

Горѓе МЛАДЕНОВСКИ

ЕВОЛУЦИОНИЗМОТ ВО СОВРЕМЕНАТА АНТРОПОЛОГИЈА

Еволуционизмот како теориска ориентација и како концептуална рамка за објаснување на развитокот на човечкото општество и култура се јавува во втората половина на XIX век и ги одбележува формативните години на антропологијата како и периодот на нејзините конвулзивни напори да се конституира како самостојна научна дисциплина и да го потврди својот *raison d'être*.

Класичните еволуционисти Луис Х. Морган и Едвард Б. Тајлор настојувала да етаблираат научна дисциплина која ќе го проучува и објаснува развитокот на човечкото општество и култура со помош на научни закони и принципи, наспроти на дотогаш доминантното супранатурално објаснување на овие феномени, најдобро отелотворени во теолошката доктрина на Деградиација.

И Морган и Тајлор се надеваа дека е можно да се етаблира една таква наука доколку се покаже дека културата како целина се развивала чекор по чекор, на еден природен начин. Овој став ја имплицира идејата дека сегашноста е нужно дериивирана од минатото и таа идеја, еден од нејзините први пропоненти ја означил како „велик принцип кон кој мора да се придржува секој научник кој интендира да го разбере било светот во кој живее, било историјата на минатото“.¹

И придржувајќи се кон оваа идеја, еволуционистите на XIX век настојувала да ја реконструираат природната линија на развитокот на културата како целина, како таа се развивала од најдалечното минато до денес и притоа утврдувала етапи на тој развиток. За таа цел применија една специфична процедура позната како компаративен метод.

Во тие настојувања се манифестираа и одредени слабости, кои произлегувала од некритичката употреба на податоците со

¹ Edvard B. Tylor: цитирано во: White, Leslie A. *Evolution of Culture*; New York, Mc, Graw, Hill Book Company, Inc. 1959 стр. 125.

кои располагаа и врз основа на кои ги изведуваа своите генерализации, а исто така и од некритичката употреба на компаративниот метод.

Кон крајот на XIX век остри критички објекции беа упатени на еволуционата теорија. Боасовата критика на антрополошкиот компаративен метод го одбележи моментот на отпочнувањето на „крстоносна војна“ против еволуционизмот и за релативно кратко време еволуционата теорија беше потисната со образложение дека била „една незрела филозофска теза, заснована повеќе на спекулација отколку на темелно научно истражување“,³ и во тој контекст се напуштија сите општи теории на културниот развој во прилог на едно партикуларистичко историско истражување. Во фокусот на оваа стратегија беше деталното проучување на ограничени проблеми. Секоја култура се проучуваше како еден посебен универзум на искуства, вредности и значења кој има своја временска и просторна локација и кој треба да се објасни со помош на самиот себе. Тоа инсистираше на своевидното и на она што дава специфична боја на животот на една заедница подразбираше и широка употреба на методската постапка *field work* односно собирање на детални податоци за секоја одделна култура на лице место. Но, таквото истражување никогаш не отиде зад тие тоналитети на човечката култура, не доведе макар и до прелиминарни генерализации, иако во почетокот тоа беше интендирано. Таквата истражувачка стратегија дефинитивно ја умртви антрополошката мисла, и после повеќе децении на доминација на антиеволюционистичкиот став, кон крајот на Втората светска војна се сретнуваме со обновување на принципите на еволуционизмот, кој за релативно кратко време се здоби со респект и значајно влијаеше на американската антропологија.

Еволуционизмот на XX век, како добро артикулирана теориска ориентација, најде свој полн израз во делата на тројца научници: американските антрополози Лесли А. Вајт и Џулијан Стјуард и англискиот археолог и предисторичар В. Гордон Чајлд. Од тројцата Вајт е најелоквентен претставник на еволуционистичката перспектива. Фактот дека еволуционизмот денес е респектирана теорија, во голем дел се должи на неговите напори да ја рехабилитира нејзината вредност. За него еволуционизмот претставува највалиден концепт за изучувањето на културата како целина и затоа отфрлањето и елиминирањето на еволуционизмот од антрополошката теорија „ја лиши неа од највредната функција, од укажувањето на правецот на кул-

² Boas Franc: »The Limitations of Comparative Method of 'Anthropology 1896.

³ Beals and Hoijer: *An Introduction to Anthropology*, New York, The Mac Millan Comp. 1971, стр. 581.

турниот развoтoк во минатoтo и негoвиoт верoјатeн правeц во иднинатa“.⁴ Еволуционистичкатa теоријa за Вајт e една од „најoснoвнитe, најфундаменталнитe и најплoднитe теории во целокупнатa историјa на наукатa“.⁵ Негoвoтo инсистирање на легитимитетoт на еволуционистичкиoт став, oдноснo на една oпшта теоријa, гo дoвeдe во oстар судир со најзначајнитe антропoлoзи на негoвoтo времe. Прв бeшe „предизвикан“ Франц Боас, највлијателниoт антропoлoг на времeтo, и тој, како и негoвeтe следбеници, бeшe обвинет за извртување на еволуционистичкитe принципи, a нивнатa програма Вајт ја oквалификува како теориски стерилна.

Основна грешка на oниe кои гo напаѓаа еволуционизмoт, по мислењeтo на Вајт, се сoстoи во тоа штo тие не направилa разлика помеѓу еволуцијатa на културатa и културнатa историјa на народитe. Вајт тврдeшe дека еволуционистичкитe формули гo опишуваат културниoт процес со помош на стапки на развoтoкoт и дека тие немаат врска со културнатa историјa на народитe.

„Еволуциониститe развија формули кои покажуваа дека една културна црта или комплекс Б израснала од комплексoт А и се развила во, или кон белегoт или комплексoт Ц. Со други зборови, тие опишуваат eдeн културeн процес со помош на стапки на развoтoк. Тие ништo не ни кажуваат за народитe или племињатa. Тие не велат дека eднo плeмe мoрa да поминe низ стапкитe А и Б пред да дoјдe до стапкатa Ц. Тие сосeма дoбрo знаат дека eднo плeмe мoжe да ја презeмe културатa од Ц по пат на дифузијa, бeз да поминe низ стапкитe А и Б“.⁶

Вајт гo афирмира сoвoетo гледиштe дека културнатa историјa на народитe мoжe да се oбјасни сaмo со помош на нивнатa сопствeнa културна историјa, a не со помош на еволуционистички формули. Еволуционистичкитe формули не се применливи на културнатa историјa на народитe бидејќи имаат поинаква цел, имено да гo опишат културниoт процес со помош на стапки на развoтoкoт.⁷

⁴ White, L. A., »History Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture«. *Southwestern Journal of Anthropology*, 1, 1945, стр. 248.

⁵ White, L. A., *The Concept of Culture*, (with Beth Dillingham). Minneapolis: Durgess Publishing Company. 1973, стр. 46.

⁶ White, L. A., »Diffusion vs. Evolution: An Anti-Evolutionist Fallacy.« *American Anthropologist*, 1945, vol. 47, стр. 343. На тој начин Вајт ги избегна најчестите приговори упатувани против еволуционизмот: 1) дека еволуцијатa на културатa била еднолиниска и 2) дека раните еволуционисти не гo зeлe предвид процесoт на дифузијатa.

⁷ Ibidem, стр. 346.

Понатамошна консеквенција на конфузијата помеѓу еволуцијата на културата и културната еволуција на народите е неспособноста да се разликува еволуциониот процес од историјскиот процес. Вајтовото основно тврдење, е дека изучувањето на историјата и изучувањето на културата се радикално различни проучувања и дека во праксата мора да бидат одвоени до колку сакаме да бидат успешни. Тие се слични, признава Вајт, по тоа што и историјскиот и еволуциониот процес инволвираат темпорални секвенци. Меѓутоа, една историска секвенца се состои од поединечни настани, додека еволуциониот процес се занимава со класа на настани. Првиот е детерминиран од специфичноста на времето и местото, вториот е независен од времето и местото. Тие процеси се фундаментално различни, бидејќи првиот е партикуларистички, вториот генерализаторски или едниот е идиографски, вториот номотетски.

Вајт беше поттикнат да направи разлика и помеѓу она што тој го нарече „не-темпорален формално функционалистички“ пристап и еволуција. Во спротистав на распространетото сфаќање на современата антропологија, по кој има само два пристапа во интерпретацијата на културата — историска и научна, Вајт ја афирмира тезата дека всушност „постојат три дистинктни и распознатливи процеси и постоеле и треба да постојат три соодветни типа на интерпретации“.⁹ Трите процеси кои се одвиваат во човечката стварност со нивните соодветни интерпретации се: 1. темпоралниот процес; 2. формалниот процес и 3. темпорално-формалниот процес.

Со оглед на тоа дека ја видовме разликата по меѓу „темпоралниот“ процес“ и „темпорално-формалниот процес“ ќе посветиме внимание на „формалниот процес“. Формалниот процес се однесува на феномени „во нивната не-темпорална структура и функционални аспекти“ и тие се пристапни на проучувањата на структурата и функцијата. Научникот овде е заинтересиран за функционалните типови без оглед на времето и местото и затоа поединостите на историските настани немаат значење за овој вид на анализа. Овој процес се разликува од темпорално-формалниот односно еволуциониот процес по тоа што е реверзибилен. Овие три процеси можат, по мислењето на Вајт, да се разликуваат на сите нивоа на стварноста односно на нивото на културата, на биолошкото и на физичкото ниво.

Во спротивстав на гледиштето дека интерпретацијата на културата мора да биде или „историска“ или „научна“, Вајт истакна дека, доколку оние кои ја проучуваат културата сакаат

⁸ White, L. A., *Evolution of Culture*. New York, Mc Graw — Hill — book Company, 1959, стр. 30.

⁹ White, L. A., »History, Evolutionism, and Functionalism...«, цит. дело, стр. 221.

да обезбедат интегрална интерпретација на културните феномени, тие мораат да ги применат сите три вида на интерпретации. Тие се подеднакво значајни и употребата на едниот од нив зависи од нивната задача и цел. Меѓутоа, вредноста на секој процес и перспектива не се исти. Интерпретацијата што ја дава еден еволуционист е „побазична, пофундаментална од интерпретацијата на историчарот или функционалистот“, бидејќи еволуционистот ги зафаќа и интерпретира настаните во нивната целина и сестрана поврзаност, со помош на нивните просторно-временски својства и релации, додека пак историчарот и функционалистот се бават само со еден аспект, единствено со темпоралниот или формалниот; според тоа тие се парцијални и еднострани“.¹⁰

Вајтовата критика особено беше упатена на оние кои ја помешаа историјата се еволуцијата. Многу антрополози, по негово мислење, не направиле разлика помеѓу овие два радикално различни процеса. Франц Боас, се разбира, беше прв кој дојде под ударот на Вајтовата критика, следен од А. Голденвајзер, Р. Бенедикт, Е. Сапир, А. Кребер и многу други. Што се однесува до Кребер, тој беше често пати во конфликт со Вајт во поглед на дистинкцијата помеѓу историјата и еволуцијата. Иако Вајт високо го ценеше Креберовото културолошко објаснување на културата, односно неговите обиди радикално да се оддели од Боасовата традиција, давајќи приоритет на културната целина и потиснувајќи го значењето на поединецот, сепак мешањето на темпоралната секвенца на настани со темпоралната секвенца на форми не овозможило, по мислењето на Вајт, Кребер да дојде до значајни генерализации во книгата „Конфигурации на културниот раст“. Од друга страна Кребер, во Вајтовото становиште откри повеќе арбитарна категоризација но не сметаше дека нивните позиции се дијаментрално спротивни.¹¹

Вајт исто така инсистираше на повлекување на остра граница помеѓу проучувањето на културата на еден народ и проучувањето на Културата. Некритичката употреба на овие категории довела до конфузија на еволуцијата на културата со историјата на народите за која Боасовата школа е посебно одговорна.¹² Во што е суштината на употребата на категориите Културата и култура на еден одреден народ? Првата категорија, според Вајт, се однесува на „културата воопшто“ или културата како светска целина, односно на културата на човештвото. Оваа категорија е во центарот на Вајтовото интереси-

¹⁰ Ibidem, стр. 244.

¹¹ Kroeber, Alfred L., Цит. по: Bee Robert, L. *Patterns and Processes*, New York, The Free Press, 1974, стр. 128—29.

¹² White L. A., »Diffusion vs. Evolution...«, стр. 352 и *Evolution of Culture*, стр. 17.

рање. Втората категорија се однесува на „распознатливи позиции“, односно на специфични, ограничени аспекти на оваа целина, како на пример културата на едно племе или подрачје. Проучувањето на културата на племето Сенека или пак културата на индијанците од Големата низина припаѓа на оваа категорија.

Културата на човештвото е „единствена градба, таа конституира еден „самодостатен, затворен систем“. Наспроти тоа, културата на еден народ или „една култура“ не може да биде самодостатна бидејќи таа е константно изложена на влијанието на локалната средина и на дифузијата на културните црти од други општества. Затоа таа не е културна категорија туку повеќе „етничка и географска категорија“.¹³ Како последица на тоа не е секогаш можно културата да се третира како дистинктен систем. Сепак, додава Вајт, „за одредени цели и во рамките на одредени граници овие култури можат да се третираат како системи“,¹⁴ но само доколку не претрпеле одредени промени во контакт со одредени култури. Значи концептот на еволуцијата може да се примени во проучувањето на културите ако се занемарат влијанијата на дифузијата и природната средина. Процесот на дифузија ја нарушува целината на културата и од тука немоќта културата да се сфати како систем.

Последниот став е од круцијално значење за сфаќање на Вајтовата позиција. Имено, суштинско за неговата концепција е тезата дека само системите можат да еволуираат, „проста агрегација на ствари, без органско единство не може да еволуира“.¹⁵ Што се однесува до природната средина, Вајт е потполно свесен за тоа дека таа е релевантен фактор, но само доколку е во прашање изучувањето на одделните култури. Тој велеше дека „секој културен систем егзистира и функционира во една природна средина, една колокација на флора, фауна, топографија, надморска височина, метеоролошки услови и сили... И се разбира овие енвиromентални фактори влијаат на секоја култура“.¹⁶

Но нивното влијание мора наполно да се утврди бидејќи односот помеѓу една култура и природната средина се менува со развитокот на културата.

Вајт покажа најголем теориски интерес за еволуционизмот. Билз и Хојцер¹⁷ забележаа дека тој е скоро единствениот современ антрополог кој сериозно му се посветил на проблемот

¹³ Ibidem, стр. 352—53, и стр. 17—18, 50.

¹⁴ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 18.

¹⁵ Ibidem, стр. 30.

¹⁶ Ibidem, стр. 50.

¹⁷ Beals R. L., and Harry Hoijer, *An Introduction to Anthropology*, 4th ed., New York: The MacMillan Comp., 1971, стр. 592.

на еволуцијата. Оваа тврдење се чини прилично претерано, но во секој случај не може да се негира фактот дека Вајт е еден од најистакнатите претставници на концепт на еволуцијата како едно големо движење. Тоа е перспектива која инаку е поретко истакнувана од страна на антрополозите во која нагласката е на тоталното движење — од состојба на хомогеност кон состојба на хетерогеност. Но во Вајтовото дело, како што со право забележаа Салинс и Сервис,¹⁸ можеме да најдеме примери на едно повообичаено сфаќање на еволуцијата како сукцесија на форми. Во повеќе свои филозофиски интонирани дискусии за еволуцијата воопшто, Вајт се определуваше за оваа сфаќање. Тој пишуваше:

„Еволуциониот процес е карактеризиран со хронолошки секвенци... формата Б ја следи формата А но претходи на формата Ц. Еволуциониот процес се бави со формата и функцијата... една форма израснува и преминува во друга. Еволуциониот процес е заинтересиран за прогресивјата на формите низ времето“.¹⁹

Вајтовото главно дело „Еволуција на културата“, кое по мислењето на Марвин Харис²⁰ во секој поглед е „модерен еквивалент“ на Моргановото дело „Древно општество“, се бави со еволуцијата како едно големо движење. Акцентот е на движењето на културата на човештвото како целина, културата како светски феномен што егземплифицира универзални принципи. Детерминацијата на курсот на еволуцијата во културата беше критикувана од мнозина вклучувајќи и некои еволуционисти. Џулијан Стјуард беше прв од „куќата на еволуционизмот“ кој ја почувствува потребата да ги формулира разликите помеѓу своето и Вајтовото становиште во однос на еволуционизмот. Во тој поглед Стјуард постулира дека постојат три различни еволуциони пристапи: еднолиниски, универзален и повеќелиниски.

Еднолинискиот пристап, по мислењето на Стјуард, бил карактеристичен за класичните еволуционисти „кои се занимавале со поединечни култури поставувајќи ги во стапки на една универзална секвенца“ Универзалната еволуција која главно ја

¹⁸ Sahlins, Marshal D. and Elman R. Service, eds, *Evolution and Culture*, Anna Arbor: Univ. of Michigan Press, 1960, стр. 6.

¹⁹ White L. A., »History, Evolutionism, and Functionalism...«, стр. 229—30.

²⁰ Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*, New York: Thomas Y. Crowell, 1968, стр. 643.

²¹ Steward, Julian, *Theory of Culture Change*, Urbana: Univ. of Illinois Press, 1955, стр. 14.

претставуваат Лесли Вајт и Гордон Чајлд, е „наследство на ед-нолиниската еволуција од деветнаесетиот век... по обемот на своите генерализации но не и по третманот на поединостите“.²² Главна карактеристика на овој пристап е тоа што тој е заинтересиран повеќе за културата отколку за културите.

Третиот вид на еволуционизам е наречен повеќелиниски и Стјуард се сметаше себе си како главен претставник на овој вид. Тој го дефинира на следниот начин: „Тој се занимава со одделни култури, но наместо да бара локални варијации и непријатно различни факти, кои насилно ја поместуваат референцијалната рамка од поединечното кон општото, таа се занимава само со оние ограничени паралели на облици, функции и секвенци кои имаат емпирирска валидност“.²³

Вајтовиот одговор на Стјуардовата дистанција помеѓу три вида на еволуција како и на Стјуардовиот повеќелиниски пристап е значаен за сфаќање на неговата позиција. Според Вајт, класификацијата на еволуционите пристапи во една таква ексклузивна форма „повторно внесе конфузија на историјата со еволуцијата“. Тој го застапуваше ставот дека класичните еволуционисти, со исклучок на Морган, опфаќаа барем еден од другите два вариетета на еволуцијата сугерирани од Стјуард. На пример, и Спенсер и Тајлор го нагласија мултилинеарниот аспект на еволуциониот процес, односно го разгледуваа текот на еволуцијата на културата „по неговите засебни линии“. Гордон Чајлд може исто така со право да конкурира барем за една од другите две категории. Неговата приврзаност кон Моргановите универзални стапки на дивјаштвото, варварството и цивилизацијата во презентацијата на средноисточните археолошки секвенци, како и неговото сликовито прикажување на еволуциониот процес во форма на дрво со многу гранки и гранчиња, му дава право да биде вклучен во другите две категории. Што се однесува пак до самиот Вајт, тој во „Еволуција на културата“ исто така ги опфати, барем прагматично, сите три вида на еволуција:

„Следи, од претходното, дека културата може да се посматра како една или како повеќе култури, како култура на човештвото во целина, или како неограничен број на

²² Ibidem, стр. 16.

²³ Ibidem, стр. 21. Залагајќи се за повеќелиниски пристап кон еволуцијата, Стјуард ја нагласи потребата за емпириско истражување на одделни еволуциони секвенци и ги истакна оние секвенци на паралелен развој кои би можеле емпириски да се утврдат. Примери на ова се повторениот развој на исти форми на социјална и политичка организација меѓу некои ловечки племиња и племиња на собирачи на храна и паралелниот развој на општествата кои се засноваат на иригација, како и многу други секвенци на паралелен развој.

подсистеми од два различни вида: 1) Култури на народи или региони или подподелби како пишување, математика, пари, металургија, социјална организација и тн. Математиката, јазикот, пишувањето, архитектурата, социјалната организација итн., секоја од нив може да се посматра како една или повеќе од нив... Затоа еволуционистичките интерпретации на културата ќе бидат и еднолиниски и повеќелиниски. Еден тип на интерпретација е валиден исто како и другиот; секој го имплицира другиот“.²⁴

Од Вајтовото тврдење е очигледно дека еволуциониот пристап би можел да биде употребен на неколку различни рамништа на апстракција и тој во своите анализи оперираше на сите овие рамништа на апстракција, но како што правилно забележа Роберт Би,²⁵ на критиките одговараше само од најопшто ниво. Во поглед на Стјуардовиот повеќелиниски пристап, Вајт забележа дека проблемите кои Стјуард ги опфаќа под овој назив не се во традицијата на вообичаената употреба на терминот „повеќелиниски“. Тие повеќе припаѓаат на „историско-партикуларистичката“ традиција, и термините „плуралистичка“ и „фрагментарна“ еволуција, подобро ќе одговараат на неговата шема отколку терминот „повеќелиниски“. Неконзистентноста на Стјуардовиот пристап, Вајт го доведе во врска со Стјуардовото образование во „атомистичката“ и „идеографската традиција“ на Боасовата школа. Претпоставките на Боасовата школа евидентни, во Стјуардовиот приод, му оневозможиле да го сфати вистинското значење на еволуцијата.²⁶

Прикажувајќи ја Вајтовата книга „Еволуција на културата“, Стјуард ја повтори својата главна објекција на Вајтовиот пристап, имено неговата немоќ да се фати во костец со прашањето за специфичниае културни разлики и сличности. Барајќи ја разликата помеѓу Вајтовиот пристап и пристапите на другите еволуционисти на нивото на генерација, Стјуард заклучи дека Вајтовиот висок степен на генерализација, односно прикажувањето на културната еволуција во главни линии, е неадвекатен за објаснување на делувањето на еволуцијата.

„Но ова воопшто ништо не објаснува, кои видови на социјални структури настануваат од користењето на технологиите во одделни средини. Вајт тврди (стр. 41) дека 'и технолошките и енвиromенталните фактори делуваат во создавањето на културни разлики сосема независно од из-

²⁴ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 30—31.

²⁵ Bee, Robert, op. cit., стр. 132.

²⁶ White, L. A., »Review of Steward's *Theory of Culture Changes*«, *American Anthropologist*, 1957, vol. 59, стр. 531.

ворот и големината на скротената енергија' но тој не е заинтересиран за овие разлики и изјавува (стр. 51) дека, 'ако некој сака да открие како се структурирани културните системи и како тие функционираат... тогаш тој не треба воопшто да го зема предвид природниот хабитат', бидејќи тој навистина е заинтересиран за тоа, 'како и зошто културата на човештвото како целина настанала"²⁷

Вајт ја беше антиципирал Стјуардовата критика. Прикажувајќи ја Стјуардовата книга „Теоријата на културната промена“ (1955 год.) Вајт го изнесе мислењето дека широките генерализации или „универзални закони“ не можат да ги објаснат поединостите бидејќи тоа не е нивна цел. Тој пишуваше:

„Се разбира дека не можат. Тоа е точно карактеристика на една генерализација или закон: поединостите се сумирани под универзалното. Законот за гравитација не може да ни каже дали телото кое паѓа е камен или пердув, уште помалку дали едното е пешчар или пак пердув од чапја. И токму затоа законот на гравитацијата или некој друг научен закон има вредност: бидејќи тој е универзален односно не ни кажува ништо за поединостите како поединости“²⁸

Вајтовиот заклучок како што истакна М. Харис²⁹ тешко може да ужива статус на емпириска пропозиција. Ерик Р. Волф во поглед на овој проблем забележа:

„Општото без поединечното на друга страна, тендира да се апстрахира од прашањето за механизам и на тој начин да падне во спротивна опасност при давање на автономно кумулативно движење на појави што може да го турне интелектуалниот потфат право во Платоновата пештера“³⁰

Маршал Салинс и Елмер Сервис направија обид да ги помират спротивните мислења за еволуцијата. Тие сугерираа дека погледите на Вајт и Стјуард за културната еволуција повеќе се комплементарни отколку конфликтни. Во „Еволуција и култура“ Салинс и Сервис елаборираа и експлицираа две варијанти на еволуција: „специфична“ и „општа“. Во заеднички

²⁷ Steward, Julian, »Review of White's *The Evolution of Culture*.« *American Anthropologist*, 1960, vol. 62, стр. 146.

²⁸ White, L. A., »Review of Steward's *Theory of Culture Change*.«, стр. 541.

²⁹ Harris, M., op cit., стр. 649.

³⁰ Wolf, Eric, *Anthropology*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1964, стр. 30.

напишаниот увод во споменатата книга, Салинс и Сервис специфичната еволуција ја изедначуваат со адаптивната модификација, дивергенција или варијација, а општата со прогресот и напредокот.³¹

Салинс во својот есеј „Еволуција: специфична и општа“, оди чекор понатаму во разјаснувањето на оваа дистинкција. Тој дистингира два начина на концептуализација на еволуциониот процес. На една страна културната еволуција прогресивно произведува повисоки степени на организација; систем кој покажува поголема комплексност и сестрана адаптабилност, и тој го наречува овој аспект генерална еволуција. Од друга страна, со појавувањето на другите културни типови се јавуваат и процеси на радијација и адаптација на овие културни типови кон нивните средини. Овој процес или аспект тој го наречува специфична еволуција. Фундаменталната разлика меѓу овие два процеса односно меѓу специфичната и генералната еволуција, се состои во тоа што првата е една поврзана секвенца на форми, втората секвенца на стапки егземплифицирани со форми на одреден ред на развиток. Салинс заклучува дека Вајт, пред сè, е заинтересиран за генералната, а Стјуард за специфичната еволуција.³² „Еволуција и клутура“ е релевантна исто така во еден друг поглед. Дистинкцијата помеѓу генералната и специфичната еволуција е значајна во расчистувањето на конфузијата околу историјата и еволуцијата. Кребер пишуваше дека еволуцијата е широко пишувана историја. Вајт одговараше дека историјата и еволуцијата се фундаментално различни процеси. Салинс и Сервис сметаат дека проблемот може да се реши со субсумирање на историјата под називот специфична еволуција.

Вајт не беше заинтересиран само за проучување на еволуцијата на културата воопшто, односно трасирањето на целиот тек на културниот развиток од далечното минато до денес. Пред сè, во фокусот на неговиот интерес е, да се најде факторот кој е одговорен за тој развиток. Но за да се разбере карактерот на таа движечка сила која лежи во основата на еволуциониот процес, неопходен е краток осврт на Вајтовиот концепт на културата и сходно на тоа на културниот систем. Како што забележавме круцијално за Вајтовата концепција на еволуцијата на културата е неговото инсистирање на тоа дека оваа концепција е применлива единствено на културните системи, бидејќи „единствено систематска организација на нештата може да еволуира“.³³

³¹ Sahlins, M., and E. Service, op cit., стр. 7, 11.

³² Ibidem, стр.

³³ While, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 30, и *The Concept of Cultural Systems: A Key of Understanding of Tribes and Nations*, New York: Columbia Univ. Press, 1978, стр. 19.

Вајт ја дефинира културата на следниот начин:

„Под култура подразбираме екстрасоматски темпорален континуум на ствари и настани кои зависат од способноста за симболизирање. Специфично и конкретно, културата се состои од орудија, прибори, облека, орнаменти, обичаи, институции, верувања, ритуали, игри, уметнички производи, јазик и тн.

... Способноста слободно и арбитарно да се создава и пренесува значењето на ствар или настан и сообразно на тоа способноста да се сфати таквото значење ја нарекуваме способност за симбол“.³⁴

Сpreма Вајтовото мислење,³⁵ способноста за симбол е логичка и биолошка кулминација на еволуцијата на духот што започнува со почетокот на животот. Човекот, единственото животно кое ја поседува оваа уникатна способност, чија што најприминентна форма е артикулираниот говор, ја создал културата. Културата во нејзиниот општ развој е детерминирана од биолошката структура на човекот и неговите способности. Невозможно е да се разбере потеклото на културата и нејзината функција без да се земе предвид човечкиот организам. Но откако културата еднаш се појавила „нов ред на настани се јавува, еден супрасоматски ред“. Овој ентитет има свој сопствен живот различен од поединците кои него го создале.³⁶ Оттука и потребата да се занемари индивидуумот доколку сакаме културата правилно да биде сфатена. Вајтовото отфрлање на поединецот во објаснувањето на културата најдобро може да се разбере преку неговото повеќепати нагласувано тврдење дека една константа не може да ја објасни варијаблата. Вајт концизно го изрази ова на следниот начин:

„Во ситуацијата човек-култура можеме да го посматраме човекот, биолошкиот фактор, како константен, културата како варијабила. Постои еден близок генерички однос помеѓу човекот како целина и културата како целина. Но не може да се воспостави врска во смисла на причинско-последичен однос помеѓу одделни народи и одделни култури. Оваа значи дека биолошкиот фактор на човекот е ирелевантен за различните проблеми на интерпретација како

³⁴ While, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 3.

³⁵ White, L. A., »Four Stages in the Evolution of Minding.« in: Sol Tax, ed., *The Evolution of Man*, vol. II, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960.

³⁶ White, L. A., *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, New York: Farrar & Straus, 1949, стр. 279.

што се разликите меѓу културите и процесите на културната промена воопшто и еволуцијата на културата посебно“.³⁷

Концепцијата за своевидноста на културата како ентитет *sui generis*, кој може да се објасни само со самиот себе, го доведе Вајт до заклучокот дека проучувањето на културата треба да биде предмет на посебна дисциплина. Оваа дисциплина реско разграничена од науката за општеството, (социологијата) и науката за човечкото поведение (психологијата) Вајт ја нарече културологија.³⁸ Вајтовата прва инспирација за една посебна наука за изучувањето на природат и развитокот на културата дајде од Тајлор. Но, неговата емфаза на суперорганската природа на културата има свои корени во Креберовата позната статија „Суперорганското“ (1917 год.). На Кребер како и на Ларви мора да му се припише значајно влијание на Вајтовиот концепт на културата како ентитет *sui generis*. Подоцна ова влијание беше потиснато од влијанието на Диркем и Освалд. „Секогаш зачудувачкиот Диркем“, изврши големо влијание врз Вајтовиот концепт на културните системи. Вајт признава дека неговиот концепт на културните системи претставува природна последица на ставот дека културата конституира еден дистинктен ред на појави.³⁹ За Вајт, систем е „организација на ствари и појави така заемно поврзани што односот на дел кон дел е одреден од односот на делот кон целината... Системот имплицира делови и заемен однос меѓу деловите или структура и функција или процес“.⁴⁰ Вајт направи разлика помеѓу три типа на материјални системи. Секој од овие типови претставува термодинамички систем и законите на термодинамиката се применливи во објаснувањето на секој од нив. Првиот тип се однесува на систем во стабилна рамнотежа, во која факторот ентропија (енергија и структура) е константен или пак може да биде сметан за константен до одредена граница.⁴¹ Атомите на стабилните елементи, соларните системи (во рамките на нашиот животен век), и некои примитивни општествени групи се такви видови на системи. Вториот тип го претставуваат системи кои се движат во правец на зголемена ентропи-

³⁷ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 12.

³⁸ Лесли Вајт го воведо терминот културологија во антрополошката литература за прв пат во статијата: »Проблемот на родовската терминологија« (A Problem in Kinship Terminology), 1939, но подоцна откри дека Вилхем Освалд, светски познат хемичар, веќе го употребил овој термин уште во 1915 година со иста конотација и со идентични импликации.

³⁹ White, L. A., *The Concept of Cultural Systems* . . . , стр. XI.

⁴⁰ White, T. A., *Evolution of Culture*, стр. 17.

⁴¹ White, L. A., *The Concept of Cultural Systems* . . . , стр. 13.

ја — зголемена дифузија или растурање на енергија и поголем структурален неред. Вселената, ѕвездите, радиоактивните супстанции на земјата, се примери на овој тип на системи.⁴²

Третиот тип опфаќа системи кои се движат во правец спротивен на оној специфициран за вселената како целина, со вториот закон за термодинамиката. Тие се движат во правец на негативна ентропија, односно кон поголема комплексност, поголема концентрација на енергија, повеќе ред и поорганизирани и покомплексни структури. Овие системи го егземплифицираат процесот на изградување (building up processes). Биолошките и културните системи спаѓаат во оваа категорија. Постои фундаментална сличност помеѓу културните и биолошките системи. И биолошките и културните системи се организирани и структурирани како системи за фаќање на енергија. Во тој поглед Вајт пишуваше:

„Културните системи се од ист вид. Ова не е изненадување бидејќи културните системи се додатоци на биолошките системи што се човечки суштества. Културните системи се исто така термодинамички системи односно тие фаќаат енергија и ја трансформираат и ја ставаат во работа.“⁴³

Постои дискрепанца во Вајтовото становиште. Иако тој постојано нагласуваше дека културата претставува еден дистинктен и автономен ред на појави кои се засноваат на способноста за симболизирање сообразно со тоа и објасниви само со помош на самите себе, иако посвети огромен напор критикувајќи го и психолошкиот и биолошкиот редукционизам, тој на друга страна се согласи со становиштето по кое, законите на физиката и биологијата треба да служат како средства за експликација во проучувањето на еволуцијата на културата. Тој тврдеше дека ако некој сака да разбере како еволуираат културите и да го сфати фундаменталното значење на скротувањето на енергијата и нејзиното ставање во служба на човекот, мора да прибегне кон истите принципи на термодинамиката кои се применливи на биолошките системи. Така генерализациите на физиката добиваат поголемо значење за сфаќањето на културата. „И овој закон, пишуваше Вајт, ќе ни помогне да ја разбереме културата а, исто така, фундаменталното значење на културата не може да се сфати или оцени без прибегнување кон овие поголеми генерализации на физиката“.⁴⁴

⁴² Ibidem, стр. 15.

⁴³ White, L. A., *The Concept of Culture*, стр. 58.

⁴⁴ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 38.

Со ова Вајт западна во редукционизам против кој вехементно се бореше. Ерик Волф е сосема во право кога прикажувајќи ја Вајтговата наука за културата вели:

„Вајт, остар критичар на редукционизмот... станува архиредукционист кој го жртвува симболот — единица која ја овозможува човечката организација — за да ја мери културната еволуција со коњски сили.“⁴⁵

Враќајќи се на Вајтовиот концепт на културата како систем забележуваме дека тој разликува три значајни компоненти или сектори и тоа: технолошки, социолошки и идеолошки. Технолошкиот сектор вклучува такви белези како што се орудијата, средствата за егзистенција, средствата на одбрана и напад. Социолошкиот сектор ги опфаќа обичаите, институциите, правилата и обрасците на интерперсонално поведение. Идеолошкиот сектор се состои од идеи и верувања во кои човешкото искуство наоѓа свое толкување.⁴⁶

Сите овие компоненти се во еден замен однос, секој има значење само во врска со другите две и кон системот како целина. Меѓутоа, сите компоненти не се подеднакво значајни во артикулирањето на човековиот однос со светот. Од овие три, технологијата е основна и го детерминира остатокот барем во најопшт поглед. На пример технологијата на ловот ќе бара сосема различна социјална организација од онаа на земјоделието или пак од онаа на индустријата. Слично на тоа филозофската компонента на културата варира зависно од варирањето на технолошкиот фактор. Всушност социолошките подсистеми и идеологии претставуваат функции на нивната технолошка основа. Технолошкиот подсистем е најнепосредно вклучен во адаптивниот процес бидејќи „сите живи организми можат да се одржат себеси како индивидуи и да се овековечат себеси како видови“ единствено ако е постигнат и одржуван одреден максимум на прилагодување на надворешниот свет.⁴⁷ А овие процеси на одржување и овековечување на животот се вршат со технолошки средства. Но другите две компоненти не се без вредност. Верувањата и ритуалите му даваат на човекот

⁴⁵ Wolf, Eric. »Review of White's *The Science of Culture*.« *American Anthropologist*, 1960, vol. 62, стр. 150.

⁴⁶ White, L. A., *The Science of Culture*, стр. 365, *The Concept of Cultural Systems*, стр. 15. Во овој контекст треба да се истакне дека во *Еволуција на културата (Evolution of Culture)* Вајт наведува и четврта компонента, атидунална компонента, која вклучува сентименти и чувства (sentiments and feelings). Но ова компонента не игра значајна улога во неговата шема, па затоа понатаму ќе зборуваме само за три погоре споменати компоненти.

⁴⁷ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 19.

чувство на моќ и сигурност и на тој начин му помагаат да ги надмине страдањата, фрустрациите, стравот и досадата со кои константно се соочува. Можеби најзначајните функции на нетехнолошките компоненти на културата се состојат во нивниот придонес за ефективноста на технолошкиот систем. Во таа смисла социјалниот систем може дури да биде дефиниран и како „начин на кој општеството ги користи поединечните техноологии во различните процеси во одржување на животот“.⁴⁸ Иако технолошкиот подсистем во крајна линија тендира да стане доминантен во однос на другите подсистеми, сепак, овие последните понекогаш добиваат доволно самостојна сила за да се спротивстават на технолошките детерминанти. Вајт предупредува дека не смее да се изгуби од предвид влијанието кое го имаат другите нетехнолошки компоненти врз технолошката компонента.

Другите фактори се способни да влијаат на технологијата и да ја условат нејзината ориентација. Но да се условува е едно, а да се детерминира сосема друго, истакнува Вајт.⁴⁹ Технологијата ги детерминира другите сектори на културниот систем „бидејќи движечката сила на културата лежи во нејзината технологија, бидејќи овде е местото каде енергијата е заробена и натерана да работи“.⁵⁰

Од фактот што технолошките подсистеми го контролираат износот на заробената и од културниот систем искористената енергија произлегува фундаменталното значење на технологијата. Енергијата е централна категорија во категоријалниот апарат на Вајт. Таа е клуч да се сфатат не само културните системи, туку, исто така, и другите материјални сисеми и претставува „основен универзален концепт на науката“.⁵¹ Културните феномени се манифестации на овој универзален и космички принцип. Сите живи организми во својата суштина се системи кои заробуваат енергија; ја претвараат слободната енергија од космосот во форми на енергија кои ги одржуваат нивните животни процеси. (на пр. растенијата со помош на фотосинтезата ја заробуваат енергијата на сонцето и ја употребуваат во процесот на растењето, репродукцијата и одржувањето на животот.) Енергијата е средство со кое човекот ги решава проблемите на прилагодувањето и контролата на својата средина, а исто така и средство со кое се натпреварува со другите видови во борбата за опстанок. Човекот мора да ја зароби и да ја искористи енергијата за да може да се соочи со овие проблеми.⁵²

⁴⁸ Ibidem, стр. 19.

⁴⁹ White, L. A., *The Science of Culture*, стр. 366.

⁵⁰ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 27.

⁵¹ Ibidem, стр. 33.

⁵² Ibidem, стр. 33—38.

Истото важи и за културата; енергијата е динамична животна сила што ги анимира културните системи“.⁵³

Вајт сметаше дека количеството на енергија која може да ја добијат културните системи во одреден период е најприкладна рамка за дискусија на еволуција на културата воопшто. Обемот до кој енергијата е скротена и успешно експлоатирача, ја детерминира брзината и сложеноста на културната еволуција. Вајт оваа идеја ја изрази на следниот начин:

„Со зголемувањето на количеството на заробената енергија од страна на социокултурните системи по глава на жител годишно, системите не само што растат во големина, туку и повеќе еволуираат, односно стануваат повеќе диференцирани структурално и повеќе специјализирани функционално... Тогаш во основа културниот развоток е процес на количеството енергија заробена и ставена во движење, по глава на жител годишно...“⁵⁴

Факторот енергија е значаен од еден друг аспект. Тој во концепцијата на Вајт игра улога на објективен критериум врз основа на кој можеме да оцениме дали една култура е повисока или пониска, односно тоа е критериум со посредство на кој одговараме на прашањето; што е тоа што го конституира прогресот и како тој може да се измери? Инсистирајќи на факторот енергија како критериум за прогресот, Вајт одбегнува еден аспект на еволуционизмот од XIX-от век, кој беше жестоко критикуван и речиси отфрлен од страна на сите современи антрополози. Станува збор за конфузија на вредностите со степнот на комплексноста. Конфузијата на нормативниот прогрес со зголемената комплексност, по мислењето на некои автори,⁵⁵ персистираше сè до овој век и беше една од главните причини за одбивниот став кон еволуционистичките интерпретации на социокултурните феномени.

Вајт јасно дистингира помеѓу компонентата „морално подобрување“ и степени на комплексност, и помеѓу современите антрополози (со исклучок на М. Харис кој експлицитно го отфрла терминот прогрес) терминот прогрес се однесува само за движење напред, како спротивстав на движење назад, за напредок мерен со специфични објективни критериуми. Категорија прогрес, тоа беше Вајтовото длабоко верување, е применлива во интерпретацијата на културата. Најдобар критериум за вреднување на културите е токму количеството заробена енергија по глава на жител годишно. Тоа е најдобар „поединен

⁵³ Ibidem, стр. 57.

⁵⁴ Ibidem, стр. 42.

⁵⁵ Dole, Gertrude, E., »Foundations of Contemporary Evolutionism.« in Raoul and Frada Naroll, eds. *Main Currents in Cultural Anthropology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., стр. 250.

индекс“ со кој културите можат да бидат мерени, тоа е „заеднички именител“ кој овозможува културите да бидат аранжирани во низи; од поедноставни кон покомплексни, од примитивни кон цивилизирани, и овој објективен критериум е применлив на сите подсистеми на културните системи.⁵⁶

Иако количеството на заробена енергија, е најзначајниот фактор во процесот на еволуцијата на културата, сепак тој не е единствениот. Всушност, технолошкиот процес може да се анализира како единство на две компоненти или аспекти — енергијата и орудијата. Тие, вели Вајт, во стварноста се неделиви, но за целите на логичката анализа енергијата и орудијата можат да бидат третирали како два аспекта. Орудијата претставуваат средства со помош на кои енергијата е „зауздена, трансформирана и употребена.“⁵⁷ Количеството на зауздената енергија во рамките на еден културен систем е условена од механичките средства или, попрецизно, од нивната инструментална ефициенција применета во овој процес. Затоа, културниот развиток е детерминиран како од количеството зауздена енергија, исто така и од усовршувањето на орудијата. Вајт ова го изрази во форма на закон на културниот развиток:

„... Културата напредува доколку се зголемува количеството на скротена енергија по глава на жител годишно или доколку се зголемува ефициенцијата или економијата на средствата за контрола на енергијата, или двете.“⁵⁸

Законот може да се изрази и во форма на формула: $E \times T = K$, во која E означува количество на скротена енергија, T технологија, и K степен на културниот развиток.⁵⁹

⁵⁶ Во врска со Вајтовиот пристап кон прогресот, интересно е да се забележи дека тој беше мошне претпазлив во оценката на еволуцијата во социолошките аспекти на културата, иако во неговите поранешни трудови експлицитно порекнуваше дека „етичките, поетските, семејните или други аспекти на културата“ би можеле да бидат оценувани „независно од културните целини“ (*Evolutionary Stages, Progress, and Evaluation of Cultures*, 1947, стр. 182—184.).

Во *Еволуција на културата* тој тврди дека еволуцијата на социјалните системи може да се изрази со објективни термини: „... степенот на организација на еден систем се зголемува со зголемувањето на концентрацијата на енергијата во рамките на системот. Социјалните системи се само социјална форма на изразување на технолошката контрола над природните сили. Затоа социјалната еволуција е функција на технолошкиот напредок. Социјалните системи... стануваат структурно подиференцирани, функционално поспецијализирани, и како консеквенција на диференцијација и специјализација, се развиваат специјални механизми на интеграција и регулација“. стр. 144—145.

⁵⁷ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 40.

⁵⁸ Ibidem, стр. 56.

⁵⁹ White, L. A., *The Science of Culture*, стр. 368.

Како што видовме, количество на скротената енергија има фундаментално значење. Вајт продолжува па специфицира на што се должи ова суштинско значење на количество на скротена енергија. Тоа се должи на фактот што механичките средства имаат граници на развиток; нивното усовршување оди до одредена точка, ако факторот енергија останува непроменет. Оваа идеја Вајт ја нагласува на повеќе места. Во „Наука за културата“ тој пишуваше:

„Со едно дадено количество на енергија, културниот развиток може да напредува дотаму — до границите на ефикасноста на орудијата. Кога ќе се достигнат тие граници, никакво понатамошно зголемување на ефикасноста не може да го надомести отсуството на поголеми количества на акумулирана енергија. Но зголемување на количеството на скротена енергија повлекува со себе технолошки напредок во секој поглед, пронаоѓање на нови орудија и подобрување на старите — ако е можно понатамошно подобрување.“⁶⁰

Во врска со базичната стратегија на Вајт дека социокултурните системи се термодинамички системи чија што основна функција е да заробуваат енергија и да ја стават во движење во служба на човекот и дека развитокот на социокултурните системи е сфатлив со помош на усовршување на добивањето и експлоатацијата на енергијата, е и неговото разликување помеѓу две главни револуции во досегашната историја: земјоделската и револуцијата заснована на употребата на горива. (fuel revolution).

Првата од овие две револуции, која длабоко ја промени културата од основата до врвот, се случува кон крајот на каменото доба и ја навести цивилизацијата. Таа се состоеше во заробувањето на соларната енергија во форма на доместицирани животни и растенија. Втората, револуцијата на горивото, започнува во 18-тиот век со скротување на соларната енергија во форма на јаглен и петролеј, а од неодамна и јадрото на атомот.

Овие радикални промени започнаа во технологијата и имаа истакнати и длабоки последици во социолошките и идеолошките компоненти на културата. Во врска со ова, треба да се истакне дека Вајт сугерираше дистинкција помеѓу еволуцијата како низа на квантитативни темпорално-формални промени и револуцијата како квалитативна промена. „Еволу-

⁶⁰ Ibidem, стр. 376.

цијата е радикална трансформација на еден систем, супституција на еден принцип или основа на организација, со друг“.⁶¹ Револуциите се одбележени со „ненадејна и длабока“ промена. Терминот „ненадеен“ во карактеризацијата на револуционерниот процес, не значи дека одредена промена „доаѓа преку ноќ“. Терминот се однесува на начинот на кој една трансформација е изведена. Тоа значи дека кога одреден праг во трансформацијата е достигнат, извршувањето на „новиот принцип може да се опише како жесток или ненадеен“.

Вајт тврдеше до крајот на својот живот дека еволуционата теорија е најприкладна концептуална рамка за проучување на културата. Тој го бранеше ова гледиште од самиот почеток на својата приврзаност на еволуционизмот и тоа така решително што тоа набрзо се здоби со значаен углед и, во голема мерка, влијаеше на американската антропологија. Но треба да се каже и тоа дека Вајт го застапуваше еволуционизмот доста догматски и така со право беше критикуван од повеќе антрополози.

Пред сè, предмет на критички објекции беше ригидниот детерминизам имплициран во Вајтовата теорија. Сфаќајќи ја еволуцијата на културата како процес кој го раководат негови сопствени принципи и кој е објаснив само со помош на самиот себе, тој го елиминира човекот од разгледувањето на динамиката на културата. Човекот за Вајт е биолошка константа и затоа заедно со другите константи може да биде занемарен или пак тој е културно детерминиран; човекот е констелација на културни елементи, „капсула на културата“, која го контролира човекот и тој единствено реагира на неа.

Вајт го негира значењето на човековата активност во процесот на културната еволуција и како што забележува Елвин Хач, „тој ја отфрла идејата дека човекот е карактеризиран со релативно автономен систем на персоналност самосвест, или волја.“⁶² Доства чудно, со оглед на тоа дека тој тврдеше дека човекот со својата единствена способност, односно со својата моќ за симбол, својата способност да ги трансцендира своите сензорни искуства, ја довел културата до полна реализација. Но кога почнува да го разгледува односот помеѓу човекот и културата, Вајт наеднаш ја „исцедува“ сета култура од него и го редуцира на животински организам.

Дејвид Каплан ја оправдуваше оваа постапка, карактеристична за сите застапници на „суперорганското“, од логич-

⁶¹ White, L. A., *Evolution of Culture*, стр. 281.

⁶² Hatch, Elvin, *Theories of Man and Culture*, New York: Columbia Univ. Press 1973, стр. 148.

ко-методолошки причини. Тој тврдеше дека логичката практика на редукционизам во извесни услови има моќ на експликација.⁶³

Но не е во прашање оваа практика. Во прашање е Вајговата основна премиса дека на релацијата култура-човек, човекот е само еден биолошки ентитет и затоа треба да биде елиминиран од научниот дискурс.

Ставот на Морис Оплер, еден од најрадикалните критичари на практиката на редукционизмот и на концептот на „суперорганското“, дека „ниедно човечко суштество не е само организам, доколку не е фетус или имбецил“, е релевантен и за критиката на Вајговото становиште.⁶⁴

Морис Оплер сугерираше дека кога зборуваме за човекот во однос на културата, поадекватно е да ги употребуваме термините „човечко суштество“ или „човечка индивидуа“. Човекот и културата се неделиви, не само во животниот процес, туку тие не можат да бидат „целосно екстрахирани еден од друг ниту за истражувачки цели“. Ова методолошко упатство е од круцијално значење за антрополошкото проучување на природата на врската помеѓу човекот и културата. „Ако се заборава дека постојат луѓе, забележува Загорка Голубовиќ, не е јасно како воопшто може да се врши истражување“. Есенцијално за антрополошкиот пристап е, изучувајќи ги техничките, социјалните и идеолошките аспекти на културата, да се сфати нивниот човечки контекст. Стратегијата, изучувањето на културата да се изолира од човечкиот контекст, е стратегија на една „културна физика“, која не може да го унапреди антрополошкото истражување. По тоа тој се разликува од пристапите на другите науки. Затоа уште еднаш се враќаме на тврдењето на З. Голубовиќ, кое најдобро ја илустрира позицијата на еден хуманистички ориентиран пристап:

„За разлика од еден физички предмет, за чија егзистенција не е неопходен воздухот кој го исполнува просторот, па можеме да замислиме дека тој паѓа во безвоздушен простор, бидејќи елиминирањето не доведува ни до какви побитни промени на самиот предмет, елементот на културата не може да се изолира од контекстот на човечкиот живот, а да не престане да биде дел на културата, еден одреден начин на живот на одредени луѓе. Импре-

⁶³ Kaplan, David, »The Superorganic: Science or Metaphysics?« in Morton H. Fried, ed., *Readings in Anthropology*, vol. II, 2d ed., New York: Thomas Y Crowell, 1968, стр. 74.

⁶⁴ Opler, Moris, »The Human Being in Culture Theory«, in Morton H. Fried, ed., *Readings in Anthropology*, 1968, стр. 36.

соналниот елемент на културата го менува своето значење и станува предмет, престанувајќи да биде елемент на човечкиот живот.“⁶⁵

Нужна консеквенција на Вајтовото сфаќање на културниот детерминизам е ставот дека човекот не може да ја контролира цивилизацијата. Сфаќајќи го детерминизмот како механички каузален процес кој се манифестира како делување на надворешни сили, тој го исклучи човечкиот фактор, сведувајќи го на функција на културата, одрекнувајќи му било какво значење во културниот процес.

Џон Копленд во пристапот на Вајт наоѓа недоследности кои произлегуваат од неговата основна теза за односот помеѓу човекот и културата.

„Кога Вајт инсистира на тоа дека човекот е зависна варијабилна во системот култура, тој зборува за човекот како анимален организам човек минус статус, улога или културно искуство од било каков вид... Консеквентно, да се каже дека неакултурирани човечки организми не можат да ја контролираат културата, значи да не се каже ништо значајно бидејќи никогаш некој не кажал дека би можеле.“⁶⁶

Ако Вајт воопшто му придаде некое значење на човекот во системот човек-култура, тогаш тоа беше само во случај на заробување на енергијата. Но во своето постхумно објавено дело „Концептот на културните системи“, тој го прокламира тоа уверување како „антропоцентричко“ и така го доведе својот културен детерминизам до апсурд. Во светлото на овој факт изјавата на Дејвид Бидни дека Вајтовиот концепт на културата е метафизички, „ако некогаш имало таков“, добива додатна тежина.⁶⁷

Меѓу американските антрополози е доста раширена практиката во Вајтовото стојалиште да се гледа една модификација на историскиот материјализам на Маркс и Енгелс. Кога Д. Биднеј го критикуваше Вајтовиот догматски концепт, го имаше предвид историскиот материјализам на Карл Маркс. Мар-

⁶⁵ Голубовиќ, Загорка, Предговор на книгата на Лезли Вајт: *Наука о култури*, Београд: Култура, 1970, стр. XVII.

⁶⁶ Copeland, John W., »Culture and Man: Leslie White's Thesis Re-Examined.« *Southwestern Journal of Anthropology*, 1963, 19, стр. 182.

⁶⁷ Bidney, David, »Review of White's *The Science of Culture*.« *American Anthropologist*, 1950, vol. 52, стр. 519.

вин Харис нè предупредува, пак, дека е тоа повеќе Енгелс отколку Морган „на кого треба да мислиме кога зборуваме за Вајтовото дело.“⁶⁸

М. Оплер се обиде да востанови врска помеѓу технолошкиот детерминизам на Вајт и марксизмот. Тој твреше дека тоа е марксизмот во интерпретација на Бухарин и други, со термини на енергија, кој лежи во основата на Вајтовиот пристап. М. Оплер беше на вистинскиот пат да ги лоцира корените на Вајтовиот технолошки детерминизам. Па сепак, и покрај тоа што беше сметан за најдобрите познавачи на марксистичката теорија, тој не успеа бидејќи го изедначи Марксвиот и Енгелсовиот историски материјализам со механицистичкиот материјализам, со материјализмот против кој Маркс и Енгелс вехементно се бореа. М. Оплер ја виде разликата само во терминологијата, а не во суштината.⁶⁹

Стенли Дајмонд, во еден инструктивен напис, „Што е Историја“, укажа на есенцијалните карактеристики на Вајтовиот детерминизам, а исто така и на интелектуалните корени на таквиот детерминизам. Тој пишува:

„Вајтовото дело или конвергира кон, или резултира од две главни движења. Првото е **механичкиот материјализам** од XVIII-от век, кој е логичко продолжување на хиперрационалистичката тема во европското и американското Просветителство. Второто е, една комплексна елаборација на Просветителството, главна завршна фаза на „марксизмот“, механицистички материјализам... од кој една варијанта персистираше во Советскиот Сојуз кон крајот на дваесеттите години... Механицистите, како што беа нарекувани ја наследиле вулгарно-материјалистичката идеја на ригидниот детерминизам, кој е форма на дијаболизам, бидејќи не го признава човечкото достоинство, и од човекот прави имала честичка креирана и уништена во социјалниот циклотрон. Тие исто така се обидоа да ја уништат целокупната филозофска мисла, која ја исмеваа како преднаучна, додека без прекин се обидуваа да ги применат аналитичките методи и концепти на природните и физичките науки на човечките проблеми... Вајт е механички или механицистички, а не дијалектички материјалист... Вајт, иако очигледно на него Маркс влијаел, воопшто не е марксист во традиционална смисла“.⁷⁰

⁶⁸ Harris, M., op. cit., стр. 637.

⁶⁹ Opler, M., »Cultural Evolution, *Southwestern Journal of Anthropology*, 1961, 17, стр. 10, 12, 18.

⁷⁰ Diamond, Stanley »What History is«. In Robert A. Manners ed., *Process and Pattern in Culture*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1964 стр. 34, 36.

Вајтовиот систем на мислење суштински се разликува од историскиот материјализам на Маркс и Енгелс. Тој е на позицијата на предмарксовиот систем на мислење, на механицистичкиот материјализам, иако звучи посовремено и понаучно.

За Марсовата позиција е суштински активитетот на човекот односно неговата способност да ги менува околностите и менувајќи ги нив да се менува и самиот себе. Во концепцијата на Вајт, човекот е сведен на организам, „инструмент преку кој се изразува културата“, а технологијата добива самостојна улога, без органска врска со човечката творечка моќ, и за антропологијата која се потпира на Маркс, „Вајт повеќе значи предупредување каде не треба да се оди, отколку што би давал вистинска перспектива.“⁷¹

Dorđe MLADENOVSKI

EVOLUTIONISM IN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

Summary

Evolutionism as a theoretical orientation and as a conceptual framework for explanation of the development of human society and culture emerges in the second half of the XIX century and marks the formative years of anthropology and its convulsive efforts to constitute itself as a separate scientific discipline.

The main proponents of this approach were Louis Henry Morgan and Edward Barnet Tylor.

In contrast to the prevailing supernatural explanation of the cultural events best embodied in the theological doctrine of Degredation, these nineteenth century evolutionists were convinced that culture had come into being entirely through natural causes. Consequently they felt that its development subject to explanation in terms of scientific laws and principles.

The main way in which Morgan and Tylor hoped to establish such a science was to demonstrate that culture had developed in a natural step-by-step fashion. It implied the idea according to which the present was an outgrowth of the past so that the cultures of today were necessarily derived from the cultures of the past by a continuous process.

In order to reconstruct the natural line of the development of culture as a whole, classical evolutionists largely applied a special procedure known as the comparative method.

⁷¹ Golubović Zagorka; op. cit. стр. XXI — XXII.

Despite the fact that sharp criticisms were leveled against the evolutionary approach, a resurgent interest in evolutionary principles occurred by the end of the world war II.

Twenty century evolutionism as a well articulated theoretical orientation in anthropology found its full expression in the writings of three scholars: American anthropologists Leslie A. White and Julian H. Steward, and England's archeologists and prehistorian V. Gordon Childe.

Of the three, Leslie A. White is the most eloquent spokesman for the evolutionary perspective. The fact that evolutionism is today a respectable theory is in great part due to White's long time vigorous endeavors to rehabilitate this theory.

White found Boasian basic strategy inappropriate for the modern anthropological enterprise, and in critical response to such a strategy, as well as the antievolutionism of the Boasian group, White built up his concept of evolutionary theory as the most valid approach in studying culture as a whole.

In his undeviating dedication to the principles of the nineteenth century evolutionists, White showed little interest in the work of latter-day evolutionists.

He saw little resemblance between his work and theirs. He accused Steward of committing the same mistake as the opponents of evolutionary perspective, namely, his failure to rid himself of the atomistic, idiographic interpretations and consequently of confusion of history with evolution.

White was not only interested in studying the evolution of culture in general, that is tracing the whole course of cultural development from the remote past to the present. Above all, the focus of his interest was to find the factor which is responsible for cultural development.

In connection with this is White's concept of cultural systems, because it was his contention that the concept of cultural evolution is applicable only to cultural systems, because only »systematic organization of things can evolve«. But it should be said that White's interpretation of the problem of evolution of culture was rather dogmatic, and thus was justly criticized by many anthropologists.

First of all, the rigid determinism implied in his evolutionary approach came under attack. Conceiving the evolution of culture as a process governed by its own principles and explainable only in terms of itself, White eliminated the individual from consideration in the dynamics of culture. White asserted that man brought culture into full realization with its unique faculty, that is, his ability to symbol, his capability of transcending his own sensory experiences, but when starting to treat the relationship

between man and culture instantly »leached out« all the culture from him, and reduced him to a mere animal organisam.

It is rather widely spread practice among many anthropologists to see in White's technological determinisam a modification of the historical materialism of Marx and Engels. It is not correct. White's way of thinking is different from historical materialism od Marx and Engels and it is on the level of premarxian system of thinking, on the level of mechanical or mechanistic materialism, although it sounds more modern and more scientific.