

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

ODRODZENIE EWOLUCJONIZMU

*Podstawowe problemy i założenia teoretyczne anglosaskiego neoewolucjonizmu **

Współczesna etnografia, ujmowana jako nauka odpowiadająca anglosaskiej antropologii społecznej lub kulturowej, czy też zachodnioeuropejskiej etnologii, stanowi integralną część kompleksu dyscyplin określanych mianem nauk społecznych. Jej nie dość ostro limitowane miejsce w strukturze tych nauk decyduje o tym, iż dzieli ona ze wszystkimi pokrewnymi dyscyplinami podobny lub nawet tożsamy w gruncie rzeczy przedmiot badań, zachowując jednak równocześnie swą niepowtarzalną specyfikę wynikającą z historycznego rozwoju etnografii, jej teoriopoznawczego stanowiska i założeń metodologicznych.

Każda jednak próba znalezienia ogólnej charakterystyki etnografii, ustalenia jej zakresu lub zakresów poprzez wprowadzenie możliwie zbliżonej do adekwatności definicji, natrafia na poważne przeszkody w postaci niekiedy wręcz niemożliwych do rozwiązania problemów. W poszczególnych krajach występują lub nawet współlegzystują odmienne nazwy o dość określonych implikacjach semantycznych, związanych z aktualnym podejściem do samego przedmiotu badań. Trudności potęguje jeszcze różnorodność stanowisk teoretycznych czy metodologicznych postaw poszczególnych szkół i kierunków oraz wynikające stąd subiektywne, w każdym przypadku odmienne widzenie badanej rzeczywistości, ujmowanej zwykle w kategoriach nawzajem nieprzekładalnych pojęć.

Rezultatem tego rodzaju swoistego pluralizmu metodologicznego, jaki

* Artykuł niniejszy stanowi wydatne rozszerzenie komunikatu pt. *Neoewolucjonizm w etnografii*, ogłoszonego na III Ogólnopolskiej Konferencji Etnograficznej (Kielce, listopad 1969 r.). W swych założeniach stanowi on jeden z przewidzianego cyklu artykułów, poświęconych krytycznemu przeglądowi dawnych i współczesnych szkół i kierunków w światowej myśli etnograficznej, przygotowywanych pod kierunkiem prof. dr M. Frankowskiej przez zespół seminarzystów przy Katedrze Etnografii UAM w Poznaniu.

panuje we współczesnej światowej etnografii, są obiektywne trudności powstające przy szeregu prób tworzenia regionalnych, narodowych czy też ponadnarodowych syntez etnograficznych. Jednym ze sposobów ich przezwyciężenia jest możliwość stopniowego zbliżania się ku sobie odmiennych, czy nawet przeciwstawnych dotychczas stanowisk. Droga w tym kierunku prowadzi jednak najpierw przez dobre poznanie i zrozumienie konkurencyjnych teorii, ich rzetelną, obiektywną krytykę i wreszcie — przez adaptację tych metod obcego kierunku, które zastosowane w określonych warunkach społeczno-historycznych mogą dać pozytywne wyniki.

W tym procesie ujednolicania i wzbogacania warsztatów naukowych okazać się może, a w pewnych wypadkach już się to okazało, iż sprzeczności pomiędzy poszczególnymi kierunkami są pozorne względnie nie tak silne, jak przypuszczano. Przeciwnieństwa stanowisk wynikają bowiem przede wszystkim z odmiennego aspektu ujmowania procesu naukowego poznania, z odmiennej perspektywy badawczej względem tej samej w każdym z przypadków obiektywnie istniejącej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Takie stanowisko wobec współczesnych prądów w naukach społecznych, które można by określić jako postawę krytycznego relatywizmu metodologicznego, zapobiega szkodliwej ze względów naukowych izolacji i wrogości poszczególnych szkół, sprzyjając wymianie doświadczeń i prowadząc do płodnych dyskusji. Mogłoby ono doprowadzić do twórczej, choćby tylko częściowej ich syntezy, której wynikiem byłaby tego rodzaju etnograficzna teoria kultury, w której poszczególne metody analizy materiału empirycznego okazałyby się nawzajem komplementarne.

W toku konkretnej realizacji zamierzeń badawczych spotykamy się zawsze z dwoma podstawowymi etapami procesu poznawczego. W pierwszym — gromadzimy pewien zasób informacji, przeprowadzamy analizę danych empirycznych, wreszcie wyciągamy wnioski. W drugim — opracowujemy wytyczne dla ich systematyzacji, formułujemy robocze hipotezy, z uprzednio ustalonych twierdzeń budujemy systemy teoretyczne i konstruujemy nowe modele — wszystko po to, by stworzyć zwarty, spójny logicznie schemat, umożliwiający organizację danych empirycznych, słowem — by wznieść się na nowy poziom uogólnienia celem wykrycia praw naukowych.

Przenosząc się na grunt etnografii można stwierdzić, iż tego rodzaju procedura naukowa stosowana była z mniejszym lub większym powodzeniem już od samego zarania tej dyscypliny. Wprawdzie niedostatek faktów ukrywano niejednokrotnie za parawanem złożonym z wybujałych przedwcześnie abstrakcyjnych koncepcji teoretycznych, to jednak właśnie nie one przez sam fakt ich powstania, a następnie druzgocącej niekiedy krytyki opozycjonistów, przyczyniły się do dalszego rozwoju i pogłębienia

nia antropologicznej refleksji teoretycznej. Koncepcje te w pierwszym rzędzie umożliwiły ujawnienie luk w materiale empirycznym, stanowiącym samym inspirację do rozbudowywania wiedzy faktograficznej; wskazywały na to zjawiska i dziedziny nie wzbudzające dotychczas zainteresowania lub nie zauważone, do których badania należałoby dopiero przystąpić. Były również podstawą wznoszonego przez nowe generacje specjalistów zespołu zmodernizowanych systemów teoretycznych dążących do ustalenia typologii i taksonomii form społecznego i kulturowego życia człowieka, oraz wykrycia „antropologicznego sensu ludzkiej egzystencji”¹.

Nie oznacza to wszakże, iżby wszystkie stare, zdyskredytowane ongiś teorie i modele bezpowrotnie uległy dezaktualizacji. Niektóre z nich wykazują zadziwiającą żywotność i po okresach — wdawałoby się — sromotnych, decydujących porażek pojawiają się znów w nowej, zreformowanej, uwspółcześnionej postaci, wywierając ponownie znaczny wpływ na sposób interpretacji procesów zachodzących na płaszczyźnie społeczno-kulturowej rzeczywistości.

EWOLUCJONIZM, NEOEWOLUCJONIZM, MORGANIZM I TYLORYZM

Takim niemal nieśmiertelnym paradygmatem — globalnym, analitycznym modelem kształtującym wyobraźnię naukową i stymulującym rozwój szeregu nowych systemów teoretycznych — jest koncepcja ewolucji, która po okresie swego rozkwitu i triumfu w XIX w., od lat trzydziestych, a w większym zakresie od czterdziestych naszego stulecia znów wzrosła na znaczeniu². Ten renesans myśli ewolucjonistycznej jest świadectwem powiązań między klasycznym ewolucjonizmem schematycznym a współczesnymi teoriami neoewolucjonistycznymi. Pewnego rodzaju genetyczna współzależność neoewolucjonistycznych koncepcji rozwoju społecznego z teorią sformułowaną w ubiegłym wieku jest na pewno istotnym przypadkiem świadczącym na rzecz przyjęcia nowej, proponowanej argumentacji i zmniejsza oczywiście poważnie jej hipotetyczny charakter³.

Odpowiedź na pytanie — czym jest w istocie rzeczy współczesny neoewolucjonizm — nastrocza niemało trudności, a to dlatego, iż pod po-

¹ Z. Pešić-Golubović, *Sociologia a antropologia*, „Studia Sociologica”, 1967, z. 3, s. 46. Poruszone tam problemy znalazły szerszy oddźwięk w oddzielnej pracy: tenże, *Antropologija kao društvena nauka*, Beograd 1967.

² Bliżej o koncepcji paradygmatu w odniesieniu do nauk społecznych por. K. Małkowska, *Uwagi o modelu*, „Etnografia Polska”, t. 13: 1969 z. 1, s. 21-22.

³ O znaczeniu zgodności nowych teorii z dawnymi w toku teoretycznego sprawdzania nie zweryfikowanych hipotez, por. Z. Cackowski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1969, s. 410-413.

jęciem tym nie kryje się jakiś jeden zwarty kierunek czy szkoła — jak np. w XIX w. — lecz luźny konglomerat zindywidualizowanych poglądów. W tym dość mocno zdeintegrowanym nurcie poza silnie akcentowanymi różnicami w sposobach widzenia badanej rzeczywistości poglądach na kierunek rozwoju i zagadnienie postępu czynnikiem wspólnym jest uwypuklanie znaczenia procesów ewolucji. Traktuje się je jako fakt niezaprzeczalny, wynikający z analizy materiału empirycznego, który ukazuje również, iż zachodzące zmiany układają się w prawidłowe przebiegi i ustrukturyzowane sekwencje.

Wzrastająca świadomość potrzeby ustalenia teoretycznych uogólnień i uporządkowania zmian zachodzących w świecie relacji „kultura — człowiek — społeczeństwo” sprzyjała tendencjom preferującym konstruowanie nowych teorii ewolucji. Sięgnięto zatem po dorobek ewolucjonizmu schematycznego, by wybrać z niego te treści i idee, które były wyrazem słuszných założeń i posiadały trwałą wartość. Przeprowadzono krytykę „krytyki” ewolucjonizmu XIX-wiecznego, by oczyścić go z zarzutów, na jakie kierunek ten nie zasługiwał i wreszcie — rozpoczęto twórczą konstrukcję nowych teorii rozwoju społecznego w oparciu o rzetelną wiedzę faktograficzną i gruntownie opanowany warsztat metodologiczny.

Spośród trzech naczelných dyrektyw określających zasady periodyzacyjnych schematów klasycznych ewolucjonistów, a mianowicie założenia jednolitości rozwoju, stopniowego charakteru zmian i postępowego ich kierunku⁴, dziś ostała się jedynie teza o ciągłości przeobrażeń społeczno-kulturowych. Pozostałe są przez jednych definitywnie odrzucane jako nie mające pokrycia w rzeczywistości, przez innych zaś — z pewnymi modyfikacjami akceptowane. Nie ma w każdym bądź razie pod tym względem całkowitej jednomyślności.

Neoewolucjonizm — bez względu na to, jaki jego wariant poddamy obserwacji — generalnie odrzuca przede wszystkim prymitywizm i schematyzm swego XIX-wiecznego antenata. Opierając się na dobrze udokumentowanych podstawach empirycznych — cechuje go duży stopień sceptycyzmu w stosunku do przedwczesnych uogólnień i zbyt pochopnych prób konstruowania sekwencji kulturowego rozwoju ludzkości. Odrzuca on aprioryczność przy studiach zmierzających do uchwycenia regularności praw rozwoju i następstwa form. Rezygnuje także z metafizycznych założeń ontologicznych, jakie znaleźć można w pracach ewolucjonistów klasycznych. Nie izoluje swego teoretycznego systemu od innych, konkurencyjnych kierunków w światowej etnografii. Docenia znaczenie badań historyczno-porównawczych, uwzględnia doniosłą rolę dyfuzji jako czyn-

⁴ A. Goldenweiser, *Anthropology, An Introduction to Primitive Culture*, New York 1937, s. 517.

nika kulturotwórczego, usiłuje uchwycić funkcjonalne i strukturalne związki między wszystkimi elementami ewoluującej kultury, negując atomistyczne podejście „schematystów”, wreszcie dostrzega również potrzebę badań nad odpowiedniością osobowości i kultury.

Jakościowo nowa faza rozwoju myśli ewolucjonistycznej w postaci neoewolucjonizmu i jego materialistycznej interpretacji dziejów ludzkości jest zjawiskiem świadczącym o wzrastającej roli i zapotrzebowaniu na globalne teorie społecznego rozwoju. Jest także wyrazem głębokiej refleksji nad naszą cywilizacją, rozpatrywaną zarówno w jej makro- i mikro-skali, jak i rzutowaną na diachroniczną i synchroniczną płaszczyznę odniesienia; refleksji, której efektem stanie się najbardziej teoretycznie dojrzała synteza historii kultury.

Niemalą kłopotu nastręcza stosunkowo duża dowolność w posługiwaniu się terminem „neoewolucjonizmu”. Wprowadzony do słownictwa etnograficznego przez R. H. Lowiego, A. Goldenweisera i J. W. Bennetta⁵, używany jest w celu wyróżnienia ogólnej tendencji w rozwoju antropologicznej myśli, przejawiającej się w nawrocie idei ewolucji. Niejednokrotnie jednak stosuje się go w znacznie węższym zakresie jako desygnat ściśle określonej szkoły czy kierunku.

Leslie A. White⁶ — jeden z głównych teoretyków współczesnego, amerykańskiego neoewolucjonizmu, pojmowanego w tym jego szerszym znaczeniu, sprzeciwia się kategorycznie zaliczaniu swych poglądów do tak właśnie zdefiniowanego kierunku. Sam siebie uważa za kulturologa — ewolucjonistę, a nie neoewolucjonistę. Jest bowiem zdania, iż jego teoria ewolucji wprawdzie w wielu swych punktach odbiega znacznie od klasycznej, to jednak w odniesieniu do głównych pryncypiów różnice są nieistotne⁷.

Radzieccy krytycy teoretycznych prądów w amerykańskiej antropologii wychodząc z podobnych założeń skłonni są obdarzyć terminem „neo-

⁵ Por. R. H. Lowie, *History of Ethnological Theory*, New York 1937, s. 289; A. Goldenweiser, *Four Phases of Anthropological Thought*, „Papers and Proceedings, American Sociological Society”, t. 16: 1921, s. 66.

⁶ Leslie Alvin White, ur. 1900 r., absolwent Luisiana State University i Columbia University. W 1927 r. otrzymuje stopień doktora na uniwersytecie w Chicago. Od 1928 r. piastuje stanowisko wykładowcy i profesora antropologii kulturowej na szeregu amerykańskich uniwersytetach (Buffalo, Harvard, Yale, Columbia, California—Berkeley). Od 1930 r. wiąże się z Uniwersytetem Michigan, a od 1945 r. obejmuje kierownictwo „Department of Anthropology”. Pełni także funkcje kuratora działu antropologii w „Buffalo Museum of Science”. Oprócz studiów nad teorią kultury przeprowadził także liczne badania terenowe, szczególnie wśród Indian Nowego Meksyku.

⁷ L. A. White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York — Toronto — London 1959, s. IX.

ewolucjonizm” wyłącznie kierunek reprezentowany przez głównego adwersarza White’a — Juliana H. Stewarda⁸, podkreślając w ten sposób istotne różnice między koncepcjami Morgana-Tylora-Spencera a zapamiętowaniami autora *Theory of cultural change*⁹.

Wydaje się jednak, iż nie ma jakichkolwiek podstaw ku temu, by terminem „neoewolucjonizm” posługiwać się wyłącznie w celu bliższego określenia konkretnych poglądów, kierunków czy szkół. Jest to pojęcie zbyt ogólnikowe i enigmatyczne, by mogło służyć uwydatnieniu różnic w poszczególnych stanowiskach w łonie jednej i tej samej tendencji. Najwłaściwsze byłoby — jak sędzę — stosowanie terminu „neoewolucjonizm” tylko wtedy, gdy w kategoriach generalnych myślimy o swoistej, współczesnej mutacji starej idei ewolucji; gdy pod pojęciem tym będziemy rozumieli pewien rewiwalistyczny, odrodzeniowy nurt w światowej etnografii, a także socjologii; nurt, który znów wysunął na plan pierwszy zdegradowaną niegdyś problematykę społecznego i kulturowego rozwoju ludzkości od jej przysłowiowego punktu zerowego czy — jak to precyzuje L. A. White — od okresu „rewolucji uczłowieczenia Naczelnych” (Primate Revolution)¹⁰, aż do współczesnych form naszej cywilizacji i — dalej nawet — ku futurologicznym wizjom integrującego się coraz bardziej świata.

⁸ Por. J. P. A w i e r k i e w a, *Neoewolucjonizm w sowietennoej amierikanskoj etnografii*, „Sowietskaja Etnografija”, 1959, z. 6, s. 184. Zachodni krytycy współczesnego ewolucjonizmu używają terminu — „neoewolucjonizm” akurat w przeciwnym znaczeniu, określając nim te teorie, których autorzy — a wśród nich także L. A. White — bezpośrednio nawiązują do koncepcji klasycznego ewolucjonizmu, por. np. *Glossary*, [w:] P. H. H a m m o n d [ed.] *Cultural and Social Anthropology. Selected Readings*, New York—London 1967, s. 492.

⁹ Julian H. S t e w a r d, ur. 1902 r. Od 1952 r. profesor antropologii na uniwersytecie w Illinois. Prowadził wykłady na wielu uczelniach m. in. na uniwersytetach Michigan, Utah, California, Columbia. Pracował w dyrekcji „Bureau of American Ethnology” oraz pełnił funkcję kierownika „Institute of Social Anthropology” przy „Smithsonian Institution”. Był inicjatorem i koordynatorem wielkiego programu badań „Studies of Cultural Regularities” prowadzonych w oparciu o fundację Forda w Meksyku, Peru, Nigerii, Tanganice, Birmie, na Malajach i w Japonii. Sam prowadził badania w wielu krajach Ameryki Południowej, zajmując się przeobrażeniami kulturowymi wśród Indian oraz prowadził studia nad strukturami społeczności rolniczych na Puerto-Rico. Podstawowa praca teoretyczna, w której wyłożył swój punkt widzenia na ewolucję, to: *Theory of Cultural Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1958. Poza tym był redaktorem monumentalnego 6-tomowego dzieła *Handbook of South American Indians*, wydanego w latach 1946-1950 w serii Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, a w 1959 r. opublikował wraz z L. F a r o n e m, podręcznik antropologii Ameryki Południowej pt. *Native Peoples of South America*, New York — Toronto — London.

¹⁰ W h i t e, *op. cit.*, s. 281, 367.

Neoewolucjonizmu nie należy również utożsamiać, jak się to czasami czyni — z „morganizmem”. To ostatnie pojęcie — pojawiające się dość często w fachowej literaturze przedmiotu — jest poprzez swą wieloznaczność i dwuaspektowość dosyć mylące¹¹. Morganizm w znaczeniu historycznym oznacza zespół teoretycznych koncepcji rzeczywistego ojca amerykańskiej antropologii — L. H. Morgana. Współcześnie natomiast coraz częściej terminu tego używamy w celu zaakcentowania i poniekąd wyabstrahowania pewnych charakterystycznych cech w nurcie myśli neoewolucjonistycznej, cech wskazujących na inspirację, kontynuację, nawrót i pozytywną rewizję tych założeń ewolucjonizmu schematycznego, które reprezentował główny jego ideolog. Podobne uwagi odnieść należy również do nieporównywalnie rzadziej stosowanego określenia — „tyloryzm”.

Można zatem stwierdzić, iż między zakresem pojęć — „morganizmu” i „tyloryzmu” historycznego czy klasycznego a schematycznym ewolucjonizmem XIX-wiecznym jako całością zachodzi podobna relacja podrzędności do tej, jaką określa stosunek „morganizmu” i „tyloryzmu” dzisiejszego, nazwijmy go tu może epigonalnym względem współczesnego neoewolucjonizmu.

Morganizm realizowany jest w kręgu anglosaskiej myśli społecznej w formie powtórnego odkrywania nieprzemijających wartości dzieł L. H. Morgana, wzmożonej działalności wydawniczej, polegającej głównie na reedycjach klasycznych dzieł, uzmysłowienia sobie roli i znaczenia naukowej działalności tego antropologa w rozwoju amerykańskiej i światowej etnografii, a przede wszystkim w formie przetwarzania, reinterpretacji jego koncepcji zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy. Najsilniej morganizm i tyloryzm widoczne są w pracach L. A. White'a, a w środowisku archeologicznym w studiach G. Childe'a, R. Adamsa i R. J. Braidwooda¹².

¹¹ Tymczasem K. Moszyński wydzielił w ramach ewolucjonizmu osobny kierunek — „morganizm”, charakteryzujący się wg niego „...kontynuowaniem ewolucjonizmu schematycznego [podkr. APZ] w tej jego postaci, jaką reprezentowały prace Morgana, ale wykorygowanej”. Tenże, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 92.

¹² Analizę wartości dzieł L. H. Morgana i reinterpretację jego teoretycznych poglądów podjęli: por. np. L. A. White, *Morgan's Attitude Toward Religion and Science*, „American Anthropologist”, t. 46: 1944, s. 218-230; tenże, *Lewis Henry Morgan. Pioneer in the Theory of Social Evolution*, [w:] H. E. Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago 1948, s. 138-154; tenże, *Lewis H. Morgan's Western Field Trips*, „American Anthropologist”, t. 53: 1951, s. 11-18; tenże, *S. Sz. A. posle diesjatiletij...* (głos w dyskusji): *La théorie de L. H. Morgan de Periodisation de l'Histoire de la Société Primitive et l'Ethnographie moderne*, [w:] *Trudy VII Międzynarodowego Kongressa Antropologicznych i Etnograficznych Nauk*, t. 4, Moskwa 1968, s. 508. Pod redakcją White'a wydano także

Tak pojęty morganizm widoczny jest także od lat w etnografii radzieckiej. Opierając się na marksistowskiej teorii rozwoju społecznego i dyrektywach metodologicznych materializmu historycznego — dyscyplina ta jako pierwsza spośród współczesnych kierunków w etnografii doceniła znaczenie wielu twierdzeń L. H. Morgana dla właściwego zrozumienia pierwotnych etapów historii ludzkości. Ta stosunkowo wczesna — lata trzydzieste XX w. — adaptacja spuścizny ewolucjonizmu schematycznego do założeń etnografii radzieckiej uwarunkowana była tym, iż wiele elementów teoretycznego dziedzictwa L. H. Morgana przyswojonych zostało uprzednio w środowisku i nauce marksistowskiej poprzez pracę F. Engelsa napisaną „w związku z badaniami Lewisa H. Morgana” i będącą w części reinterpretacją jego poglądów¹³.

Dzięki związaniu się „klasycznego morganizmu” z ideologią lewicy społecznej koncepcje ewolucjonistyczne — nawet po ich całkowitym upadku — egzystowały nadal w środowisku naukowców marksistowskich, stając się równocześnie „częścią ekwipunku ideologicznego ruchów masowych”¹⁴.

Zdecydowanie odmienny los spotkał zarówno morganizm, jak i kla-

Extracts of Henry L. Morgan's European Travel Journal, New York 1937, oraz L. H. Morgan, *The Indian Journals. 1859-1862*, New York 1959. Ukazały się także nowe wydania *Ligi Irokezów i Społeczeństwa pierwotnego*. Ogólnej ocenie działalności naukowej Morgana poświęcona jest osobna praca C. Rosek, *Lewis H. Morgan. American Scholar*, Chicago 1960. Analizie wzrastającej fali zainteresowania twórczością Morgana w amerykańskiej antropologii poświęconych jest szereg opracowań radzieckich. Wśród nich na uwagę zasługuje: J. P. Awierkiewa, *Sowriemiennye tiendencji w razwitiu etnografii S. Sz. A.*, [w:] *Sowriemienaja amierikanskaja etnografija. Tieorietičeskie naprawlenija i tiendencii*, Moskwa 1963, s. 7-14. Odnośnie do R. J. Braidwooda por. *Prehistoric Man*, „Chicago Natural History Museum. Popular Series. Anthropology”, t. 37: 1948; tenże, *The Near East and the Foundations for Civilization*, Eugene (Oregon) 1952; tenże i L. Braidwood, *On the Treatment of the Prehistoric Near Eastern Materials in Steward's Cultural Causality and Law*, „*American Anthropologist*”, t. 51: 1949, s. 665.

¹³ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana, Warszawa 1948. Bliżej o stosunku radzieckiej szkoły etnograficznej do spuścizny Morgana por. J. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, „*Prace z Historii Myśli Społecznej i z Badań Społecznych*”, t. 6: 1956, s. 247-335. Najnowsze oceny prac Morgana w świetle teoretycznych założeń radzieckich etnografów por. poszczególne wystąpienia: m. in. D. A. Olderogge, S. N. Artanowski, A. G. Zdrawomysłow na sympozjum poświęconym L. H. Morganowi, jakie odbyło się w Moskwie w trakcie obrad VII Międzynarodowego Kongresu Nauk Antropologicznych i Etnograficznych, por. *Trudy VII. Międzynarodowego Kongriessa*.

¹⁴ P. Worsley, O „pochodzeniu rodziny” raz jeszcze, „*Studia Socjologiczne*”, 1966, z. 4, s. 130.

syczny ewolucjonizm w antropologicznych kręgach anglosaskich. Bezkompromisowa krytyka, a czasami nawet totalna negacja ewolucjonizmu podcięły na pół wieku jego żywotne siły zapewniające zwycięstwo metodologii pluralistycznej czy — jak to określa H. Constat — erze teoretycznej próżni (theoretical vacuum)¹⁵, w której to dominowały empiryzm, idiografizm, relatywizm i agnostycyzm.

PROBLEM PRAWIDŁOWOŚCI W ROZWOJU KULTUR

Podstawową klasyfikację kierunków neoewolucjonistycznych przeprowadził J. H. Steward¹⁶. Głównym kryterium taksonomicznym był w tym przypadku sposób widzenia zmian i przeobrażeń ludzkiej kultury.

Schematyczny ewolucjonizm XIX-wieczny reprezentował kierunek określany w tym systemie klasyfikacyjnym mianem ewolucjonizmu unilinearne, czyli jednoliniowego względnie jednokierunkowego. Wykładnią takiego stanowiska jest pogląd, w myśl którego wszystkie społeczeństwa przy całej swojej odrębności kultur przechodzą przez tożsame stadia ewolucyjne, zrekonstruowane w periodyzacyjnym schemacie rozwoju ludzkości.

Współcześni kontynuatorzy i teoretycy idei ewolucji podzieleni są wg J. H. Stewarda na dwa przeciwstawne ugrupowania: zwolenników ewolucji uniwersalnej i zwolenników ewolucji multilinearnej.

Kierunek uniwersalistyczny nawiązuje bezpośrednio do XIX-wiecznego unilinearizmu. Odcina się jednak od niego odmienną postacią generalizacji. Poszczególne kultury różnią się od siebie w sposób istotny i nie muszą przechodzić przez analogiczne stadia, ale kultura ludzka jako całość przeobraża się z pewną ogólną regularnością wzdłuż tej samej linii rozwojowej. Wykrycie ogólnych, uniwersalnych praw tej ewolucji kultury to podstawowe zadanie antropologii.

Do czołowych przedstawicieli tego kierunku zaliczyć można L. A. White'a, z jego teorią technologiczno-energetycznego determinizmu, oraz G. Childe'a¹⁷, preferującego w swej koncepcji ewolucji kultury czynnik

¹⁵ H. Constat, *Lewis H. Morgan...* (głos w dyskusji) *La theorie de L. H. Morgan...*, s. 459.

¹⁶ Steward, *Theory of Cultural...*, s. 4-18.

¹⁷ Gordon V. Childe, ur. 1892, zm. 1957. Profesor archeologii od 1927 r. kierownik katedry prahistorii na uniwersytecie w Edynburgu, a od 1946 r. w Londynie, gdzie pełni funkcję kierownika Instytutu Archeologicznego. Był wybitnym badaczem terenowym, teoretykiem i popularyzatorem. Jako specjalista od epoki neolitu i brązu prowadził prace wykopaliskowe na terenie Anglii oraz kontynentalnej Europy, na Orkadach, w Egipcie, Azji Przedniej i Indiach. Największy rozgłos uzyskały jego prace: *Man makes himself*, London 1936; *Society and Knowledge*,

technologiczno-ekonomiczny i ekologiczny. Nie sposób tu szerzej — poza uwypukleniem najistotniejszych cech — rozwinąć teoretyczne poglądy tych dwóch koryfeuszy anglosaskiej antropologii i archeologii, albowiem zajęłoby to nam zbyt wiele miejsca. Ze wszech miar warto byłoby poświęcić im jednak oddzielne krytyczne omówienia¹⁸.

Na gruncie amerykańskim neoewolucjonistyczne koncepcje obu wspomnianych wyżej autorów uważane są dziś niemal za klasyczne, coraz silniej daje bowiem znać o sobie nowe pokolenie antropologów, nawiązujących z jednej strony do L. H. Morgana, a następnie L. A. White'a i H. G. Childe'a, z drugiej zaś — tworzących swoje własne, oryginalne wizje rozwoju kultury. Wymienić tu można takie nazwiska, jak M. D. Sahlins, E. Service, C. C. Adams, R. Adams, E. Vogt, R. Carneiro i inni¹⁹. W niniejszym artykule zasadnicza uwaga skoncentrowana zostanie na twórcach neoewolucjonistycznych teorii, a powstałe w ten sposób tło umożliwi w perspektywie krytyczną ocenę drugiej fali zwolenników tego kierunku.

W opozycji do „uniwersalistów” znaleźli się zwolennicy ewolucji multilinearnej, tj. wielotorowej, wieloliniowej. Kierunek ten reprezentujący stanowisko zbliżone do pluralizmu antymonistycznego narodził się z krytyki ewolucjonizmu unilinearnego i uniwersalnego oraz negacji skrajnego relatywizmu kulturowego, jaki do dziś panuje w niektórych kołach amerykańskich antropologów. Kwintesencją założeń tego kierunku stanowi stwierdzenie, iż historia ludzkości jest multilinearna, tzn. jest sumą kultur rozwijających się równolegle i różnokierunkowo. Synteza zatem doty-

London 1956; *Rozwój społeczny* (tyt. oryg. *Social Evolution*), „Postępy Archeologii”, t. 2: 1955, s. 19-173; *O rozwoju w historii* (tyt. oryg.: *What Happened in History*), Warszawa 1963; *Postęp a archeologia*, Warszawa 1954.

¹⁸ Pierwsze próby tego rodzaju w polskim piśmiennictwie odnośnie do naukowej sylwetki L. A. White'a, por. J. Nowaczyk, *Leslie A. White — teoretyk amerykańskiego neoewolucjonizmu*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, t. 8: 1964, z. 6, s. 23-39; w artykule tym położony został nacisk na religioznawcze zainteresowania White'a; Z. Łapiński, *Technologia, ewolucja, kultura*, „Znak”, t. 99: 1962, s. 1411-1416. Na gruncie etnografii radzieckiej opracowania takie napisali M. G. Lewin, *Istoria, ewolucja, diffuzja*, „Sowieckaja Etnografija”, 1947, z. 2, s. 235-240; S. N. Artanowski, *Marksistskoje uczenie ob obszczestwiennom progressie i „ewolucija kultury” L. White'a*, [w:] *Sowremennaja amierikanskaja...*, s. 50-63. Warto tu także podkreślić, iż jeden z licznych artykułów White'a opublikowany został w ZSRR: por. *Ewolucija kultury i amierikanskaja szkola istoriczeskoj etnologii*, „Sowieckaja Etnografija”, 1932, z. 3, s. 52-86. Odnośnie do twórczości Childe'a polecić można przedmowę W. Hensla do polskiego wydania *Postęp a archeologia*.

¹⁹ Por. np. M. Sahlins, E. Service, *Evolution and Culture*, An Arbor 1960; E. Service, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York 1962; tenże, *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, Washington 1959; oraz zbiory artykułów: *Essays in the Science of Culture. In honor of L. A. White*, New York 1960; *Evolution After Darwin*, t. 3, Chicago 1960.

czyć może tylko poszczególnych ewoluujących, zamkniętych systemów, a nie całości kultury. Stwierdzone synchroniczne i diachroniczne regularności nie mogą służyć do budowy uniwersalnego schematu, a jedynie układają się w limitowane wzory i konfiguracje tworzące trzon teorii rozwoju średniego zasięgu. Wszelkie próby ustalenia prawidłowości między różnokierunkowymi, autonomicznymi sekwencjami ewolucyjnymi doprowadzają do tak wysokiego stopnia ogólności, iż dla praktyki heurystycznej zabiegają one pozbawione są wszelkiej wartości.

Czołowym luminarzem kierunku multilinearnego jest wspomniany już J. H. Steward, który podbudował go teorią „kulturowej ekologii”, będącą w istocie rzeczy geograficzno-technologicznym determinizmem²⁰. Z innych badaczy rozwijających teoretyczne założenia ewolucjonizmu wielokierunkowego wymienić należy W. Goldschmidta, H. Constasa i częściowo G. P. Murdocka²¹.

Ku uniwersalistycznemu ujęciu dziejów rozwoju ludzkości zbliża się w znacznym stopniu zarówno etnografia radziecka, jak i kierunek określany przez K. Moszyńskiego „ewolucjonizmem krytycznym”. Wprawdzie ten ostatni nie stanowił jakiegoś zwartego systemu, a raczej pewien uporządkowany zestaw postaw teoriopoznawczych i metodologicznych dyrektyw, to jednak jego głównym celem było dążenie do rekonstrukcji zasadniczego zrębu rozwoju kultury w jej aspekcie globalnym. Mimo że K. Moszyński reprezentował postawę sceptyczną względem możliwości wykrycia „istoty”²², czyli swoistego bodźca ewolucji — to jednak postulował, by dążyć do ustalenia praw rządzących rozwojem kultury. Aby spełnić ten wymóg, ewolucjonista krytyczny — uzbrojony w kombinację metod: analityczno-porównawczej, geograficznej, filologicznej, psychosocjologicznej — badać winien w zasięgu światowym zarówno poszczególne wytwory, jak i ich ustrukturyzowane grupy, czyli tzw. „zespoły organiczne”²³.

Ta atomistyczna postawa, dziś już przeżywająca się w środowisku neoewolucjonistów, związana była silnie z dyfuzjonizmem, którego rolę uwytkł K. Moszyński w tym stopniu, iż niemal skłaniał się ku określeniu

²⁰ Steward, *op. cit.*, s. 30-42.

²¹ Podstawowe prace W. Goldschmidta, *Exploring the Ways of Mankind*, New York 1960; tenże, *Man's way: A Preface to the Understanding of Human Society*, New York 1959. W sposób zwięzły przedstawił swój punkt widzenia na teorię ekologiczną i tzw. studia mikroewolucyjne w *Ecology and Cultural Adaptability. Preliminary Report on a Field Study of Microevolution*, [w:] *Trudy VII...*, s. 91 n.; G. P. Murdock, *Social Structure*, New York 1949; tenże, *Evolution in social organization*, [w:] *Evolution and anthropology*, s. 127-131.

²² Moszyński, *Ewolucjonizm krytyczny na tle innych kierunków w etnologii*, Kraków—Lublin 1949, s. 8 (odbitka z „Ludu”, t. 38).

²³ Jw., s. 24.

reprezentowanego przez siebie kierunku mianem „ewolucjonizmu dyfuzjonistycznego”. Jak dalece postawa K. Moszyńskiego stanowiła kompromis między ewolucjonizmem, historyzmem i dyfuzjonizmem, świadczy m. in. to, iż „przywódcę” antyewolucjonistycznej opozycji amerykańskiej, zwolennika empiryzmu i relatywizmu F. Boasa traktował jako przedstawiciela jednej „z licznych odmian ewolucjonizmu krytycznego”²⁴.

Zespół teoretycznych koncepcji dotyczących problematyki rozwoju społecznego, jaki jest reprezentatywny dla etnografii radzieckiej, bywa także często fałszywie włączany w jedną ze „stewardowskich” kategorii widzenia rzeczywistości. Raz sprowadza się go do zreformowanego unilinearizmu, w innym znów przypadku porównuje z multilinearyzmem²⁵. Błąd polega na niezrozumieniu istoty materialistycznej koncepcji pojmowania dziejów i dialektycznego przeciwieństwa, jakie zachodzi między poszczególnymi zróżnicowanymi kulturami i społeczeństwami a całą ludzkością w globalnym jej wymiarze.

Monistyczne widzenie świata nie jest zatem sprzeczne z rozwojem ludzkości pojętym jako specyficzny sposób przejawiania się wielości lokalnych odmian w ramach jednej ogólnoludzkiej kultury. Niejednakowość i nierównomierność rozwoju oddzielnych społeczeństw nie świadczy bynajmniej o braku regularności ogólnohistorycznego rozwoju. Stanowi tylko przykład alternatywnych wariantów wspólnej drogi progresywnego rozwoju, przez którą przejść muszą wszystkie kultury i społeczeństwa. Ogólne prawa określające charakter i kierunek tego rozwoju realizują się natomiast w konkretnej rzeczywistości stanowiącej przedmiot poznania i przedstawiającej się „jako nieprzebrane bogactwo zróżnicowanych w najwyższym stopniu zjawisk”²⁶.

Akceptacja tych założeń implikuje równocześnie uznanie konkurencyjności dwóch przeciwstawnych koncepcji ewolucyjnych za całkowicie bezpodstawne. Spór bowiem o to, czy ludzkość zdąża ku swemu przeznaczeniu jedną czy też wieloma drogami, postawiony na płaszczyźnie typologii kultur, jest częściowo abstrakcyjny i nierozstrzygalny. Stanowi natomiast świadectwo polaryzacji poglądów na kulturę rozumianą raz w sen-

²⁴ Moszyński, *Człowiek...*, s. 88.

²⁵ Problem ten szerzej rozwija E. Ishida, który wskazuje na to, że marksistowska teoria rozwoju społecznego może być zaliczana zarówno do kierunku wieloliniowego, jak i jednoliniowego, gdyż unilarna ewolucja jest wspólnym mianownikiem, uogólnieniem czy „denominatorem” ewolucji multilinearnej; por. E. Ishida, *Historical Materialism and American Anthropology*, [w:] *Trudy VII...*, s. 35. Stanowisko reprezentatywne dla etnografii radzieckiej zostało wyłożone w tym samym tomie, por. S. N. Artanowski, *Problema jedinstwa i mnożestwiennosti kultur w sowriemiennoj etnografii*, [w:] *Trudy VII...*, s. 48-53.

²⁶ W. Moszczeńska, *Metodologii historii zarys krytyczny*, Warszawa 1968, s. 308.

sie organizującej ją tendencji uniformistycznej, drugi zaś raz w relatywistycznym aspekcie rozbieżności, różnorodności i nieprzekładalności kultur lub ich zespołów względem siebie. Nie zachodzi więc tu stosunek wykluczania²⁷. Obie postawy, odrzucając oczywiście skrajne sformułowania, są nawzajem komplementarne. Do takiego stanowiska zbliża się coraz więcej neoewolucjonistów, a wśród nich P. Worsley, E. Ishida, Y. Murdock i sam L. A. White. A zatem ewolucyjna interpretacja kultury winna być równocześnie unilinearna, jak i multilinearna. Są to bowiem dwa możliwe punkty obserwacji tego samego procesu ewolucji. Oby jednak tylko o tym pamiętać, że znalezienie właściwych proporcji między tymi aspektami decydować będzie w końcu o wartości poczynionych uogólnień.

MOTORYCZNE CZYNNIKI ROZWOJU

Jednym z istotnych — i wydaje się, iż w pełni nierozstrzygalnych — problemów współczesnego neoewolucjonizmu są próby określenia motorycznych czynników rozwoju. Ich identyfikacja umożliwić ma dostęp do tych ukrytych dotychczas warstw społeczno-kulturowej rzeczywistości, których analiza wsparta odpowiednią teorią pozwoli na ustalenie miejsca, roli, znaczenia oraz zmienności podstawowych bodźców kulturotwórczych, odsłaniając przed nimi struktury i mechanizmy ich działania.

Ze względu na specyfikę przedmiotu dociekań i ontologiczny charakter pytań zagadnienia te nie stanowiły nigdy wyłącznej domeny badawczej antropologii, lecz znajdowały się zawsze w orbicie zainteresowań wielu pokrewnych nauk społecznych. Teoretykom rozwoju społecznego, w tej mierze również i neoewolucjonistom, zależało na tym, by w oparciu o te bodźce zrekonstruować generalne drogi, kierunki i etapy zmian, jakim podlegała ludzkość w jej dwuaspektowej strukturze — kultury i społeczeństwa.

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

Neoewolucjoniści reprezentują stanowisko kompromisowe, łącząc te

²⁷ W polskim piśmiennictwie problematykę tę rozwijał m. in. W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1963, s. 685 n., oraz W. Bieńkowski, *Problemy teorii rozwoju społecznego*, Warszawa 1966, s. 162-170.

dwie skrajne postawy w jeden wewnątrz logicznie spójny system przejawiający się oczywiście w kilku niezbyt silnie zróżnicowanych wersjach i wariantach. Główne motoryczne czynniki rozwoju lokalizuje się we wzajemnych relacjach, jakie łączą człowieka i społeczeństwo z otaczającym środowiskiem naturalnym. Wyraźne są tu wpływy darwinizmu i teorii adaptacji, zajmującej się przystosowaniem żywych organizmów w toku ich filogenezy do zmieniających się warunków środowiska. Tę właśnie szeroko znaną w naukach biologicznych zasadę adaptacji przetransponowano na grunt nauk społecznych, dostrzegając jej uniwersalne wartości i fundamentalne znaczenie.

Zwrócono uwagę na wysiłki, jakie każde społeczeństwo czyni w kierunku dostosowania otaczającego go mikrośrodowiska do własnych potrzeb i jak w toku tych poczynąń samo adaptuje swój system kulturowy do warunków ekologicznych. Tak więc w trakcie tego stałego, ciągłego procesu adaptacji naturalnego środowiska samookreśla się niejako kształt społeczeństwa i specyfika jego kultury. Zatem istotę ewolucji kultury — w ujęciu zwolenników koncepcji multilinearyzmu, preferujących szczególnie czynniki ekologiczne — stanowi zdolność człowieka, pojęta jako suma jego fizycznych i kulturowych cech, do twórczego wyboru racjonalnych rozwiązań podstawowych dla egzystencji problemów życiowych w zróżnicowanych typach środowisk naturalnych²⁸.

Rozwinięciem tej naczelnej tezy stała się koncepcja „kulturowej ekologii” czy „teorii ekologicznej”²⁹, która choć w swych założeniach odcina się od prymitywnego, schematycznego determinizmu geograficznego czy też ekonomicznego — to często jednak niebezpiecznie zbliża się do granicy tych absolutyzujących poglądów.

Ekologia kulturowa rozumiana jest tu jako pewien typ dynamicznych stosunków, energetyczno-informacyjnych sprzężeń, jakie zachodzą w trakcie eksploatacji przez człowieka naturalnych zasobów środowiska. Produktem tych procesów staje się kształtowanie form aktywności życiowej, słowem przystosowanie kultury do określonych warunków środowiska naturalnego.

Znaczenie kulturowej ekologii w procesie ewolucyjnych przemian określają dwa jej nierozdzielne aspekty, a mianowicie: charakter naturalnego środowiska, a przede wszystkim dostępne na określonym etapie ewolucji zasoby surowcowe, oraz stopień rozwoju środków produkcji, a więc w zasadzie technologii, której opanowanie umożliwia przetworzenie tych zasobów.

²⁸ Por. J. Szczepański, *Nawrót teorii ewolucji*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 9: 1967, s. 26.

²⁹ Por. Steward, *op. cit.*, szczególnie rozdział 2: „The Concept and Method of Cultural Ecology”, s. 30-42; tenże i Faron, *op. cit.*, s. 180-182, 290-291, 452-455; Goldschmidt, *Ecology and Cultural Adaptability...*, s. 91-93.

bów w celu zaspokojenia kulturowych i biologicznych potrzeb ludzkich. Te dwa czynniki, a właściwie ich aktywne sprzężenie, składające się na charakter ekologicznych warunków — determinują instytucjonalne potrzeby społeczeństwa, jego typ kulturowy, formy specjalizacyjne i kształt struktury społecznej.

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

Koncepcje ekologicznego determinizmu — w tej postaci, w jakiej zaprezentowane zostały w pracach współtwórców ewolucjonizmu wielokierunkowego — spotkały się z dość ostrą krytyką. Argumentacja oponentów wykazywała, iż nie zawsze podobne wyposażenie techniczne oraz zbliżone warunki ekologiczne powodują swoistą konwergencję kulturową, czy też implikują zbieżne formy społecznej organizacji. Dowodzono również, iż geneza, rozwój i zanik szeregu zjawisk ze sfery kultury nie da się uzasadnić ich związkiem ze stanem technologii czy warunkami naturalnego środowiska. Okazało się także, iż o ile ekologiczna teoria ewolucjonizmu multilinearne może być zastosowana do analizy społeczeństw o stosunkowo niskim stopniu rozwoju środków technologicznych, to w odniesieniu do społeczeństw złożonych (*complex societies*) jej eksplikacyjne walory są nader wąskie. Nie uwzględnia ona bowiem w wystarczającym stopniu zanikającego znaczenia wpływu środowiska na człowieka, wynikającego z coraz lepszego poznania i umiejętnego wykorzystania praw przyrody. Rezultatem tych jakościowych zmian określających relacje zachodzące między człowiekiem a środowiskiem jest coraz silniejsze dążenie ludzkości do wyzwolenia się spod determinującego wpływu otoczenia. Coraz częściej środowisko podlega silnym przekształceniom będącym efektem celowej działalności ludzkiej i coraz bardziej kurczy się wpływ tegoż środowiska na kulturę i społeczeństwo.

Koncepcja „kulturowej ekologii” w zastosowaniu do dociekań ewolucyjnych stanowi teorię o dość ograniczonym zasięgu. Jej walorem jest jednak to, iż uwypukliła ona także produkt ludzkich odkryć i inwencji — technologię jako jeden z podstawowych, motorycznych czynników zmian strukturalnych, jakie zgodnie z założeniami materializmu historycznego powstają w wyniku nieadekwatności między stanem narzędzi, środkami produkcji — szerzej siłami wytwórczymi — a stosunkami produkcji.

Zmiany technologiczne w programowych założeniach neoewolucjonizmu uniwersalistycznego urosły do rangi podstawowego bodźca rozwoju

kulturowego. Na kulturo- i socjotwórcze znaczenie technologii zwracali już uwagę liczni anglosascy socjologowie³⁰. w czym dopatrywać się można z pewnością wpływu marksizmu. Natomiast skrajnie absolutystyczną koncepcję w tym względzie opracował L. A. White — wysuwając typową teorię technologicznego determinizmu.

Wychodząc z metodologicznych założeń naturalizmu L. A. White przyjmuje za wzorzec fizykę teoretyczną, a przede wszystkim drugą zasadę termodynamiki³¹, adaptując do teorii rozwoju społecznego jedno z podstawowych praw ogólnej teorii zjawisk termicznych, formułowane często jako niemożliwość poboru ciepła tylko z jednego źródła i zamiany go na pracę bez wprowadzenia innych zmian w układzie i otoczeniu ciał makroskopowych. W oparciu o to założenie kultura staje się pewnego rodzaju systemem termodynamicznym, którego przekształcenia zależą od wzajemnej relacji ilości oraz rodzaju wytwarzanej, przetwarzanej i wykorzystywanej energii a stanem technologii, który umożliwił zamianę tej energii od jednego układu fizycznego do drugiego. W trakcie tego procesu przekazywania energii zostaje wykonana zaprogramowana praca zużytkowywana w celu zaspokojenia kulturowych i biologicznych potrzeb.

Technologia rozumiana jako suma wiadomości, umiejętności i środków umożliwiających ludzkości oddziaływanie na otaczającą przyrodę uznana została w tym systemie za czynnik podstawowy, najważniejszy, decydu-

³⁰ Por. np. A. P. Usher, *A history of Mechanical Inventions*, Harvard 1954; S. C. Gilfillan, *The Sociology of Invention*, Chicago 1935; W. F. Ogburn, *Social Change*, New York 1922.

³¹ White, *The Science of Culture. A study of Man and Civilization*, New York 1949, s. 367-368; tenże, *The Evolution of Culture...*, s. 38-50. Oparcie się na tej formule wynikało z przeświadczenia, iż wszechświat jako całość podlega określonym w tym prawie regułom. Jeśli są one faktycznie obowiązujące, wówczas należy je również odnieść do społecznej i kulturowej sfery naszej rzeczywistości, będącej funkcją i sposobem przejawiania się najwyższej fazy rozwojowej materii „obdarzonej świadomością”. Por. np. N. Wiener, *Cybernetyka a społeczeństwo* (tyt. oryg. *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*), Warszawa 1961, s. 39. W tym punkcie rozumowania widać u White’a jakby pewien wpływ filozoficznych poglądów twórcy teorii emergentnej ewolucji wszechświata, idealisty i przedstawiciela neorealizmu — S. Alexandra. W myśl jego poglądów poszczególnym poziomom ewoluującej rzeczywistości odpowiadają kolejne fazy emanacji materii nieorganicznej, organicznej i wreszcie „świadomej”. Por. B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1967, s. 581-584. Ten podział Alexandra zbieżny jest z koncepcjami White’a o trzech podstawowych kategoriach rzeczywistości: fizycznej, biologicznej i kulturowej, które determinują m. in. właściwy podział nauk na dyscypliny. Por. White, *The Science of Culture...*, s. 18-19, 56. Głównym bodźcem rozwoju energetycznej teorii White’a były koncepcje szeregu filozofów, fizyków i chemików, którzy zajmowali się problematyką roli energii w procesach ewolucji. W największym stopniu White sięgał do dzieł: E. Schrödingera, F. Soddy’ego, A. Lotki, J. Henry’ego i W. Ostwalda.

jący także o pozostałych stronach kultury — takich jak jej aspekty ideologiczne, społeczne czy psychologiczne (sentimental) ³².

Prymat technologii w ewolucji kultury wynika z roli, jaką narzędzia i umiejętności ich zastosowania spełniają w procesie transformacji energii — rozumianym jako wyzwolenie ukrytych w środowisku zasobów energetycznych i zużytkowaniu ich celem podtrzymania egzystencji i rozwoju ludzkości.

Motorycznym czynnikiem postępu i ewolucji kultury jest stałe przyspieszenie wzrostu wykorzystywanej praktycznie energii, które dokonuje się w relacji między dostępną do ujarzmienia i wykorzystania energią a poziomem rozwoju technologii. Te dwa sprzęgnięte ze sobą nierozdzielnie czynniki decydują w głównej mierze o stopniu rozwoju określonego systemu kulturowego i jego dynamice. Tak więc ewolucja, jak i jej tempo zależą z jednej strony od ilości zużytkowanej energii przeliczanej na głowę ludności w ciągu roku, z drugiej zaś — od wydajności sposobów kontroli, tj. wykorzystania energii, co uzależnione jest oczywiście od stojących do dyspozycji społeczeństwa środków technologicznych.

To podstawowe prawo rozwoju kultury przedstawia L. A. White w formie wzoru: $E \times T \rightarrow P$ lub $E \times T \times V \rightarrow P$, gdzie E oznacza możliwą do uchwycenia ilość energii, T — dostępne środki technologiczne, V — środowisko geograficzne określające platformę i formy relacji czynników energetycznego i technologicznego. P — stanowi natomiast symbol globalnego produktu, całości wyprodukowanych dóbr zaspokajających kulturowe i biologiczne potrzeby, określając równocześnie minimum wydajności i stopień rozwoju systemów kulturowych ³³. Odkrycie, uchwycenie i wykorzystanie nowych zasobów energetycznych zmienia dopiero cały układ współzależności i wynosi kulturę, widzianą przez pryzmat technologicznych procesów na wyższy szczebel uniwersalnego rozwoju.

W tym systemie ewolucja kultury zdeterminowana jest rozwojem technologii, która oddziałując na naturalne środowisko wyzwala wciąż nowe, coraz potężniejsze zasoby energii. Ludzkość posuwa się etapami od jednej rewolucji do drugiej, rozumianymi jako jakościowe zmiany w sposobach przemiany energii. W ten sposób wg L. A. White'a przeszliśmy drogę od prostego wykorzystania energii ludzkich mięśni poprzez rewolucję agrarną umożliwiającą dzięki rolnictwu i hodowli uchwycenie energii promienistej słońca aż do rewolucji paliwowej, która oddała na użytek człowieka energię ciepłą, elektryczną i nie tak dawno — jądrową.

Zestawiając ze sobą teorię „energetyczną” i „ekologiczną” bez trudu dostrzeżemy, iż nie są one nawzajem sprzeczne, wykazują natomiast ten-

³² White, *The Evolution of Culture...*, s. 19.

³³ Jw., s. 45-50.

dencję do obustronnego uzupełniania się. Ich komplementarność wynika z typu refleksji, jaki zrodził te dwa nurty, refleksji, która bodźców motorycznego rozwoju szukała w aktywnym ludzkim działaniu skierowanym na otaczające człowieka środowisko.

Pojęcia energetyczne L. A. White'a są w zasadzie przekładalne na język teorii ekologicznej, a podstawy surowcowe naturalnego środowiska określające ekologiczne warunki traktować możemy jako potencjalnie dostępne dla ludzkości zasoby wolnej energii — stanowiące niezbędne zaplecze rozwoju każdej kultury. Zbieżność ta nie jest jednak absolutna. Różnica bowiem polega na dwuaspektowości ewolucyjnego widzenia rzeczywistości, perspektywie spojrzenia i instrumentalnym znaczeniu obu teorii w uchwyceniu istoty rozwoju kultury. Interpretacja ekologiczna stosowana być może w studiach tzw. „mikroewolucyjnych” stawiających sobie za cel rekonstrukcję przebiegu tzw. ewolucji szczególnej, specyficznej (*specific evolution*), czy częściowej, a rozumianej jako uporządkowany strumień zdarzeń zamkniętych granicami czasowo-przestrzennych współrzędnych³⁴. W przeciwieństwie do niej interpretacja energetyczna umożliwia zrozumienie procesów makrodynamicznych, stymulujących rozwój społeczeństwa jako całości w ramach modelu ewolucji totalnej, uniwersalnej.

W obu jednak przypadkach czynnik technologiczny urasta do roli podstawowego składnika determinującego wszystkie pozostałe sfery kultury. W tym znaczeniu graficzne odwzorowanie przebiegu rozwoju całej ludzkości stanowi w zasadzie tylko paraboliczną linię oscylującą wokół jakby „wypadkowej” krzywej, wyznaczającej na wykresie rozwoju kultury — w jej aspekcie chronologicznym — coraz bardziej przyspieszony postęp w asortymencie technicznego uzbrojenia oraz ilości energii wprężonej przy pomocy tych środków.

Jest to zatem typowy technologiczny determinizm, który hipostazuując narzędzia ignoruje wpływ i znaczenie innych dziedzin kultury na rozwój społeczny. Z punktu widzenia metodologicznej przydatności nie oferuje on także wystarczającego wyjaśnienia mechanizmu zmian w tych przejawach kultury, których związek z technologią, ekologią i energetyką jest dość luźny, by nie powiedzieć — znikomy. Jednostronność tej „monogenetycznej”, a więc przypisującej motoryczne funkcje rozwoju tylko jedne-

³⁴ Ewolucja częściowa (*specific evolution*) przeciwstawiana była w koncepcjach nowej fali neoewolucjonistów — ewolucji totalnej (*general evolution*), w ramach której tworzono model rozwoju społecznego od formacji łowieckich aż do industrialnych. Ten bliski dialektycznemu, swoiście „spektroskopowy” punkt widzenia zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej, zbliżającej stanowiska uniwersalistów i multilinearystów widoczny jest m. in. w pracach R. Adamsa, M. Sahlina, E. Service'a, E. Vogta, R. Carneiro i W. Goldschmidta.

mu czynnikowi wyodrębnionemu z całości społeczno-kulturowej egzystencji ludzkiej — jest oczywista.

Nie oznacza to wszakże, iżby krytyka tego rodzaju założeń nie dostrzegła rzeczywistego znaczenia czynnika technologicznego w rozwoju kultury. Co innego jednak doceniać doniosłą rolę narzędzi — środków produkcji, a co innego traktować je jako wyalienowane zmienne niezależne, określające kształt społecznej i kulturowej struktury.

Techniczny monogenetyzm oferując oryginalną interpretację rozwoju cywilizacji nie może sobie jednak poradzić z należyтым wyjaśnieniem przyczyn zmian w samych narzędziach, doprowadzając w istocie rzeczy w toku rozumowania do pewnego rodzaju błędnego koła. Technologia uwarunkowana środowiskiem i zasobami energii przekształca rzeczywistość kulturową wznosząc ją na nowy poziom, ta zaś poprzez modernizację technologii umożliwia efektywniejsze wykorzystanie zasobów surowcowych i źródeł energetycznych.

Istotny jednak problem wzajemnego uzależnienia techniki od idei i *vice versa* wykracza daleko poza ramy naszych rozważań i nie dotyczy wyłącznie koncepcji neoewolucjonistów. Przytoczyć tu jedynie można wypowiedź jednego z czołowych antropologów angielskich, a zarazem marksisty — P. Worsley'a, który poddając krytyce technologizm L. A. White'a zauważa, iż „... w końcu to ludzie tworzą i udoskonalają narzędzia, a proces ten wymaga myślenia”. Dalej zaś pisze, iż „... właśnie ta współzależność między czynnikiem obiektywnym [narzędzia — APZ] a subiektywnym [idee — APZ], tj. proces prawdziwie dialektyczny, nadal pozostaje najtrudniejszym problemem nauk społecznych”³⁵.

POSTĘP I EWOLUCJA

Zagadnienie postępu — nieodłącznie związane z koncepcjami klasycznych ewolucjonistów, stało się także jednym z kluczowych problemów współczesnych teorii rozwoju społecznego, i to z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze należało ustosunkować się krytycznie, poddać weryfikacji naczelny „dogmat” XIX-wiecznej etnografii i socjologii; po drugie trzeba było przedstawić swe własne stanowisko w tym względzie zgodne z aktualnym poziomem wiedzy o społeczeństwie, by nie zostać posądzonym o mechaniczne kopiowanie wzorów przeszłości.

Możliwość stosowalności pojęcia „postępu” w odniesieniu do sfery relacji kultury i społeczeństwa jest nader kontrowersyjną kwestią, wzbudzającą już od XVIII w. permanentne polemiki i spory, i to zarówno na gruncie nauk społecznych, jak i rozważań filozoficznych. W tym ostatnim

³⁵ Worsley, *op. cit.*, s. 144.

aspekcie problematyka ta wiąże się nierozzerwalnie z zagadnieniami teleologicznej interpretacji rzeczywistości, postawami zbliżonymi do finalizmu i kauzalnymi próbami wyjaśniania zjawisk kulturowych. Pozostawmy jednak ten skomplikowany zespół rozważań z pogranicza antropologii kulturowej i filozoficznej, a zwróćmy choćby pobieżnie uwagę na sposób wyeksponowania pojęcia „postępu” w neoewolucjonistycznych teoriach rozwoju społecznego.

Już sama kwestia definicji „postępu” nastęrcza niemało kłopotu. Przeważnie określa się go jako proces kierunkowych przemian, w toku którego dokonuje się przechodzenie kultury i społeczeństwa od niższych form ku coraz doskonalszym stanom. Niejednokrotnie wskazuje się jednak także, iż postęp posiada w stosunku do kultury charakter atrybutywny i nie jest samym procesem, lecz tylko jego rezultatem, usensowniającym nieprzerwany strumień przekształcających się zdarzeń. Ta nie w pełni tu zaakceptowana niejednoznaczność desygnatu kategorii „postępu” jest w pewnej mierze wynikiem kontrowersyjności poglądów, ale także spuścizną po latach terminologicznej niefrasobliwości ubiegłowiecznych ewolucjonistów³⁶.

Swój niemały udział w tym względzie wniosła także era pozytywistycznej krytyki, w latach której dążąc do eliminacji wszelkich sądów wartościujących konsekwentnie usuwano pojęcie „postępu”, a także i „ewolucji”, uważając je za pozbawione znamion obiektywizmu naukowego. Na ich miejsce wprowadzono nowe terminy, takie jak „kulturowa lub społeczna zmiana” (*culture, social change*), „rozwój” (*development*) czy „wzrost” (*growth*), które w świetle epistemologicznej analizy miały o wiele adekwatniej odzwierciedlać badaną rzeczywistość. Terminologia ta weszła do naukowego słownictwa neoewolucjonistów i została wkrótce uzupełniona wydobytymi z zapomnienia pojęciami „postępu” i „ewolucji”.

Powstał tą drogą zbiór niespójnych wewnętrznie kategorii, a kwestie subtelnych semantycznych granic między zakresami poszczególnych nazw, problemy pod- i nadrzędności oraz przekładalności jednych określeń na drugie utrudniały jednoznaczną percepcję poddanych interpretacji treści neoewolucjonistycznych. Oczywiście w ostatecznej instancji można dokonać analizy samego sposobu ujmowania przemian i budowy modelowej konstrukcji, abstrahując całkowicie od związanych z nimi terminologicznych konotacji, ale wówczas należy się również liczyć z niebezpieczeństwem skierowania polemiki na tory akademickiego sporu.

Obecnie dominujące powoli znaczenie zyskuje sobie tendencja do roz-

³⁶ Lutyński, *op. cit.*, s. 112-116. Ewolucjoniści posługiwali się wymiennie terminami „rozwój”, „postęp” i „ewolucja”, choć czasami również starali się odróżniać „postęp” od „rozwoju”.

graniczania i różnicowania terminów „postęp” od uważanych często za jego równoznaczniki takich pojęć, jak „rozwój”, „zmiana” czy „ewolucja”. W tym rozumieniu „postęp” — jako proces — staje się tylko jedną z cech czy postaci zmienności form kulturowo-społecznej rzeczywistości. Same natomiast „zmiany” czy „rozwój” nie zawierają w sobie elementu jakościowego, a wskazują jedynie na fakt chronologicznego następstwa jednych etapów przemian po drugich, nie precyzując alternatywnie kierunku progresywnego, regresywnego czy „relatywnego”, w jakim winny one przebiegać³⁷.

W ten sposób wizja ewolucji traktowana jako synonim „postępu” uwolniona została w poglądach wielu badaczy — i to nie tylko neoewolucjonistów od immanentnej konieczności wznoszenia się na coraz to wyższy, lepszy i doskonalszy stopień rozwoju.

Stanowisko takie reprezentuje m. in. J. H. Steward, dla którego dyalemat postępowego charakteru ewolucji nie posiada w rozważaniach nad teorią zmian istotnego i kluczowego znaczenia. Zagadnienie „postępu” tworzy wg niego autonomiczny dział w teorii kultury i może — choć nie musi — być łączone z problematyką ewolucyjną³⁸.

Ta swoista ucieczka J. H. Stewarda od ustosunkowania się do doniosłej kwestii „postępu” wiąże się ze sceptycyzmem tego badacza co do możliwości ustalenia obiektywnych kryteriów opartych na wartościowaniu empirycznie stwierdzonych zmian, kryteriów, które by określały „wyższość” lub „niższość” poszczególnych, kolejno względem siebie następujących stadiów, etapów czy formacji.

Zastrzeżenia tego typu — związane z operowaniem wartościującym pojęciem „postępu” — przewijają się przez poglądy wielu teoretyków. Klasyczne kryteria „postępu”, takie jak rosnąca stale złożoność i bogactwo elementów kultury, stopniowe zwiększanie się ich ilości i różnorodności, czy wreszcie coraz lepszy stopień ustrukturyzowania się tych składników w stosunku do ludzkich potrzeb — nie ostały się w wyniku druzgocącej krytyki.

Niejednokrotnie zwracano już uwagę, iż wszystkie te warunki zawierają spory ładunek subiektywnie wartościujących implikacji polegających głównie na tym, że miast odtwarzać rzeczywiste następstwo form, szeregowano poszczególne stadia kierując się skażonym przez europocentryzm układem wartości. Wybrane, łatwo rzucające się w oczy cechy charakteryzujące tzw. współczesną czy bieżącą cywilizację przyjęto za probierz po-

³⁷ Tego rodzaju rozgraniczenie pojęć „ewolucja” i „postęp” znaleźć można np. w: *Dictionary of Sociology*, New York 1944, s. 282. O rodzajach zmian w układach społecznych por. R. M. Maciver, Ch. H. Page, *Society. An Introductory Analysis*, New York 1961, s. 523; poglądy te referuje Szczepański, *op. cit.*, s. 26.

³⁸ Steward, *op. cit.*, s. 12-14.

stępu i rozwoju minionych etapów dziejowych, jak i ludów uważanych dotąd za pierwotne, dzikie lub prymitywne, a które w wyniku tych porównań ochrzczone równie enigmatycznym i pejoratywnym terminem: „zapóźnione w rozwoju”.

Coraz szerszy zasięg oddziaływania teorii relatywizmu w ocenie wartości poszczególnych systemów kulturowych czy tylko ich składowych, elementarnych części, dezawuuując pokutujące jeszcze resztki europocentrycznego widzenia rzeczywistości, skłonił zwolenników odrodzenia ewolucjonizmu do szukania nowych, obiektywnych kryteriów postępu. Zdawano sobie bowiem sprawę, iż nie sposób rezygnować z zasady wartościowania, jeśli w teorii rozwoju społecznego chce się konstruować schematy ewolucyjnych procesów o określonym kierunku dokonujących się przemian³⁹.

Neoewolucjoniści szukali nowych mierników postępu i znajdowali je przede wszystkim w zjawisku zwiększającego się stopnia opanowywania sił przyrody przez człowieka, we wzroście przyswajalnej energii przypadającej na głowę w określonej populacji oraz w stałym unowocześnianiu środków produkcji, dzięki czemu możliwe jest zwiększenie potencjału wydzielanej energii i zapewnienie większej operatywności w celowym przekształcaniu naturalnego środowiska. Wyprowadzone z tych empirycznie stwierdzalnych prawidłowości kryteria „postępu” stanowią pochodne funkcji, jaką pełnią w koncepcjach teoretyków neoewolucjonizmu — uświadomione lub nieuświadomione — zasady ekologicznego, energetycznego i technologicznego determinizmu.

Byłoby uproszczeniem sądzić, iż ten krąg ludzkich uwikłań to jedyna sfera, z której wyłonić się miały operatywne kryteria postępu. Równocześnie jednak przeświadczenie o skali trudności, jakie trzeba by pokonać przy nie gwarantujących powodzenia próbach identyfikacji mierników progresywnego rozwoju w innych dziedzinach rzeczywistości, np. społecznej, artystycznej czy religijnej, wysunęło na plan pierwszy kryteria „postępu”, wywiedzione z analizy podstawowych motorów ewolucji.

I tak np. znany archeolog angielski J. Clark (znajdując się niewątpliwie pod wpływem koncepcji G. Childe'a) zauważa, iż w ocenie postępu obok wielu innych czynników nie można pomniejszać znaczenia tła przyrodniczego, gdyż „... dzieje człowieka... [to] stopniowe uniezależnianie się od niewoli instynktownej zgodności z wzorem narzuconym przez siły zewnętrzne”⁴⁰. Wyrazem tego stanowiska są prace uczonego, w których zwraca on dużą uwagę na określenie roli i znaczenia środowiska przy-

³⁹ Bieńkowski, *op. cit.*, s. 19-20.

⁴⁰ J. G. D. Clark, *Europa przedhistoryczna. Podstawy gospodarcze*, Warszawa 1957, s. 17.

rodniczego w kształtowaniu się i rozprzestrzenianiu kultur archeologicznych.

Odmienne problem ten ujmuje jeden ze zwolenników „amerykańskiej” odmiany kierunku zaliczanego do ewolucjonizmu uniwersalnego — M. Sahlins. Otóż w ślad za koncepcjami L. A. White’a postępowy aspekt ewolucji dostrzega on w ciągłym, zmieniającym kształt kultury ruchu, który skierowany jest w stronę stałego wzrostu znaczenia transformacji uwolnionej energii. Energia ta włączona do „krwiobiegu” kulturowego systemu poddawana jest przerobowi, a każdy znaczniejszy ilościowy skok tej produkcji wynosi tenże system ku coraz wyższym stopniom wewnętrznego zorganizowania ⁴¹.

Szczególnie dobitnie zagadnienie postępu zaakcentowane zostało przez L. A. White’a, choć na kartach jego prac rzadko natknąć się można na samo określenie „progress”. Obok pojęcia „ewolucji”, rozumianej jako czasowe następstwo form wyznaczonych przez zmiany o charakterze ilościowym, uwypukla on silnie znaczenie rewolucji — okresów gwałtownych jakościowych przeobrażeń, a więc zjawiska niedostrzegalnego lub ignorowanego przez klasycznych ewolucjonistów. Ewoluujący system kulturowy przenosi się z jednego poziomu na drugi i proces ten jako całość jest wg L. A. White’a nieodwracalny i zarazem niepowtarzalny. W tym więc rozumieniu nie może być mowy o jakimś ogólnym, totalnym regresie, a poszczególne przypadki cofania się w rozwoju będą jedynie lekko załammywały krzywą symbolizującą kierunek postępowych przeobrażeń. Postęp następuje jednak przede wszystkim na drodze nagłych rewolucji technicznych, w wyniku których otwierają się przed ludzkością nowe źródła możliwości wykorzystania zasobów energetycznych ⁴². Konsekwencją tych przewrotów zmieniających raptownie aktywność gospodarczą człowieka, okresów prawdziwej erupcji wynalazczej myśli, jest stopniowa uniformizacja naszej egzystencji, objawiająca się w dążeniu do powstania jakiegoś wszechogarniającego, pojedynczego systemu społecznego, w którym widzieć można wizję bezklasowego społeczeństwa przyszłości ⁴³.

Próby tego rodzaju dążące do ustalenia w miarę obiektywnych i — co ważne — uniwersalnych dla wszystkich stron ludzkiej kultury kryteriów postępu zostały uwieńczone jedynie połowicznym powodzeniem. Problem granic stosowalności tych kryteriów pozostał nadal otwarty, gdyż

⁴¹ M. Sahlins, *The Segmentary Lineage: An Organization for Predatory Expansion*, „American Anthropologist”, t. 63: 1961, s. 322-345, oraz przedruk, z którego korzystam: tenże, *op. cit.*, [w:] Hammond (ed.), *Cultural and Social Anthropology*, s. 182-183.

⁴² White, *The Science of Culture...*, s. 389; tenże, *The Evolution of Culture...*, s. 29-30, 281-283, 268-369.

⁴³ Nowaczyk, *op. cit.*, s. 37.

nie opracowano takiego aksjologicznego systemu, przy pomocy którego można by było oceniać postęp w dziedzinie szeroko pojętej sztuki czy etyki z taką samą dokładnością, jak czynić to już można w odniesieniu do produkcji przemysłowej, rozwoju oświaty czy wzrostu higieny.

Niezależnie jednak od częściowego niepowodzenia, jakim okryte zostały wysiłki neoewolucjonistów, ich dorobek oparty na gruntownej, materialistycznej analizie procesu dziejowego winien być szerzej niż czyniono to dotychczas skonfrontowany z marksistowską teorią rozwoju społecznego. Zasady materializmu historycznego, cała filozofia marksistowska bowiem rozwija stale teorię progresywnego charakteru rozwoju ludzkiego społeczeństwa i kultury w ich globalnym aspekcie. Nie absolutyzuje ona jednego czy kilku najbardziej rzucających się w oczy czynników, np. energii lub narzędzi, ale poprzez teorie następstwa formacji społeczno-ekonomicznych umożliwiające coraz wszechstronniejsze zaspokajanie potrzeb ukazuje właściwy d i a l e k t y c z n y sens pojęcia „postępu”.

Niedoskonałość logicznego systemu wnioskowania niektórych neoewolucjonistów polega głównie na tym, że gotowi byli oni na podstawie symptomów wskazujących na postęp w jednej określonej dziedzinie nauki czy praktyki gospodarczej wysuwać twierdzenia o postępie jako zjawisku wszechogarniającym całokształt kultury. Ścisłe wskaźniki postępu technicznego stają się szczególnie w ujęciu historyków nauki i techniki słupami milowymi na drodze ewolucyjnego rozwoju całej ludzkości⁴⁴. Ignoruje się natomiast zjawisko nierównomierności postępu w poszczególnych dziedzinach oraz nie dostrzega się możliwości regresu czy zahamowań spowodowanych utratą stabilności w niejednocznie rozwijających się układach kulturowych.

Zabarwienia sielankowości w tym obrazie postępu — widzianym przez pryzmat udoskonalonych metod produkcji i оголоconym na dodatek z subtelnych, ale niemniej ważnych wartości ideologiczno-estetycznych — nadaje przeświadczenie, iż kumulatywny charakter i swoista „akceleracja” wynalazczości jest wystarczającą rękojmią utwierdzającą nas w przekonaniu, że posuwamy się we właściwym, jakby z góry zaprogramowanym kierunku.

Wprawdzie sądy takie wynikają z oceny całkowicie wiarygodnego materiału faktograficznego i wyznaczone są sumą doświadczeń minionych pokoleń, to jednak coraz częściej dochodzą do głosu sceptycy, kwestionujący zasadność twierdzenia o immanentnym charakterze postępu określającego jakoby kierunek dalszego rozwoju. Wyrazicielem takiej postawy jest m. in. P. Worsley, który zauważył, że wprawdzie to „... ludzie tworzą

⁴⁴ Por. np. S. Lilley, *Ludzie, maszyny i historia. Zarys historii rozwoju maszyn i narzędzi na tle przemian społecznych*, Warszawa 1963, s. 298-299, 306.

przyszłość; nie są oni jednak zdeterminowani. Ale sam ten fakt nie wystarczy do wyciągnięcia optymistycznych wniosków. Nie ma żadnej pewności, że postęp będzie charakterystyczny dla przyszłości w sposób inhereenty i nieunikniony”⁴⁵.

Myślę, że ta refleksja angielskiego antropologa jest wyrazem niepokojów, jakie nurtują środowiska intelektualistów w obliczu trudnych do przewidzenia następstw żywiolowego rozwoju nauki i techniki. Wszystko, a więc także i nasza przyszłość, zależy oczywiście tylko od nas samych, od rodzaju wniosków, jakie wyprowadzimy z analizy dotychczasowego rozwoju, od zdolności umysłowych i sposobu wykorzystania energii, jaką udało nam się już zastosować i jaką jeszcze niebawem wprowadzimy do naszego systemu kulturowego. Trafnie ujął tę myśl znany antropochronolog L. S. Palmer stwierdzając, iż to „...czy krzywe wykresów kulturowego rozwoju wskazują postępowy czy wsteczny kierunek ludzkiej ewolucji, zależy całkowicie od obecnego i przyszłego zachowania się człowieka”⁴⁶.

Dlatego tak niezmiernie ważna jest konieczność uświadomienia sobie potrzeby takiego ukierunkowania wszystkich ludzkich poczynąń, by ich efektem było lepsze jutro naszego gatunku. Aby jednak cel ten osiągnąć, należy tak modelować naszą przyszłość, by można było wyeliminować z niej te wszystkie negatywy społecznego życia i działalności gospodarczej, których funkcjonowanie hamowałoby postęp, a być może doprowadziłoby do całkowitego, nagłego przerwania wznoszącej się na razie w górę krzywej ludzkiej egzystencji. W ten niezamierzony sposób od rozważań nad postępow i teorią ewolucji wyprowadzoną z dokonań naszych przodków zbliżyliśmy się do futurologii⁴⁷, prakseologicznej w swym charakterze „nauki o przyszłości”, której wzrastające w świecie z dnia na dzień praktyczne znaczenie tchnie optymizmem i wiarą w postęp.

ARCHEOLOGIA I EWOLUCJONIZM

Restauracja ewolucjonistycznej myśli — połączona z modernizacyjnymi i adaptacyjnymi zabiegami mającymi tę XIX-wieczną refleksję teoretyczną przywrócić współczesnej nauce — spowodowała istotne zmiany nie tylko na szachownicy szkół i kierunków zajmujących się teorią rozwoju społecznego, ale wywołała również określone implikacje w konkretnych,

⁴⁵ Worsley, *op. cit.*, s. 144-145.

⁴⁶ L. S. Palmer, *Jak człowiek wędrował przez wieki*, Warszawa 1966, s. 327-328.

⁴⁷ Próba podsumowania dotychczasowych osiągnięć w zakresie teorii futurologicznej oraz perspektywy dalszego rozwoju tej dyscypliny zawarte są w pracy A. Sicińskiego, *Prognozy a nauka*, Warszawa 1969.

szczegółowych dyscyplinach wchodzących w skład nauk społecznych. Tendencje neoewolucjonistyczne zaznaczyły się — obok etnografii — także wyraziście na gruncie archeologii, co biorąc pod uwagę specyfikę źródłowej bazy tej naukowej specjalności — jest zjawiskiem zrozumiałym, ale i symptomatycznym.

Zastanawiając się nad wyjątkowo dużą podatnością archeologii na akceptację teorii ewolucjonistycznych należy w pierwszym rzędzie zdać sobie sprawę z ewidentnej zależności, jaka łączy ze sobą na wczesnych etapach rozwoju ludzkości materialną kulturę, gospodarkę, narzędzia głównie stosowane w procesie produkcji żywności — ze społeczną stroną pierwotnej egzystencji. Przyjęcie takiego założenia upoważnia badacza do traktowania dostępnych mu faktów archeologicznych, którymi są w przeważającej mierze materialne ślady technologicznego przekształcania otaczającego człowieka środowiska, za wystarczające źródła do rekonstrukcji hipotetycznego obrazu całokształtu kultury określonej społeczności. Jednakże taka prosta rekonstrukcja nie może być celem samym w sobie. Gdyby bowiem tak było — archeologia w krótkim czasie stałaby się mimo całej swej problemowej i warsztatowej złożoności dyscypliną zdegenerowaną, przekształcając się w „eskapistyczną faktologię”, luźny zbiór najprzeróżniejszych wiadomości o dziejach naszych przodków, nie upoważniający do konstruowania modeli i ujęć syntetyzujących⁴⁸.

Tymczasem zadaniem prahistorii jest badanie i odkrywanie prawidłowości rozwojowych zarówno w totalnie traktowanym przebiegu dziejowego procesu w okresach „protohistorycznych”, jak i w obrębie poszczególnych formacji społeczno-ekonomicznych. Ta — wynikająca ze społecznych funkcji każdej nauki — obiektywna konieczność podjęcia studiów celem zrozumienia pełnego przebiegu historycznego procesu doprowadza w przypadku archeologii do pewnej absolutyzacji materialnej spuścizny minionych pokoleń. Absolutyzacja ta zmusza prahistoryka do poddania stojących przed nim do dyspozycji zabytków takim zabiegom interpretacyjnym, które umożliwiłyby dostęp do źródłowych informacji w zabytkach tych potencjalnie zawartych, a poprzez ich naukową analizę do ustalenia czynników i praw rządzących rozwojem społeczeństw.

Wszystkie te heurystyczne zabiegi sprzyjały uznaniu prymatu całości technicznego wyposażenia, w szczególności zaś narzędzi jako podstawowego wyznacznika rozwoju, ewolucji i postępu. Wyrazem tych metodologicznych założeń jest konstruowanie tzw. serii typologicznych uszeregowanych faktów archeologicznych, tworzących w swym korelatywnym przebiegu zwarte łańcuchy rozwoju form zabytków, podtrzymujące systemy względnej chronologii, a także budowa najprzeróżniejszych schema-

⁴⁸ Childe, *Archeologia jako nauka społeczna*, „Postępy Archeologii”, t. 2: 1955, s. 18.

tów periodyzacyjnych opartych na przemianach gospodarczych. W tym więc aspekcie można zaryzykować twierdzenie, iż między koncepcjami neoewolucjonistów głoszących świadomie technologiczny determinizm a obiektywnymi założeniami określającymi postępowanie badawcze archeologa istniała duża zbieżność, sugerująca jakieś sprzężenie zwrotne.

Podobieństwa i wzajemne wpływy sięgały jednak jeszcze głębiej wówczas, gdy nastąpił wzrost znaczenia badań ekologicznych i szerzej zajęto się problematyką oddziaływania warunków przyrodniczo-geograficznych, „biomu” i „habitatu”⁴⁹ na człowieka oraz procesem kształtowania i kontrolowania tej przyrody przez człowieka, dzięki wytworom kultury materialnej — będących „w znacznym stopniu wynikiem reakcji na otoczenie”⁵⁰.

W punkcie lokalizacji motorycznych czynników rozwoju kultury zbieżności między stanowiskiem neoewolucjonistów a poglądami utrwalonymi w środowisku archeologicznym stale się nasilają. Koncepcje ekologicznego i technologicznego determinizmu zostały zaakceptowane przez archeologię, a następnie wdrażane i sprawdzane w toku konkretnych prac badawczych wykopaliskowych i studiów syntetyzujących częściowe osiągnięcia. Warto tu także podkreślić, iż łatwość, z jaką teoria technologiczno-ekologicznego determinizmu w jej neoewolucjonistycznym kształcie utorowała sobie drogę do prahistorii, spowodowana była nieprzerwaną łącznością tej dyscypliny z sedymentacyjnie pojmowaną minioną rzeczywistością kulturową, która w stratygraficznych układach ukazywała niepodważalne następstwo zespołów zabytków i całych kultur od form technologicznie prostych — prymitywnych, do coraz bardziej złożonych, umożliwiających stały wzrost znaczenia ingerencji człowieka w dzieło wykorzystania energetycznych rezerw ekumeny.

Niebagatelne znaczenie posiadał także fakt, iż teoretyczne podstawy archeologii nie podlegały tak silnym wstrząsom ideologicznym, jakie znamienne były dla wielu nauk społecznych — w tym etnologii i socjologii w naszym stuleciu, by pod wpływem ofensywy prądów antyewolucjonistycznych odgrodzić się całkowicie od spuścizny Morgana — Tylora — Engelsa. Warto tu także zaznaczyć, iż sformułowany w 1 poł. XIX w. thomsenowski względny system periodyzacyjny podziału pradziejów na trzy podstawowe, następujące po sobie kolejno epoki: kamienia, brązu i żelaza, mimo silnej opozycji przetrwał w swych zarysach do dziś.

Wszystkie te fakty świadczą, iż szanse wdrażania koncepcji neoewolucjonistycznych do praktyki badawczej były na gruncie archeologii, ujmującej badane zjawiska kulturowe zawsze w czasie, potencjalnie większe

⁴⁹ Clark, *op. cit.*, s. 18.

⁵⁰ Childe, *O rozwoju w historii*, s. 22.

aniżeli w odniesieniu do antropologii społecznej i kulturowej, gdzie kłopoty związane z korelacją synchronicznej i diachronicznej płaszczyzny odniesienia nie zostały nadal przewyciężone, a wzrost popularności strukturalizmu ograniczył zasięg oddziaływania sformułowanych przez White'a — Stewarda — Childe'a teorii społeczno-kulturowego rozwoju.

Najsilniejszym ośrodkiem neoewolucjonistycznej myśli w archeologii zachodniej była prahistoria angielska znajdująca się pod wpływem teoretycznych koncepcji G. Childe'a, które (opracowane w latach czterdziestych) zyskały sobie w całym świecie ogromne uznanie. Popularyzacji w krajach socjalistycznych poglądów jednego z czołowych przedstawicieli ewolucjonizmu uniwersalnego sprzyjało stanowisko Childe'a, akceptujące podstawowe zasady marksistowskiej nauki o rozwoju pierwotnego społeczeństwa⁵¹, z tym zastrzeżeniem, iż zwracał on znacznie większą uwagę na zjawiska dyfuzjonizmu, w którym widział jeden z podstawowych czynników odróżniających „społeczną ewolucję” od ewolucji organicznej⁵².

Uniwersalizm Childe'a uzewnętrzniał się w jego przekonaniu, iż poddając analizie społeczno-ekonomiczną infrastrukturę kultury, pojmowanej w sensie atrybutu rodzaju ludzkiego, dostrzec w niej możemy zarówno procesy dyferencjacji, różnicowania się, jak i procesy asymilacji, zbieżności poszczególnych kultur. Wektory tych przeciwnie ukierunkowanych prądów nie równoważą się jednak, a wynikiem ścierania się tych sprzecznych tendencji jest postępujące zwycięstwo uniformacji. Potwierdza to również konkretny materiał archeologiczny i historyczny, wskazujący, iż wszystkie kultury zbiegają się w jeden wspólny, uniwersalny dla całej ludzkości nurt, którego dominacja nad „rozgałęzionym systemem prądów kulturalnych” wynika z postępującego tempa rewolucji technicznej, ogarniającej swym zasięgiem cały glob⁵³.

Czynniki technologiczne nie urastają u Childe'a do roli absolutnie podstawowego kryterium wyznaczającego określony stopień rozwoju, choć w praktyce badawczej wysuwają się one często na plan pierwszy. G. Childe zdaje sobie sprawę z tego, iż preferencja takich a nie innych czynników podyktowana jest wyłącznie specyfiką źródeł archeologicznych⁵⁴. Aby więc osłabić ten jednostronny determinizm, należy łączyć miernik technologicznego rozwoju z kryterium ekologicznym, by na tej podstawie ocenić stopień przystosowania się poszczególnych kultur do przyrodniczego środowiska. Dopiero wówczas określone stratygraficznie ciągi kulturowe

⁵¹ A. I. Perszic, A. L. Mongajt, W. P. Aleksiejew, *Istoria pierwotnego obywatelstwa*, Moskwa 1968, s. 22.

⁵² Pod pojęciem dyfuzji rozumie Childe głównie przekazywanie wynalazków z jednego społeczeństwa do drugiego. Por. Childe, *Rozwój społeczny*, s. 163.

⁵³ Childe, *O rozwoju w historii*, s. 23; tenże, *Rozwój społeczny*, s. 160.

⁵⁴ Jw., s. 27.

ustalone dla poszczególnych obszarów jakiejś geograficznej strefy można ze sobą zestawiać i porównywać, by wznosząc się na coraz wyższy poziom abstrakcyjnego rozumowania logicznego ustalić zespoły cech wspólnych i stworzyć jeden obowiązujący dla tego regionu szereg rozwojowy. Tą drogą, porównując ze sobą tzw. „homotaksalne kultury”, tj. zespoły wytworów zlokalizowane na analogicznych, odpowiadających sobie pozycjach w rozpatrywanych paralelnych chronologicznie ciągach, G. Childe odtwarza ewolucyjne sekwencje dla określonej strefy ekologicznej⁵⁵. Umożliwiają one budowę nowych schematów periodyzacyjnych nie przyporządkowanych wartościom jednej wybranej zmiennej, uwzględniając całość kształtu rozwoju sił wytwórczych oraz korelujące z nimi, a możliwe do odтворzenia na podstawie zachowanych materialnych śladów ludzkiej działalności, społeczne aspekty spójnej niegdyś funkcjonalnej całości.

Tak ujęta zasada postępowania „ewolucjonistycznego” nabiera w warsztacie naukowym archeologa znacznie bardziej konkretnego charakteru aniżeli w interpretacjach antropologicznych, pozbawionych z reguły tak ścisłych i jednoznacznych czasowo-przestrzennych wyznaczników. Atomistyczne traktowanie kultury, charakterystyczne dla klasycznego ewolucjonizmu, zastąpione zostało teraz podejściem kompleksowym, wolnym od ahistorycznej perspektywy. Archeologiczny materiał umożliwił śledzenie ewolucji formacji ekonomiczno-społecznych typowych dla poszczególnych terytoriów w określonych przedziałach czasowych, przy równoczesnym założeniu wielkiego prawdopodobieństwa ustalenia uniwersalnych faz czy stadiów historycznego procesu, różnych od morganowskiej czy thomseńskiej wizji narodzin cywilizacji.

Reasumując te skróty, i nie uwzględniające wielu bez wątpienia istotnych aspektów, rozważania na temat udziału archeologii w kształtowaniu się koncepcji neoewolucjonistycznych — można bez większych zastrzeżeń stwierdzić, iż z jednej strony prahistoria dostarczyła teoretykom społecznego rozwoju argumentacji podtrzymującej założenia energetycznego, technologicznego i ekologicznego determinizmu, z drugiej jednak strony sama podlegała wpływom uformowanych w warsztatach teoretyków treści i w wyniku ich oddziaływania modyfikowała swe „metodologiczne” oblicze.

UOGÓLNIENIA I KULTUROLOGIA

Ukazując założenia jednego z ważniejszych w 2 poł. XX w. kierunków myśli antropologicznej, stanowiącego właściwie nową wersję pewnej zakorzenionej już od dziesięcioleci w naukach społecznych tendencji, nie sposób także nie zwrócić uwagi na koncepcje uogólnień i sposoby reali-

⁵⁵ Jw., s. 32 n.

zacji tych założeń w pracach neoewolucjonistów. Wychodząc od analizy typu problemów, jakie stawia się do rozwiązania, można nie tylko określić specyfikę badawczych zainteresowań, ale także stwierdzić rodzaj dyrektyw regulujących postępowaniem badawczym i wyznaczyć charakter dyscypliny w sensie jej przynależności do kategorii nauk idiograficznych lub nomotetycznych ⁵⁶.

Forma i charakter uogólnień czynionych na użytek teorii rozwoju społecznego nie są jednolite w środowisku neoewolucjonistów anglosaskich. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać zarówno w tradycjach humanistyki, jak i w rozwijanej aktualnie dyskusji o zakresie kompetencji i przedmiocie nauk antropologicznych. Faktem jednak pozostanie, iż na gruncie amerykańskim historia prądów ewolucjonistycznych wyznaczana jest okresami ścierania się tendencji preferujących idiograficzny charakter antropologii z tymi, które dyscyplinę tę zamierzały przekształcić w naukę nomotetyczną. Klęska ewolucjonizmu klasycznego była równocześnie porażką antropologii (etnografii) jako nauki ustalającej ogólne prawa rozwoju kultury. Spekulacyjne w dużej mierze teorie nie były adekwatne w stosunku do wzbogacanego coraz bardziej materiału faktograficznego. Świadczyło to dobitnie, iż wnioski co do natury ewolucji wyciągnięto zbyt pośpiesznie. Zwrócono się zatem ku empiryzmowi, uważając słusznie, iż zawodność teoretycznych schematów wynika ze zbyt słabej znajomości konkretnych kultur i faktów kulturowych. Rozpoczęła się era intensywnej penetracji terenowej i rzetelnych studiów monograficznych, zainicjowanych przede wszystkim przez F. Boasa i znajdujących się w jego kręgu uczniów. Antropologia straciła wówczas swe nomologiczne piętno i stała się nauką o charakterze idiograficznym.

Należy tu jednak zdecydowanie odróżniać postawę pozytywnego sceptycyzmu względem przedwczesnych uogólnień — od zapatrywań skrajnych relatywistów negujących możliwość ustalenia ogólnych praw rozwoju. W swojej ocenie charakteru antropologii zbliżali się oni do tezy idiografizmu przedmiotowego, w myśl której niemożność wykrycia jakichkolwiek praw tkwi w samej istocie przedmiotu badań ⁵⁷.

Odminną postawę reprezentował F. Boas — niesłusznie nieraz krytykowany za jego rzekomo skrajne antynaturalistyczne stanowisko metodologiczne. Tymczasem zdawał on sobie w pełni sprawę z tego, iż odejście od teorii i zwrot w stronę empiryzmu jest zjawiskiem przejściowym. Był to więc pewnego rodzaju idiografizm naukoznawczy — mający stanowić

⁵⁶ L. Nowak, *Uogólnienia historyczne a zagadnienie idiografizmu i historyzmu*, „Studia Socjologiczne”, 1962, z. 3, s. 223-225.

⁵⁷ A. Malewski, J. Topolski, *Studia z metodologii historii*, Warszawa 1960, s. 28.

uzasadnienie potrzeby wzbogacania wiedzy faktograficznej, by w przyszłości umożliwić badaczom na tej podstawie podjęcie studiów o charakterze syntetycznym.

W wyniku osłabienia tendencji historyczno-relatywistycznego sceptycyzmu w latach trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia w antropologii amerykańskiej nastąpił wyraźny odwrót od „idiografizmu”, połączony z próbą przywrócenia tej dyscyplinie charakteru nauki ustalającej uogólnienia. Niemalży wkład w tej materii wnieśli neoewolucjoniści, którzy zaczęli teraz konstruować nowe modele kulturowo-społecznego rozwoju, by w ich ramach dążyć do należytej interpretacji i systematyzacji danych empirycznych oraz wykrywać ogólne prawidłowości.

Regularności w ujęciu neoewolucjonizmu wielokierunkowego mogą jednak dotyczyć tylko poszczególnych, rozwijających się niejako paralelnie i ograniczonych czaso-przestrzennie układów, a nie całości kultury. Syn-teza ma tu więc charakter cząstkowy, a wykryte uogólnienia — obowiązujące jedynie w granicach (posłużmy się tu terminologią S. Ossowskiego) „systemów względnie izolowanych”⁵⁸ — dają nam wyłącznie możliwość ustalania teorii średniego zasięgu.

Dążenie do zdobycia wiedzy całościowej, ujmującej zjawiska w ich całokształcie, widoczne jest wyraźnie u przedstawicieli neoewolucjonizmu uniwersalnego, a przede wszystkim w koncepcjach L. A. White’a. Rzeczywistość badać można poprzez pryzmat tzw. procesów „indywidualizujących” (particularizing) — i wówczas odkrywać będziemy powiązania historyczno-jednostkowych, szczególnych i niepowtarzalnych zjawisk. Tego rodzaju spojrzenie określone tezą idiografizmu jest właściwe postawie historyka negującego możliwość wykrycia praw historycznych. Tak pojętą historię przeciwstawia L. A. White ewolucji, która mając do czynienia ze zjawiskami jako klasami zdarzeń i procesów pozbawionych ścisłych konotacji czasowo-przestrzennych dąży do formułowania twierdzeń ogólnych, generalizujących (generalizing)⁵⁹.

Nauką, która posiadać ma w tym stopniu nomotetyczny charakter, nie jest jednak wg L. A. White’a antropologia, zajmująca się w sposób wieloaspektowy człowiekiem, lecz kulturologia (culturology). Jej przedmiot badań stanowi wyabstrahowana z ogólnego porządku rzeczywistości kultura, traktowana jako odrębny samowystarczalny i samozdeterminowany

⁵⁸ S. Ossowski, *Dwie koncepcje historycznych uogólnień*, *Dziela*, t. 4: *O nauce*, Warszawa 1967, s. 323-324.

⁵⁹ White, Kroeber's „*Configuration of Culture Growth*”, „*American Anthropologist*”, t. 48: 1946, z. 1, s. 30; tenże, *op. cit.*, s. 30. O stosunku neoewolucjonistów do badań typu historyczno-etnograficznego por. A. Hultkrantz, *Historical Approaches in American Ethnology. A Research Survey*, „*Ethnologia Europea*”, t. 1: 1967, z. 2, s. 111-112.

strumień zdarzeń. W ten sposób niejako „zautonomizowana” kultura może zostać opisana, zbadana i zgłębiona tylko w kategoriach kulturologicznych⁶⁰. Tego rodzaju ujęcie zagadnienia spotkało się z silnym sprzeciwem krytyki. Wskazywano bowiem na nieuzasadnione rozgraniczanie problematyki kulturowej od społecznej, stanowiących przecież w istocie rzeczy dwa uzupełniające się nawzajem aspekty jednego systemu. Mimo to przyjmowano jednak, iż tego rodzaju rozwiązanie, spełniając wymogi naukowej przydatności, posiada bezsprzeczne walory heurystyczne.

Propozycja L. A. White’a nie znalazła jednak szerszego oddźwięku. Natomiast kwestia uogólnień w naukach antropologicznych, stopnia ich abstrakcyjności jest stale podejmowana na nowo. Dyskusja ożywia się zwykle przy okazji prób traktowania poszczególnych, historycznie uwarunkowanych postaci antropologii — jako swego rodzaju poziomów stopniowo wzrastającej roli generalizacji i syntezy w procesie poznania dziejów ludzkości. U szczytu tej drabiny znajduje się zwykle antropologia — formułująca za pośrednictwem zobiektywizowanych metod prawa ogólne, a u samego dołu — czysto empiryczna, idiograficzna etnografia. Tego rodzaju klasyfikacje podejmowane czy to przez A. R. Radcliffe-Browna, czy też C. Lévi-Straussa⁶¹ są świadectwem, iż w naukach społecznych zawsze obok dyscyplin realizujących ambitny program ustalenia praw uniwersalnych będą istniały takie, w centrum zainteresowania których znajdują się osobliwości ludzkiej kultury.

Neoewolucjonizm w tym rozumieniu, w jakim go tu przedstawiono, jest więc niewątpliwie przejawem humanistycznej refleksji nad całością naszych dziejów i równocześnie próbą spojrzenia w nie znaną nam jeszcze przyszłość.

⁶⁰ White, *The Science of Culture*, s. 21, 393, 397-415. Przejmuje on termin — „kulturologia” częściowo od niemieckiego laureata nagrody Nobla, chemika — W. Ostwalda i socjologa Read Baina. White wprowadza ten termin do swych prac dopiero w 1939 r. w artykule: *A Problem in Kinship Terminology*, „American Anthropologist”, t. 41: 1939, s. 566-573. Termin „kulturologia” nawiązuje w przekonaniu White’a do określenia E. Tylora z 1871 r., który posługiwał się pojęciem „nauka o kulturze” (*science of culture*), wprowadzając go na łamy swej pracy *Cywilizacja pierwotna*, t. 2, Warszawa 1896-1898. O wzajemnym stosunku antropologii i kulturologii por. S. Tartalja, *Takovi sovremene kulturne antropologije*, „Kultura Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku”, 1968, z. 1. s. 28-39.

⁶¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris 1958, s. 387-388; M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1960, s. 285; Z. Pèšić-Golubović, *Do we Need Anthropology as a Social Science of Man*, [w:] *Trudy VII...*, s. 158; F. Eggan, *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison*, „American Anthropologist”, t. 56: 1954, oraz wykorzystany tu przedruk z: Hammond (ed.) *op. cit.*, s. 474.

A REVIVAL OF EVOLUTIONISM
BASIC PROBLEMS AND THEORETICAL ASSUMPTIONS OF THE
ENGLISH NEO-EVOLUTIONISM

Summary

An active ethnographer (or anthropologist) ought to consider critically the current trends and tendencies in the world ethnographic theory. Such a methodological attitude is promising for a theory of culture within which the several methods of analysis of empirical data would make up a consistent whole. However, an initial critical reconsideration of the main contemporary theories is a necessary precondition. Neo-evolutionism has its important place among these theories; however, it is no longer a uniform ideological direction or school, as it used to be in the 19th century, but it is rather a loose set of individual views. Their common characteristic is a consistent emphasis on the import of evolutionary processes, often even without any serious attempts at defining the direction of these processes.

The new phase of development of the evolutionist thought, offering a materialistic interpretation of the history of mankind, is an evidence of the growing import of and a need for, the universal theories of social and cultural development. The revival and reinterpretation of the basic principles of the traditional evolutionism have introduced again into contemporary ethnographic research the ideas of „Morganism” and of „Tylorism”, which have assumed new forms within the neo-evolutionist approach without losing the links with their original archetypes.

The modern evolutionist theory is focused around the problem of regularity of the development of cultures, and the dispute on the multilinear or universal direction of evolution has split the neo-evolutionists into two opposing camps. However, the validity of such an opposition has been recently questioned. Both attitudes seem to be essentially complementary, and either the universalist, or the multilinear evolutionist interpretation of culture are but two possible vantage points for the observation of the same continual sequence of change of human culture, which is considered in what is uniform in it, and again in its relativistic aspect of differences and variety.

Another point of disagreement among the neo-evolutionists concerns the sources of the motor factors of development, which are generally sought for in the interrelations between man and society with their natural environment. Such an approach has given rise to the theories of „cultural ecology” and of technological and energetic determinism. These theories, though apparently opposed to each other, also turn out to be complementary, and the energetic concepts employed by L. A. White are subject to translation into the language of the ecological theory of J. H. Steward. However, in both cases we have to do with typical man examples of technological determinism, which is apt to make too much of hypostatized tools, while neglecting the influence and import of the other fields of culture for social development. Of course, the significant role of the means of production for the reshaping of the human natural environment, and for the release of new energetic resources must be appreciated, but they cannot be conceived as alienated independent factors determining the shape of the social and cultural structure.

In the section on „Progress and evolution” the remarkable role of the concept of „progress” in the neo-evolutionist theoretical system has been brought out. It has been shown, how the vision of evolution, often considered as the synonym of „progress”, began to divorce, in the views of many scholars, from the notion of the inherent necessity of the progressive development of a system in evolution towards higher and more perfect levels. The attempts at establishing the objective and universal criteria of progress, valid for all the aspects of human culture, have been only partly successful, and the problem of the limits of application of such criteria is still open. The logical fallacy of some of the neo-evolutionist reasonings consisted in that they have sought to prove that progress is a universal phenomenon on throughout the whole of culture, by pointing to symptoms being an evidence of progress in some single field. On the other hand, the phenomenon of unequal growth in various fields has been ignored, and the possibility of a local regression or of the checks caused by a loss of stability in ununiformly developing cultural systems has been neglected.

In the section devoted to the role and significance of neo-evolutionist thought in archeology, the fact has been pointed out that the chances to apply its concepts in practical research have been potentially greater in this discipline than in ethnography. In the latter, the difficulties of correlating the synchronic and the diachronic systems of reference have not been still overcome, and the growing vogue of structuralism and functionalism has limited the extent of the influence of the theories of social and cultural development formulated by White, Steward and Childe.

The last section is devoted to an analysis of the role of neo-evolutionism in overcoming the „ideographic” tendencies in the anthropological disciplines, and to a discussion of the function of generalizations in the theories of social development. The threefold system of inner classification of the ethnographic disciplines into ethnography, ethnology and anthropology or culturology expresses the growing role of generalization and synthesis in the process of gaining knowledge on human history, and it reconciles the apparent antinomy between an ideographic and a nomological image of our discipline. In such a perspective, neo-evolutionism appears as a trend with an ambitious program seeking to discover the universal laws, and by its humanistic reflection on the established regularities it invites us, in the last resort, into the realm of problems of the philosophy of man.

Translated by Piotr Graff