažnja gledajući u lice nadmoćnom, a ne da mu se okrenu leđa, tada čak i sa najvećom slobodom izbora, predstavljena je jedna alternativa i mora se prihvatiti. Ako pojedinac usvoji nov način za sebe, on može naići na otpor kod kuće. Ali ukoliko on ne bude sprečen da nastavi sa novim načinom ispoljavanja ponašanja, njegova će postojanost načiniti od njega centar, koji ukazuje na mogućnost odstupanja od propisanog oblika uglednog ponašanja, a njegovi bližnji će i dalje biti sukobljeni „licem u lice” sa mogućnošću izbora, koji je on već učinio.

Otpor prema promenama u ekonomskom ponašanju, koji je stupio na scenu širenjem evro-američke kulture po svetu, pokazuje kako deluje ovaj proces. U našoj kulturi se popreko gleda na uništenje svojine mrtvaca, ili na bilo koji drugi oblik uništenja svojine. Veliki pri-tisač radi promene takvih običaja izvršen je na urođenike od strane administracije, koji nisu imali pojma od kakvog društvenog značaja može biti uništenje svojine. Bez obzira na to da li su oni uspeali ili ne, psihološki proces kod urođenika u prilagođavanju ovom načelu različit je od ranog procesa uslovljavanja kojem su iste individue bile izložene kao deca



Kultivaciono iskustvo kasnijeg života, uza sve to, javlja se u prekidima. Ono tako predstavlja dalju suprotnost kontinuiranom uslovljavanju, čemu je izloženo novorođenče i malo dete. A ove kultivacione situacije kod odraslih ne pokrivaju tako mnogo segmenata kulture kao kod mladih. Odrastao čovek zna svoj jezik, sistem pravila pristojnosti koji upravljaju ponašanjem, načine suočavanja sa natprirodnim, muzičke oblike svoje kulture — sve stvari koje dete mora tek da nauči. Za odrasle osobe kultivisanje je završeno, osim tamo gde se javljaju nove situacije. On projektuje odluke koje mora dostići u svakodnevnom životu na saznanje koje mu je njegova kultura pružila. Ovo dozvoljava odraslom ljudskom biću da odgovara na podsticanje koje mu njegova kultura pruža sa minimalnom potrebom da pređe tlo koje je već pokriveno. Tako je kultiviranje proces koji omogućuje da se većina ponašanja *dešava ispod nivoa svesnog mišljenja*. Nestručnim jezikom to se može uzeti za gotovo, na način na koji mi prihvatamo bez pitanja čak i tako složena ispoljavanja naše sopstvene kulture kao što su automobili, elektricitet, simfonijski orkestar, da ne kažemo ništa o umetnosti pisanja ili tako osnovnoj tehnološkoj napravi kao što je točak.

## Kultura i individua

Pojam kultivisanja obezbeđuje nam most između kulture kao nečega što postoji po sebi i za sebe i kulture kao totalnog ponašanja individua, u kojem se ona manifestuje. Videli smo da u procesu kultivisanja individua uči oblike veza koje su prihvatljive za njenu grupu. Ona to uči tako uspešno da se njene misli, vrednosti i njeni postupci retko sukobljavaju sa mislima, vrednostima i postupcima drugih članova njegovog društva. Usled toga, život grupe može biti konkretizovan u nizu institucija, koje se mogu objektivno opisati, kao da su postojale nezavisno od ljudi koji žive u saglasnosti sa njima.

Ovo je način na koji je izvršen najveći deo etnografskih istraživanja. Moguće je, na primer, istaći da se u Istočnoj Africi stoka poštuje kao znak položaja i bogatstva i ne ubija se za hranu, ili da u nekim južnoameričkim indijanskim kulturama muškarca nose u ležaljci kada se njegovoj ženi rodilo dete. Ipak iskazi ove vrste nisu ništa drugo nego sumiranje obeležja, i na taj način ponašanja ljudi, koje se može predvideti u takvim situacijama. Istočnoafrikanac sa zadovoljstvom posmatra svoju stoku ili zavidi svom susedu na većem

stadu; južnoafrička Indijanka nastavlja svoj posao posle porođaja, dok njenog muža neguju u njegovoj ležaljci. Ukratko, nikada se ne sme izgubiti iz vida individua u razmatranju institucija.

U toku iskustva kultivisanja individua teži da postane takva vrsta ličnosti kakvu njegova grupa smatra poželjnom. Potpuni uspeh se nikada ne dostiže; neke ličnosti su prijemljivije nego druge, neke se odupiru disciplinski kultivisanja više nego druge. Ipak, manje ili više, svi postaju dovoljno slični, i kao što se kulture razlikuju jedna od druge, tako se, izgleda razlikuju i ljudi jednog društva od ljudi drugog društva.

Ovde leži srž jednog od kritičnih problema u proučavanju kulture — kako kultura utiče na razvoj individualnih ličnosti. Da li proces sazrevanja u jednom datom društvu nastoji da ohrabri agresivne nagone, tako da uspešno nadmetanje u grupi i ratovanje sa drugim grupama donose najveća priznanja individui? Ili se kao poželjni smatraju ugladeni odnosi, tako da je individua koja je najsposobnija za saradnju najbolje prilagođena u grupi, a diplomatija i kompromisi rukovode kontaktima sa strancima? Jesu li neslaganja u pogledu propisanog ponašanja u društvu izvori frustracije, ili su institucije harmonično spojene tako da individua može da živi prilagođenim životom sa minimumom unutrašnjih sukoba?

Kako duboko usađene mogu biti reakcije na uticaje ove vrste, može se videti ako za moment uzmemo u razmatranje dve konfliktne sheme u Sjedinjenim Državama. S jedne strane, Amerikanac je rođen u društvu čija se ideologija zasniva na shvatanju jednakih mogućnosti, tipizirana sa tako opšteutvrđenim paragrafima vere kao „svaki dečak ima šansu da postane predsednik”, ili sa isticanjem priče o uspehu u popularnoj literaturi. Ipak, teškoće postavljene ekonomskim i društveno-klasnim granicama, ili zbog posledica etničkog ili rasnog porekla, ne mogu se poreći. Neobaveštenoj osobi, koja je bila zadojena shvatanjem jednakih mogućnosti, ove kontradikcije predstavljaju sukob između ideala i iskustva, koji u najboljem slučaju produkuje mučni cinizam, a u najgorem psihoze koje nastaju kao posledica frustracija koje je individua iskusila.

Odnos između kulture i individue, kada se posmatra u okvirima procesa kultivisanja, nosi duboki smisao plastičnosti ljudskog organizma. Tu vidimo kako je širok opseg mogućeg ponašanja koje je dozvoljeno čovekovim biološkim nasleđem. Iz ovoga, takođe, izvodimo

načelo da svako ljudsko biće može usvojiti svaku kulturu čak i u njenom najtananijem aspektu, ukoliko poseduje mogućnost da je nauči.

Međutim, ne može se zaključiti da je individua samo pasivan elemenat u ovom procesu. Istina je da je u svom ranom kultivisanju ličnost uglavnom primalac pažnje, što utvrđuje njeno prilagođavanje modelima ponašanja određenim od njene grupe. Ipak, osećanje sigurnosti koju ličnost prima putem brige koja joj se ukazuje za vreme ranog detinjstva, ili nesigurnost koju oseća ako je zapostavljena, stepen u kome doživljava strogost odgoja praktikujući psihološke funkcije, ili je dozvoljena sloboda — to su takve razlike u razvoju individue koje mogu imati dalekosežne posledice po društvo. Dojenče čije je osećanje sigurnosti povređeno osećanjem da nije prihvaćeno, razvijaće se nastojeći da nadoknadi nedostatak. Ono može težiti nametanju svoje volje bližnjima bilo kojim sredstvima koja su mu pri ruci, sve dok ne postane tiranin kao poglavica Zulua Chaka. Teorija koja smatra da istoriju stvaraju superiorni ljudi koji se javljaju s vremena na vreme, teorija o „velikom čoveku“ u istoriji — zasnivala se na ovakvim činjenicama. Ova teorija je odbačena, jer je previše uprošćavala jedan komplikovani proces. Ali možemo videti kako se približila sasvim nesvesno rezultatima međusobnog odnosa između individue i njene grupe, pošto je ovaj odnos određen iskustvom individue u toku njenog kultivisanja u smislu grupnog merila povezivanja, sistema vrednosti, institucionalizovanih oblika ponašanja.

Setimo se bliskosti odnosa između antropologije i psihologije. Ovo nas podstiče da bi trebalo preispitati formulu koja je dugo prihvatana i još se čuje: da se antropologija bavi grupama, a psihologija individuama. Po ovoj formuli kultura je bila proučavana u antropologiji kao niz institucija, bez obzira na mesto ili funkciju individue. Smatralo se da psiholozi treba da se interesuju za pojedinačna ljudska bića, čije je mentalne procese trebalo proučavati sa vrlo malim i nikakvim obzirom na kulturnu pozadinu u kojoj su pronađeni.

Ovo je središte zajedničke brige, koje je dugo zanemarivano, a kojim se mi ovde bavimo. Tako osnovni procesi kao motivacija ili prilagođavanje ne mogu biti odvojeni od situacije u koju su smešteni, niti mogu biti proučavani bez obzira na individue koje su motivisane i koje se moraju prilagođavati. Ali dok individue odgovaraju na pohvalu, traže sigurnost, nastoje da se usklade sa prihvaćenim načinima ponašanja ili dostignu nadmoćnost, njihove kulture odre-

đuju i kakve će ciljeve tražiti i šta treba da učine da bi ih dostigle. Interesujemo se, ukratko za *psihologiju kulture*, ili *psichoetnografiju*, kako se ona naziva, što predstavlja proučavanje individue i njenog kultivisanja u pravcu utvrđenih normi ponašanja, koje su već prisutne u društvu u kome ona postaje član.

## 2.

Psihološke škole koje su najviše podsticale proučavanje individue u njenoj kulturnoj sredini predstavljaju bihejviorizam, geštalt psihologije ili konfiguracioni prilaz i psihoanaliza. Naravno da se mogu naći i drugi uticaji. Pre 1920. godine mnogi antropolozi, kao Franz Boas, A. A. Goldenweiser, C. G. Seligman W. H. R. Rivers, podvukli su značaj psihologije. Bihejvioristička škola, koja je naglašavala princip uslovnih reakcija, snabdela je antropologe pojmovnim i metodološkim sredstvima, koje su oni brzo usvojili i primenili.

Do koje mere je bihejviorističko gledište usvojeno u antropološkom pristupu kulturi, može se videti u našoj diskusiji o kultivisanju u prethodnom odeljku. Proces učenja je u ogromnoj meri uslovni proces, ili u kasnijim godinama jedan od procesa prerade iskustva. Ako ovo ne bi bilo tako, ljudstvo biće ne bi moglo da funkcioniše, pošto bi njegovo vreme bilo provedeno u odmeravanju svake situacije koju može da susretne, umesto da reaguje „bez razmišljanja”, kako se uobičajeno kaže. Da bismo ovo sagledali, možemo razmotriti problem prelaska preko prometne ulice. To je opasan poduhvat, i mi otkrivamo njegovu opasnost kada treba da prevedemo jedno delimično kultivisano dete. Odrasli, međutim, prolaze kroz saobraćaj vrlo malo misleći, sem u slučaju kada putuju u zemlju gde se saobraćaj odvija u suprotnom pravcu od onog na koji su navikli, nalevo, recimo, a ne nadesno. Samo u takvoj situaciji se priznaje efikasnost kulturnog uslovljavanja, i shvata delotvornost i sloboda kojom naš ono obdaruje.

Geštalt ili konfigurativna psihologija, koja je sledila i u neku ruku izrasla iz bihejviorizma, bila je manje primenljivana specijalno od antropologa, uprkos njenom značajnom uticaju na njihovo mišljenje. Srž njenog stanovništva je

naglasak koji ona stavlja na bitno jedinstvo svakog ljudskog iskustva. Ovo gledište je bilo naročito srodno antropologiji koja je sve više priznavala integraciju svake kulture i sve više naglašavala izveštačenost pokušaja koji su išli za tim da razdele kulturu u podgrupe bez ikakvog obzira na samu integraciju. Gestalt ili kasnija psihologija „terenske teorije“ (field-theory) podvukla je u radovima Lewina i Browna, značaj činjenice da odvajanje individue od njene kulture neizbežno vodi ka iskrivljenom gledanju na ponašanje. Da bismo bili efikasni neophodno je razmotriti sve one elemente koji u datom trenutku imaju neku ulogu u totalnoj pozadini individue ili grupe. Na ovaj način, prirodno, kultura u kojoj se odvija život subjekata dobija mesto od najvećeg značaja.

Dela Sigmunda Freuda i njegovih sledbenika izvršila su dubok uticaj na antropološko proučavanje individue u njenoj kulturi. Naglasak koji Freud i njegovi sledbenici stavljaju na ulogu iskustva u prvim godinama života na oblikovanje ljudske ličnosti, stimulirao je antropologe da proučavaju život i vaspitanje deteta u primitivnim društvima. Freudovo odbijanje da prihvati tabu koji se odnosio na raspravljanje o seksu, a koji se probio u način mišljenja Evrope i Amerike s kraja XIX i početka XX veka, dovelo je do toga da antropolozi uvide značaj seksualnih običaja, i da uključe njihovo proučavanje u programe istraživanja. Svetlost koju su bacili frejdovci na problem motivacije stimulisala je preispitivanje mnogih oblika ponašanja, što predstavlja preformulisane, „racionalizacija“ objekata čiji stvarni karakter pre ne bi bio priznat.

Antropolozi su polako prihvatili Freudova dela. Jedan od razloga bio je naglasak koji je on stavljao na simbolizam sna. Entuzijastički sledbenici Freuda, pokušavajući da utisnu u urođeničko mišljenje simbolizam koji je nastao iz konvencija Beča krajem XIX veka, gde je Frojd radio, učinili su očevitim neprihvatljivost ovakvih objašnjenja. Antropolozi su imali suviše dugo iskustvo sa ovakvom vrstom argumenata, pošto ih je proučavanje mnogih kultura naučilo da nijedan specifični oblik bilo kakve institucije ne poseduje univerzalni okvir.

Dosta je interesantno da je knjiga u kojoj je Freud ukazivao na korišćenje antropoloških materijala — „Totem i tabu“, učinila najviše da su antropolozi postali neprijateljski orijentisani prema Freudovoj psihologiji. Freud je našao da je privlačnost koju majka ima za sina, a koju on naziva Edipov kompleks, bila paralelna, na nivou svesnog, sa dvojnim odnosom

prema ocu. Ovo je bilo vrlo dobro dokazano u Frojdvom analitičkom materijalu. On je pokazao da se ovaj stav rađa iz infantilne ljubomore zbog oćevog odnosa prema majci; ljubomore koja je neublažena iako u isto vreme postoje mnoge veze naklonosti između oca i sina. Kao rezultat ovih otkrića Freud je izneo jedno od svojih najvrednijih shvatanja, shvatanja o ambivalenciji, u datom trenutku neko može biti privučen jednom lićnošću u isto vreme braneći se, ili odbijen od nje voleći je i mrzeći istovremeno.

Otkrivši kakve implikacije može imati ovaj mehanizam za razumevanje ljudske svesti, Freud se okrenuo drugim kulturama za materijale da bi proverio njegovu univerzalnost i prodro do njegovog porekla. Ali bez neposrednog znanja o bilo kom društvu sem svog vlastitog, ne znajući čak kakva proućavanja primitivnih naroda mogu baciti svetlost na njegov problem, on se obratio sekundarnim izvorima, pabirćenju od odgovarajućih i neodgovarajućih autora. Uz to, on nije tražio komparativne materijale u ovim delima, već dokaze o poreklu, istraživanje koje se danas smatra nedokućivim.

Takmićenje između muškarca i njegovog sina, smatra on, nastalo je iz situacije za koju je Freud verovao da je postala u najranijim danima ćovekovog života na Zemlji. U prvobitnoj porodici „Starac” je vladao neprikosnoveno, s pravom brutalne snage, i sve žene u hordi su bile njegove. Kako su njegovi sinovi odrastali, oni su se bunili i jednoga dana ujedinili da ubiju svog pretka. Štaviše, napravili su od njegovog tela ljudćdersku svetkovinu kako bi mistićno preneli njegovu snagu na sebe. Vraćajući se ženama, kojih su se sada, kajuć se za svoje nedelo, odrekli, oni su simbolizovali ono što su učinili držeći za nepovredivu životinju koja je tako postala „prirodna i prikladna” zamena za oca, koja se nije smela jesti. Odatle je nastao fenomen ambivalencije u ljudskoj svesti, manifestvovan na širem društvenom planu u totemskom simbolu mnogih ljudi, pošto je totem simbol istovremeno nepovrediv i voljen, a ipak pod tabuom i zbog toga treba da se izbegava; kao i zabrana incesta, koja je jedinstvena u svim ljudskim društvima.

Glavni doprinos B. Malnowskog psihologiji kulture bio je njegov dokaz da su Frojdovi nalazi reflektovali vreme i mesto u kojem je on radio i da u okviru određenih tipova porodićnih odnosa Edipov kompleks, kako ga je Frojd izneo, ne postoji. Među uroćenicima melanezijskih Trobrijandskih ostrva on je našao tip porodićne strukture gde se poreklo vodi po li-

niji majke, tako da dete uopšte ne pripada porodici svoga oca, a majčin brat je taj koji upravlja dečakovim životom, ostavljajući ocu da bude prijatelj i drug u igri. Prema ujaku, kao onom koji kažnjava, koji sprečava dete, kao što to čini otac u evro-američkim porodicama, Malinowski je našao mnoge primere reakcije edipovske varijante upravljene protiv majčinog brata, ali nijednu protiv oca.

Značaj ove studije nije bio u tome što je porekao jedan važan elemenat Frojdovog sistema. Značaj je bio ne u tome što se shvatilo da je ona, kao i istraživanja koja su sledila, dala Frojdovom sistemu širu važnost nego što bi ga on imao. Ovo je dokazano na primeru analize koju je izvršila D. Eggan na proširenom nizu snova Hopi Indijanaca, pri čemu je ona upotrebila psihoanalitičku tehniku, koju su retko upotrebljavali naučnici koji su se bavili uticajem kulturne pozadine na ličnost individue. Ona ističe da je ovo zanemarivanje prouzrokovano kako reakcijom antropologa protiv „prividno samovoljnog korišćenja simbola u interpretaciji snova“, tako i dužinom vremena i obrazovanja koje je neophodno za sakupljanje i odgovarajuću analizu ove vrste podataka. Ipak, kaže ona »ako... je opravdana pretpostavka da su snovi verovatno jedinstveni oblik mentalne aktivnosti, istovremeno diosinkretski i kulturno modelirani...«, tada analize snova u okviru njihovog ispoljavanja sadržaja, koji vodi poreklo iz kulture onog koji sanja, pokazuju »kulturne pritiske kao i kulturne potpore« koji oblikuju njegovo potpuno reagovanje prema situaciji u kojoj živi. Oblici snova, iako u okviru predstave koja se u potpunosti razlikuje od one kojom se bavio Frojd, ipak dokazuju kako posmatrani „mehanizmi snova rade na problemima koji predstavljaju više od prolazne stvari za individuu«, i otkrivanju među drugim stvarima »učestalost Frojdovih simbola u nesumnjivom stepenu...«, kao i javljanje onih simbola kojima sama grupa pripisuje značaj«.

Frojdova postavka da je struktura ličnosti dinamična, a ne nepromenljiva, rezultat totalnog iskustva individue, izgledala je u osnovi razumna. Nalazi Malinowskog i studije drugih, kao i Egganove, koja je sada citirana, jedino ističu činjenicu da oblici poremećenja ličnosti i njihovi mehanizmi kompenzacije, koje je otkrio Frojd da egzistiraju u određenim krugovima bečkog društva XIX veka — ne mogu biti prošireni do univerzalnosti koje bi posedovale opštu kulturnu vrednost. Priznavanje potrebe da se prodre duboko u sećanje ranog detinjstva da bi se razumela ljudska ličnost, što predstavlja jedan od njegovih glavnih doprinosa vodilo je, kao što smo приметili, do studija o nezi de-

teta i razvoju deteta kao ključnom problemu. Ali ova, kao i druga istraživanja, mora se priznati, mogla su se obaviti samo u svom celovitom kulturnom kontekstu, pošto nijedna reakcija ljudskog bića ne može biti shvaćena bez upućivanja na njegov sistem kulture. Slično tome priroda mnogih oblika ponašanja koji su kulturom sankcionisani, može se razumeti samo pozivanjem na zajednička iskustva onih koji su postupili u skladu sa njima.

Tu se psihoanaliza pridružila gestaltističkoj psihologiji u izgradnji jedinstva ljudskog iskustva i tako nameće zaključak da se kultura, u stvari, ne može odvajati od ljudi. Sapir, nadmoćan u ovom pokretu u antropologiji, i jedan od prvih koji je istakao značaj proučavanja individue u njenom odnosu sa kulturom, delotvorno je izrazio ovo gledište: »Uprkos često dokazivane bezličnosti kulture...daleko od toga da bude u bilo kom stvarnom smislu »nošena« od jedne zajednice ili druge kao takve... ona se otkriva samo kao osobena svojina određenih individua, koje ovim kulturnim dobrima obeležje svoje sopstvene ličnosti... Kultura nije, u stvari »data« kao takva. To je tako samo prema ugladenoj konvenciji govora. Čim se stavimo u povoljan položaj deteta koje stiče kulturu... sve se menja. Tako kultura nije nešto dato već nešto što se postepeno i oprezno otkriva«.

## 3.

Mogu se razlikovati tri pristupa proučavanju međuodnosa između individue i njene kulturne pozadine. Prvi ili kulturno-konfigurativni pristup teži da odredi preovladajuće totalne sheme kulture koje pospešuju razvoj određenih tipova ličnosti. Drugi, ili pristup koji zastupa tezu o modalnoj ličnosti, stavlja naglasak na reagovanje individua na kulturni okvir u kojem je rođena. Cilj je onih koji upražnjavaju ovaj metod da razaznaju tipičnu strukturu ličnosti koja se može naći u datom društvu. Treći, ili projekтивni prilaz upotrebljava razne »projektivne« metode analize, naročito Roschachovu seriju mastiljavih mrlja, da bi utvrdio niz struktura ličnosti u jednom datom društvu.

Ova tri pristupa ne predstavljaju ništa drugo nego isticanje različitih aspekata istog problema. Oni su možda najbolje opisani kao sukce-



sivni koraci u analizi uloge individue u kulturi i uticaja kulture na ljudsku ličnost. Razlike među njima mogu se ukratko izložiti ovako:

1. — Kulturno-konfigurativni pristup je bitno etnološki. Težište se u njemu uvek stavlja na institucije, na kulturne modele, koji uspostavljaju sistem u kojem se razvijaju dominirajuće strukture ličnosti date grupe.

2. — Pristup koji razvija teoriju o modalnoj ličnosti stavlja svoj naglasak na individu. On potiče iz primenjivanja psihoanalize na komparativno proučavanje širokih problema društvenog prilagođavanja. Suprotnost ova dva pristupa, može se reći, rada se iz njihovih izvora: prvi iz konvencionalne etnologije, drugi iz ortodoksnog frejdizma.

3. — Kako individua, tako i kultura figuriraju tamo gde se upotrebljavaju projekтивne tehnike. Upotreba standardizovanog testa, prema kojem se svi rezultati mogu razmatrati, obezbeđuje metodološko sredstvo za procenjivanje struktura ličnosti pojedinih članova date grupe u okvirima njihovog kultivisanja shodno institucijama i vrednostima njihove kulture.

O kulturno-konfiguracionom pristupu se najčešće misli, kako je tumačen u delima R. Benedict i M. Mead, iako je jedan od najranijih i najkonciznijih iskaza o njemu dao E. Sapir, kojim je podstaknuta većina antropoloških studija o individui i njenoj kulturi. On kaže:

„Od socijalizacije crta ličnosti može se očekivati da vodi kumulativno ka razvoju specifične psihološke sklonosti u kulturama sveta. Tako je kultura Eskima, suprotstavljena većini kultura severnoameričkih Indijanaca, ekstrovertna; kultura Indusa, po tome kako u celosti pristaje uz svet mišljenja, introvertna je; kultura Sjedinjenih Država je definitivno ekstrovertna po karakteru — polažući veći značaj na mišljenje i intuiciju nego na osećanja; a osećanja vrednovanja se mnogo jasnije ispoljavaju u kulturama mediteranskog područja, nego u onima Severne Evrope“.

Iako ovde podvlači da su »takve psihološke karakterizacije kulture... napolsetku... neizbežne i neophodne«, Sapir je kasnije odustao od ovog pristupa, pošto se njegovo interesovanje promenilo od klasifikacije celokupnih kultura u psihološkom smislu na dinamiku formiranja ličnosti.

Doprinos M. Mead proizlazi uglavnom iz njenih terenskih istraživanja na jugozapadnom Pa-

cifiku. Na Manusu, ostrvu na obali Nove Gvineje, ona je uspostavila odnos sa plemenom kod koga je društveno uslovljavanje individue opterećeno žestokim prekidom između detinjstva i modela ponašanja odraslih i opisala je napetost koja nastaje potrebom prilagođavanja tako oštro suprotstavljenim situacijama. Ona je kasnije proučavala tipove ličnosti muškaraca i žena u tri novogvinejska društva. Tu je došla do zaključka da je kultura bila ta koja je oblikovala modele nadređenosti i podređenosti među polovima, za koje se ranije držalo da su biološki determinisani. Individua je bila shvaćena kao rezultat socio-kulturnih sila kojima je bila izložena i tako je nestala u grupi.

Težnja da utopi individuu u proučavanje raznih psiholoških »setova« raznih kultura karakteriše takođe radove R. Benedict. Ističući crte kultura da bi dokazala tipove koje je opisala, ona je navelo svoje terensko istraživanje među Indijancima Zuni jugozapadne Amerike, Meadova istraživanja, Boasovo koje je on vršio među Indijancima Kwakiutl Britanske Kolumbije i Fortuneovu studiju o stanovnicima Dobua. Ove tipove ona je nazvala apolonским, što uglavnom odgovara Sapirovom introvertnom tipu, i dionizijejskim, koji je jednak ekstrovertiranom. Indijanci Zuni su dati kao primer za prvi tip. Uzdržanost u ličnim odnosima, utapanje individue u grupu, sporost u nastupanju ljutine i odsustvo hysterije u njihovim religioznim obredima neka su od obeležja za koje se smatra da ih razgraničavaju kao nosioce ovog tipa kulture. S druge strane, jaka društvena duševna uzbuđenja Kwakiutla i sumnjičavost pripadnika Dobua, ekstravagancija obreda koja označava ekonomsku rasipnost Kwakiutl plemena, služeći kao psihološko prilagođavanje frustracionim situacijama i upotreba baštenske magije kod Dobua, da bi se proširila ličnosti i zasnovao ego, jesu karakteristike koje uslovljavaju klasifikaciju ovih kultura kao dionizijejskih.

Kao i sva pionirska nastojanja, i ovo gledište je pokazalo teškoće. Bilo je istaknuto da su u naglašavanju kulturnih tipova izgubljene iz vida promene u pojedinačnom ponašanju, u okviru sankcija koje su postavljene od jedne kulture. Postavljeno je pitanje da li se može očekivati da dve institucije bilo koje kulture budu u saglasnosti sa sveobuhvatnim modelom, koji se obezbeđuje apolonosko-dionizijejskim klasifikacijom, ili nekom sličnom tipološkom shemom. U procesu razvrstavanja kultura prema ovoj klasifikaciji postavljalo se pitanje ne moraju li pretpostavke posmatrača i uticaj ovih pretpostavki na selekciju opažanja dominirati njegovim sudovima. Rasprave Li Anchea o Zunima, Boasa o

plemenu Kwakiuti, Fortunea o Arapešima, potkrepile su dokazima ovu rezervisanost. Li, kineski antropolog, koga su njegove sopstvene psihičke crte učinile upadljivim među Indijancima, našao je da su oni sasvim različiti od slika koje su o sebi pružili belim naučnicima. Boas je posmatrao kako je među Kwakiutlima poglavica, koji se odavao mahnitom hvalisanju u plemenu, mogao takođe, u svojoj porodici, poniziti sebe pred jednim detetom koje će biti jednog dana njegov naslednik. A Fortune je istakao da u jednom od novogvinejskih plemena koje je proučavala Mead, u Arapesha, shvatanje da se slabo ispoljava agresivnost i kod muškaraca i kod žene zahteva da se učine neka ograničenja u svetlosti materijala koji pokazuje da su ovi ljudi posedovali dobro utvrđene modele borbe.

Uticao kulturno-konfiguracionog gledišta se, uza sve to, može videti u sledećoj fazi razvitka ovog područja, pri čemu su, kao što je ukazano, upotrebljeni određeni psihoanalitički pojmovi da bi se objasnile razlike između ličnosti ljudi koji žive u društvima u kojima preovladavaju različiti načini života. Postulat Kardiner i Lintona o »bazičnoj strukturi ličnosti«, koji, kako se smatra, prevladava u svakom društvu, može se posmatrati kao proširenje i prečišćavanje hipoteze Benedict—Mead.

Bazična struktura ličnosti shvaćena je kao norma, a ne kao tip, i izvodi se iz značaja koji je polagan na proučavanje individue. Ipak, naglasak na raznolike uticaje, koje raznovrsne institucije raznih kultura ispoljavaju u procesu formiranja ličnosti, pokazuje kako je ovaj raniji rad učinio dostupnim psihoanalitičaru Kardineru smisao mogućih promena u ljudskim institucijama, kao primarnu činjenicu u objašnjenju zašto se ljudi razlikuju.

Kardiner definiše institucije kao »svaki utvrđeni način mišljenja ili ponašanja prihvaćen od jedne grupe individua«, koji se može preneti, koji je uopšte prihvaćen i čiji prekršaj proizvodi smetnje. To je reakcija individue na institucije koja proizvodi rezultatno ponašanje koje nazivamo ličnošću. Institucije su klasifikovane kao primarne i sekundarne. Primarne institucije izrastaju iz »uslova koje individua ne može da kontroliše« — traženje hrane, seksualni običaji, razne discipline obrazovanja. Sekundarne potiču iz zadovoljenja potreba i oslobađanja od napetosti stvorenih od primarnih institucija, i dokazani su primerom ishrane, koja ljude oslobađa napetosti koje su stvorene njihovom potrebom za sigurnim stalnim snab-

devanjem hranom. Ono što razlikuje ovaj pristup od prethodnog jeste njegov dinamični karakter, pošto bazična struktura ličnosti potiče iz analize institucija i njihovog uticaja na ljude od jedne kulture do druge.

Podaci upotrebljeni da dokažu ovu hipotezu potekli su iz Kardinerovog proučavanja materijala raznih istraživača, iz njihovih terenskih iskustava, da bi se bacila svetlost na ličnosti ljudi koje su oni proučavali. Ovakve materijale svaki istraživač poseduje, ali ih retho objavljuje — slučajna posmatranja načina reagovanja, kako se čovek ponašao u svađi, dečije igračke, brbljanje o tome zašto jedan par u selu nije uspeo da uspostavi običajno prilagođavanje u braku. Naglasak na institucije koje se usredsređuju na traženja hrane ili društvenu strukturu, isto tako kao i na seksualne običaje, predstavljao je značajan napredak preko granica konvencionalne psihoanalitičke preokupacije, čiji su se podaci ograničili na ovu poslednju kategoriju. Primedbe su, uz sve to, stavljene zbog omalovažavanja elemenata u kulturi koji nisu vezani za njene društveno-ekonomske probleme, kao što je estetski aspekt, ili faze u religiji koje su usresređene na druga pitanja no što je to obezbeđenje hrane i produžavanje porodice.

Studija koju je proveo Du Bois na ostrvu Alora trebalo je da obezbedi terenske podatke koji bi se mogli upotrebiti da se proverí hipoteza o bazičnoj ličnosti sredstvima tehnika »psiho-kulturne sinteze«, »analize kulture kombinovane sa bolje utvrđenim psihološkim procesima analitičke škole«. Da bi se ovo učinilo, detalji o životu Alora koji se tiču pitanja kao što su: nega odojčadi, upravljanje ranim i kasnim detinjstvom i pubertetom, brak, seks i psihološki aspekti religije, bili su proučavani u skladu sa širim etnografskim istraživanjem o običajima ljudi. Pribavljeno je osam autobiografija, od četiri muškarca i četiri žene, koji su bili ohrabreni da ispričaju svoje snove u svakodnevnom razgovoru sa etnografom. Sakupljeni su dečji crteži i razni testovi, uključujući 37 Rorschacha. Na osnovu ovih podataka Kardiner je procenjivao ličnosti subjekata u svetlosti njihove kulturne pozadine, a njegove zaključke samostalno je proverio jedan stručnjak u analizama Rorschach. Podudaranje u ovim nezavisnim procenama podataka terenskog istraživanja, sakupljenih radi proučavanja ravnoteže između kulture i ličnosti ukazuje na to da se može očekivati plodna saradnja između antropologije i psihologije u daljim istraživanjima. Ovo takođe svedoči o preporučljivosti interdisciplinarnog

obrazovanja, i kako bi se omogućilo istoj individui da vrši razne faze istraživanja analize koje zahtevaju ovaj metod psihokulturne sinteze.

Upravo ovde će se upotreba Rorschacha i možda drugih »projektivnih« tehnika, kao što je tematski aperceptivni test, pokazati kao najuspešniji. Hallowell je najdoslednije upotrebio prvi test, i nama će koristiti da citiramo njegovo tumačenje o upotrebljivosti ovog testa pri proučavanju individua u različitim kulturama, gde on sumira prirodu svog metoda, kako se on iskorišćava i njegov potencijalni doprinos proučavanja odnosa između ličnosti i kulture.

»Neobrađeni podatak za ocenjivanje ličnosti Roschachovom tehnikom dobija se iz verbalnih odgovora koje subjekt daje nizu od deset nedefinisano postavljenih, ali simetrično strukturiranih mastiljavih mrlja, koje mu se predočavaju jedna po jedna utvrđenim redom. Pet mrlja su potpuno crne, ali sa šarenim tonским vrednostima, tri su u bojama, a dve su u kombinacijama belog i crnog... Posredstvom prvobitne sugestije da kaže šta one mogu da predstavljaju, subjekt je motivisan da zaodene stimulativna polja koja su stavljena pred njega vrednostima koje nešto predstavljaju, radije nego da ih posmatra kao beznačajne oblike ili prazne skice. Što god on tada kaže, izvršitelj testa zabeleži«.

Ovim procesom interpretacije — na sličan način kao kad vidimo glavu konja u obliku letnjeg neba — ove mastiljave mrlje dozvoljavaju subjektu da se izrazi putem vlastitog izbora. Što znači: to je on koji projektuje značenje u objektivno beznačenje oblike; on je taj koji daje nekoliko ili mnogo odgovora; bira čitavu kartu ili samo jedan njen deo da bi je objasnio, upotrebljava boje ili ih ignoriše. Zbog ovoga se ovi testovi zovu projektivnim. Ovaj proces projektovanja značenja u oblike koji su inače besmisleni omogućava istraživaču, putem analize rezultata, da donese zaključke o strukturi ličnosti individue koju proučava.

Upotreba ove metode omogućava nam da, radi dobijanja preseka kulture, zahtevamo ne samo sliku karakterističnih struktura ličnosti raznih grupa nego i saznanje o promenama u takvim strukturama u okviru svakog društva. Ovo je od posebnog značaja pošto ćemo dajući smisao promenljivosti psihološkim reakcijama, postići i sigurnije razumevanja problema — šta je to što sačinjava normalno, a šta abnormalno ponašanje. Tu su samo dva pitanja kojima, kako to ističe Hallowell, testovi kao što su Roschach mogu dati svoj doprinos. »On nije zamena za

druge metodološke pristupe«, podvlači on u zaključku, »ali ih je on krasno dopunjuje«. Raschach i drugi testovi njegovog tipa su otud jedan značajan doprinos instrumentima tehnika koje se moraju primeniti u vezi sa problemom interakcije između individue i situacije u kojoj ona postiže prilagođenost ili neprilagođenost.

## 4.

Pažnja koja je počela da se pridaje problemu individue u njenoj kulturi sačinjava ogroman napredak u proučavanju čoveka. Ali posao koji je učinjen na ovom polju predstavlja samo početak i metodi su, ne manje nego dokazi, u svom ranom detinjstvu. Da ukratko sumiramo šta je učinjeno, podvučemo šta je potrebno da se još učini i navedemo neke opomene koje iskustvo postavlja pošto antropologija ide teškim stazama ka razumevanju ove faze u njenom proučavanju čoveka.

Problem je dobro postavljen, a njegov značaj tačno shvaćen. Da je život čoveka jedno; da je »kultura« konstrukcija koja opisuje slične modele veza onih koji sačinjavaju jedno dato društvo; da je u krajnjoj analizi, ponašanje uvek ponašanje individua iako može biti prikladno za svodenje u uopštenim okvirima — sve su to neki od puteva u kojima se ovo shvatanje može izneti. Iako ovo čini proučavanje kulture još kompleksnijim nego što su to ranija istraživanja ukazala, ono nas samo ohrabruje u osećanju da je to jasan korak u pravcu realnosti. Dalju prednost predstavlja činjenica da se problemu prišlo upotrebom raznih metoda i što je terminologija koja se upotrebljava podvrgnuta stalnom pročišćavanju. Pripisivanje tipova ličnosti datim kulturama ustupilo je mesto proučavanju niza ličnosti u društvu. O pojmu bazične ličnosti počelo se razmišljati kao o modalnoj ličnosti. Tu je bilo i kasnije priznavanje da se čak i u jednoj kulturi, karakteristični podtipovi ličnosti mogu razviti iz različitih situacija života osoba koji igraju različite uloge u datoj grupi. Ovo su, kako ih je nazvao Linton, »položajne ličnosti«, definisane kao »status-linked response configurations« (struktura odgovara na bazi statusnih veza).

Istina, još postoji potreba za proučavanjem individua u kulturi i drugim metodama, uz dominaciju psihijatrijsko-psihoanalitičkih tehnika,

koje su upotrebljavane u većini studija, naročito ukoliko su se one ticale »cross-cultural« proučavanja niza manifestacija datih u ljudskom ponašanju putem tako nepsihijatrijskih aspekata kao što je opažanje, motivacija i pamćenje. Koliko može biti značajan ovaj pristup, očevidno je iz kratke Hallowellove diskusije o njegovim implikacijama samo na području opažanja. Veliki napredak postignut pomoću pojmova i metoda psihijatrije i psihoanalize već je predočen, ali u entuzijazmu koji je izazvao njihov doprinos, postojala je i tendencija da se prevede neuspesi u toku ovog rada. Ipak bi bilo nerealno ne priznati da su psihijatrijske tehnike pronađene da bi se primenile na pojedince i da izazovu terapijske posledice. Primeniti ih na proučavanje društava sastavljenih od prilagođenih kao i neprilagođenih individua, podrazumeva preorijentaciju koja ni u kom smislu nije ostvarena. Potreba za takvom preorijentacijom vidi se pri klasifikaciji čitavih kultura na osnovu psihopatoloških termina, na patološke i shizofrenične. To se takođe opaža pri opisivanju normi opažanja u okvirima pojmova koji se crpu iz proučavanja neurotičnih stanja. Ovo se takođe vidi u tome što se vrši izvanredan pritisak u analiziranju kulture u smislu frustracije, koje one nameću, i u isto vreme se zapostavljaju kanali koji vode prilagođavanju koje nude svi putevi života.

Klasifikacija skale prilagođenosti u jednoj neevropskoj grupi, koju je dao Hallowell za svoje Saulteaux subjekte na osnovu testa Roschach, uspešno dokazuje poglede koje smo sada istakli. Među ovim ljudima, koji moraju vrlo naporno da se prilagođavanju zbog frustracija prouzrokovanih odnosima sa belcima, procenat je bio:

dobro prilagođeni	— — —	10,7%
prilagođeni	— — — —	33,3%
slabo prilagođeni	— — — —	44,1%
neprilagođeni	— — — —	11,7%

U poređenju sa ovim, 50% Indijanaca Inland koji su imali manje veza sa belcima spadali su u kategoriju »prilagođenih« i »dobro prilagođenih«. Među onima sa najviše kontakata 60% su bili »slabo prilagođeni« ili »neprilagođeni«, te je ova grupa uključivala i krajnje slučajeve neuspeha u prilagođavanju. S tačke gledišta problema razumevanja interakcije između individue i njene totalne okoline, očevidno je da je naglasak na proučavanju procesa prilagođavanja isto tako bitan kao što je otkrivanje uslova koji dovode do neprilagođenosti.

# 5.

Mnogo se diskutovalo o tome da li antropolog može da proučava problem ličnosti u primitivnim društvima, a da sebe predhodno nije podvrgao psihoanalizi. Međutim, nije se čulo mnogo o tome da li psihoanalitičar koji se bavi proučavanjem različitih kultura mora da poseduje neposredno iskustvo o društvima gde su sankcije, ciljevi, sistemi motivacija i nadzora potpuno različiti od njihovih sopstvenih. Činjenica je da je samo nekoliko psihoanalitičara, koji su pokazali interesovanje za ove probleme, vodilo terensko istraživanje da provere svoje hipoteze među grupama van orbite evro-američke kulture. Ovo je uostalom skoro istina i za naučnike čiji je pristup psihologiji kulture onaj koji je svojstven akademskoj psihologiji, kao i za one koji se koriste tehnikama i pojmovima analitičke škole.

Jedan predlog koji je izložen izgleda da obezbeduje rešenje teškoće koja se javlja u radu na problemu koji tako široko preseca dva polja nauke. »Neku vrstu neposrednog kompromisa« trebilo bi postići, podvlači se, u »kojem bi antropolog i psiholog bili spremni da nauče koliko je moguće jedan drugog i da definišu neke od svojih problema i metoda saglasno sa drugima«. Do određene mere je ovaj »neposredni kompromis« ostvaren, kada su neki antropolozi radili u psihološkim laboratorijama, ili su se podvrgli analizi, i kada su neki psiholozi, naročito sa većom akademskom tradicijom, proveravali svoje hipoteze na terenskim istraživanjima. Primeri za ovu kasniju kategoriju, koji se mogu navesti, jesu studije Denisa o deci Indijanaca Hopi ili Campbela o Crncima sa Virđinijskih ostrva.

Od značaja je takođe da se početni pristup proučavanja individue u njenoj kulturi učini sa gledišta totalne strukture skupa običaja u kojem ona živi. Opler na sledeći način izražava, svoje stanovište: „Na osnovu boravka etnologa na terenu iskrsavaju dva niza problema i područja interesovanja. Jedan se bavi potpunim kulturnim modelima, onim uopštenim i sveobuhvatnim iskazima, koje svaki član grupe, bez obzira na svoje vlastito ponašanje i ličnost, treba da prihvati i koji predstavljaju tradicije i priznaje navike tih ljudi. Drugi interes teži da upozna odnos između šireg modela kulture i sveta intimnih značenja, sklonosti i modela ponašanja, koja svaka individua izgrađuje za sebe«.



Pristup kulturne orijentacije suviše je plodan da bi se izgubio u isključivom isticanju proučavanja individue. Iz razumevanja kulturne orijentacije proizlazi značaj kulturno sacionisanog kontinuiteta i diskontinuiteta u procesu sazrevanja. Takva suprotnost u našoj sopstvenoj kulturi, kao što je ta između odgovornosti zrelog čoveka za svoj čin i nedostatka odgovornosti kod deteta, predstavlja jedan šematizovani diskontinuitet koji se ni u kom slučaju ne može naći u svim kulturama. Slično tome, dominacija oca nad decom, što takođe predstavlja zakon među nama, može se suprotstaviti konvencijama društva gde su očevi i deca u normi relativne jednakosti. Situacija jednakosti između oca i sina ne prozrokuje takav diskontinuitet u sazrevanju kakav postoji u situaciji kad je otac dominantan. Očekivali bismo da ćemo utvrditi ove razlike reflektovane na ličnosti onih koji žive u psihološkoj atmosferi jednog tipa društva nasuprot drugom.

Kako proučavanje kulturne pozadine može izneti na videlo psihološke mehanizme koji usmeravaju pojedinačno ponašanje i kanališu agresivnost putem disciplinovanja izražavanja, može se videti u jednoj instituciji kao što je »apoceremonija«, koju praktikuju Ashanti sa Zlatne obale u Zapadnoj Africi. Za vreme »apoceremonije« nije samo dozvoljeno, nego se smatra imperativom da oni na vlasti saslušaju podrugivanja, kuđenja i prokletstva svojih podanika zbog nepravde koje su počinili. Ovo, veruju Ashanti, osigurava da duše vođa neće patiti mnogo zbog potisnutih loših želja onih koje su oni razgnevili, koje bi u suprotnom slučaju, nagomilavajući se, posedovao snagu da ih oslabe i čak ubiju. Uspešnost ovog očito frejdovskog mehanizma oslobađanja od potisnutog nije potrebno objašnjavati. Ovo jasno baca svetlost na to kako institucionalizovani oblici ponašanja koriguju narušenu ravnotežu u razvijanju ličnosti datih individua.

Na sličan način, pojam *fiofio*, poznat kod crnaca Holandske Guiane, otkriva tip prilagođavanja koji ovi ljudi praktikuju u situacijama napetosti, koje se uvek javljaju u grupnom životu. U ovom slučaju veruje se da jedna nerešena svađa između srodnika ili poverljivih prijatelja vrši svoj uticaj dugo posle toga pošto je činjenica ovog slučaja već izbrisana iz svesnog mišljenja. Ako se dozvoli da jedna strana u svađi primi poklon ili uslugu od druge, bolest ili neka nesreća zadesiće jednog ili oboje. Samo kada je, nakon savetovanja sa vračem, povod bio otkriven, i kada je javna ceremonija opozivanja, nazvana »puru mofo« (opozivanje iz usta) izvršena, zlo će biti udaljeno. U suprotnom, veruje se da je rezultat

smrt. »Imati poštene netrepeljivosti dosta je prirodno, i ovo kažu urođenici, ne čini čoveku nikakvo zlo; ono nastupa samo onda kada su svađe maskirane prividnim prijateljstvom, iza koga se skriva drevna mržnja — tada je opasno izmenjivati svojinu, ili prihvatiti bilo kakav gest naklonosti«.

Takvi društveno sacionisani mehanizmi koji dozvoljavaju oslobođenje od smetnji i rešavanje konflikata predstavljaju sredstva kojima se do vrlo velikog stepena ostvaruje prilagodavanje individue. Ovo su aspekti onih saglasnosti u verovanjima i ponašanju koji, kao elementi kulture, sačinjavaju kalup u kojem se strukture ličnosti individua razvijaju, i u kojem one moraju delovati.

### **Kulturni relativizam i kulturne vrednosti**

Svi ljudi stvaraju sudove o načinu života koji se razlikuje od njihovog. Tamo gde se preduzimaju sistematska proučavanja upoređivanje dovodi do klasifikacije, i naučnici su zasnovali mnoge sheme za klasifikaciju načina života. Donešeni su moralni sudovi razmatranjem etničkih principa koji rukovode ponašanjem i oblikuju sisteme vrednosti raznih ljudi. Njihove ekonomske i političke strukture su rangirane prema svojoj složenosti, uspešnosti, poželjnosti. Procenjivala se njihova umetnost, muzika, literarni oblici.

Sve više je postojalo očevidno da ova vrsta procene opstoji ili pada u zavisnosti od prihvatanja premisa iz kojih potiču. Uz to mnogi kriteriji na kojima su sudovi zasnovani kontradiktorni su, tako da se zaključci izvedeni iz jedne definicije o tome šta je poželjno neće slagati sa onim koji su zasnovani na nekoj drugoj formaciji.

Ovo ću ilustrovati jednim jednostavnim primerom. Ne postoji mnogo načina na koji se može konstituisati prvobitna porodica. Jedan muškarac može da živi sa jednom ženom, jedna žena može da ima nekoliko muškaraca, jedan muškarac može imati nekoliko žena. Ali ako procenjujemo ove oblike s obzirom na njihovu funkciju produženja grupe, jasno je da oni ispunjavanju svoj primarni zadatak. U suprotnom, društva u kojima oni egzistiraju ne bi preživela.

Takav odgovor, međutim, neće zadovoljiti sve one koji su preuzeli na sebe procenjivanje kultura. Što je sa moralnim pitanjem svojstvenim primeni monogamije kao suprotnosti poligamiji, sa prilagodavanjem deteta podignutog u domaćinstvu gde se, na primer, majke moraju takmičiti u korist svojih potomaka za naklonost zajedničkog muža? Ako se za monogamiju drži da je

željeni oblik braka, odgovori na ova pitanja su unapred određeni. Ali ukoliko razmatramo ova pitanja sa stanovišta onih koji žive u poligamnim društvima, mogu se, naravno, dati alternativni odgovori ako su zasnovani na različitim shvatanjima šta je to što je poželjno.

Da razmotrimo, na primer, život jedne pluralne porodice u zapadno-afričkoj kulturi Dahomeja. Ovde, u staništu živi muškarac sa svojim ženama. Muškarac ima svoju kuću, kao i što svaka njegova žena sa svojom decom poseduje vlastitu, a na osnovu osnovnog afričkog principa da dve žene ne mogu uspešno stanovati u istoj kući. Svaka žena naizmenično provodi jednu urođeničku nedelju od četiri dana sa zajedničkim mužem, kuvajući hranu za njega, perući njegovu odeću, spavajući u njegovoj kući, da bi tada prepuстила mesto sledećoj. Njena deca, međutim, ostaju u kolibi svoje majke. Sa trudnoćom ona se isključuje iz ovog ciklusa, i upravo idealno, u interesu zdravlja deteta i svog vlastitog, ne posećuje muža sve dok se dete ne rodi i odući od dojenja. Ovo znači period od tri do četiri godine, pošto se odojčad doje dve godine, a i duže. Stanište sastavljeno od ovih domaćinstava kooperativna je jedinica. Žene koje prodaju dobra na tržnici, ili se bave grančarijom, ili obrađuju svoje bašte, doprinose njenom održavanju. Ovaj aspekt, iako od velikog ekonomskog značaja, sekundaran je u odnosu na prestiž koji se vezuje za veću jedinicu. Zbog toga se često može naći žena koja ne samo nagovara svoga muža da uzme i drugu suprugu već mu pomaže zajmovima ili poklonima da bi mu to omogućila.

Javlja se i zategnutost među ženama koje nastanjuju jednu veliku zgradu. Postoji trinaes način sklapanja braka u ovom društvu, i u jednom velikom domaćinstvu, one žene koje su venčane u istoj kategoriji, teže da se udruže protiv drugih. Takmičenje za poštovanje od strane muža takođe je jedan faktor, kada nekoliko žena pokušavaju da utiču na izbor naslednika u korist svojih vlastitih sinova. Ipak se sva deca u zgradi zajedno igraju, i snaga emocionalnih veza između dece iste majke više nego kompenzira bilo kakve neugodnosti, koje mogu da se jave između braće i sestara koji pripadaju istom ocu, ali imaju različite majke. Saradnja, štaviše, među ženama ni u kom slučaju nije puka formalnost. Mnogi zajednički zadaci izvode se u prijateljskom jedinstvu, postoji solidarnost u interesu posebnih prava žena, ili tamo gde se radi o položaju zajedničkog muža.

Možemo se sada vratiti kriterijumima koji se primenjuju u donošenju sudova o poligamnoj porodici nasuprot monogamnoj. Struktura porodice Dahomeja očito je složena institucija. Ako se bavimo samo mogućim linijama ličnih odnosa

među mnogim individuama koje se uzmaju u obzir, jasno vidimo kako su brojni ogranci recipročnih prava i obaveza dahomejske porodice. Uspešnost dahomejske porodice je, međutim, očigledna. Ona je za nebrojene generacije provodila svoju funkciju podizanja mladih, sama veličina grupe daje joj ekonomsku sigurnost i stabilnost koja odatle rezultira, a kojoj mogu zavideći oni koji živi u drugačijem sistemu porodične organizacije. Moralne vrednosti je uvek teško utvrditi, ali u ovom društvu je barem brak jasno distanciran od neredovnih seksualnih odnosa i od prostitucije, sa svojim natprirodnim sankcijama i prestižom koji daje, da ne kažemo ništa o ekonomskim obavezama prema supruzi i budućem potomstvu, koje se eksplicitno prihvataju od onog koji stupa u brak.

Brojni problemi prilagođavanja javljaju se i u ovoj vrsti agregata. Nije potrebno mnogo spekulisanja da bi se razumelo tuženje starešine jedne velike nastambe: »Taj koji ima mnogo žena treba da bude nešto kao diplomata«. Ipak lukavo bockanje u poslovima, pesmama kao i otvoreno svađanje ne uključuju veće nezgode od onih koje se nalaze u svakoj maloj seoskoj zajednici gde su ljudi takođe zajedno za dugi period vremena. Svađe između više supruuga ne razlikuju se mnogo od prepirki preko ograde zadnjeg dvorišta među susedkama. I Dahomeji koji poznaju evropsku kulturu, kada se zalažu za svoj sistem, naglašavaju činjenica da on dozvoljava svakoj posebnoj ženi da raspoređuje radanje svoje dece na način koji je u saglasnosti sa najboljim predlozima savremene ginekologije.

Tako poligamija, posmatrana sa stanovišta onih koji je primenjuju, sadrži vrednosti koje nisu očigledne za one koji je posmatraju spolja. Sličan je slučaj sa monogamijom, u svakom slučaju, kada je napadaju oni koji su kultivisani za drugačiju vrstu porodične strukture. Ono što je istina o jednoj specifičnoj fazi kulture, kao što je ova, istina je i za druge faze. Vrednovanja su relativna u zavisnosti od kulturne pozadine iz koje izrastaju.

## 2.

Kulturni relativizam je u biti jedan pristup pitanju prirode i uloge vrednosti u kulturi. On predstavlja naučni, induktivni prilaz vekovima starom filozofskom problemu, upotrebljavajući sveže, uporedne kulturne podatke, dosad nepristupačne naučnicima, dobijene iz proučavanja su-

štinskih vrednosti sistema društava koja imaju najraznovrsnije običaje. Ukratko, princip kulturnog relativizma je sledeći: sudovi su zasnovani na iskustvu, a iskustvo interpretira svaka individua u okvirima sopstvenog kultivisanja. Oni koji drže do postojanja učvršćenih vrednosti naći će materijale u drugim društvima, koji zahtevaju preispitivanje njihovih pretpostavki. Da li postoje apsolutni moralni standardi, ili su moralni standardi uspešni samo dotle dok se slažu sa orijentacijom datih ljudi u datom momentu njihove istorije? Mi čak pristupamo i problemu krajnje prirode same stvarnosti. Cassirer smatra da realnost može biti doživljena samo u simbolizmu jezika. Zar nije onda realnost definisana i prodefinisana pomoću stalno promenljivog simbolizma nebrojenih jezika čovečanstva?

Odgovori na ovakva pitanja predstavljaju jedan od najtemeljitijih doprinosa antropologije analizi čovekovog mesta u svetu. Razmišljajući o takvim neopipljivostima kao što su dobro i zlo, normalno i abnormalno, lepo i ružno, a koje ličnost upija u sebe dok uči običaje grupe u kojoj je rođena, videćemo da se ovdje bavimo procesom od prvenstvenog značaja. Čak se i činjenice fizičkog sveta razaznaju kroz kultivacionu mrežu, tako da se opažaji vremena, razdaljine, težine, veličine i drugih »realnosti« saopštavaju putem konvencije svake date grupe.

Nijedna kultura, međutim, nije zatvoreni sistem rigidnih modela kojima se ponašanje svih članova jednog društva mora konformirati. U naglašavanju psihološke realnosti kulture razjašnjeno je da kultura, kao takva, ništa ne može da učini. Ona nije ništa drugo do zbir ponašanja i uobičajenih načina mišljenja ličnosti koje sačinjavaju određeno društvo. Iako se učenjem i običajima ove individue saglašavaju sa orijentacijama grupe u kojoj su rođene, one se ipak razlikuju u svojim reakcijama na situacije života koje svi zajedno sreću. One se razlikuju, takođe, u stepenu u kojem priželjkuju promene, kao što se i čitave kulture razlikuju. Ovo je samo drugi način na koji vidimo da je kultura elastična i sadrži mnoge mogućnosti izbora u okviru svog sistema, i da priznavanje vrednosti kojih se drže dati ljudi ni na koji način ne podrazumeva da su ove vrednosti stalan faktor u životima novih generacija iste grupe.

Kako ideje jednog naroda saopštavaju čak i stav prema spoljnom svetu — može se razjasniti na nekoliko primera. Indijanci koji žive u jugozapadnom delu Sjedinjenih Država misle u smislu šest strana sveta, a ne u četiri. U sever, jug, istok i zapad, oni uključuju i pravce »iz-

nad« i »ispod«. Ako se ima na umu da je univerzum trodimenzionalan, ovi Indijanci su potpuno realistični. Među nama, čak i u avionskoj navigaciji, gde se tri dimenzije moraju meriti, što nije potrebno onima koji se zadržavaju na površini zemlje, razdvajamo pravce od visine, kako u instrumentima, tako i u našem mišljenju o položaju. Mi delujemo pojmovima u dve posebne ravnine: jedna je horizontalna — »Mi sada putujemo«, druga je vertikalna — »Sada kružimo na 8000 stopa visine«.

Ili uzmite problem modeliranja zvuka. Mi prihvatamo pojam talasne dužine klavirske melodije u skladu sa mehanički određenom skalom, iako smo uslovljeni da neke tonove čujemo kao čiste. Za neke osobe kažemo da imaju apsolutni ton; nota odsvirana ili otpevana nasumice odmah će dobiti svoje mesto u skali: »Ovo je visoki B«. Kompozicija naučena u datom ključu, kada se promeni, duboko će dirati takvu osobu, dok će oni koji su muzički uvežbani, ali ne poseduju istinski sluh uživati u tako promenjenom delu, naravno ako odnos svake note prema drugima notama nije narušen. Pretpostavimo da je predloženo da se proučava da li je ova osobnost da se jedna nota prepozna urođena osobina, nađena među promenljivim, ali malim procentom individua u raznim društvima. Teškoća proveravanja takvog pitanja nastaje neposredno kada otkrivamo da samo mali broj naroda poseduje utvrđenu skalu i niko drugi sem nas ne poseduje pojam instinskog sluha! Oni koji žive u kulturama bez mehanički usklađenih i stvarnih instrumenata slobodni su da uživaju note koje su čak i jednu četvrtinu tona »izvan«, kako bismo mi rekli. Što se tiče shematizovanih progresija u koje su postavljene tipične skale i modelirane orijentacije svake muzičke konvencije, broj takvih sistema, od kojih je svaki postojan u svojim granicama, beskrajn je.

Princip da sudovi vode poreklo iz iskustva poseduje sigurnu psihološku osnovu. Ovo je bilo najbolje izraženo kod Sherifa s razvijanjem njegove hipoteze o »društvenim normama«. Njegovi eksperimenti su fundamentalni, a njegov dopunski pojam »oblik referencije« pozadine na koju se iskustvo odnosi, postao je standard u socijalnoj psihologiji. Zbog značaja koji on ima za razumevanje kulturnih razlika, mi ćemo ukratko opisati posao koji je on učinio u proveravanju svoje hipoteze: »pokazalo se da iskustvo uvek zavisi od odnosa«.

Subjekti su bili uvedeni u jednu tamnu sobu gde se bleđa svetlost pojavljivala i nestajala na pritisak električnog dugmeta. Neki subjekti

su dovedeni u sobu prvo sami, a kasnije kao članovi grupa, dok su drugi bili izloženi grupnoj situaciji pre no što su testirani individualno. Iako je svetlost bila fiksirana, autokinetička reakcija na situaciju kao što je ova takva je da subjekt opaža kretanje tamo gde ga nema, pošto, nalazeći se u sobi koja je potpuno mračna, nema ni jednu fiksiranu tačku prema kojoj bi sudio o kretanju. Sudovi koji su dobijeni od svakog subjekta individualno uverljivo su pokazali da individue izgrađuju subjektivno »jednu ravan širine i tačku (kao standard ili normu) u toj ravni koja je svojstvena svakoj individui«, kada im nije dostupan nikakav objektivni standard, te da se u ponovljenim eksperimentima utvrđena širina kretanja zadržava. U grupnoj situaciji različitost individualnih sudova, koji se tiču širine kretanja svetlosti, postala je postepeno manja. Ali svaka grupa je utvrdila normu svojstvenu sebi, nakon čega individualni član »opaža situaciju u okvirima širine kretanja i norme koju nosi sa sobom iz grupne situacije«.

Opšti princip predložen na osnovu ovih rezultata i rezultata mnogih drugih relevantnih psiholoških eksperimenata može se iskazati Sherifovim rečima: »Psihološka osnova utvrđenih društvenih normi, kao što su stereotipije, mode, konvencije, običaji i vrednosti, predstavlja formiranje opštih sistema referencije kao proizvoda veze među individuama. Kada su takvi sistemi referencije utvrđeni, utelovljeni u individuu, oni se pojavljuju kao značajne činjenice u određivanju ili preinačenju njenih reakcija na situacije koje će ona sresti kasnije — društvene, a čak i nedruštvene, povremeno, naročito ukoliko stimulatívno polje nije dobro strukturirano, tj. ukoliko za iskustvo nedostaju primeri o uobičajenom ponašanju<sup>2</sup>«.

U proširivanju Sherifovog stava u okvire međukulturnih faktora, ali sa naglaskom stavljenim na uticaj kulture na preceptivni proces uopšte, Hallowell je istakao: »Dinamički shvaćeno opažanje je jedno od osnovnih integralnih funkcija svakog tekućeg procesa prilagođavanja, od strane svakog organizma posmatranog kao celina... U ljudskom radu, zbog toga, ono što je naučeno kao i sadržaj stečenog iskustva u jednom društvu koje se upoređuje sa drugim, predstavlja značajne promene u pogledu, punog razumevanja, objašnjenja i predviđanja ponaša-

<sup>2</sup>) Psihološku bazu za relativizam, izvedenu iz psihologije geštalt, predložio je S. E. Asch 1952. On ne uspeva u razmatranju s obzirom na Sherifov kritički eksperiment koji je gore naveden, i ne izgleda da je napravio adekvatnu razliku između:  
a. unutarkulturnog i međukulturnog relativizma i  
b. između apsolutnih vrednosti i opštih aspekata kulture.

nja individua koje su primile opštu pripremu za akciju«. On navodi iz jednog članka psihologa Bartleta: »Svako sada priznaje da se smisao opažanja, koji ima ogroman uticaj na društveni život, menja od društvene sredine do društvene sredine, i to je polje gde antropolog ima zlatnu mogućnost da proučava granice takvih promena i njihov značaj«.

Brojni primeri o tome kako se menjaju norme koje je postavio Sherif, mogu se naći u antropološkoj literaturi. Oni su tako snažni da mogu napredovati nasuprot onome što za spoljnog posmatrača izgleda da je očigledno, proverena činjenica. Tako, priznajući ulogu oca i majke u rađanju, mnogi narodi poseduju konvencije odnosa, koji uzimaju u obzir poreklo samo s jedne strane porodice. U takvim društvima zajedničko je za linije incesta da su tako arbitrarno definisane da »prvi nećaci«, kako bismo rekli sa majčine strane zovu jedni druge braćom i sestrama, i sa gnušanjem gledaju na brak između sebe. Ipak, brak na istom nivou, srodnčkog odnosa s očeve strane smatra se ne samo poželjnim nego ponekad i onim koji se nalaže. Ovo se dešava zbog toga što se dve osobe povezane na ovaj način ne smatraju krvnim srođnicima.

Sama definicija toga šta je normalno a šta je abnormalno relativna je prema kulturnom sistemu referencije. Kao primer ovoga možemo uzeti fenomen posedovanja nađen među crncima Afrike i Novog Sveta. Vrhovno ispoljavanje njihovog religioznog iskustva, pripadanja, jeste psihološko stanje u kome se javlja zamena ličnosti kada bog »dolazi ju glavu« obožavatelja. Za individuu se zatim smatra da je samo božanstvo. Fenomen je opisan u patološkim okvirima od mnogih naučnika čiji je pristup neantropološki, zbog prividne sličnosti ovog fenomena sa slučajevima iz zapisa medicinskih stručnjaka, kliničkih psihologa, psihijatara i drugih. Transeve, slične histeriji, gde se osobe, čvrsto sklopljenih očiju, kreću uzbuđeno i bez smisla i načina koji bi se mogao predvideti, ili se valjaju po zemlji, mrmljajući nerazumljive slogove, ili se nađu u stanju kad njihovo telo dostiže potpunu ukrućenost, nije teško izjednačiti sa neurotičnim, a čak i psihopatičnim manifestacijama abnormalnosti nađene u evro-američkom društvu.

Ipak, kada pogledamo smisao ovog ponašanja i smestimo tako očito besciljna dela u njihov kulturni sistem referencije, takvi zaključci postaju neprihvatljivi. U odnosu na sredinu u kojoj se ova iskustva pripadanja (possession) javljaju, ona se ne smatraju abnormalnim uopšte, i još manje psihopatskim. Ona su kulturno



modelirana i često potaknuta učenjem i disciplinom. Plesanje ili druga dela „posedovanih” ličnosti su tako stilizovana da onaj koji poznaje ovu religiju može prepoznati posedovanje boga od vernika na osnovu njegovog ponašanja. Štaviše, ne izgleda da je posedovanje iskustvo ograničeno samo na emocionalno postojanje ličnosti. Oni koji »dobijaju boga« ističu se na lestvici snažnih tipova ličnosti nađenih u grupi. Posmatranje ličnosti koje posećuju kultove, ali koje po narečju bogoslužjenja »nemaju ništa u glavi« i tako nikada ne iskuse „posedovanje”, izgleda da pokazuju da su daleko slabije prilagođeni nego oni koji su „posedovani”. Naprotiv, priroda iskustva opsednutosti u ovim kulturama tako je disciplinovana da ono može nastati samo kod datog vernika pod osobitim uslovima. U Zapadnoj Africi i Brazilu bogovi dolaze samo onima koji su unapred određeni od sveštenika grupe, koji polaže svoju ruku na njihovu glavu. Na Haitima, za novouvedenog člana koji nije član porodične grupe davanje rituala da postane opsednut na ceremoniji, smatra se vrlo »lošim znakom« društvene kao i zakonom duhovne slabosti, dokaz da bog nije pod kontrolom svog vernika.

Terminologija psihopatologije, ako se iskoristi jedino radi opisivanja, može biti od neke koristi. Ali sporedno značenje koje nosi sobom psihicka nestabilnost, emocionalna neuravnoteženost i odstupanje od normalnosti predlaže upotrebu drugih reči, koje ne izazivaju takvo izvrtanje kulturne stvarnosti, pošto u ovim crnačkim društvima smisao koji ova iskustva sadrže za ljude spada u potpunosti u područje razumnog, predvidljivog normalnog ponašanja. Ovo se ponašanje saznaje i priznaje od svih članova kao iskustvo koje može doći svakom od njih, i treba da bude dobrodošlo ne samo zbog psihološke sigurnosti koju obezbeđuje nego i zbog položaja, ekonomske dobiti, estetskog izražavanja i emocionalnog oslobađanja što ono dopušta verniku.

### 3.

Primarni mehanizam koji upravlja procenjivanjem kulture je etnocentrizam. Entocentrizam je ono gledište koje nečiji sopstveni način života pretpostavlja svim ostalima. Sledeći logički od procesa rane kultivacije, on karakteriše način na koji većina individua oseća svoju kulturu, bez obzira na to da li oni izražavaju ili ne svoje osećanje. Van toka evro-američke kul-

ture, naročito među primitivnim narodima, ovo se uzima za gotovo i posmatra se kao faktor u ostvarenju individualnog prilagodavanja i društvene integracije. Za osnaženje ega od najvećeg je značaja identifikacija osobe sa svojom grupom, čije orijentacije su implicitno prihvaćene kao najbolje. U evro-američkoj kulturi gde je etnocentrizam racionaliziran predstavljajući osnovu programa delatnosti odlučujućih za blagostanje drugih ljudi, doveo je i do javljanja ozbiljnih problema.

Etnocentrizam primitivnih naroda najbolje je ilustrovan u njihovim mitovima, narodnim pripovetkama, poslovicama i jezičkim običajima. On se ispoljava u mnogim plemenskim imenima čije značenje u njihovim odnosnim jezicima označava »ljudska bića«. Podređenost onih na koje se ovo ime ne odnosi i koji su van ove kategorije retko se, međutim, ističe ili se nikad eksplicitno ne ističe. Kada se surimanski bušmanski crnac, videći magnezijevu svetlost, divi ovom izumu i navodi poslovicu: »Magija belog čoveka nije magija crnog čoveka«, on time samo potvrđuje svoju veru u svoju vlastitu kulturu. On ističe da bi stranac, sa svim svojim mehaničkim spravama, bio izgubljen u džunglama Guiane bez pomoći svog bušmanskog prijatelja...

Mit o poreklu ljudskih rasa, koje je ispričao Indijanac Cherokee sa Velikih maglovitih planina daje još jedan primjer ove vrste etnocentrizma. Stvaralac je oblikovao čoveka prvo načinivši i založivši jednu peć i onda od testa koje je pripremio oblikovao je tri figure u ljudskom obliku. On je smestio figure u peć i čekao da budu gotove. Njegovo nestrpljenje da vidi rezultat ovog krunišućeg eksperimenta u stvaralačkom poslu bilo je tako veliko da je prvu figuru izvadio suviše brzo. Ona je bila tužno nedoradena, bleđa s neprijatnom bojom, i od nje su potekli beli ljudi. Njegova druga figura je uspela dobro. Dužina vremena je bila besprekorna, oblik bogato smeđ, koji je predstavljao pretka Indijanaca, zadovoljio ga je u svakom pogledu. On mu se toliko divio, zaista da je zapustio vađenje trećeg oblika iz peći, sve dok nije osetio kako gori. Otvorio je vrata da bi našao ovog poslednjeg pougljenisanog i crnog. To je bilo za žaljenje, ali se ništa nije moglo učiniti, i to je bio prvi crnac!

Ovo je vrlo čest način na koji se etnocentrizam nalazi među mnogim narodima — plemenit primer o dobrim kvalitetima nečije sopstvene grupe, bez ikakvog nagona da se ovo shvatanje proširi na polje akcije. S takvog stanovišta ono što predstavlja sankcionisani način ponašanja, i vrednosne sisteme naroda s ko-

jima nečija sopstvena grupa dolazi u vezu, može se razmatrati s obzirom na njihovu poželjnost, te će oni tada biti prihvaćeni ili odbačeni bez obzira na apsolutne standarde. Da razlike u načinu sticanja opštetaženih objektivnosti mogu biti dopuštene bez suda koji bi zadirao u njih, zahteva preorijentaciju mišljenja za one koji žive u evro-američkoj kulturi, pošto u ovoj tradiciji, razlika u verovanju ili ponašanju suviše često podrazumeva da je nešto gore, ili manje poželjno, te da treba da bude promenjeno. Pretpostavka da su kulture naroda koji ne poznaju pismo niže vrednosti krajnji je proizvod dužeg razvitka u našoj intelektualnoj istoriji. Treba se podsetiti da je pojam progressa, koji zadire tako duboko u naše mišljenje, relativno nov. On je, u stvari, jedinstveni proizvod naše kulture. On je deo istog istorijskog toka koji je razvio naučnu tradiciju i mašine, dajući tako Evropi i Americi poslednju reč u debatama o kulturnoj nadmoćnosti. »Onaj ko pravi puščani prah poseduje moć«, postoji dahomejska poslovice. Ne može se pobijati argumenat, zasnovan na kanonu, razvijen kod ljudi koji mogu da brane svoj položaj jedino kopljem, ili lukom i strelom, ili u najboljem slučaju puškom kremenjačom.

S mogućim izuzetkom tehnološkog aspekta života, stav da je jedan način mišljenja ili delovanja bolji od drugog krajnje je teško utvrditi na tlu bilo kojeg opšte prihvatljivog kriterijuma. Uzmimo hranu kao primer. Kulture su različito opremljene za proizvodnju hrane, tako da jedni narodi jeđu više od drugih. Uza sve to, čak i na nivou održavanja života, ne postoje ljudi koji ne drže određene potencijalne artikle kao neprikladne za ljudsku upotrebu. Mleko, koje igra značajnu ulogu u našoj ishrani, odbačeno je od naroda jugoistočne Azije. Govedina, cenjeni element u evro-američkoj kuhinji, kod Indusa se posmatra sa odvratnošću. Ne mora pritisak ni da bude tako jak. Stada sa hiljadama grla stoke koja se čuvaju po istočno-afričkim visoravnima služe prvenstveno kao izraz imućnosti, a ne kao izvor hrane. Jede se samo krava koja ugine — običaj koji je gnusan za nas i koji nije očito naneo nikakvu štetu onima koji ga već generacijama slede.

Totemski i religiozni tabui postavili su dalja ograničenja na raspoložive prehrambene artikle, dok je odbijanje potrošnje mnogih drugih jestivih i hranjivih materija prosto zasnovano na kultivacionom uslovljavanju. Ovo uslovljavanje je toliko strogo da nesvesna potrošnja zabranjene hrane može izazvati takvu fiziološku reakciju kao što je povraćanje. Sve mlade životinje daju hranjivo meso, ali religiozna od-

vratnosti prema prasetu kod muhamedanaca nije jača od našeg svetovnog odbijanja odrezaka mladog psa ili ždrebeta. Mravlje larve, crvi od insekata, skakavci — a svi sadrže kaloričnu vrednosti i vitamine, — kada su pečeni ili na neki drugi način pripremljeni, smatraju se kod mnogih naroda delikatesom, pa čak i kada su sirovi. Mi ih, međutim, nikada ne jedemo iako su i nama jednako pristupačni. S druge strane, neki od ovih naroda, koji se hrane ovim s nasladom, smatraju materije koje dolaze iz limenih kutija kao nepodesne za ljudsku potrošnju.

## 4.

Kulture se ponekad vrednuju upotrebom oznaka »civilizovana« i »primitivna«. Ovi termini imaju varljivu jednostavnost i naperi da se dokažu razlike uključene u njih pokazali su neočekivane teškoće. Razlike ugrađene u postavljanje ovih opozicionih termina su, međutim, od posebnog značaja za nas. »Primitivan« je reč obično upotrebljena da opiše narode s kojima su antropolozi tradicionalno bili najviše zaokupljeni, grupe čije je proučavanje dalo kulturnoj antropologiji većinu njenih podataka.

Reč »primitivan« došla je u upotrebu kada je antropološkom teorijom dominirao evolucionistički pristup koji je izjednačio žive narode, van takva evro-američke kulture, sa prvim ljudskim stanovnicima Zemlje, koji se mogu opravdano nazvati »primitivnima« u etimološkom smislu reči. Potpuno je druga stvar zvati današnje narode tim imenom. Drugim rečima, ne postoji opravdanje da se tretiraju bilo koje postojeće grupe kao da su naši »savremeni preci«.

Tako obojen pojam upleten je u mnoge sudove koje donosimo o načinu života urođeničkih naroda s kojima nas je proširivanje Evrope i Amerike dovelo u vezu. Kada govorimo ili pišemo o postojećim običajima američkih Indijanaca, ili naroda Afrike, ili severnih mora, kao da su na neki način raniji nego naši vlastiti, mi tretiramo njihove kulture kao da su one bile nepromenjene. Kao što smo videli, međutim, jedna od osnovnih generalizacija o kulturi jeste da ni jedan sistem običaja nije statičan. Bez obzira na to koliko su ljudi konzervativni, mi nalazimo u istraživanju da njihov način života nije isti kao što je bio u ranija vremena. Osta-

ci prošlosti iskopani iz zemlje daju jasan dokaz da je stalna, iako možda spora, promena predstavljala pravilo. Otuda moramo zaključiti da nijedna grupa koja postoji danas ne živi kao što su njeni ili naši preci živeli.

Vremenom je reč »primitivan« pokupila druga sporedna značenja koja su više vrednosna nego deskriptivna. Kaže se da primitivni narodi imaju jednostavnu kulturu. Jedna široko prihvaćena hipoteza drži da su oni nesposobni da misle izuzev u okvirima jedne posebne vrste mentalnog procesa. Možda se kao zbir svega ovoga dokazuje da su primitivne kulture inferiorne po kvalitetu s obzirom na istoriju civilizacije. Termin kao »divlji« i »varvarski« se primenjuju na njih u ovom smislu, vodeći poreklo iz jednog pretpostavljenog evolucionog niza koji se sastoji od »divljaštva«, »varvarstva« i »civilizacije«.

Jedan primer se može uzeti iz istraživanja, proširenog na prirodu i procese promena u civilizaciji, istoričara A. J. Toynbeea. On govori o onim ljudima van »bazične linije« »moderne zapadne nacionalne zajednice« kao o »spoljašnjem proleterijatu« čiji kontakti sa »civilizacijom« pokušavaju da je ponize. U Sjedinjenim Državama »spoljašnji proleterijat« je bio Indijanac. Snažan uticaj koji su izvršili Indijanci u pogledu izmene načina života američkih građana, putem »varvarizovanja« evropskih običaja, kao što ga on naziva, zapanjuje Toynbeea. On se bavi mnogim sličnim primerima, kao što je, recimo, uticaj »varvara Zapadne Afrike na modernu umetnost«.

»Ovaj trijumf crnačke umetnosti u severnim državama Amerike i u zapadnim zemljama Evrope predstavlja... važnu pobedu za varvarizam. Za oko laika let u Benin (centar afričke kulture) i let u Vizantiju izgleda da su jednako neverovatni da odvedu kasnijeg zapadnog umetnika do ponovnog otkrivanja njegovog izgubljenog duha«.

Za čitavo filozofsko fundiranje i ogromnu stručnost Toynbeeovog masivnog dela, očito je da ova shvatanja samo prikazuju autorove predrasude. Preuzimanje je osnovni mehanizam kulturne razmene i neophodno sledi iz svakog kontakta naroda. Skoro isto tako često i na dominantne grupe duboko utiču običaji onih nad kojima vladaju. Toynbeeova zapanjenost je zasnovana na onome što on naziva »početkom nejednakosti u duhovnoj kulturi« između »pridošlica iz Evrope i Indijanaca. Postoji ogromna dokumentacija o tome da proterivanje divljaka kao bića koje živi u anarhizmu, bez moralnih ograničenja i osećajnosti, predstavlja vulgarnu

karikaturu. Ono što se desilo u Americi ne »zapanjuje« naučno orijentisanog istraživača kulture. Međusobno preuzimanje indijanskih običaja od kolonista i evropskih običaja od Indijanaca trebalo bi uzeti za gotovo, uprkos nejednakosti da se preživi pod udarom napada.

Neke karakteristike, za koje se drži da obeležavaju „primitivne“ ili „divlje“ načine života, predmet su ozbiljnih pitanja. Šta je, na primer, „jednostavna kultura“? Prastanovnici Australije, za koje se obično smatra da spadaju među „najprimitivnije“ narode na svetu, imaju tako složenu terminologiju srodstva i metod za računanje odnosa zasnovanih na njemu da je mnogo godina izmicala pokušajima naučnika da je analiziraju. Ona posramljuje naš običan niz termina vezanih za rodbinske odnose, gde mi čak ne pravimo razliku između dedova i baba po majci i ocu, ili između starijeg i mlađeg brata, i nazivamo doslovno tuce rodaka istom reči „nećak“. Urođenici Perua, pre španskog osvajanja, pravili su tapiserije boljeg tkanja, bojene bojama koje su bile manje podložne kvarenju od bilo koje zaslužno nagrađene tapisarije Goblain. Pogled na svet Afrikanaca, koji ima tako mnogo zajedničkog sa helenskim pogledom na svet, ili epski mitovi Polinežana, ostavljaju svojom složenošću utisak na sve koji preuzimaju teret da se upoznaju sa njima. Ovi i drugi naznačeni primeri pokazuju da „primitivni“ narod ne poseduje načine koji su neophodno jednostavni. Takvi primeri dokazuju takođe da „primitivni“ narodi niti su deinjasti, niti naivni, neproduhovljeni, da upotrebimo omiljene izraze koje su često koristili oni koji ili nisu imali iskustva iz prve ruke sa takvim narodima, ili nisu uložili trud da ih upoznaju čitanjem savremenih prikaza o njihovim načinima života.

Da „primitivni“ narodi ne uspevaju da učine razliku između stvarnosti i natprirodnog, kao što je izložio teoriju o njihovom pretpostavljenom „prelogičkom mentalitetu“ francuski filozof S. Levy-Bruhl<sup>3</sup>, takođe je činjenicama dokazano kao neodrživo. Jer činjenice o mnogim kulturama pokazuju da svi narodi u određeno vreme misle u smislu objektivno utvrđene uzročnosti, kao što u određeno vreme prepuštaju objašnjenjima koja povezuju činjenicu s jed-

---

<sup>3</sup>) To je danak intelektualnom poštenju i veličini ovog naučnika, da je on, kad je ubeđen podacima o odrekne, iako je dugi niz godina bio identifikovan sa njegovim imenom. Pre svoje smrti 1940. on je sa njegovim imenom. Pre svoje smrti 1940. on je ostavio svoje razloge zašto nije i dalje smatrao vrednom ideju „o primitivnom mentalitetu“, u beleškama koje su objavljene posle njegove smrti, i u kojima je skicirao ideje za svoju sledeću knjigu.

nim očiglednim uzrokom. Ono čemu nas je naučilo uporedno proučavanje kulture, zasnovano na neposrednom dodiru s mnogim narodima, jeste da svi narodi misle u okvirima određenih premisa koje se prihvataju kao gotova činjenica. U prihvatanju premisa logika je neizbežna.

Veći deo života svaki čovek proživi na nivou na koji se samo retko dižu ideje uzročnosti ili objašnjavanja univerzuma. U ovim svakodnevnim aspektima života ispoljava se jedan, kako bismo ga nazvali, „trezven smisao za realnost”. Tako, izuzimajući imena, sledeći odlomak iz autobiografije jednog Indijanca—Navaho, koji govori o poslednjoj bolesti pripovedačevog oca, zvuči potpuno familijarno za uši naviknute na rasuđivanje u skladu sa mehanicističkom tradicijom.

Starac Hat je rekao: „Ne verujem da ću proći dobro. Ne verujem da ću živeti dugo. Ovako osećam i zbog svog sadašnjeg izgleda. Gledam sebe, i nema na meni više ničeg, nema mesa na meni više, ništa sem kože i kostiju. Zbog toga mislim da neću dugo živeti... U vezi sa ishranom, ti znaš da ne mogu da jedem ništa što je čvrsto, samo stvari koje su mekane, nešto što mogu da progutam. Ali ja ne uzimam mnogo, samo dva, tri gutljaja. Ali zato pijem mnogo vode. Shoclays Kinsman reče: „Iako si u ovakvom položaju, moj stariji brate, bolje je da nastaviš da jedeš čitavo vreme. Čineći to, dobićeš Snagu. Ako ne budeš jeo, sigurno ćeš postati slab. Iako si sada tako slab i nesposoban da jedeš, pokušaj da jedeš i gutaš nešto. Ovako ili onako ti bi mogao da savladaš svoju bolest. Ako prestaneš da uzimaš hranu, onda ćeš sigurno umreti”. To je rekao, te je onda otišao, a ja sam izašao za njim”.

Jasno razaznajemo zdravorazumsko mišljenje u ovom odeljku. Pogledajmo jedan drugi primer gde je objašnjenje fenomena zasnovano na primeti koja se ne slaže s onim što bismo mi smatrali naučnom činjenicom. Uzećemo za primer jedno shvatanje vrlo rašireno u Zapadnoj Africi, verovanje da je najmlađe dete jačeg razuma nego njegova starija braća i sestre. Ovo verovanje je zasnovano na opažanju da deca teže da nalikuju svojim roditeljima, i na drugom opažanju da, kako muškarac ili žena sazrevaju, njihovo iskustvo raste. Ove činjenice mogu za nas izgledati nepovezane, ali ne i za stanovnike Zapadne Afrike. Oni zaključuju da im veća stvarnost omogućava da prenesu na svoje mlade i naročito na svoje najmlađe dete, sigurnije, opreznije znanje. Tako se od tog deteta očekuje

da oštromnošću nadviši svoju stariju braću i sestre. Logika ovog zaključivanja je besprekorna. To su premise u kojima mora da se razlikujemo ako želimo da izvedemo zaključak.

Uistinu, mora se priznati da sva ljudska bića misle „predlogički”s vremena na vreme.<sup>4)</sup> Prema modelu naučnog mišljenja, na koji smo tako ponosni, upravlja se relativno mali broj osoba u našoj kulturi. Ni ove ličnosti ne misle logički u svakom momentu. Kada su stvarno na poslu u svojim laboratorijama oni primenjuju strogu logiku nauke. Ali van nje druge kategorije mišljenja stupaju u dejstvo, kao kada naučnik misli u pojmovima „sreće” u društvenim pothvatima, ili poklanja pažnju nekom simboličnom predstavljanju snage i otmenosti.

Pretpostavka da svi oni koji nazivaju „primitivnim” ili „divljim” imaju mnoge zajedničke karakteristike kada se suprotstave „civilizovanim” narodima, još je jedan izraz tendencije za vrednovanjem kultura. U stvarnosti, skala ponašanja među svim brojnim narodima koji se nazivaju „primitivnim” mnogo je veća nego među onih nekoliko koji se nazivaju „civilizovanim”. Tako nalazimo „primitivne” narode s novčanom ekonomijom kao i u onih koji su „civilizovani”, druge koji se služe trampom, pa i one koji su ekonomski nezavisni i uopšte ne trguju. Brojni oblici braka i tipovi porodica, uključujući i monogamiju, nađeni su u „primitivnim” društvima. Neki imaju totemizam, ali su oni u manjini. Neki poseduju sistem klana, mnogi ga ne poseduju. Neki računaju potomstvo preko oba roditelja, kao što to mi činimo; neki ga računaju samo s očeve strane; neki, pak, samo sa majčine. I tako bismo mogli nastaviti s institucijama svih vrsta, i mnogim običajnim ponašanjem, srećući se uvek s raznovrsnostima. Ma šta reč „primitivan” znači, ona ne obuhvata jedinstvene običaje, tradicije, verovanja ili institucije.

U antropološkim delima, reči „primitivizam” ili „divljak” nemaju taj sadržaj koji poseduju u takvim radovima kao što je Toynbeeov ili u neantropološkim delima. Antropolozi upotrebljavaju reč „primitivan” ili „divljak” jedino da označe narode van tokova evro-američke kulture, odnosno koji ne poseduju pisane jezike. Nprestanim ponavljanjem ovoga značaja vero-

---

<sup>4)</sup> Ovo gledište je prihvatio i Levy-Bruhl, koji je u beleškama koje su objavljene nakon njegove smrti istakao: „Sa strogo logičkog stanovišta, nikakva razlika između primitivnog mentaliteta i našeg vlastitog ne može da se utvrdi”.



valo se da će ono izgubiti takvo značenje kao prost ili naivan, ili da služi kao satchall do describe, sem u prostom slučaju nedostatka pisanja, tako različite civilizacije kao one sibirskih pastira stada sobova ili Sund carstva Konga.

Predloženo je nekoliko termina koji bi zamenili termin „primitivan“. „Neistorijski“ je jedan od njih koji podrazumeva da je nepostojanje pisane istorije jednako nepostojanju istorije uopšte, što naravno ne može biti rečeno ni za jedan narod koji egzistira u vremenu. „Pre-literate“, tj. društvo koje je u fazi pre poznavanja pisane reči naišlo je na veću podršku, ali ovde stoji prigovor da prefiks „pre“, izveden iz pojma „savremeni predak“, podrazumeva da se narodi bez pisanog jezika nalaze na nivou koji prethodi onome u kojem će, pretpostavlja se, oni izumeti ili u krajnjem slučaju, naučiti da pišu. Treći oblik „nepismeni“ („nonliterate“) prosto opisuje činjenicu da ovi narodi ne poseduju pismo. On se ponekad pomeša sa „illiterate“ (analfabeta), ali bi upotreba ove reči morala biti diferencirana, pošto ona nosi sobom vidljivo sadržinu inferiornost sposobnosti i mogućnosti, ili obe. Termin „nonliterate“, upravo zato što je bezbojan, prenosi svoje značenje jasno, te je pogodan i primenljiv na podatke koje teži da odredi, i može se upotrebiti bolje od svih drugih termina koje smo razmatrali.

Pitanje koje nam se neizbežno nameće jeste da li postoji koji samostalan kriterijum, kao što je prisustvo ili odsustvo pisane reči, odgovarajući u opisivanju mnogih drugih naroda koje teži da obuhvati. Na njegovu adekvatnost ukazalo se dokazivanjem njegove korisnosti, mada je očigledno da nijedna karakteristika nije idealno zadovoljavajuća u određivanju celokupnih kultura. Treba da znamo da određene druge karakteristike idu paralelno s nepostojanjem pisma. Za nepismene narode je utvrđeno posmatranjem da su više izolovani, da su manje brojni, i da su manje usmereni ka naglim promenama u svom propisanom načinu ponašanja od onih koji poseduju pismo. U savremenim generacijama, štaviše, evro-američka kultura se isticala ne samo u odnosu na nepismene kulture već i na pismene, van Evrope i Amerike isto tako zbog prisustva, kako u evropskoj tako i u američkoj kulturi, tehnologije zasnovane na mašinama koje su pokretane elektrikom i na naučnoj tradiciji. Ali treba da priznamo da nijedna od ovih razlika, izuzev možda ove poslednje, nije tako očevidna kao što je prisustvo ili odsustvo pisma.

# 5.

Pre no što svršimo našu diskusiju o kulturnom relativizmu, značajno je da razmotrimo neka pitanja koja se postavljaju prilikom iznošenja kulturno-relativističkog stanovišta. „Može biti istina”, uveravali su nas „da ljudska bića žive u saglasnosti s putevima koje su naučili. Ona mogu smatrati ove puteve najboljima. Narod može biti toliko odan ovim putevima da je spreman da se bori i umre za njih. U okvirima vrednosti održanja njihova uspešnost se može priznati, pošto grupa koja živi u saglasnosti sa njima nastavlja da egzistira. Ali, da li ovo znači da se svi sistemi moralnih vrednosti, svi pojmovi o dobru i zlu, nalaze na tako pokretljivoj pesku da ne postoji potreba za moralnošću, za ispravnim ponašanjem, za etičkim kodeksima? Da ne podrazumeva relativistička filozofija, u stvari, negaciju ovih?”

Smatrati da vrednosti ne postoje, pošto su one relativne u vremenu i prostoru, znači pasti kao žrtva zablude, koja rezultira iz neuspeha da se uzme u obzir pozitivan doprinos relativističkog stanovišta. Pošto je kulturni relativizam filozofija koja priznaje vrednosti koje svako društvo stvara da bi upravljalo svojim vlastitim životom, i koja razume njihovu vrednost za one koji žive po njima, iako one mogu da se razlikuju od naših sopstvenih. Mesto isticanja razlika od apsolutnih normi koje su, i pored toga, što se objektivno pojavljuju, ipak proizvod jednog datog vremena ili mesta, relativističko gledište ističe vrednost svakog sistema normi za ljude koji ih poseduju i vrednosti koje one predstavljaju.

Bitno je u razmatranju kulturnog relativizma da razlikujemo apsolute od univerzalija. *Apsoluti* su utvrđeni i u granicama konvencije, nije im dozvoljeno da imaju promene, da se razlikuju od kulture do kulture, od epohe do epohe. *Univerzalije* su, s druge strane, onaj najmanji zajednički imenitelj koji se izvodi iz niza promena kojima se odlikuju svi fenomeni kako prirodnog, tako i kulturnog sveta. Ako primenimo razlikovanje između ova dva pojma u odgovoru na pitanja koja smo pokrenuli, ova kritika gubi svoju snagu. Reći da nema apsolutnog kriterijuma vrednosti ili morala, ili čak, psihološki, vremena i prostora, ne znači da ti kriterijumi, u različitim oblicima, ne predstavljaju univerzalije u ljudskoj kulturi. Moralnost je univerzalija, a to je i uživanje u lepoti i izves-

ni standardi istinitosti. A mnoštvo oblika koje ovi pojmovi uzimaju samo su proizvod određenog istorijskog iskustva različitih društava. U svakom su kriterijumu podvrgnuti stalnom preispitivanju, stalnoj promeni. Ali osnovni pojmovi ostaju da prokrče put mišljenju i upravljanju odnosima, da daju cilj životu.

Razmatrajući kulturni relativizam, dakle, moramo utvrditi da ima tri sasvim različita aspekta, što se u mnogim diskusijama ne uzima u obzir. Jedan je metodološki, drugi filozofski, treći praktični (kao što je ranije objašnjeno).

*Kulturni relativizam*, u svim slučajevima, mora se strogo razgraničiti od pojma relativnosti individualnog ponašanja, koji bi negirao svaku društvenu kontrolu nad odnosima. Saglasnost sa pravilima grupe jeste zahtev u svakom regulisanju života. Kada kažemo da imamo pravo da očekujemo saglasnost sa pravilima naših dana za sebe, ipak to ne podrazumeva da moramo očekivati saglasnost sa našim pravilima od strane osoba koje žive prema drugim pravilima. Suština kulturnog relativizma je društvena disciplina koja proizlazi iz poštovanja različitosti — uzajamnog poštovanja. Naglašavanje vrednosti mnogih načina života, a ne jednog, jeste afirmacija vrednosti u svakoj kulturi. Takvo naglašavanje teži da razume i harmonizuje ciljeve, a ne da presuđuje i uništava one koji nisu u saglasnosti sa našim. Kulturna istorija nas uči da je isto važno da uočimo i proučimo različite puteve koje je čovek pronašao da bi zadovoljivo svoje potrebe, kao što je važno da uočimo i proučimo paralelizam u ljudskim civilizacijama.

(s engleskog SONJA LICHT)

