

## PUBLIKACIJOS

V. LEONAVIČIUS

### R. BENEDIKT: EPIGONĖ AR NOVATORĖ?

R. Benedikt<sup>1</sup> priklauso F. Boaso mokinių grupei (A. Krioberis, R. Lovis, K. Visleris, A. Goldenveizeris, M. Herskovicus, M. Myd ir kt.), kurie, likdami ištikimi savo mokytojo metodologijai, mėgino praplėsti kultūros tyrimo metodus. Vertinant autorės įnašą į kultūrinę antropologiją, reikėtų atsižvelgti į du veiksnius, tarytum įreminančius jos koncepcijos kryptingumą.

Pirmiausia, amerikiečių kultūrinė antropologija amžiaus pradžioje — tai empirinis mokslas, kurio atstovai sąmoningai stengėsi atsiriboti nuo esamų socialinių teorijų, santūriai vertino europietiškasias humanitarinių mokslų metodologines pozicijas. Tačiau visiškai atsiriboti, išvengti jų įtakos ji negalėjo, nes buvo tiesiogiai susijusi su anglų socialine antropologija. Todėl norint adekvačiai suvokti teorines šios kultūrologijos prielaidas reikėtų panagrinėti platesnį XIX—XX a. teorinio mąstymo kontekstą ir atsekti tuos jo pakitimus, kurie atvėrė galimybes formuoti kultūrinei antropologijai, socialinei antropologijai ir socialiniams empiriniams mokslams apskritai<sup>2</sup>.

Antrasis veiksnys — tai amerikiečių mokslo ir politikos pliuralizmas, sąlygojęs įvairiarūšių šaltinių įtaką R. Benedikt pažiūroms. Turėdamas tai galvoje, A. Krioberis rašė, kad amerikiečiai yra keista tauta, nes net jos „intelektualinės nuostatos neretai pasiduoda minios ir užgaidų

<sup>1</sup> Ruta Benedikt (*Ruth Benedict*, 1887—1948) — žymi amerikiečių antropologė, tyrinėjusi Amerikos indėnų religiją ir folklorą. Antropologija susidomėjo tik 1920 m. Kolumbijos universitete, tapusi F. Boaso asistente. 1947 m. buvo Amerikos antropologų asociacijos prezidentė, o 1948 m. turėjo būti paskirta šiuolaikinių Europos ir Azijos kultūrų antropologinio tyrimo projekto vadove. Žymiausi veikalai: dviejų tomų empiriniai tyrinėjimai — „Zuni mitologija“ (1935); svarbiausias teorinis darbas — „Kultūros modeliai“ (1934); šiuolaikinės japonų kultūros studija — „Chrizantema ir kardas“ (1946); knyga „Mokslas ir politika“ (1940), skirta tautų lygybės problemai. Plačiau apie R. Benedikt žr.: *Mead M. Ruth Benedict*. — New York—London, 1974; *Kardiner A., Preamble F. They Studied Man*. — New York, 1963; *Enciclopedia Britannica*, 1966, vol. 3, p. 465—466.

<sup>2</sup> Pvz., apie K. Durkheimo įtaką anglų socialinei antropologijai žr.: *Gendrolis E. Socialinė ir kultūrinė antropologija*. — V., 1984.

(mob or fad) poveikiu"<sup>3</sup>. R. Benedikt buvo iš tų mokslininkų, kurie gana gerai jautė ne tik naujų mokslo pažiūrų brendimą, bet ir viešosios nuomonės pakitimus. Tuo metu kaip niekada išsiplėtė ryšiai tarp civilizacijų ir tautų. Kartu kilo neišvengiami jų susidūrimai, o pagrindinė reakcija į tokią situaciją neretai būna rasinis snobizmas ir nacionalizmas<sup>4</sup>. Tačiau dabar, skirtingai negu kitais amžiais, šios nuostatos jau nebegali pretenduoti į visuotinumą. Kultūros, mokslo konvencionalumo suvokimas verčia abejoti kiekvienu absoliučiu teiginiu. Šiaurės Amerikos kontinentas — įvairių tautų konglomeratas — buvo ideali dirva stebėti, kaip reiškiasi tokia situacija, kai individo apologija tampa pagrindiniu ideologinės arenos veikėju. Jau F. Boasui individo laisvė buvo svarbiausia tema knygoje „Antropologija ir šiuolaikinis gyvenimas“ (1928), ir šis jo liberalizmas seka D. S. Milio tradicija, kaip visa amerikiečių antropologija apskritai — anglų empirizmu. Kultūrinės antropologijos objektas (arba specifika) išryškėjo tik pirmųjų XIX a. Europos ir Amerikos etnografų darbuose, nors poreikis intensyviau tyrinėti kultūrą kilo jau Švietimo epochoje supratęs, kad „paklydimų istorija“ baigėsi, ir būtina atskleisti kultūros fenomene slypinčią „tikrąją“ žmogaus esmę. Pakankamai ilgas ir turtingas įvykiais Vakarų civilizacijos periodas, gamtos mokslų atradimai suponavo socialinio progreso idėją, tapusią fundamentaliu višos epochos metodologiniu principu ir parėmusią pačią žmogiškosios ateities idėją. Perkeltas iš Anglijos į Prancūziją empirizmas — pagrindinė Švietimo epochos filosofinė išeities pozicija — praktinį epochos charakterį, politinių, ideologinių tikslų sprendimą dar labiau susiejo su socialinės tikrovės tyrinėjimais. Sociologinis aspektas čia dar persipynęs su konkrečios kultūros bei biologiniu žmogaus tyrimu, tačiau kultūros aprašinėjimas (kaip etnologijos formavimosi pradžia), objektyvistinė pažinimo nuostata, teigianti faktų savarankiškumą, turėjo lemiamą įtaką angliškajai ir amerikietiškajai kultūrologijai. Susiejęs šią objektyvistinę poziciją su faktografiniu metodu, dar Ž. d'Alamberas tiesė kelią pozityvistiniam mąstymo būdai, metodologiškai pateisinančiam konkrečius tyrinėjimus ir neigiančiam metafizikos reikalingumą. Kad empirinis metodas turėtų bent savarankiškumo iliuziją, reikėjo, kad racionalizmo sistema prarastų absoliutumą (kartu ir vieningą istorijos filosofiją) ir kad O. Konto pozityvizmas formaliai įteisintų naujų mokslų atsiradimą. XIX a. antroje pusėje konkretūs kultūros tyrinėjimai — archeologija, folkloristika, etnografija ir kt. — tampa autonomiškais mokslais su savo specialiais objektais ir metodologijomis. Kol antropologinės pakraipos filosofija mėgino išaiškinti gamtos ir humanitarinių mokslų priešpriešą, apibrėžti kultūros fenomeną, išreiškiantį laisvą valią, tikslingumą, neigdamą to tikslingumo ryšį su gamtotyroje taikomu determinizmo principu, gamtamokslinės orientacijos mokslininkai ėmė kultūros aprašinėjimą

<sup>3</sup> Kroeber A. The Place of Boas in Anthropology.— American Anthropologist, 1956, vol. 58, p. 155.

<sup>4</sup> Žr.: Benedict R. Patterns of Culture.— New York, 1948, p. 10.

mais nustatinėti individualios veiklos kryptingumo priežastis. Kitaip tariant, jau čia atsiranda specifiniai konkrečios individo veiklos determinacijos tyrinėjimai, reiškęsi faktinės tikrovės aprašinėjimais. Tačiau tol, kol sociologija nebuvo aiškiai nustačiusi savo santykio su šiais empiriniais tyrinėjimais, kultūrologijoje visada slypėjo tendencija savo metodus paversti universalia visuomenės aiškinimo metodologija. Empirinis metodas yra „trumparegis“, bejėgiškai sekantis paskui atskirus istorijos faktus ir įvykius. Kita vertus, tiksliai apibrėžus tokio metodo ribas, atsiveria kelias nagrinėti aktualią kultūros problematiką: konkrečią individų motyvaciją, jos atsiradimo sąlygas, realų kultūros vaizdą, kultūros paveldėjimą, inovaciją, difuziją, lokalinės kultūros nykimą ir daug kitų klausimų, susijusių su bendrijos integracijos problema. XIX a. etnografija neapima daugelio šių kultūros tyrinėjimo aspektų, nes vienalinijinė visuomenės vystymosi samprata buvo laikoma universaliu konkrečių kultūrų tyrinėjimo metodu, turėjusiu kultūros mokslą sulyginti su gamtos mokslu. Tai eliminavo kultūrinio savitumo problemą. Kitaip tariant, kultūrų įvairovė buvo paaukota universaliam vystymuisi restauruoti. Natūralu, kad vėlesniems kultūrinės antropologijos atstovams, susidomėjusiems kultūrinės integracijos problema, ši kultūros vystymosi schema pasirodė dirbtinė. Pirmųjų antropologų — L. Morgano, E. Teiloro, Dž. Freizerio — evoliucionizmas ilgam atbaidė jų tėvynainius nuo bet kokių mėginimų generalizuoti visuomenės vystymąsi, lipdyti iš dabar esančių kultūrų atskirų relikvų universalų kultūros evoliucijos modelį, kurio viršūnė — Europos kultūra. Šia prasme XIX a. evoliucionistai buvo rūpestingi Švietimo epochos sekėjai.

Francas Boasas (1852—1942), turėjęs lemiamą įtaką R. Benedikt pažiūroms, tęsė ankstesnių antropologų (L. Morgano, E. Teiloro, Dž. Freizerio) empirizmo tradicijas, tačiau evoliucionizmo atžvilgiu jo pozicija radikaliai priešinga. Bet ne todėl, kad jis išvis netikėjo tuo, jog empirinei duotybei galima taikyti dėsningumus. Jis juos sėkmingai taikė lingvistikoje, nes kalbos faktai siejami su tam tikromis universaliomis struktūromis, esančiomis kalboje. Todėl čia randama daugiau objektyvumo ir tikrumo negu kultūros srityse.

Nelinguvistinėje kultūroje yra daug daugiau alternatyvų ir pasirinkimų. Šia prasme individo elgesys priklauso nuo daugelio kintamųjų, kuriuos sunkiau apibrėžti. Empirizmas čia neišvengiamas, nes pats objektas — individo veiklos determinacija — jokių kitu būdu nenustatomas. Antra vertus, F. Boasas gerai jautė empirizmo ribas ir gana atsargiai vertino naudojamų tyrimo metodų galimybes mėgindamas bendriau apibūdinti žmogaus elgesį.

A. Krioberis yra pateikęs taiklią situacijos charakteristiką: „Amžiaus pradžioje turėta etnografinė medžiaga buvo tokia įvairi ir marga, kad gilesnė analizė, išskyrus išvadas apie atskirą individą, turėjo būti beprasmiška. Norma turi būti gerai žinoma dar prieš tai, kai nukrypimai nuo jos tampa reikšmingi. O ideali kultūra yra natūralus kiekvieno

realios kultūros (su visais individualiais nukrypimais) tyrimo siekimas<sup>5</sup>. Tad natūralu, kad F. Boasas buvo griežtai nusistatęs prieš bet kokią generalizaciją, sumavimą ar klasifikavimą ir „paniškai bijojo nemoksliško subjektyvizmo“<sup>6</sup>, kuris prieštaravo jo pozityvistinei moksliskumo sampratai, susiformavusiai R. Virchovo, G. T. Fechnerio, E. Macho, H. Helmholco įtakoje. F. Boasui kultūra — pirmiausia tikslingos veiklos sfera, nusakoma per atskirus individus, t. y. konkreti erdvė, kuri sąlygoja individo elgesį ir yra kultūros tyrimo aspektas. Tai leidžia suprasti, kodėl tarp jo mokinių buvo stipri orientacija į reliatyvistinį kultūros aiškinimą<sup>7</sup>.

Reikėtų tiksliai apibrėžti konkrečių kultūros tyrimo metodų ribas ir nepervertinti F. Boaso mokyklos pretenzijų. Priešingu atveju ne tik R. Benedikt<sup>8</sup>, bet ir F. Boasas pavirsta subjektyviojo idealizmo atstovais, nes tarp jų nėra radikalaus skirtumo. Nors F. Boasas retai pabrėždavo socialinę individo veiklos determinaciją, tačiau tai buvo nekvestionuojamas jo mokyklos principas. „Naujos idėjos visuomenėje nėra kuriamos laisvai, jos priklauso nuo tos kultūros, kurioje kyla“<sup>9</sup>, tačiau tai pabrėžiama tik kritikuojant rasinės ir geografinės mokyklos (E. Renanas, H. Tenas, E. Demolenas, F. Ratcelis) teorijas, akcentuojant kultūros autonomiškumą ir individų pasyvumą. Bet kaip ištikimas pozityvistas-empirikas, mokslininkas nesileido į bendras metodologines socialinių tyrimų problemas. Jam „visuomenės gyvenimas — tai individų, veikiančių kartu ir atskirai, sąlygojamų pr tėvių veiklos produktų ir tradicijų, kuriose užauga, gyvenimas <...> Keičiančios jėgos yra individuose, sudarančiuose socialines grupes, bet ne abstrakčioje kultūroje“<sup>10</sup>. Kitaip tariant, „F. Boasas, o vėliau A. Goldenveizeris, R. Lovis, K. Visleris, nagrinėdami istorinius psichologinius grupių vidinius santykius, labiau domėjosi kultūros įsisavinimu, o ne viršasmėnybiniu kultūros faktoriumi“<sup>11</sup>.

R. Benedikt pažiūros yra tarsi F. Boaso mokyklos loginė tąsa. Jos kūrėjas buvo gana netolerantiškas priešingoms pažiūroms, tačiau, rašydamas R. Benedikt knygai „Kultūros modeliai“ įvadą (šioje knygoje autorė naudojos F. Boaso atliktais indėnų kvakiutlių genties kultūros tyrinėjimais), sutinka su jos nuomone, kad kai kada vienas ar keli motyvai, kryptys ir t. t. gali integruoti kultūrą. R. Benedikt tipologija (žr. toliau) susilaukė kritikos tik vėliau, kai, pakartotinai ištyrus indėnų kultūras,

<sup>5</sup> Kroeber A. The Place of Boas in Anthropology, p. 152.

<sup>6</sup> Ten pat.

<sup>7</sup> R. Benedikt ir M. Herskovicas buvo paskutiniai F. Boaso mokiniai, kurie savo disertacijose turėjo empiriškai nustatyti ryšį tarp perimamų kultūros elementų ir kultūros specifinio gyvenimo stiliaus.

<sup>8</sup> Žr.: Gendrolis E. Socialinė ir kultūrinė antropologija, p. 113.

<sup>9</sup> Boas F. Anthropology and Modern Life.— New York, 1928, p. 162.

<sup>10</sup> Ten pat, p. 235—236.

<sup>11</sup> Herskovics M., Willey M. M. The Cultural Approach to Sociology.— The American Journal of Sociology, 1923, vol. 29, № 1, p. 190.

nebuvo rasta jos aprašyto specifinio vieningumo<sup>12</sup>. Betgi, kaip parodė V. Barnou, 1895—1896 m. F. Boaso surinkta medžiaga ir 1949—1950 m. pakartotinai gauti duomenys galėjo labai skirtis paprasčiausiai dėl europietiškos kultūros įtakos. Ir tai, kuo rėmėsi R. Benedikt, galėjo išblėsti per 50 metų<sup>13</sup>. Antra vertus, šioje diskusijoje galime atsekti F. Boaso ir R. Benedikt pažūrų sąryšį ir teorinio konteksto įtaką autorės sukurtai tipologijai.

XX a. 4-ame dešimtmetyje anglų ir amerikiečių kultūrologija jau buvo prisisotinusi empirinės medžiagos ir jautė naujų idėjų poreikį. Kultūros savitumas, su kuriuo empirinis metodas pirmiausia susiduria, domino jau F. Boasą, bet jis dar nesiryžo kurti kokios nors tipologijos. „Kai mes išsiaiškinsime vienos kultūros istoriją ir kai suprasime, kaip joje atsispindi geografinės ir psichologinės sąlygos, galėsime žengti žingsnį pirmyn ir ištirti, kaip tos pačios ar skirtingos priežastys veikia kitų kultūrų vystymąsi“<sup>14</sup>. Jo mokiniams teko ieškoti, kaip pateikti šių kultūrų visuminį vaizdą „in their full uniqueness and beauty“<sup>15</sup>. Kai buvo likę šešeri metai iki R. Benedikt „Kultūros modelių“ ir ketveri — iki jos straipsnio „Kultūros konfigūracijos Šiaurės Amerikoje“ pasirodymo, F. Boasas rašė, kad kiekvienoje kultūroje „yra stipri, dominuojanti mąstymo kryptis, kuri prasiskverbia į visą kultūros gyvenimą ir gali išlikti ilgą laiką keičiantis gyvenimo būdui“<sup>16</sup>. Šį klausimą sprendė ir E. Sepiras<sup>17</sup>, šiek tiek jį lietė A. Krioberis<sup>18</sup>. Susidomėjimas kultūra kaip tam tikra konfigūracija, turinčia didesnę ar mažesnę vientisumą, jau brendo amerikiečių kultūrologijoje 3-o ir 4-o dešimtmečių sandūroje. Šia prasme neabejotiną įtaką amerikiečių kultūrologijai, o ypač pačiai R. Benedikt, turėjo gyvenimo filosofijos atstovai — V. Diltėjus ir O. Špengleris, su kurių teorijomis ją supažindino F. Boasas. R. Benedikt susidomėjo V. Diltėjaus idėjų istorijos analize, ypač jo reliatyvistiniu požiūriu į filosofines sistemas, išreiškiančias skirtingų gyvenimų, epochų nuotaikas (Lebensstimmungen), visumines fundamentalių kategorijų nuostatas, kurių neįmanoma pervesti iš vienos sistemos į kitą. Tačiau tarp V. Diltėjaus ir R. Benedikt yra esminių skirtumų. Pastarajai rūpi kultūrinė šio savitumo determinacija. Į V. Diltėjų ji mėgina žvelgti XX a. 4-o dešimtmečio kultūros antropologo akimis, t. y. empiriko akimis, ir daro išvadą, kad nors Diltėjus „nuostatų skirtingumus traktuoja ne kultūriškai <...>,”

<sup>12</sup> Žr.: *Codere H.* The Amiable Side of Kwakiutli Life: The Potlatch and the Play Potlatch.— *American Anthropologist*, 1956, vol. 58, p. 334—351.

<sup>13</sup> Žr.: *Barnouw V.* The Amiable Side of "Patterns of Culture".— *American Anthropologist*, 1957, vol. 59, p. 535.

<sup>14</sup> *Boas F.* Race, Language and Culture.— New York, 1940, p. 279.

<sup>15</sup> *Mead M.* Ruth Benedict, p. 49.

<sup>16</sup> *Boas F.* Anthropology and Modern Life, p. 151.

<sup>17</sup> Žr.: *Sapir E.* Culture, Genuine and Spurious.— *American Journal of Sociology*, 1924, vol. 29, p. 401—429.

<sup>18</sup> Žr.: *Kroeber A.* The Superorganic.— *American Anthropologist*, 1917, vol. 19, p. 163—213.

bet jo darbas natūraliai skatino vis geriau įsisąmoninti kultūros vaidmenį<sup>19</sup>. Būtent šio vaidmens pripažinimą jį randa O. Špenglerio knygoje „Vakarų Europos saulėlydis“. R. Benedikt sužavi pats O. Špenglerio metodas: mėginimas išreikšti kultūrą per idealų asmenybės modelį, atspindintį kultūrai būdingą vertybinę psichologinę orientaciją. Visa kita O. Špenglerio teorijoje jį atmeta kaip nepagrįstas spekuliacijas. Netgi patį metodo taikymą vertina santūriai: „Vargu ar sutiksime su tuo, kad šiuolaikinė sluoksniuota Vakarų visuomenė yra tokia pat homogeniška kaip liaudies kultūra (folk). Galbūt tik retrospektyviai galime adekvačiai charakterizuoti šią didelę, sudėtingą visumą — Vakarų civilizaciją. Ir nors O. Špenglerio postulatą apie lemties idėjas lieka svarbus ir teisingas, bet šiuo metu mėginti apibūdinti Vakarų pasaulį keliais bruožais yra netikslinga“<sup>20</sup>. Tačiau priešingai O. Špengleriui, R. Benedikt tiki, kad net labiausiai svetimą kultūrą galima suprasti, jei tinkamai formuluojama problema ir randami techniškai tinkami metodai. Kita aplinkybė, nulėmusi R. Benedikt tipologiją, — jau minėta paties F. Boaso orientacija į individo ir kultūros santykio klausimą. R. Benedikt ir čia lieka ištikiama savo mokytojui, todėl ne individo psichika, ne jį psichologija yra jos išeities taškas, bet kultūra, kuri suformuoja tam tikrą individo psichiką. Todėl, manyčiau, negalima sutikti su E. Gendrolio teiginiu, kad „R. Benedikt kultūrų skirtumus aiškino skirtingą žmonių psichiką“<sup>21</sup>. Priešingai, skirtingą žmonių psichologiją jį aiškino skirtinga kultūrine determinacija. Kitaip ar galėtų R. Benedikt teorija, kaip ir visa F. Boaso mokykla, būti antirasistinė, teigianti žmogaus biologinės prigimties vienumą ir universalumą?

Atrinkusi tam tikrais bruožais skirtingas kultūras, R. Benedikt ryžtasi parodyti, kad kiekvienos konkrečios kultūros margaspalvis turinys išsidėsto pagal specifinį modelį (pattern). Kadangi kiekvienas modelis yra unikalus, tai jo negalima paversti universaliu kultūros tyrimo metodu. Toks indukcinis tyrimo kelias turėtų pateikti kiekvienos specifinės kultūros individų veiklos charakteristiką dominuojančių motyvų atžvilgiu. Čia svarbiausias žinių šaltinis — savo elgesį reflektuojantis individas, o kadangi net nenormalus individas neišvengiamai yra savo kultūros reiškęjas, tai, atmetus dėl atsitiktinių faktorių įtakos įvykusius nežymius pakitimus, aiškėjo ideali modelio konfigūracija. Žinia, kad idealiausias tyrimo objektas — primityvios kultūros, nes čia paprotys beveik sutampa su atskiro individo elgesiu (autorė neneigia, kad galima tirti šiuolaikines civilizutas visuomenes, tačiau tuo atveju reikia labai atsargiai formuluoti išvadas). Toks kultūros tyrimas nėra absoliutus. R. Benedikt net nesiekia pateikti išsamų kultūros apibrėžimą. Jai svarbiausia — kultūros ir individo santykis. Kaip teigia pati autorė, „individo ir kultūros ryšys toks glaudus, kad neįmanoma kalbėti apie kultūros modelius spe-

<sup>19</sup> *Benedict R. Patterns of Culture*, p. 52.

<sup>20</sup> Ten pat, p. 55.

<sup>21</sup> *Gendrolis E. Socialinė ir kultūrinė antropologija*, p. 113.

cialiai nenagrinėjant jų ryšio su individo psichologija"<sup>22</sup>. O pasak M. Myd, „R. Benedikt siekė parodyti, kaip skirtingos kultūros pabrėžia skirtingus asmenybės bruožus <...> kad kiekviena kultūra išskiria tik nedidelę žmogaus galimybių plataus spektro dalelę“<sup>23</sup>.

Knygoje „Kultūros modeliai“ pateikdama trijų konkrečių kultūrų pavyzdžius<sup>24</sup>, R. Benedikt parodo, kad pagrindiniai biologiniai žmogaus reiškiniai: gimimas, brendimas, dauginimasis, senatvė, mirtis yra nepaprastai įvairiai ir galbūt net visiškai priešingai traktuojami skirtingose kultūrose. Kartu kiekviena vertybinė nuostata, pavyzdžiui, į iniciaciją, nėra izoliuota nuo nuostatų į kitus kultūrinio gyvenimo reiškinius, o turi panašią psichologinę vertybinę išraišką. Ji institualizuoja vienus bruožus ir naikina kitus. Pirminės biologinės žmogaus gyvenimo situacijos retai suvokiamos realistiškai, t. y. kaip biologiniai procesai, o apipinami tam tikra nerealia išmone, kuri „lydi žmonių rasę nuo pat jos lopšio. Antra vertus, neįmanoma sugrįžti prie tos pradžios arba nagrinėti priežastis, sąlygojusias specifinę išmone“<sup>25</sup>. Tiesa, gretindama skirtingų visuomeninių struktūrų kultūras, kuriose nevienodai vertinami pinigai, prekyba, žmogžudystė ir kt., autorė tarytum suabsoliutina šios sferos tyrimo reikšmę aiškinantis tikslingą individo veiklą. Ir čia būtų galima ieškoti sąsajų su pozityvistine sociologija. Tačiau jeigu nesiieksime sociologizuoti R. Benedikt koncepcijos, galėsime atskleisti kai kuriuos pozityvius jos momentus. Mėginimą pateikti visuminį kultūros vaizdą suponuoja kultūros integracijos problema. Tai etnologijos problema. O specifinio kultūros modelio egzistavimas pagrindžiamas tik konkrečiais empiriniais tyrinėjimais. R. Benedikt aspektas ir paremtas vien empiriniais mokslais, t. y. jis konstruojamas empirinės duotybės pagrindu. Štai

<sup>22</sup> *Benedict R. Patterns of Culture*, p. 253—254.

<sup>23</sup> *Mead M. Ruth Benedict*, p. 43. R. Benedikt rašė savo kolegei M. Myd: „Jūs rašote, kad peržvelgus pasaulio kultūrų įvairovę galima būtų suklasifikuoti ją į tam tikrą skaičių konfigūracijų ir kad mes esame bejėgiai be pastovios klasifikacijos, kurią mums turėtų pateikti psichologai. Be abejonės, būtų tvarkingiau, jeigu jie tai padarytų. Tačiau aš nenoriu sutikti su tuo, kad tai bus geras antropologinis tyrimas. Aš manau, kad šiuo atveju — tai tik romanisto kuriamo charakterio logiškos motyvacijos dalykas. Ir čia pirmiausia galėtų būti panaudoti Z. Froido tyrinėjimai <...> Aš žinau šį būdą, tačiau tai, kuo aš labiausiai domiuos, yra kultūros charakteris ir to institualizuoto charakterio ryšys su šios kultūros individualais“ (Ten pat).

<sup>24</sup> Zuni — Naujosios Meksikos indėnų gentis, dobu — viena iš Naujosios Gvinėjos salyno genčių ir kvakutliai — Amerikos šiaurės vakarų pakrantės indėnų gentis. Pirmąją gentį autorė pavadino apoloninio tipo, kuriam būdingas saikas, blaivumas. Šio tipo atstovai neieško ekstazės nei kankinimuose, nei badavime, nei ritualiniuose šokiuose ir t. t. Siekimas būti lyderių — labiausiai niekinamas bruožas. Dobu gentis — dionisinio tipo, visiškai priešinga zuni genčiai. Idealus šios genties žmogus — tas, kuris nevengia kivirčų su savo gentainiais, tuo įrodydamas savo atgamtinių globėjų bei savo burtų galią. Kvakutlių gentis — artima dionisiniam tipui, tačiau čia dar labiau išreikštas individualizmas, nepaprastai vertinamas prestižas ir labai kremtamasi jo netekus. Todėl čia dažna savizudybė, kuri tarp zuni atstovų — labai reta. Šį tipą autorė vadina megalomaniniu arba paranoidiniu.

<sup>25</sup> *Benedict R. Configurations of Culture in North America*. — In: *Mead M. Ruth Benedict*, p. 98.

kodėl vienintelis besąlygiškas atskaitos taškas jai yra empirinių mokslų laimėjimai arba lygis. R. Benedikt koncepcija tam tikra prasme artima B. Malinovskio funkcionalistinei kultūros sampratai. Kultūrą ji laiko įvairių priemonių visuma, garantuojančia sėkmingą visuomenės egzistenciją. Tačiau B. Malinovskiui tai buvo svarbiausias kultūros tyrimo aspektas, o R. Benedikt tik pasiremia šia samprata — kultūra kaip funkcija — tam, kad išryškintų kitą aspektą — funkcionalumo ir konkrečios savitos kultūros ryšį. Ji parodo, kad tie patys institutai, bruožai, papročiai ir kt. skirtingose kultūrose gali būti nevienodos kilmės, turėti skirtingą prasmę ir t. t., nes pats kultūros kontekstas yra kitas. „Tabu nužudyti save ar kitą nėra absoliutus standartai ir todėl neatsitiktiniai <...>. Elgesys visada siekia integruotis į visumą, o ta visuma yra daugiau negu suma“<sup>26</sup>. Konkreti kultūros išraiška yra iš dalies savarankiškas tyrimo objektas, kurio analizei reikalingi specialūs metodai. Bendrosios sociologijos kompetencijos čia jau nepakanka, nes ji nenagrinėja kultūros stiliaus ar etoso ir negali nei paneigti, nei patvirtinti jo egzistavimo. Tačiau bendroji sociologija metodologiškai susijusi su empiriniais socialiniais mokslais, nes sprendžia paties moksliskumo problemą. Jei mokslininkas tiesiogiai ir nesiekia nustatyti savo santykio su viena ar kita socialine teorija, ji netiesiogiai atsispindi jo tyrimo aspekte, ypač kai paliečiami bendresni klausimai. Todėl, aiškindama kultūros dinamiką, R. Benedikt gali tik konstatuoti, kad kiekviena kultūra turi tam tikrą aibę kultūros bruožų, kurie gali neribotai (žemės kultūrų atžvilgiu) sudaryti įvairius derinius, taigi ir praplėsti paties žmogaus ribas. Ji teisingai pažymi, kad konkreti savitos kultūros išraiška paklūsta unikaliai išsivysčiusios kultūros kryptingumui, kuris gali būti sąmoningai arba nesąmoningai griaunamas, tobulinamas, stabdomas. Autorė apibrėžia konkretaus individo subjektyvaus elgesio ribas ir kartu suteikia galimybę įvertinti jo pastangų efektyvumą. Iš esmės — tai kultūrinės antropologijos objektas, suformuluotas dar E. Teiloro.

Taikant visuomenės raidos supratimui materialistinį požiūrį, būtina izeiti už institucinių formų, nes jos yra žmonių valios santykiai. Tačiau tai jau yra bendrosios sociologijos objektas. Kultūrologui, kuris nekelia šio klausimo, pakanka postuluoti institutų objektyvumą, kaip tai darė R. Benedikt, kad galėtų nagrinėti tikslingos veiklos determinaciją. Tačiau toks kultūrologas bejėgis išspręsti gamtos ir kultūros mokslų dichotomiją (jeigu turi tokį tikslą), nes būtina paaiškinti, kas yra objekto vidinės struktūros pakitimų materialus pagrindas, savo objektyviu sąlygotumu analogiškas įvairioms gamtinėms formacijoms<sup>27</sup>. F. Boaso kultūrologija nepretenduoja į sociologinį aspektą, todėl R. Benedikt, jo sekėja, domina kultūros raida tik generacijų konkretaus patyrimo sumavimosi aspektu. Tai — sinchroninė kultūros analizė. Tad mėgindamas iš praeities rinkti

<sup>26</sup> *Benedict R. Patterns of Culture*, p. 46—47.

<sup>27</sup> Žr.: *Meškauskas E. Visuomenės raida kaip mokslinio tyrimo objektas.— Problemos*, 1978, Nr. 2 (22), p. 72—73.



vienus ar kitus faktus bei įvykius, lėmusius dabartinę kultūros išraišką, mokslininkas niekada nebus įsitikinęs priežastinio ryšio teisingumu, nes jam rūpi konkrečių įvykių eiga, kurią lemia gausus ir įvairus kintamųjų skaičius. Susidūręs su šia problema, mokslininkas priverstas kultūroje ieškoti invariantų, išliekančių nuolatinėje kultūros raidoje. R. Benedikt nebuvo pasiekusi šio tyrimo lygio. Visa, ką ji galėjo padaryti — tai konstatuoti tam tikrą kultūrinę išraišką *post factum*, „kaip kad konstatuojame ir priimame tą faktą, jog turime penkis pirštus“<sup>28</sup>. Tačiau F. Boaso ir jo mokinių ieškojimai inspiravo įvairių struktūralistinių ir neofroidistinių kultūros metodų kūrimą. Žinoma, kiekvienas suabsoliutintas vienaaspektis kultūros tyrimas esti tik blankus realaus proceso šešėlis. Pavyzdžiui, socialinių santykių istorija atspindi objektyvią raidą, kuri atskleidžia kultūros procesų universalijas. Tačiau šiuo atveju iš dėmesio lauko dingsta tikslingos veiklos kultūrinė išraiška, kuri neišvengiamai vienaip ar kitaip veikia pačią socialinių santykių istoriją ir kurios nuopelnus realiam pasaulio kultūrų vaizdui sunku pervertinti. Akcentuodami kultūros integracijos vaidmenį, F. Boasas ir jo sekėjai atkreipė dėmesį į vystymosi ir kultūrinės išraiškos unikalumą.

R. Benedikt ieškojimai paskatino vieną iš daugelio amerikiečių kultūrinės antropologijos krypčių. Mokslininkė ėmėsi tyrinėti kultūrą tuo aspektu, kuris tampa ypač svarbus, kai kultūrinė refleksija mėgina susivokti savyje, kad galėtų toliau generuoti vystymąsi, t. y. kai ši refleksija mano, kad specifinių kultūros sąlygų tyrimas yra išeities taškas, garantuojantis bendrijos egzistencijos saugumą ir patogumą. Tokios analizės poreikis atsiranda, kai tradicinių mechanizmų, įgalinančių kultūrą imanentiškai vystytis, integruotis, jau nebeužtenka arba kai jie pasidaro neveiksmingi. Todėl reikia kryptingų subjekto pastangų teoriškai modeliuoti realią kultūrą ir kartu teikti pagalbą tiesioginiams kultūros kūrėjams<sup>29</sup>. Tai — visos kultūrologijos egzistavimo prasmė.

R. Benedikt domina kultūra kaip viršasmeninis faktorius ir tai, kaip individai suvokia šią kultūrą. Todėl ji nutolsta nuo F. Boaso, K. Vislerio, R. Lovio, kurie domėjosi individų funkcionavimo kultūroje problema, bet nepriartėja prie A. Krioberio, M. Herskovico, G. Merdoko ir kt., nagrinėjusių kultūros determinizmo klausimą. Jos kuriama kultūros tipologija nauja tuo, kad nusakoma per individo santykį su kultūra, per vertybinę psichologinę būseną, kurią išgyvena individas ir kuri tuo pat metu yra bendra visiems tos kultūros žmonėms, nes tai yra tam tikras

<sup>28</sup> *Benedict R. Configuration of Culture in North America.—In: Mead M. Ruth Benedict, p. 9.*

<sup>29</sup> „Aš ilgai svarsčiau, kam mes turime išsaugoti tų žmonių religijas ir estetinius vertinimus, kurie yra užrašomi (kalbama apie primityvių tautų tyrimus.—V. L.). Aš manau, kad ne tai grupei, kuri sukuria juos. Kodėl mes turime saugoti makave vertybes, jei jie patys jomis nesidomi, o palikuonys yra indiferentiški? Tas saugojimas yra mūsų pačių kultūros ateitis, kuri gali būti praturtinta šių vertybių išsaugojimu, o mūsų supratimas, taigi, taps platesnis ir gilesnis“,—rašė A. Krioberis (žr.: *Mead M. Ruth Benedict, p. 49*).

instiutualizuotas vertybinis psichologinis veiklos charakteris. Kita vertus, nuostata į kurią nors reiškini, pvz., žuni kultūroje į ekstazę, transą, priklauso nuo kitų kultūros elementų, kurie vienaip ar kitaip siejasi su ekstaze. Autorės pateiktame pavyzdyje negatyvus (žuni kultūroje) požiūris į ekstazę perkeliamas į tai, kas gali būti susiję su šia būseną. Todėl, anot autorės, amerikiečių importuotas alkoholis nesukėlė žuni gentyje tokių problemų, kurias išgyveno kitos gentys. Žinia, ilgainiui ir šioje kultūroje ta nuostata pasikeitė. Todėl autorė teigia, kad vertybinės psichologinės nuostatos, kultūros motyvai, nors ir determinuoja individų elgesį, bet nėra absoliučiai pastovūs. Kitas klausimas, ar autorė gali paaiškinti šį kitimo mechanizmą. Kiekviena kultūra stengiasi išsaugoti įprastas vertybes, nes jos užtikrina saugumą. Antra vertus, kitimas, anot R. Benedikt, vyksta dviem kryptimis: imanentinis pačios kultūros kitimas, pozityviai absorbuojąs visas išorines inovacijas pagal savo specifinę konfiguraciją, ir negatyvus, kai nepajėgiama absorbuoti išorinio poveikio ir pražandama charakteringa kultūros išraiška.

Autorės mėginimas tirti šiuolaikines civilizuotas visuomenes tik patvirtina tai, kad ji į savo tipologiją žiūrėjo kaip į hipotezę ir tai, kad, jos manymu, per daug spekuliatyvu mėginti kultūrą aprašyti keliais motyvais. Sudėtingose kultūrose įvairių motyvų, universalių nuostatų bus nepaprastai daug, ir pats kultūros tipas bus daugiau difuziškas negu griežtai apibrėžtas. Tačiau kai kurie motyvai, persmelkiantys įvairias kultūros sritis, leidžia paaiškinti ir numatyti individų elgesį specifinėse situacijose.

Taigi išsiaiškinus, kad R. Benedikt koncepcija yra empirinių mokslų kompetencijos ribose, galima daryti išvadą, kad būdinga šiai koncepcijai reliatyvistinė nuostata (autorė neigia hierarchinio kultūrų išdėstymo galimybę, neieško universalių kultūros tyrimo metodų) yra tik metodinis teiginys, reikalaujantis kiekvieną kultūros elementą sieti su visu jos kontekstu. Kitaip tariant, tai vienas iš kultūrinės antropologijos tyrimo aspektų, kuris verčia tyrinėtoją atsizvelgti į kultūrinį savitumą. Ši nuostata, be abejonės, susijusi su anglosaksiškąja XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios liberalizmo ir individualizmo dvasia, plaukiančia, matyt, iš tos minties, kad žmogus — savo poreikių matas, ir giliai įsitvirtinusi Europos kultūroje. Nuosekliai realizavus šią mintį, reikėjo pripažinti ne tik savo kultūros teisę turėti savarankišką vertybių sistemą, bet pripažinti tokią teisę ir kitoms kultūroms. Galima teigti, kad R. Benedikt pozicija atspindi savitą europietiškos kultūros demokratinę išraišką. Šiek tiek keblumų atsiranda, kai šiai nuostatai suteikiama etinė prasmė, t. y. kai tolerancija (kitų kultūrų atžvilgiu) tampa išeities tašku. O tai jau vertybinis teiginys, kurio visuotinumą paneigiamas pačia realiatyvistine nuostata. Priimant šį teiginį ne kaip vertybinį, t. y. santykinį, o kaip absoliutų, konstatuojantį vertybių santykinį ryšį su kultūros kontekstu, neneigiama galimybė ieškoti universaliųjų. Be to, tokią kultūros tyrimo nuostata ne tik neneigia kultūrų lyginimo tam tikrų universaliųjų atžvil-

giu, bet ir pats lyginimas čia prasmingas tiek, kiek atsižvelgiama į konkrečios kultūros išraiškos savitumą, t. y. kiek leidžia įvertinti aktualios kultūros situaciją. Tačiau tai jau reliatyvistinės metodologijos tolesnės metamorfozės ir atradimai<sup>30</sup>. R. Benedikt nenagrinėjo savo koncepcijos santykio su vertybių teorija. Autorė — pirmiausia praktikė, įtaigiai ir glaustai „Kultūros modeliuose“ išdėčiusi opias to meto kultūros problemas. Ne veltui knyga tapo bestseleriu, sudominusiu ne tik antropologus, ne tik platesnę anglosaksiškosios kultūros kraštų visuomenę, bet buvo išversta į daugelį pasaulio kalbų.

---

<sup>30</sup> Schmidt P. Some Criticisms of Cultural Relativism.—The Journal of Philosophy, 1955, vol. 52, № 25, p. 780—791.