

Józef Chałasiński

Antropologia społeczna i problem mitu w kulturze współczesnej Ameryki

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 15/2, 7-35

1961

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI — ŁÓDŹ

ANTROPOLOGIA SPOŁECZNA I PROBLEM MITU
W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ AMERYKI

Treść: Koniec europocentryzmu i nowe kręgi kultury. — Procesy mitotwórcze w kulturze. Renan — Lippmann — Einstein — Kenyatta. — Religia i mitologia we współczesnej kulturze amerykańskiej. Amerykańska Akademia Sztuk i Nauk o mitach. „Teologia kultury”. Filozofia amerykańska. — Trwałość więzi etnicznych. Żydzi i judaizm. — „Cywilizacja” amerykańska czy amerykański naród. — Kultura i osobowość. Nauka o człowieku. Problem pokolenia. — Czy Amerykanin jest podobny do Indianina? — Mit o indywidualnej istocie ludzkiej.

KONIEC EUROPOCENTRYZMU I NOWE KRĘGI KULTURY. PROBLEM
INDYWIDUALNEJ SAMOWIEDZY CZŁOWIEKA

Jest symptomem naszych czasów, że z rozkładem struktury politycznej świata, która do pierwszej wojny światowej opierała się na hegemonii politycznej państw zachodniej Europy (wraz z Anglią i osobno trzymającą się Ameryką) z czworokątem stolic europejskich — Paryż, Rzym, Londyn, Berlin, rozkładowi ulega również historyczny kompleks podstawowych pojęć z geografii kultury światowej, wśród których pojęcie kultury zachodniej zajmowało miejsce dominujące. Zachwianie politycznej struktury nastąpiło już w wyniku pierwszej wojny światowej, przede wszystkim w związku z Rewolucją Październikową i z powstaniem Związku Radzieckiego oraz klęską Niemiec jako imperium kolonialnego. Mimo tych zasadniczych zmian w strukturze politycznej Europy, nie od razu zachwiało się pojęciowy kompleks kulturowo-logiczny, ukształtowany przez wieki hegemonii Europy Zachodniej w świecie cywilizowanym. Przeciwnie, po pierwszej wojnie światowej zaznaczyło się raczej zaostrenie problemu kulturowej odrębności Europy Zachodniej. Wystąpiło ono jaskrawo w postaci przeciwstawienia „Zachodu i Wschodu”.

Do drugiej wojny światowej w wyobrażeniach europejskich o kulturach świata dominował europocentryzm, który w stosunkach ekonomiczno-politycznych odpowiadał imperializmowi i kolonializmowi krajów

europijskich. Warto przypomnieć uzasadnienie takiej konstrukcji kulturologicznej przez jednego z czołowych pisarzy francuskich ostatniego ćwierćwiecza XIX w., jakim był Ernest Renan. „Kolonizacja — pisał Ernest Renan w 1871 r. — prowadzona na wielką skalę jest potrzebą polityczną pierwszego rządu. Naród, który nie kolonizuje, jest bezapelacyjnie skazany na socjalizm, na walkę biednego z bogatym. Podbój kraju o niższej rasie przez rasę wyższą, która się tam usadowi, aby nim rządzić, nie ma w sobie nic zdrożnego [...] Chiny wołają o podbój przez cudzoziemców [...] Natura stworzyła rasę robotników. Tą rasą jest rasa chińska [...] Rasę robotników uprawiających ziemię stanowią Murzyni, bądźcie dla nich dobrzy i ludzcy, a wszystko będzie w porządku. Rasa panów i żołnierzy — to rasa europejska”¹.

Druga wojna światowa jeszcze nie skończyła się, gdy ukuty został nowy termin „kultury atlantyckiej”. Termin ten, wprowadzony został do politycznej publicystyki przez znanego amerykańskiego publicystę Waltera Lippmanna. „Kultura atlantycka” rozszerzała kulturę zachodnioeuropejską na Amerykę i miała być uzasadnieniem rozgraniczenia sfery interesów i wpływów Związku Radzieckiego i Stanów Zjednoczonych A. P. Nowe to pojęcie kultury atlantyckiej ukute zostało według dawnego pojęciowego modelu kultury zachodnioeuropejskiej. Było pojęciem z geografii kultury i jednocześnie antropologii kultury: określało ono geograficzne granice kultury rozumianej nie w sensie kultury materialnej, lecz w sensie kultury duchowej, wyrażającej się w strukturze umysłowości i moralności człowieka. U Lippmanna w pojęciu kultury atlantyckiej zawierał się jej charakter liberalny, personalistyczny, zachodniochrześcijański. Granicą kultury atlantyckiej, według Lippmanna, miała być wschodnia granica zachodniego chrześcijaństwa, czyli wschodnia granica Niemiec. Polskę widział Lippmann na Wschodzie, poza granicami kultury atlantyckiej. „Atlantyk jest teraz — pisał Lippmann w 1943 r. — morzem śródziemnym tej kultury i tej wiary”².

Renan, Europejczyk z Paryża, Lippmann, Amerykanin z Nowego Jorku i Waszyngtonu, spinają świat, jak widzimy, klanrą konstrukcji kultury zachodniej, najpierw europejskiej, potem europejsko-amerykańskiej. Renan (ur. w 1823 r., zm. w 1892 r.) dożywał ostatnich lat życia, gdy Lippmann (ur. w 1889 r.) wychodził zaledwie z niemowlęctwa. Tym bardziej znamienne jest, jak u tych obydwóch racjonalistów i pozytywistów różnych epok, intelektualistów, reprezentujących najwyższy poziom

¹ J. Chałasiński, *Wiktor Hugo i Ernest Renan*. W zbiorze tegoż autora *Z zagadnień kultury kapitalizmu*, Łódź 1953, s. 56—57.

² W. Lippmann, *U.S. Foreign Policy and U.S. War Aims*, New York, Overseas Editions, Inc. 1944, s. 252.

umysłowej kultury humanistycznej, pojęcie kultury zachodniej jako najwyższego etapu i modelu kultury ludzkiej, zamykało się w określonych ramach geografii i chrześcijaństwa i u obydwóch zatrzymywało się na politycznej granicy socjalizmu. U obydwóch do rdzenia kultury zachodnio-europejskiej należał mit autonomicznej indywidualnej osoby ludzkiej.

W ciągu dwudziestolecia, jakie mija od czasu, w którym Lippmann wykorzystywał koncepcję kultury atlantyckiej dla celów politycznych, koncepcja ta dla niego samego straciła dawną realną wartość argumentu. Nie tylko postępy astronautyki i rola Związku Radzieckiego w jej rozwoju potęgowały procesy rozkładu dawnych koncepcji i wyobrażeń geograficzno-kulturowych, zapoczątkowane już w okresie pierwszej wojny światowej i Rewolucji Październikowej. W tym samym kierunku w latach powojennych działały ruchy wyzwolenia narodowego krajów kolonialnych w Azji i Afryce. Idea socjalizmu wyszła z zamkniętego kręgu geograficznego i stała się udziałem ruchów w różnych krajach na różnych kontynentach całego globu ziemskiego.

U podstaw podważony został zarówno europocentryzm dawnego obrazu kultur świata, jak i zasadność przeciwstawienia Zachodu i Wschodu. Jednocześnie wszystkie zasadnicze idee, należące do arsenału idei kultury europejskiej, weszły w nowy kontekst historii umysłowej i politycznej. Historia przestała być historią Europy i jej rządów w świecie, a stała się historią świata i całej ludzkości. Idea narodu i państwa, idea socjalizmu, idea człowieczeństwa i osobowości ludzkiej weszły w czynnej roli do historii pozaeuropejskich kontynentów. Ostatnie dziesięciolecie Afryki jest pod tym względem doskonałą ilustracją.

Jak niegdyś Europa, tak na naszych oczach Afryka przestała być tylko pojęciem geograficznym, a stała się ideą historyczną. Jak w historii Europy poszczególne narody formowały się wraz z historyczną ideą Europy, tak obecnie obok nacjonalizmów poszczególnych krajów Afryki wyrasta idea panafryzkanizmu. Panafryzkanizm nie jest tylko koncepcją polityczną. Dla intelektualistów afrykańskich pojęcia „kultury afrykańskiej”, „filozofii afrykańskiej”, „osobowości afrykańskiej” stają się coraz bardziej pojęciami obiegowymi.

Gigantyczna jest skala procesów ogarniających już całą ludzkość; mają one aspekty ogólnoludzkie i partykularne, dokonujące się w ramach poszczególnych krajów. Na nowo dokonuje się samookreślenie poszczególnych narodów w kategoriach nie tylko ich nowego miejsca wśród innych narodów świata, lecz także co do charakteru ich kultury duchowej. Procesy te przebiegają w warunkach nowej rewolucji technicznej, głębokich zmian w stosunkach produkcji, mniej lub więcej zaawansowanych zmian

struktury stanowo-klasowej poszczególnych krajów. W procesach tych na nowo staje problem wzajemnego stosunku osobowości i techniki, jednostki i społeczeństwa, wartości użytkowych, moralnych i religijnych, form samorządu społecznego, organizacji państwowej oraz władzy politycznej.

Nieprzypadkowo od Renana i Lippmanna przeszliśmy do Afryki. Renan i Lippmann zostali przytoczeni jako przykład roli kultury w samowiedzy jednostki. Obydwaj ujmowali samych siebie w ramach określonego kręgu kulturowego i przez utożsamianie się z tym kręgiem kultury określali sens swojego życia, swojej zawodowej działalności i swojej ludzkiej doli. Dla obydwóch tym kręgiem była kultura zachodnioeuropejska, do której należeli przez kulturę swojego narodu. W Afryce to samo zjawisko występuje w stadium zaczątkowym. W tradycyjnej strukturze kultur afrykańskich plemię i jego kultura — jego zwyczaje i obrzędy — nadawały sens życiu człowieka. W ich zamkniętych ramach toczyło się życie ludzkie i poza nimi stawało się bez sensu.

Gdy teraz przełamuje się izolacja plemienności, to życie ludzkie nie zaczyna się toczyć w bezkresnej przestrzeni ludzkości i kosmosu, ale tworzą się nowe idee i wyobrażenia określające całość kultury, do której się należy. Takimi całościami stają się poszczególne narody afrykańskie i Afryka jako całość. Sens życia i świadomość jego wartości jednostka ma zawsze jako organiczna częśćka społeczno-kulturowej całości, do której należy w swojej społeczno-kulturowej samowiedzy. W przynależeniu do całości ma źródło jej świadomość moralna.

Ten organiczny związek samowiedzy jednostki i sensu jej życia ze społeczno-kulturową całością wyjaśnia, skąd się bierze u takich liderów afrykanizmu, jak Jomo Kenyatta z Kenii, apologia plemiennych kultur w jej najbardziej dziwacznych zwyczajach. Kenyatta przeciwstawia się zastąpieniu kultury, określającej sens i cele życia człowieka, przez kulturę, która wytwarza narzędzia życia, zabierając jego sens i cele. Kenyatta jako antropolog rozumiał funkcję wierzeń religijnych i mitów w stwarzaniu ponadindywidualnej całości społeczno-kulturowej, której brak w cywilizowanym społeczeństwie odczuwał jako jego duchową obcość.

Stwarzanie ponadindywidualnej całości społeczno-kulturowej dokonuje się za sprawą zwyczajów, wierzeń, mitów oraz idei o treści intelektualizowanej. Względna rola tych różnych składników kultury duchowej składa się na odrębności różnych kultur na różnym poziomie historycznego rozwoju. Indywidualna zaś samowiedza człowieka polega na tym, że jednostka definiuje samą siebie jako istotę duchową — a nie tylko jako mechanizm czy organizm biologiczny — przez ponadindywidualną całość, z którą utożsamia się: plemię, stan i klasa, naród, krąg kultury.

PROCESY MITOTWÓRCZE W KULTURZE. RENAN — LIPPMANN —
EINSTEIN — KENYATTA

Na innym miejscu zajmowaliśmy się sylwetką intelektualną Renana³. Połączenie kultu czystego rozumu i nauki ze społecznymi mitami — europejskiej rasy panów, opatrnościowego charakteru stanowej struktury społeczeństwa i feudalizmu — składało się u tego racjonalisty na zdumiewającą apologię imperializmu. Apologetą nie był tu feudal-arystokrata, ale inteligent drobnomieszczańskiego pochodzenia, który klasowe bariery szkolnictwa francuskiego przełamywał dzięki seminarium duchownemu. Osierocony w dzieciństwie wydobywał się z nędzy i niedoli dzięki miłosierdziu serc ludzkich i miłości swej siostry Henrietty Renan, dla której był przedmiotem uwielbienia. Henrietta wspierała ukochanego brata ze swoich zarobków nauczycielki w Polsce.

Ernest Renan, Walter Lippmann i Jomo Kenyatta — ci dwaj ostatni są prawie rówieśnikami — to kapitalne przykłady roli mitów i mitotwórstwa w społeczeństwie i w strukturze osobowości. Sam Lippmann zajmował się tym problemem. Mitotwórcze procesy były przedmiotem socjologiczno-publicystycznej analizy w publikacjach Lippmanna⁴. Uzupełnijmy to grono przez znakomitego fizyka Alberta Einsteina, a rola mitów i mitotwórczych procesów w kulturze ludzkiej będzie miała ilustrację nie tylko na przykładzie publicystów i humanistów z zawodu.

Fizyk Einstein należał do wyrazicieli narodowego mitu Żydów i do jego gorących apostołów. „Cześć dla życia ponadindywidualnego — pisał Einstein — pociąga za sobą kult dla wszelkiej duchowości — jest to szczególnie charakterystyczna cecha tradycji żydowskiej [...] Tradycja żydowska zawiera w sobie jeszcze inny pierwiastek objawiający się tak wspaniale w niektórych psalmach: pewien rodzaj upojnej radości i zachwyty w obliczu piękna i dostojeństwa tego świata, o których człowiek może mieć słabe zaledwie wyobrażenie. Jest to uczucie, z którego prawdziwa wiedza badawcza czerpie też swe siły duchowe, ale które zdaje się objawiać również i w śpiewie ptaków [...] W tradycji ludu żydowskiego tkwi dążenie do sprawiedliwości i rozumu [...]”⁵.

Przytaczając ten ustęp, mam na celu ilustrację mitotwórczych procesów na umysłowym poziomie znakomitego uczonego. Zjawisko to zachowuje jakiś wspólny rdzeń wiary, różnicując się jednak w różnych epokach historii i w różnych kręgach kultury. W rezultacie otrzymujemy mity różniące się między sobą pod względem roli, jaką w ich treści

³ Chałasiński, *op. cit.*

⁴ W. Lippmann, *Public Opinion*, New York 1922.

⁵ A. Einstein, *Mój obraz świata*. Przekład polski. Warszawa 1935, s. 142—143 i 158.

i mechanizmie powstawania odgrywa wiedza rozumowa — zdrowy rozsądek i nauka.

Cztery przytoczone sylwetki — Renan, Lippmann, Einstein, Kenyatta, którego sylwetkę mamy na innym miejscu w tym numerze — ilustrują rolę socjo-kulturowych procesów mitotwórczych w strukturze osobowości w różnych krzyżujących się kręgach kultury o różnych historycznych tradycjach: Europy zachodniej z tradycjami chrześcijaństwa, Ameryki z tradycjami chrześcijaństwa i judaizmu, Afryki z tubylczymi tradycjami pogańskimi.

We wszystkich przytoczonych przypadkach procesy te mają aspekt personalno-kulturowy i grupowo-kulturowy. Aspekt grupowo-kulturowy wyraża się w mitach o ponadindywidualnych kulturowych całościach o charakterze moralnym. Postęp ekonomiczny, naukowy, i techniczny wprowadza głębokie zmiany zarówno do grupowo-kulturowych, jak i personalno-kulturowych aspektów kultury. Nie eliminuje on jednak socjo-psychologicznych mechanizmów wytwarzania mitów i idei, których treścią są ponadindywidualne całości. Ameryka współczesna przedstawia pod tym względem ilustrację niezmiernie interesującą.

RELIGIA I MITOLOGIA WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE AMERYKAŃSKIEJ.
AMERYKAŃSKA AKADEMIA SZTUK I NAUK O MITACH. „TEOLOGIA
KULTURY”. FILOZOFIA AMERYKAŃSKA

Obserwatora ruchu umysłowego Stanów Zjednoczonych A.P. w zakresie problemów amerykańskiej kultury współczesnej uderza, jak poważną rolę w jej obecnych fermentach odgrywa religijny aspekt kultury. Jest to tym bardziej uderzające, że jednocześnie inną charakterystyczną cechą współczesnej kultury amerykańskiej jest jej wyjałowienie z idei, w sensie braku masowych ruchów ideologicznych społeczno-politycznych w stylu XIX w. i przełomu XIX i XX w. Ten rys aktualnej sytuacji Ameryki współczesnej dostarczył tytułu *The End of Ideology* (*Koniec ideologii* — 1960) książce znanego amerykańskiego publicysty ekonomicznego i socjologicznego Daniela Bella.

Na tle braku masowych ruchów ideologicznych społecznych o trwałym charakterze interesujące są nie tylko zjawiska pobudzania masowych nastrojów religijnych przez ewangelistów w rodzaju Billy Grahama lub przez demagogów politycznych w stylu McCarthy'ego, lecz także inne przejawy „renesansu religijnego”. Wyrazem renesans posłużyłem się w cudzysłowie, ponieważ często używa się go dla określenia aktualnej sytuacji religijnej w Ameryce, a jednocześnie jest kwestią bardzo trudną do ustalenia, jaką rolę w tym zjawisku odgrywa potrzeba metafizyki teologicznej i związanej z nią postawy religijnej.

Według obliczeń na 1954 r. w Ameryce było 97 milionów członków gmin religijnych, z czego 57 milionów protestantów, 32 miliony katolików, 5 milionów Żydów. Liczba ta stanowiła 60% ogółu ludności. Wymowa tych liczb nie polega na tym, że członkami gmin religijnych jest tylko 60%, lecz na tym, że, jak pisze Max Lerner, „jest to procent większy niż kiedykolwiek w ciągu minionego stulecia. Jest to «nawrót do religii», jakiegoś rodzaju, ale nie wiadomo jakiego rodzaju. Może to jest garnięcie się do wiary w ucieczce przed brzydotą i niebezpieczeństwem życia. A może to oznacza, że w większości środowisk amerykańskich należenie do gminy religijnej jest oznaką społecznej pozycji i że w społeczeństwie konformistycznym, uczęszczającym do kościoła, udział w gminie religijnej jest formą stabilności”⁶.

Przytoczona statystyka członków kościołów różnych wyznań nie daje pełnego obrazu „religijności” współczesnej Ameryki. Niedokładność wynika zarówno stąd, że kościoły nie zawsze mają dokładną i jednakową statystykę (protestanci z reguły obejmują tylko członków powyżej 13 lat), jak i stąd, że wielu praktykujących nie rejestruje się w gminach kościelnych jako ich członkowie⁷. Według badań opinii publicznej z 1953 r., które miały na celu ustalić, z jakim wyznaniem odpowiadający utożsamiają się, procent religijnie obojętnych wynosi zaledwie 5%; 95% uznało za swoje bądź któreś z wyznań protestanckich (68%), bądź katolicyzm (23%), bądź judaizm (4%)⁸.

Statystyka przynależności do gmin kościelnych jest jednak mimo niedokładności charakterystyczna przez to, że potwierdza obserwowaną tendencję wzrostu liczby członków tych gmin. W ciągu ćwierćwiecza 1926—1950 liczba ludności Stanów Zjednoczonych (tylko na kontynencie Ameryki) wzrosła o 28,6%, a liczba członków gmin religijnych prawie o 60% (dokładnie 59,8%). Jak widać „liczba członków gmin religijnych wzrastała dwa razy szybciej niż liczba ludności”⁹. Największy wzrost wykazały gminy protestanckie — 63,7%, następnie katolicy — 53,9% oraz żydzi — 22,5%.

Inna strona aktualnej sytuacji wyraża się w tym, co można by określić jako rehabilitację intelektualną zagadnienia religijności w nowoczesnej cywilizacji. Gdy Thomas Merton, mając lat 26 i studia uniwersyteckie za sobą, wstępuje do zakonu, a jego autobiografia pt. *Seven Storey Mountain* należy do bestsellerów lat powojennych (tanie wydanie A Signet Book, New York 1952), to można powiedzieć, że takie jednost-

⁶ M. Lerner, *America as a Civilization*, New York 1957, s. 711.

⁷ W. Herberg, *Protestant — Catholic — Jew. An Essay in American Religious Sociology*, New York 1955, s. 60 i 78.

⁸ *Tamże*, s. 59 i 78.

⁹ *Tamże*, s. 60.

kowe rozczarowania cywilizacją same przez się jeszcze niewiele mówią. Ale Thomas Merton, przemawiając do intelektualnych kół Ameryki, nie jest odosobniony. Katolicki pisarz Jacques Maritain¹⁰, który jako emigrant polityczny spędził lata wojny w Ameryce, miał tam poważne audytorium intelektualne, podobnie, protestancki pisarz Reinhold Niebuhr czy inny protestancki teolog Paul Tillich, autor *Teologii kultury* (1959).

Do liczb tych dodajmy charakterystyczną tendencję do utrzymania w społeczeństwie amerykańskim przekonania, że kultura amerykańska stanowi pod względem duchowym całość i jedność o charakterze religijnym. Ze strony katolickiej i żydowskiej występuje wprawdzie obecnie tendencja coraz mocniej dochodząca do głosu, że kultura amerykańska nie jest protestancka, lecz trójreligijna — protestancka, katolicka, judaistyczna — ale ta tendencja uzupełnia wymienioną poprzednio tendencję akcentującą religijny charakter duchowej kultury amerykańskiej. Przy szanowanej tradycji pluralizmu religijnego, podtrzymuje się w społeczeństwie przekonanie o chrześcijańskim charakterze kultury amerykańskiej. Rozszerzając tę ideę również na judaizm, akcentuje się „spiritualistyczne wartości”¹¹ duchowej kultury amerykańskiej.

Jeden z czołowych pedagogicznych pisarzy Ameryki starszego pokolenia, George S. Counts w książce *Wychowanie i amerykańska cywilizacja* (*Education and American Civilization*, New York 1952), cały osobny rozdział pt. *Hebrajsko-chrześcijańska etyka* poświęcił znaczeniu hebrajsko-chrześcijańskiej etyki jako podstawowego źródła moralnych wartości kultury amerykańskiej. W Abrahamie Lincolnie, największym narodowym bohaterze demokracji amerykańskiej, widzi Counts ucieleśnienie tej właśnie „etyki hebrajsko-chrześcijańskiej”.

Parokrotnie w ciągu ostatnich 30 lat wobec amerykańskiej opinii publicznej stawała kwestia, czy katolik może być prezydentem USA. Nowy prezydent John F. Kennedy jest pierwszym katolikiem w Białym Domu. Jest to wyraz poważnej zmiany w opinii publicznej Ameryki w stosunku do katolicyzmu. Katolicyzm przestał być w Ameryce religią cudzoziemców; nie jest to jednak przejaw zubożenia dla kwestii religijności głowy państwa.

Nie ma wątpliwości co do tego, że w obecnym duchowym klimacie Ameryki jawny ateista i wolnomysliciel nie miałby żadnych szans wyboru na prezydenta USA ani na inne eksponowane stanowisko polityczne „Tylko jeden z 95 senatorów zasiadających w 83 Kongresie USA podał się za bezwyznaniowego”¹².

¹⁰ J. Maritain, *Reflections on America*, New York 1958.

¹¹ Lerner, *op. cit.*, s. 714.

¹² Herberg, *op. cit.*, s. 65.

W refleksjach obserwatorów i badaczy religii we współczesnej Ameryce rozróżnić można dwie strony socjologicznej funkcji religii. Jedna, o której była właśnie mowa, polegała na nadawaniu kulturze amerykańskiej charakteru całości i duchowej jedności religijnej. Religia w aktualnych warunkach amerykańskich należy do najpoważniejszych czynników utrzymywania się narodowego mitu jedności kulturowo-duchowej. Druga strona religii polega na jej funkcji socjo-psychologicznej, na tym, że wobec rozkładu innych form więzi społecznej przynależność do gminy religijnej nabiera coraz większego znaczenia dla określenia pozycji jednostki w społeczeństwie, dla jej samowiedzy społecznej. „Jest większa ruchliwość — czytamy — w obrębie klasowego systemu w Ameryce niż pomiędzy trzema zasadniczymi grupami religijnymi (protestancką, katolicką, judaistyczną), inaczej mówiąc, jest mniej prawdopodobne, że Amerykanin (zwłaszcza gdy jest katolikiem lub żydem) zawrze związek małżeński poza swoim wyznaniem niż poza swoją klasą”¹³. Różne praktyczne cele, jakim służy gmina religijna, nie pomniejszają jej roli jako narzędzia, przy pomocy którego ucieleśnia się mit jedności duchowej kultury Ameryki.

Przy rozpatrywaniu miejsca i funkcji religii w społeczeństwie i kulturze Ameryki współczesnej — jak w ogóle w innych kulturach — istotny jest problem zarówno ewolucji mitów religijnych, jak i stosunku mitów religijnych do innych mitów. Jakim mitom ustępują miejsca mity religijne? Walkę burżuazji z feudalizmem świeckim i kościelnym uświęcał w XVIII w. wielki mit rozumu i nie mniejszy mit narodu. Sytuację aktualną, w porównaniu z XIX wiekiem, charakteryzuje brak wielkich mitów społecznych, które by skutecznie rywalizowały z religią.

„Nie ma drugiego nowoczesnego kraju przemysłowego, w którym zorganizowana religia odgrywałaby większą rolę”¹⁴. Ta właśnie okoliczność jest tak bardzo uderzająca.

Jest ona tym bardziej interesująca, że występuje w kraju wielkiej technologii. Artykuł pt. *Werner von Braun — Inżynier przestrzeni nr 1* drukowany był w miesięczniku „Reader's Digest” (Maj, 1958) wraz z innym artykułem pt. *Jak powinniśmy się modlić?* „Reader's Digest” jest najbardziej rozpowszechnionym miesięcznikiem amerykańskim, którego comiesięczny obieg w obrębie Stanów Zjednoczonych wynosił w 1958 r. prawie 11 i pół miliona egzemplarzy (przewyższając inne najpoczytniejsze magazyny miesięczne i tygodniowe).

Niemniej charakterystyczny jest głos twórcy cybernetyki, Norberta Wienera: „Zasady porządku we wszechświecie, może lokalne tylko

¹³ Lerner, *op. cit.*, s. 714.

¹⁴ Herberg, *op. cit.*, s. 65.

i przejściowe, nie odbiegają chyba zbyt od pojęcia Boga, jakie ma człowiek religijny [...] Nauka jest niemożliwa bez wiary. Nie mam przez to na myśli, że wiara, od której zależy nauka, ma charakter religijny lub wymaga przyjęcia jakiegokolwiek dogmatu w zwykłym religijnym sensie tego słowa — lecz nie może być nauki bez wiary, że natura podlega prawom [...] W związku z tym muszę powiedzieć, że aforyzm Einsteina o prostoliniowości Boga sam w sobie jest wyznaniem wiary”¹⁵.

Historyk Arthur Schlesinger, Jr., profesor Harvard University, notując religijność współczesnej Ameryki, sytuację w tej dziedzinie porównuje z aktualną sytuacją Ameryki w zakresie myśli historycznej. „Czegoś tu brak — pisze — w obecnym amerykańskim ożywieniu religijnym zawiera się wszystko oprócz religii. Podobnie w obecnym ożywieniu na polu amerykańskiej historii jest prawie wszystko z wyjątkiem historii. Ona nie zajmuje się przeważnie krytyczną rekonstrukcją przeszłości, co jest zadaniem historyka, ale pseudohistorią — antykwarstwem, pomnikami, relikwiami, amerykańską pierwotnością, patriotyczną samoaprobata i nostalgią”¹⁶.

Wspomniano już mimochodem o książce Paul Tillicha *Theology of culture (Teologia kultury)*, która ukazała się w 1959 r. Autor książki ur. w 1886 r., w Niemczech, kształcił się na uniwersytetach w Berlinie, Tübingen i Halle; do 1933 r. był profesorem teologii i filozofii w Niemczech; w latach 1933—1955 był profesorem filozoficznej teologii w Union Theological Seminary w New Yorku; od 1955 r. jest profesorem teologii systematycznej na Uniwersytecie Harvarda. Problemem „teologii kultury” można by się na tym miejscu nie zajmować, gdyby należał on do zagadnień zawodowej wiedzy kapłańskiej. Tak nie jest.

Paul Tillich, autor szeregu książek, jest nie tylko autorytetem protestanckiej myśli filozoficzno-teologicznej w Ameryce i nie tylko współdziała w piśmiennictwie obliczonym na potrzeby religijne na wyższym poziomie intelektualnym. Paul Tillich jest również członkiem komitetu redakcyjnego kwartalnika „Daedalus” i występuje wśród autorów w specjalnym numerze tego czasopisma (lato 1958) mającym za temat: *Symbolizm w religii i literaturze* (stron 124).

„Daedalus” jest organem Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk (American Academy of Arts and Sciences), zawiązanej w XVIII w. i wzorowanej na Akademii Francuskiej, z siedzibą w Bostonie (stan Massachusetts). Numer na temat symbolizmu w religii i literaturze jest jednym

¹⁵ R. Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*. Przekład polski, Warszawa 1960, s. 210—213.

¹⁶ A. Schlesinger, Jr., *Probing the American Experience*, „New Statesman”, London, 6 IX 1958, s. 296.

z szeregu specjalnych numerów, które to czasopismo poświęciło różnym dziedzinom kultury. Charakter i zakres zainteresowań tego organu Akademii ilustrują następujące tematy specjalnych numerów „Daedalus”: *Amerykański narodowy styl (American National Style* — wiosna 1958), *Symbolizm w religii i literaturze* (lato 1958), *Nauka i nowoczesny pogląd na świat (Science and the Modern World View* — zima 1958), *Mit i tworzenie się mitów (Myth and Mythmaking* — wiosna 1959), *Ilość i jakość (Quantity and Quality* — jesień 1959), *Wychowanie w wieku nauki (Education in the Age of Science* — zima 1959), *Masowa kultura i środki umasowienia (Mass Culture and Mass Media* — wiosna 1960), *Sztuki wizualne w dobie obecnej (The Visual Arts Today* — zima 1960).

Profesor teologii, Paul Tillich, zasiada w Komitecie redakcyjnym „Daedalus” obok katolickiego francuskiego pisarza Etienne Gilsona, socjologa i publicysty francuskiego Raymond Arona, socjologa amerykańskiego R. M. MacIvera, amerykańskiego profesora fizyki i laureata nagrody Nobla P. W. Bridgmana i innych.

Współdziałal przyrodników należy do programu i charakteru pisma, wśród którego współautorów w różnych numerach występują fizycy: Niels Bohr (laureat Nobla), Werner Heisenberg (laureat Nobla), Robert Oppenheimer, Edward Teller, Linus Pauling (chemik, laureat Nobla).

Numer o symbolizmie w religii i w sztuce otwiera Paul Tillich artykułem *Symbol religijny (The Religious Symbol)*; po nim następuje artykuł o Krzyżu (*The Cross: Social Trauma or Redemption.*) A. N. Wildera, specjalisty od *Nowego Testamentu*, profesora na Uniwersytecie Harvarda; dalej — analiza *Księgi Genezy (First Three Chapters of Genesis)* pióra filozofa literatury Kenneth Burke; jeden z czołowych socjologów amerykańskich Talcott Parsons pisze na temat socjologicznej typologii organizacji religijnych w Ameryce (*The Pattern of Religious Organization in the United States*); J. A. Richards, profesor Uniwersytetu Harvarda pisze o sensie poezji na przykładzie Szekspira (*The Sense of Poetry: Shakespeare's «The Phoenix and the Turtle»*); artykuł Wernera Heisenberga ma za temat *Obraz natury we współczesnej fizyce (The Representation of Nature in Contemporary Physics)*. Numer zamyka fragment o symbolizmie z książki matematyka i filozofa A. N. Whiteheada, profesora na Harvard University, *Symbolism, Its Meaning and Effect (1927)*.

Różnorodność składu tego grona współautorów „Daedalus” wywołuje zaciekawienie. Jaki problem może interesować fizyka Heisenberga wspólnie z profesorami teologii i filozofii literatury? Heisenberg pisze w swoim artykule, że w wyniku nowoczesnej nauki i jej technologicznych zastosowań „człowiek po raz pierwszy w historii znalazł się na tej ziemi w obliczu tylko samego siebie; nie ma obok siebie innego partnera ani innego wroga [...] Zagrożenie egzystencji bytu człowieka

ma obecnie swoje źródło przede wszystkim w innych ludziach”¹⁷. Groźne przestały być dla człowieka żywioły przyrody i zwierzęta; dzięki rozwojowi nauki i techniki w coraz większym stopniu żyje on w środowisku, które sam stwarza, które dzieli z innymi ludźmi. Człowiek stał się największym niebezpieczeństwem dla samego siebie. Nauka stała się dla niego potężnym narzędziem przekształcania środowiska życia, ale nie ułatwiła mu sterowania własnym duchowym życiem. Według Heisenberga okręt, zbudowany przez naukę ze stali i żelaza, na którym człowiek odbywa swoją podróż życia, jest tak potężny, że strzałka jego kompasu nie pokazuje mu już północy, lecz skierowuje się na stałowy masyw tego okrętu.

W tej metaforze zawiera się odpowiedź na pytanie o powody spotkania fizyka z filozofami religii i literatury i innymi humanistami we wspólnej publikacji na temat symbolizmu w religii i literaturze. Heisenberg zakończył swój artykuł wyrażeniem nadziei, że o duchowym obliczu człowieka, na które składają się cele i wartości, jakie człowiek wkłada w swoje życie, powie sztuka; leży to bowiem poza granicami nauki.

W jaki sposób człowiek stwarza samego siebie jako istotę, która kieruje swoim życiem według określonych celów i hierarchii wartości? Gdy fizyk, z rzędu laureatów Nobla, zrezygnował z odpowiedzi na to pytanie, usprawiedliwiając się tym, że nauki przyrodnicze nie potrafią na to odpowiedzieć, to zabrał głos pastor i filozof kultury.

Nie jest przypadkiem, że większość humanistycznych artykułów tego tomu o symbolizmie w religii i literaturze obraca się dokoła problemu mitu w kulturze ludzkiej. Nie jest też nowością pogląd reprezentowany na łamach „Daedalus”, że procesy mitotwórcze należą do istoty kultury. Omawiany tom „Daedalus” jest pod ogromnym wpływem filozofii niemieckiej. Do podobnego poglądu dochodzono również na gruncie bardziej empirycznych badań nad kulturami ludów pierwotnych. „Mit jest nieodzownym składnikiem wszelkiej kultury — pisał Bronisław Malinowski¹⁸ w wyniku swoich badań nad plemionami Wysp Triobrandzkich — [...] jest on stale regenerowany. Każda przemiana historyczna stwarza swoją własną mitologię, która jednak tylko pośrednio związana jest z faktem historycznym. Mit jest stałym produktem ubocznym żywej wiary, która potrzebuje cudów; porządku socjologicznego, który wymaga precedensu, oraz prawidła moralnego, które potrzebuje usankcjonowania”.

Malinowski wykazał bezzasadność poglądów, które uważały mity za pierwotną wiedzę o świecie zewnętrznym, wiedzę, która była fikcyjna

¹⁷ W. Heisenberg, *The Representation of Nature in Contemporary Physics*, „Daedalus”, Summer 1958, s. 104.

¹⁸ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*. Przekład polski, Warszawa 1958, s. 521.

wskutek nieporadności umysłu dzikusa. Według Malinowskiego sens i funkcja mitu występuje we właściwym świetle w kontekście wierzeń ludzkich, a nie w kontekście rozwoju naukowego myślenia. Mit tkwi głęboko w rzeczywistości ludzkiego społeczeństwa wraz z wierzeniami i wraz z nimi jest istotnym elementem działania. „Mit spełnia w kulturze pierwotnej — pisze Malinowski — rolę niezbędną: wyraża, wywyższa i kodyfikuje wierzenie; strzeże moralności i narzuca ją; dowodzi skuteczności rytuału i zawiera praktyczne przepisy kierowania człowiekiem. W ten sposób mit jest żywotnym składnikiem ludzkiej cywilizacji; nie jest czczą opowieścią, lecz ciężko zdobytą siłą działającą. Nie jest intelektualnym wyjaśnieniem lub artystycznym wyobrażeniem, lecz pragmatycznym dokumentem pierwotnej wiary i mądrości duchowej”¹⁹.

Przytoczyłem teorię mitu Malinowskiego, ponieważ w niejednym odmienna od poglądów Tillicha spotyka się z nim w dwóch istotnych punktach. Jednym jest pogląd, że mit należy do istoty kultury; drugim, że pełni inne funkcje niż nauka, że nie zastępuje naukowego poznania i że nauka nie jest w stanie wyeliminować go z ludzkiego życia. Jako teolog Paul Tillich nie sprowadza religii do mitologii, ale uważa, że religia nie obywa się i obejść się nie może bez mitologii i do problemów religioznawstwa należy porównawcza analiza mitów religijnych z mitami występującymi poza sferą religii. „Zarówno w nauce, jak i religii — pisze Tillich — mitologia jest elementem, który nie daje się wyeliminować [...] Mit jest istotnym elementem wszystkiego, co się dokonuje w sferze intelektualnej i kulturowej”²⁰. Oczywiście z rozwojem kultury zmienia się powiązanie w jedną całość elementu mitycznego z poznawczym (naukowym) i religijnym, tak charakterystycznym dla cywilizacji pierwotnych. Zeświecczony mit Jezusa przechodzi również ewolucję od „Chrystusa — poety” w wizji Ernesta Renana, do „towarzysza Jezusa” — jak pisze inny współpracownik tomu, A. N. Wilder — w wizji chrystianizowanych ruchów społecznych.

Zainteresowanie „Daedalus” dla problemu mitu w kulturze współczesnej nie wyczerpało się na omówionym tomie o symbolizmie. *Mit i tworzenie się mitu (Myth and Mythmaking)* jest tematem osobnego tomu w 1959 r. (wiosna 1959 r.). Tom zaczyna się od artykułu *Wprowadzenie do problemu «Mitu i powstawania mitów»* pióra Henry A. Murraya (ur. 1893 r.), profesora psychologii na Uniwersytecie Harvarda. Następnie idą: *Kilka znaczeń mitu (Some Meanings of Myth)* pióra Harry Levina (ur. 1912 r.), dziekana wydziału filologii nowożytnej i profesora literatury porównawczej na Uniwersytecie Harvarda; *Historyczny rozwój*

¹⁹ Tamże, s. 476.

²⁰ P. Tillich, *The Religious Symbol*, „Daedalus”, Summer 1958, s. 12.

mitologii (*The Historical Development of Mythology*) Josepha Campbella (ur. 1904 r.), profesora literatury w Sarah Lawrence College; *Tęsknota za rajem w tradycji pierwotnej* Mircea Eliade'a (ur. w 1907 r. w Bukareszcie), od 1957 r. profesora historii religii na University of Chicago; *Powracające tematy w mitach i powstawaniu mitów* (*Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*) pióra Clyde Kluckhohna (ur. 1905, zm. 1960 r.), dziekana wydziału antropologii na Uniwersytecie Harvarda; *Teorie mitu i folklorysta* (*Theories of Myth and Folklorist*) pióra Richarda M. Dorsona (ur. 1916 r.), profesora historii i folkloru na Indiana University; *Trzy Rzemy: Migracja ideologii i powstawanie autokracji* — Roberta L. Wolffa (ur. 1915 r.), profesora historii na Harvard University; *Interpretacja świata i interpretacja samego siebie* (*World Interpretation and Self-Interpretation: Some Basic Patterns*) Ernesta Topitscha (ur. w 1909 r.), profesora filozofii na Uniwersytecie Wiedeńskim; *Powieściopisarz i proces powstawania mitu* (*The Working Novelist and the Mythmaking Process*) Andrew Lytlea (ur. 1902 r.), powieściopisarza i wykładowcy na University of Florida; *Mit i środki umasowienia* (*Myth and Mass Media*) Marshall McLuhana (ur. 1911 r.), profesora na Uniwersytecie w Toronto (Kanada); *Mit i tożsamość* (*Myth and Identity*) Jerome S. Brunera (ur. 1915 r.), profesora psychologii na Uniwersytecie Harvarda.

Tom (380 stron) zamykają fragmenty z większych prac osobno drukowanych. Fragmenty mają następujące tytuły: *Konieczność mitu* (*The Necessity of Myth*) Mark Schorera; *Refleksje o przemocy* (*Reflections on Violence*) Georges Sorela; *Doctor Faustus* Thomasa Manna; *Freud i przyszłość* (*Freud and the Future*) Thomasa Manna.

Przedstawiony tom jest interesujący nie tylko przez tematykę, lecz także przez grono współautorów, którzy rekrutują się głównie spośród profesorów Uniwersytetu Harvarda. „Kiedy Amerykańska Akademia Sztuk i Nauk, skupiająca tak wielu uczonych, podejmuje taki temat z sympatią i z krytycyzmem, to jest to — pisze jeden ze współautorów — wymowne znamię czasów”²¹.

W ogólnej wymowie filozoficznej i kulturologicznej ten tom zgodny jest z poprzednim. W świetle obydwóch tomów mity należą do istoty kultury, jak również stanowią istotny aspekt auto-identyfikacji jednostki w procesach formowania się jej osobowości.

„Jest pewne — pisze Bruner — że żyjemy w okresie mitycznego zamieszania, które być może będzie okazją dla powstania nowego mitu, mitu bardziej odpowiadającego naszym czasom”²².

Uznając mitotwórstwo jako istotny aspekt procesów kultury Paul

²¹ H. Lewin, *Some Meanings of Myth*, „Daedalus”, Spring 1959.

²² J. S. Bruner, *Myth and Identity*, „Daedalus”, Spring 1959.

Tillich idzie dalej; do istoty kultury zalicza aspekt religijny; z tym wiąże się jego koncepcja „teologii kultury”. Pod tym względem podobne stanowisko zajmuje matematyk i filozof Whitehead. Fragmenty z jego dzieł w tym duchu zamykają tom „Daedalus”, poświęcony symbolizmowi, jak i inny, poświęcony wychowaniu w epoce nauki.

Paul Tillich wygłosił prelekcję na uroczystym posiedzeniu z powodu stulecia Massachusetts Institute of Technology, najbardziej głośnego i znanego w świecie amerykańskiego uniwersytetu technicznego. Uroczystość miała miejsce w kwietniu 1961 r. Wśród słuchających prelekcji był znany fizyk Robert Oppenheimer siedzący obok powieściopisarza Aldousa Huxleya („Time”, 21 kwietnia 1961 r.).

Nie odpowiadałoby rzeczywistości, gdyby omówione tomy „Daedalus” uważało się za reprezentację całej filozofii amerykańskiej. Obok przedstawionych zainteresowań Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk współczesną filozofię amerykańską cechuje silna tendencja w kierunku jej ograniczenia do „małej” filozofii matematyzującej i odcinającej się zdecydowanie od „wielkiej filozofii” o charakterze filozoficznej „publicystyki” zarówno Deweya, jak Whiteheada.

Ale „mała” filozofia jest rzeczywiście mała w swoim zasięgu. Zainteresowanie dla niej ogranicza się do kręgu specjalistów; w ogóle nie dociera ona do amerykańskiej szkoły. Amerykańska szkoła opiera się na religijnej tradycji hebrajsko-chrześcijańskiej spirytualistycznej. W nowym podręczniku socjologii dla szkół średnich *High School Sociology — A Study in Social and Human Relations* (Boston 1959) osobny rozdział jest poświęcony religii. Rozdział ten pt. *Znaczenie religii w społeczeństwie* jest wyjaśnieniem i uzasadnieniem niezastąpionej roli religii w społeczeństwie i kulturze. Osobno w innym rozdziale jest mowa o kościołach jako instytucjach konstruktywnej akcji obywatelsko-społecznej w miastach amerykańskich. Autorami podręcznika liczącego 406 stron są: William E. Cole, dziekan Wydziału Socjologii University of Tennessee, i Charles S. Montgomery, nauczyciel nauk społecznych w szkole średniej.

W nauczaniu jak i w publicystyce amerykańskiej religia ma również funkcję polityczną. Nie tylko religia w węższym rozumieniu. Różnego rodzaju mity należące do tradycji kulturowych Ameryki odgrywają wyrażną funkcję społeczno-polityczną w zimnej wojnie pomiędzy obozem krajów kapitalistycznych a obozem krajów socjalistycznych. Mit duchowej jedności kultury amerykańskiej — przeciwstawiający spirytualistyczne wartości tej kultury niebezpieczeństwu socjalistycznego materializmu — spełnia funkcję uzasadniania i moralnego sankcjonowania walki z komunizmem.

Fakt ten nie oznacza jednak, że socjologiczny i socjopsychologiczny problem religii i mitotwórczych procesów we współczesnym społeczeń-

stwie amerykańskim — jak w ogóle w nowoczesnym społeczeństwie — sprowadza się do zagadnienia tej społeczno-politycznej funkcji religii. Nie jest to zagadnienie samo dla siebie, lecz fragment problemu powstawania, trwania i przekształcania się ponadindywidualnych całości, które nadają sens życiu jednostek ludzkich identyfikujących się z nimi.

TRWAŁOŚĆ WIĘZI ETNICZNYCH. ŻYDZI I JUDAIZM

W parze z problemem społecznych i psychologicznych funkcji religii we współczesnym społeczeństwie amerykańskim idzie problem trwałości dawnych więzi etnicznych.

A. B. Hollingshead w nowym studium o mieście New Haven (165 tys. mieszkańców) w stanie Connecticut (jeden z najstarszych stanów Ameryki) wykazuje, że wszystkie grupy etniczne (Włosi, Irlandczycy, Żydzi, Amerykanie brytyjskiego pochodzenia, Niemcy, Polacy, Skandynawowie, Murzyni — wymienieni tutaj kolejno według liczebności) zachowują poczucie etnicznej odrębności, jakkolwiek wszystkie zamieszkują miasto co najmniej od pół wieku²³. Polonia chicagowska i inne polskie skupienia w Ameryce dostarczają pod tym względem niemniej dobitnej ilustracji. „W wyborach na prezydenta i do Kongresu bloki Polaków, Włochów i Żydów nigdy nie odgrywały tak ważnej roli, jak w latach 1940 i 1950”²⁴. Nawet tam gdzie, jak wśród Żydów, przez wieki więź etniczna była rozrywana, obecnie, właśnie w Ameryce, odradza się w formie mitu etniczno-duchowej jedności Żydów.

Wnikliwy badacz przeobrażeń zbiorowości żydowskiej w Ameryce, Will Herberg, w interesującej książce o traceniu przez kulturę amerykańską charakteru jednostronnie protestanckiego i nabywaniu trójreligijnego — protestanckiego, katolickiego i judaistycznego — rozróżnia w amerykanizacji Żydów amerykańskich dwie istotne fazy²⁵. Pierwsza faza obejmowała drugie pokolenie amerykańskich Żydów (urodzone w Ameryce z rodziców imigrantów) i zaznaczyła się jaskrawo po pierwszej wojnie światowej. Cechowało ją dążenie do indywidualnego zasymilowania się bez reszty przez całkowite odejście od tradycji przodków i nierozpoznawalne upodobnienie się do Amerykanów. Droga takiej amerykanizacji prowadziła przez odejście od judaizmu i całkowitą sekularyzację

²³ A. B. Hollingshead, *Trends in Social Stratification*, „American Sociological Review”, December 1952. Także S. Nowakowski, *Polonia chicagowska*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1959, nr 1, s. 63—97.

²⁴ N. Glazer, *Ethnic Groups in America: From National Culture to Ideology*. W zbiorowej książce pt. *Freedom and Control in Modern Society* pod red. M. Berger, Th. Abel, Ch. H. Page, New York 1954, s. 170.

²⁵ Herberg, *op. cit.*, s. 186 i n.

stylu życia. Dla Żydów tamtego pokolenia judaizm był synonimem cudzoziemskości. Judaizm był wówczas w Ameryce elementem sjonizmu.

Inaczej rzecz się ma w trzecim pokoleniu Żydów, które doszło do głosu w kulturze amerykańskiej po drugiej wojnie światowej. Trzecie pokolenie asymiluje się, włączając judaizm do kultury amerykańskiej. Dla tego pokolenia judaizm przestał być religią cudzoziemców. Podobnie jak katolicyzm, niegdyś także religia cudzoziemców, judaizm stał się jedną z religii amerykańskich. Nie znaczy to jednak, że proces ten został zakończony. Yankesi bronią protestanckiej Ameryki zarówno przed Żydami, jak katolikami.

Metamorfozy zbiorowości żydowskiej w Ameryce są tym bardziej interesujące, że chodzi tu o populację imigracyjną, która zaznacza się wybitnie w intelektualnym życiu Ameryki, zwłaszcza w zakresie humanistycznej refleksji nad całością kultury amerykańskiej i nad jej różnymi dziedzinami.

Z 5 milionów Żydów amerykańskich połowa zamieszkuje w Nowym Jorku i na jego przedmieściach. W samym mieście Żydzi stanowią czwartą część ludności, ale w różnych jego dziedzinach, jak np. wśród tzw. wolnych zawodów, procent Żydów jest dużo wyższy. Z reguły Żydzi wysyłają dzieci do publicznego szkolnictwa elementarnego i średniego, ale w niektórych szkołach stanowią większość powyżej 70%. Odsetek ludzi z wyższym wykształceniem jest wśród ludności żydowskiej Nowego Jorku dużo wyższy niż wśród innych grup etnicznych. Wśród ludności żydowskiej powyżej 18 lat 17% ma wyższe wykształcenie, a wśród ludności nieżydowskiej tego miasta 4%²⁶.

W 1929 r. do miejskiego publicznego szkolnictwa Nowego Jorku wprowadzony został język hebrajski jako równorzędny z innymi językami nowoczesnymi. W 1960 r. około 4000 uczniów szkół średnich ten język wybrało. Pod względem liczby uczniów studiujących różne języki nowoczesne, hebrajski zajmował piąte miejsce w następującej kolejności: hiszpański, francuski, włoski, niemiecki, hebrajski²⁷.

Poczucie przynależności do żydowskiej społeczności niekoniecznie oznacza u Żydów zamerykanizowanych trzymanie się ortodoksyjnych form religii; istnieją zreformowane postacie judaizmu, jak również znaczny odsetek Żydów bezwyznaniowych. Nie tylko język angielski stał się macierzystym językiem Żydów; wspólnym dniem wypoczynku stała się niedziela; wspólne stały się inne zwyczaje. Lata powojenne przyniosły jednak znaczny wzrost zarówno formalnie zarejestrowanych członków żydowskich gmin religijnych, jak i dzieci w szkołach niedzielnych dla

²⁶ S. Welles, *The Jewish Elan*, „Fortune”, February 1960, s. 137.

²⁷ *Tamże*, s. 139.

nauczania religii. W 1953/1954 r. w podmiejskich rejonach Nowego Jorku nauczanie to obejmowało 59,4% dzieci żydowskich, w mieście 28,3%²⁸.

Interesującym rozdziałem intelektualnej historii Żydów amerykańskich jest historia żydowskiego Uniwersytetu Yeshiva w Nowym Jorku. Yeshiva zaczął się od dwóch szkół rabinackich, założonych w Nowym Jorku, jedna w 1886, druga w 1896 r. Te dwie szkoły połączone w 1915 r. stały się zawiązkiem obecnego Yeshiva, który od 1915 r. rozrósł się o liczne nowe działy i co do liczby studentów jest drugim żydowskim uniwersytetem — po Uniwersytecie w Jerozolimie. Na wiosnę 1959 r. Yeshiva miał 4000 studentów, w rok później — 4600 studentów. Uniwersyteckie uprawnienia Yeshiva uzyskał w 1945 r. W 1950 r. przy Yeshiva powstał wydział medycyny im. Alberta Einsteina (Albert Einstein College of Medicine). Do końca 1959 r. Uniwersytet Yeshiva wydał 777 stopni i dyplomów w 16 różnych dziedzinach.

Obecny (drugi kolejny) rektor Yeshiva Samuel Belken, urodzony w Polsce, przybył do Ameryki w 1929 r.; opuszczając Polskę miał 17 lat, ale był już nauczycielem w chederze w Radzynie. W Ameryce studiował na Harvard University i Brown University, specjalizując się w kulturze klasycznej Grecji; doktorat filozofii na Brown University (w stanie Rhode Island) uzyskał w 1935 r.; w 1940 r. objął w Yeshiva katedrę literatury hellenistycznej.

Połączenie świeckich kierunków studiów z ortodoksyjnymi początkami Yeshiva było niejednokrotnie przedmiotem dyskusji w kołach żydowskich. Taką dyskusję wywołało również utworzenie wydziału medycznego. W jakim sensie wydział medycyny jest żydowski, jeżeli jest raczej świecki niż judaistyczny? To pytanie szło w parze z innym pytaniem nurtującym intelektualne środowiska żydowskie. W jakim sensie jest się Żydem, gdy się Amerykę uważa za swoją ojczyznę?

Debata na ten temat znalazła oddźwięk w bardzo dobrze redagowanym (w języku angielskim) miesięczniku żydowskim „Commentary”, wychodzącym w Nowym Jorku. Redaktor naczelny „Commentary”, znany krytyk literacki Norman Podhoretz, zabierając głos w tej sprawie, głosił pogląd Einsteina o szczególnych walorach moralnych i intelektualnych żydowskości dla kultury zachodniej. „Żydowska społeczność — pisał Podhoretz — może wzbogacić amerykańskie życie w sferze, w jakiej żadna inna grupa nie może tego uczynić tak dobrze i przede wszystkim, w sferze intelektualnej, gdzie dystans połączony z idealizmem — cechy, które charakteryzują umysł żydowski w sposób bardziej zasadniczy niż u kogokolwiek innego — są tak dotkliwie potrzebne”²⁹.

²⁸ Herberg, *op. cit.*, s. 207.

²⁹ N. P. [Norman Podhoretz], *The Issue*, „Commentary”, May 1960, s. 460.

Przytoczona wypowiedź Podhoretza nie ma być wyjaśnieniem genezy nowoczesnych kierunków studiów na Yeshiva University. Rozwój Yeshiva University w kierunku studiów świeckich miał poważne źródło w antysemityzmie na uniwersytetach amerykańskich oraz w faktycznym *numerus clausus* na niektórych wydziałach, jak medycyna.

Yeshiva nie jest jedynym uniwersytetem żydowskim w Ameryce. W 1948 r. powstał w Ameryce, w Bostonie (Nowa Anglia), pod bokiem słynnego Uniwersytetu Harvarda, nowy uniwersytet amerykańsko-żydowski. Uniwersytet nosi nazwę Brandeis University od nazwiska Brandeisa, sędziego Sądu Najwyższego i znakomitego intelektualisty żydowskiego pochodzenia, którego rola w obronie demokracji przed wielkim kapitałem zdobyła mu przydomek „sumienia Ameryki”. W 1960 r. Brandeis University przyznał doktorat honorowy prawa premierowi Izraela, D. Ben-Gurionowi.

Brandeis University jest, oczywiście, prowadzony w języku amerykańskim, jego żydowskość mieści się w ramach kultury amerykańskiej. Uniwersytet ten skupił poważne grono intelektualistów. Profesorem na tym uniwersytecie jest Max Lerner, autor głośnej książki *America as a Civilisation* (1957), której treść, zanim wyszła w postaci książki, była tematem wykładów autora na Brandeis University. Brandeis University jest jednym z najpoważniejszych i najbardziej żywych uniwersyteckich ośrodków w zakresie współczesnej amerykańskiej myśli humanistycznej. W 1959 r. Brandeis University miał 1300 studentów.

„CYWILIZACJA” AMERYKAŃSKA CZY AMERYKAŃSKI NARÓD?

Wspomniana książka Maxa Lenera jest wyrazem intelektualnego ruchu samookreślenia amerykańskiej cywilizacji. Max Lerner uważa Amerykę za jeden — obok Związku Radzieckiego — z dwóch wielkich ośrodków kształtującej się nowej cywilizacji naukowo-technicznej. Za istotny rys cywilizacji amerykańskiej pod względem społecznym uważa Max Lerner — obok otwartego charakteru jej klas społecznych — pluralizm zarówno ośrodków władzy, jak i pluralizm kulturowy.

Trzydzieści lat temu (1927 r.) ukazały się pierwsze dwa tomy książki dwojga autorów Charles and Mary Beard *The Rise of American Civilization* (zaliczane do podstawowych dzieł historiografii amerykańskiej). Tytuł tej publikacji *Powstanie cywilizacji amerykańskiej* wskazywał na tendencję, występującą dużo bardziej wyraziście obecnie, niż wówczas. Wyraża się ona w poglądzie, że Ameryka (USA) nie zamyka się w pojęciu amerykańskiego narodu (tym mniej w pojęciu państwa), lecz,

oderwawszy się od Europy, rozwinęła się w odrębną amerykańską cywilizację. Czwarty tom wspomnianego dzieła Beardów nosi tytuł *The American Spirit* (1942), a podtytuł wyjaśnia, że jest to „studium idei cywilizacji w Stanach Zjednoczonych”. Do dzieła Beardów nawiązuje wspomniana książka Maxa Lenera.

Współczesna kontrowersja na temat: kultura (cywilizacja) amerykańska czy naród amerykański jest znamieną właśnie dla amerykańskiej myśli społecznej. Kontrowersja nie zrodziła się w kręgach uniwersyteckiej socjologii, ale, w fazie wzrastającego zainteresowania socjologów amerykańskich dla zagadnień teoretycznych i społeczno-filozoficznych, wywołała oddźwięk również wśród socjologów. Zabrał głos C. W. Mills, profesor w Columbia University w Nowym Jorku. Mills, autor *Elit władzy* i wielu innych książek z zakresu socjologii klasowo-warstwowej struktury amerykańskiego społeczeństwa i jej implikacji politycznych, jest socjologiem amerykańskim najbardziej znanym w szerszych kręgach czytającej publiczności w Ameryce i poza nią. Według C. W. Millsa nie pojęcie „amerykańskiej kultury”, ale „narodu-państwa” określa tę strukturę społeczną, w której ramach przebiegają wszelkie zjawiska i procesy społeczne. „Naród-państwo jest obecnie — pisze Mills w swojej najnowszej książce — dominującą formą w historii świata i jako taka formą jest zasadniczym faktem w życiu każdego człowieka [...] Naród-państwo (jako jednostka odniesienia) narzuca się empirycznie przez doświadczenie każdemu wytrawnemu badaczowi problemów społecznych”³⁰.

Pogląd ten, który na gruncie historii Europy byłby czymś banalnym, nie ma uznanego prawa obywatelstwa nie tylko w amerykańskiej socjologii; on nie należy również do aksjomatyki amerykańskiej filozofii politycznej. Naród nie należy do aksjomatyki znanej książki jednego z czołowych „publicystów-filozofów” Ameryki współczesnej Waltera Lippmanna *Essays in the Public Philosophy* (1954). Jest to ten sam autor, który, określając cele Ameryki w drugiej wojnie światowej, pisał³¹, że przeznaczeniem Ameryki stała się rola metropolii „atlantyckiej kultury”, spadkobierczyni kultury zachodniej.

Kontrowersje i fermenty intelektualne dokoła problemu narodu czy kultury koncentrują się na zagadnieniu całości społeczno-kulturowej, do której należenie stanowi podstawę personalnej auto-identyfikacji jednostki ludzkiej oraz jej struktury moralnej. Na czoło wysuwa się w związku z tym problem wzajemnego stosunku osobowości i kultury.

³⁰ C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, New York 1959, s. 135—136.

³¹ W. Lippmann, *U.S. Foreign Policy and U.S. War Aims*, New York, Overseas Editions, Inc. 1944, s. 251.

KULTURA I OSOBOWOŚĆ. ANTROPOLOGIA JAKO NAUKA O CZŁOWIEKU.
PROBLEM POKOLENIA

„Z badań nad żywymi kulturami zrodziło się silne zainteresowanie dla poszczególnych kultur jako całości. Odczuwa się coraz bardziej, że trudno znaleźć jakiś rys kultury, który można byłoby zrozumieć w oderwaniu od ogólnego tła [...] Musimy rozumieć jednostkę ludzką żyjącą w swojej kulturze i kulturę tak, jak ona żyje przez jednostki. To zainteresowanie dla problemów socjo-psychologicznych nie sprzeciwia się historycznemu ujęciu. Przeciwnie, ono odsłania dynamiczne procesy zmian kulturowych i umożliwia ocenę wyników uzyskanych przez szczegółowe porównawcze badania kultur”³².

Tak pisał Franz Boas, profesor antropologii na Columbia University w Nowym Jorku, w przedmowie do książki *Patterns of Culture (Wzory kultury)* pióra Ruth Benedict, wydanej po raz pierwszy w 1934 r. Jest to najpoczytniejsza książka w zakresie nauk humanistycznych w Ameryce w okresie minionego ćwierćwiecza (1934—1958). W samym tanim kieszonkowym wydaniu „Mentor Book” (za pół dolara 250 stron), wznawianym corocznie w okresie 1946—1959 nakład tej książki wyniósł 800 tysięcy egzemplarzy.

Podstawowe założenie tej książki i jej myśl przewodnia zawiera się w przedstawieniu badanej kultury od strony dominujących postaw cechujących zachowanie się i osoby uczestników danej kultury. Kultura, środowisko społeczno-kulturowe kształtuje osobowość jednostki, stąd wynika odpowiedniość pomiędzy strukturą lub konfiguracją (takiego terminu używa Benedict) osobowości a konfiguracją kultury. „Kultura, podobnie jak jednostka — pisze Benedict — jest mniej lub więcej zwartym układem myśli i działania. W obrębie każdej kultury występują charakterystyczne cele, które nie muszą być konieczne wspólne różnym społeczeństwom. W dążeniu do tych celów ludzie coraz bardziej konsolidują swoje doświadczenie; w zależności od siły tych dążeń rozbieżne elementy zachowania się coraz bardziej przybierają odpowiedni kształt [...] Taka integracja kultur nie ma w sobie nic mistycznego. To jest taki sam proces, jaki prowadzi do wytwarzania się stylu w sztuce”³³.

Inny wybitny przedstawiciel tego kierunku, Clyde Kluckhohn, nie mniej dobitnie akcentuje swoisty związek pomiędzy kulturą a osobowością. „Im bardziej badam kultury — mówił Kluckhohn — tym bardziej widzę ich podobieństwo do struktury osobowości jednostki”³⁴.

³² R. Benedict, *Patterns of Culture, Mentor Book*, New York 1959, s. XIV. Ze wstępu F. Boasa.

³³ *Tamże*, s. 53—54.

³⁴ H. M. Davies, *An Interview with Clyde Kluckhohn*, „The New York Times Book Review”, 27 III 1959.

Max Lerner, wychodząc z podobnego stanowiska, w swych dociekaniach na temat kultury amerykańskiej pisze: „Można powiedzieć, że biografia Amerykanina jest procesem rozwoju osoby w kulturze i w równej mierze kondensacją kultury w osobie”³⁵.

Wspomniana książka Ruth Benedict *Patterns of Culture* jest interesująca nie tylko jako wykład i ilustracja teorii, która zdobyła sobie szeroką popularność, lecz także jako kapitalny dokument jednego z prądów umysłowych Ameryki bardzo charakterystycznego dla okresu między wojnami i po drugiej wojnie światowej. Książka ta wyrosła ze środowiska antropologów, jakie wytworzyło się w latach międzywojennych na Columbia University w Nowym Jorku, przy osobie Franz Boasa. Wybitny ten badacz kultur pierwotnych, uczony o dwóch ojczyznach: niemieckiej i amerykańskiej, wykształcił i skupił przy sobie wybitne grono antropologów. Niektórzy z nich, jak właśnie Ruth Benedict, Edward Sapir, Margaret Mead, obok antropologii uprawiali poezję. Wydany ostatnio przez Margaret Mead tom materiałów autobiograficznych, poezji i drobnych prac antropologicznych Ruth Benedict jest niezmiernie interesującym fragmentem duchowego klimatu środowiska nowojorskiego Columbia University w latach międzywojennych. Jednocześnie jest to dokument współczesnej kultury amerykańskiej jako ilustracja biograficznych gustów czytelniczych dzisiejszej Ameryki. *Antropolog przy pracy*³⁶, tak się ten tom nazywa, pokazuje drogę, jaką Ruth Benedict (1887—1948), córka lekarza i bibliotekarki, przeszła, dochodząc do zawodu antropologa: od marzenia o wielkiej miłości, przez nieudane, bezdzietne małżeństwo z profesorem chemii.

W książce Ruth Benedict *Patterns of Culture*, mającej swoje miejsce pomiędzy nauką a poezją, pomiędzy antropologią a filozofią kultury, autorka, będąca w jednej osobie antropologiem (etnologiem) i poetką, naukowe zainteresowanie kulturą skierowała na osobę ludzką, a więc na tę dziedzinę kultury, która przedtem była raczej tematem poezji i powieściopisarstwa niż naukowych badań nad kulturą.

Patterns of Culture wyrosła na podłożu zainteresowania dla osobowości człowieka, które wystąpiło w latach międzywojennych jako charakterystyczny rys nauk społecznych w Ameryce w tym okresie, znajdując wyraz w szerokiej popularności freudowskiej psychoanalizy, jak w ogóle w rozkwicie amerykańskiej psychologii społecznej³⁷.

³⁵ Lerner, *op. cit.*, s. 543.

³⁶ M. Mead, *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*, Boston 1959.

³⁷ C. W. M. Hart, *Cultural Anthropology and Sociology*. W zbiorowej pracy pt. *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* pod red. H. Becker, A. Boskoff, New York 1957, s. 528—548. Także A. Kłoskowska, *Koncepcja typu*

Zainteresowanie dla osoby człowieka w kulturze na różnych jej poziomach oraz dla kultury, traktowanej jako aspekt osobowości człowieka, dało początek całej nowej dziedzinie nauk społecznych, która wyodrębniła się pod nazwą antropologii społecznej lub kulturalnej.

Wychodząc z tezy o zasadniczej nierozdzielności kultury i osobowości, antropologia społeczna rozszerza badania nad osobowością na społeczeństwa pierwotne, a na badania nad osobowością w społeczeństwach cywilizowanych przenosi koncepcję kultury w jej całości.

Z wpływami znanego etno-socjologa Bronisława Malinowskiego, z jego teorią kultury społeczeństw pierwotnych jako funkcjonalnej całości, spotykają się w antropologii społecznej wpływy niemieckiej filozofii Diltheya traktującego kultury jako strukturalne całości, koncepcje Nietschego o typach osobowości odpowiadających typom kultury, personalistyczna teoria psychologa niemieckiego Sterna o osobowości jako strukturze, jak również psychologia kultury Freuda.

Poszukując zasadniczych kształtów osobowości, odpowiadających kształtom rozmaitych kultur, różni przedstawiciele tego kierunku posługują się pojęciami „osobowości plemiennej” (M. Mead), „podstawowej struktury osobowości” (Kardiner i Linton), „osobowości modalnej” (C. du Bois).

Ruth Benedict, zastanawiając się nad dziedzictwem myśli filozoficznej i psychologicznej, z której korzysta, akcentuje socjologiczną stronę swej koncepcji. Konfiguracja osobowości jest według niej rezultatem oddziaływania instytucji społecznych, charakterystycznych dla danego społeczeństwa i jego kultury.

Zainteresowanie dla autobiografii Indian obok badań nad kulturą współczesnego społeczeństwa amerykańskiego, prowadzonych świadomie na sposób etnologiczny, wynika z przekonania, że podstawowe mechanizmy kultury znane z badań nad ludami pierwotnymi nie straciły na znaczeniu w cywilizacjach nowoczesnych. Gdy antropolog W. Lloyd Warner, profesor w University of Chicago, we wstępie do swojej książki o współczesnej Ameryce³⁸ informuje czytelnika, że społeczeństwo amerykańskie bada w taki sam sposób jak plemiona pierwotne Afryki czy Australii, to taka postawa poznawcza jest wyrazem sceptycyzmu wobec częstego złudzenia, uważającego, że z rozwojem nauki i techniki kultura i człowiek zostały przemienione gruntownie i całkowicie. Tymczasem postawa wobec nauki i uczonego może upodabniać się do postawy wobec

osobowości we współczesnej antropologii kulturalnej, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. V, 1959, s. 85—139. Nazwy antropologia społeczna i antropologia kulturalna używane są czasem zamiennie, kiedy indziej zaś przywiązuje się do nich odmienne, jakkolwiek ściśle ze sobą związane zakresy badań.

³⁸ W. Lloyd Warner, *American Life. Dream and Reality*, New York 1953.

świętej krowy. Ten problem Anthony Standen uczynił tematem swojej książki pt. *Science is a Sacred Cow (Nauka jest świętą krową* — New York 1950). Standen uważa, że najbardziej komiczne jest, gdy sam uczony dla samego siebie staje się przedmiotem nabożnego kultu w rodzaju kultu świętej krowy w Indiach.

Warto również zwrócić uwagę na to, że w kontekście kultury i osobowości problem pokoleń, dotknięty tutaj w związku z przeobrażeniami populacji żydowskiej w Ameryce, ma aspekt bardziej ogólny. Świat współczesny jest w fazie, którą cechują procesy reasymilacji tradycji kulturowych. Dokonuje się to w warunkach, w których postęp naukowy i techniczny zmieniają gruntownie dawny historyczny walor czasu i pamięci. Na tym tle pokolenie — i stosunek między pokoleniami — występuje jako doniosła kategoria myślenia socjologicznego.

CZY AMERYKANIN JEST PODOBNY DO INDIANINA? SPOŁECZNE I TECHNICZNE ŚRODOWISKA ŻYCIA

Książka Ruth Benedict *Patterns of Culture* nie ograniczała się do ogólnych socjo-psychologicznych rozważań na temat konfiguracji kultury i konfiguracji osobowości, lecz zilustrowała poglądy autorki na trzech wybranych plemionach pierwotnych: Zuni, Dobu i Kwakiutl. Plemię Zuni należy do grupy Indian Pueblo (w stanach Nowy Meksyk i Arizona) osiadłej w pustynnej okolicy i reprezentującej dobrze zachowaną dawną tradycyjną kulturę. Na nieurodzajnej glebie, w suchym klimacie, żyje ono z uprawy kukurydzy, dyni, melonów, innych owoców południowego typu oraz z hodowli owiec. Indianie Zuni zachowali zwartą organizację rodową z rozbudowanymi instytucjami ceremonialnymi klanowymi i plemiennymi. W warunkach bardzo nieurodzajnej gleby i prymitywnej techniki, stale zagrażającej suszy i konieczności utrzymywania zbiorników wody pracowitość i samoopanowanie jednostki w interesie całości (fundamentalne warunki utrzymania się plemienia przy życiu) stały się najwyższymi cnotami plemiennymi. Ekonomia plemienia Zuni i całej grupy Pueblo opiera się na współdziałaniu w zbiorowych pracach. Pokojowość usposobienia znalazła wyraz w nazwie jednego z plemion Pueblo: Hopi, co znaczy spokojny.

Nawiązując do rozróżnienia, jakie Nietzsche zrobił w swoich studiach nad grecką tragedią, Ruth Benedict określa konfigurację osobowości Indian Pueblo jako appolińską w przeciwstawieniu do dionizyjskiej. Indianin Pueblo jest wewnętrznym zrównoważony. Uspołeczniony, zintegrowany rodzaj kultury, do jakiego należy, odbija się w jego osobowości w postaci podporządkowania osobisto-indywidualnych stanów psychicznych całości plemiennej. Obyczaj plemienny, mocno ugruntowany w psy-

chice jednostek, uczynił umiarkowanie normą dla wszelkich ekspresji emocjonalnych zarówno w stosunkach erotycznych, jak i w takich doświadczeniach losu, jak śmierć kogoś z najbliższych. Kulturę Pueblo i osobowość Indianina Pueblo cechuje głęboko zakorzeniona niechęć do indywidualizmu.

Jako kontrastowy obraz odmiennej konfiguracji kultury i osobowości Benedict przedstawia plemię Dobu, z wyspy Dobu koło Nowej Gwinei. Znani z opisów Bronisława Malinowskiego jako sąsiedzi Trobriandczyków (na wyspach Trobriand) Melanezyjczycy z Dobu prowadzą szerokie stosunki wymienne z sąsiednimi wyspami, u których nie cieszą się jednak przyjazną reputacją. Tradycja pamięta ich jako ludożerców. Są zachłanni na bogactwo, czego nie było u Zuni. Podstępni i zawistni między sobą i wobec sąsiednich plemion uchodzą za bardzo niebezpiecznych czarodziei. Benedict uważa ich za dobrą ilustrację paranoidalnej konfiguracji osobowości i kultury.

Niemniej kontrastowy typ konfiguracji reprezentują w książce Benedict Indianie Kwakiutl z wyspy Vancouver. Inaczej niż Zuni Kwakiutlowie bytowali w warunkach obfitości pożywienia. Morze dostarczało im obfitości ryb, a lasy zwierzyny, jagód, korzeni i roślin. Ich ekonomika łowiecka nie wymagała systematycznej pracowitości. W porównaniu z Zuni Kwakiutlowie nie pielęgnują tradycji egalitaryzmu. Mają swoją elitę wodzów, która opiera się na posiadaniu własności. Nie samo jednak posiadanie daje im wodzowski prestiż, lecz hojność w rozdawaniu darów. Kwakiutlowie wytworzyli niezmiernie interesujący system rywalizacji w rozdawnictwie darów, znany pod nazwą potlacz. Potlacz jest ceremonialną wymianą darów. Przy różnych okazjach, jak narodziny syna, śmierć w rodzinie i inne, wódz, zgodnie z tradycyjnym obyczajem, zobowiązany jest urządzać uroczystości potlacz, w czasie których rozdawane są dary pomiędzy gości. Na ich cześć niszczy się również różne cenne przedmioty — jak czółna i broń — przez rzucanie ich do płonącego ogniska. Inna forma potlacza polega na wzajemnym obdarowywaniu się wodzów. Przedmiotem wymiany są koce, ilości wymienianych kocy idą w tysiące, a wyścig w obdarowywaniu się wzajemnym ciągnie się przez wiele lat. Największą chwałę w tej kulturze dają ilości dóbr roztrwonionych w formie darów lub zniszczonych na cześć gości.

W czasie potlacz wodzowie lub członkowie ich rodów wygłaszają przemówienia, w których powtarzają się następujące zwroty: „Ja jestem wielki wódz, który zawstydzę innych”. „Nasz wódz pokrywa wstydem twarzę innych”. „Ja jestem jedyne wielkie drzewo, ja jestem prawdziwy wódz”. „Ja jestem pierwszy wśród plemion”. „Ja jestem jedyny wśród plemion”. „Wodzowie innych plemion są tylko lokalnymi wodzami”. Zwracając się do rywali wódz przemawia następującymi słowami: „To

mnie przyprawia o śmiech [...] Wy, co robicie błędy, przychodźcie tutaj z mało znaczących miejsc świata [...] Ja jestem wielki wódz, który zwycięża”³⁹.

Typ konfiguracji kultury i osobowości, charakterystyczny dla Indian Kwakiutłów, określiła pani Benedict jako dionizyjski.

Do którego z tych plemion podobni są Amerykanie? Do którego podobne są inne narody współczesne? To pytanie wprowadza Indian do aktualnej problematyki amerykańskiej kultury współczesnej. W książce *The Lonely Crowd — A study of the Changing American Character* (*Samotny tłum — Studium o zmianach amerykańskiego charakteru*, 1950) D. Riesmana, N. Glazera i R. Denneya, która w zakresie współczesnej kultury amerykańskiej należy do najbardziej głośnych publikacji ostatniego dziesięciolecia, osobny rozdział nosi tytuł *Amerykanie i Kwakiutle*.

Odkrycie tego pokrewieństwa pomiędzy pierwotnymi Indianami a współczesnymi Amerykanami pobudza do refleksji. Czyżby postęp techniczny naprawdę skrócił historyczny dystans dzielący człowieka nowoczesnego od człowieka pierwotnego? Czyżby technika zniweczyła rolę historii?

„Mózg elektronowy” ucieleśnia i symbolizuje nie tylko ogromną skalę osiągnięć myśli ludzkiej, lecz również rozmiary zmian, które przekształciły i wciąż szybko przekształcają środowiska życia ludzkiego. Dzięki postępowi technicznemu powstało techniczne środowisko, które warunkując życie jednostek i zbiorowości nie należy już do społeczeństwa. Jeżeli w pierwotnym społeczeństwie plemiennym naturalne środowisko, narzędzia pracy jednostki, środki i cele życia jednostki należały do zwartej całości społecznej plemienia, to obecnie taka całość przestaje istnieć. Przestaje istnieć społeczeństwo; społeczeństwo przestaje być bowiem społeczeństwem — w dotychczasowym rozumieniu — gdy przestaje być wspólnotą celów życia, a staje się tylko organizacją techniczną. Najwyższą formacją historyczną, jaką ludzkość wytworzyła o charakterze wspólnoty celów, był w dotychczasowej historii ludzkości naród. Naród był wspólnotą wartości i celów życia, która rozszerzyła i zmodyfikowała więzi plemienne. Jakieś połączenie narodu z organizacją państwową to były konkretno-historyczne aspekty ogólnego pojęcia nowoczesnego społeczeństwa w socjologii.

Nie tylko technika wyłamała się z całości konkretnego społeczeństwa i stała się uniwersalna. Organizacja państwa coraz bardziej oddziela się od narodu; coraz większego znaczenia nabiera organizacja ekonomiczna jednocząca większą ilość narodów.

Wreszcie w wewnętrznej strukturze dawnego społeczeństwa dokonują

³⁹ Benedict, op. cit., s. 169—172.

się coraz większe zmiany. Znika jego struktura stanowo-klasowa. Weszło do socjologii nowe pojęcie „masowego społeczeństwa”, *mass society*. Ale w jakim sensie społeczeństwo masowe jest jeszcze społeczeństwem? Czy jest całością w znaczeniu wspólnoty celów, wartości i sensu życia? Co stwarza ze społeczeństwa całość o sensie moralnym w społeczeństwie klasowym, a co ma stwarzać taką całość w bezklasowym społeczeństwie przyszłości?

To przeciwstawienie nie wyczerpuje problemu. Problem obejmuje całokształt struktury doświadczenia ludzkiego. Załamaniu uległa tradycyjna struktura doświadczenia ludzkiego — w tym, czym ono jest specyficznie ludzkie — w podstawowym kręgu dotychczasowej historii kultury współczesnego człowieka, tj. w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej.

To nie tylko honor czy praca straciły dawną swą rolę w rusztowaniu kultury i społeczeństwa, lecz również wiele innych podstawowych kategorii doświadczenia ludzkiego. Jak zasadniczo zmienił się sens wojny jako kategorii społeczno-historycznej. Wojna była niegdyś wmontowana w strukturę społeczeństwa i w strukturę obyczaju ludzkiego. Obecnie, wojna totalna stała się synonimem absolutnego zniszczenia, które cywilizacja niosła niegdyś ludom „dzikim”, a obecnie — samej sobie.

Claude Lévi-Strauss, autor głośnej książki *Smutek tropików* (przekład polski, 1960), zastanawiając się nad tym *Co to jest antropologia społeczna* („Annales”, nr 4, lipiec—sierpień 1960), słusznie akcentuje problem stosunku aktualnego wydarzenia do struktury doświadczenia ludzkiego. Jest to jednocześnie problem struktury człowieczeństwa i społeczeństwa.

Antropologia społeczna nie tylko przerzuca pomost pomiędzy wiedzą o społeczeństwie pierwotnym a społeczeństwem nowoczesnym. Ona nie tylko wnosi do współczesnej myśli społecznej całościowy punkt widzenia w stosunku do społeczeństwa i kultury. Antropologia społeczna przede wszystkim akcentuje swój charakter nauki o człowieku w całokształcie zjawisk ludzkich i tworców kultury. Gdy rozpadają się dawne struktury społeczne, gdy nowe procesy wyłamują się z ram dawnych społeczeństw ograniczonych geograficznie, technicznie i państwowo, gdy wyłaniają się zarysy ogólnoludzkiego społeczeństwa i ogólnoludzkiej kultury, to coraz dotkliwiej odczuwana jest potrzeba nauki o człowieku — antropologii w zmodyfikowanym i rozszerzonym rozumieniu.

Jest charakterystyczne, że właśnie w Ameryce, w kraju o przytłaczającej ilości publikacji socjologicznych, tak wyraźnie zaznacza się rola społecznej antropologii jako uzupełnienia socjologii. Ograniczenia socjologii wyrażają się w tym, że coraz więcej prac socjologicznych gubi z pola widzenia całość społeczeństwa i kultury, zajmując się wyodrębnio-

nymi dziedzinami zachowania się czy postaw społecznych i tracąc związek z pierwotnym problemem socjologii — stosunkiem jednostki i społeczeństwa jako całości.

Gdy przestaje się ogarniać całość społeczeństwa w jego strukturze, to badanie subiektywnych ustosunkowań jednostki — jej postaw, dążeń, chęci, opinii — zawisa w próżni. Każda „postawa” staje się wtedy równorzędna innej, przestaje się widzieć ich powiązania i uwarunkowania przez strukturę społeczności, do której należą. W ramach struktur społecznych są postawy społeczne bardziej fundamentalne, pierwotne oraz inne wtórne, pochodne.

Nie tylko antropologia społeczna uzupełnia obecnie socjologię. W potrzebie integracji nauk o człowieku ma swoje źródło dążenie do zbliżenia ku sobie wszystkich *behavioral sciences*, nauk mających za przedmiot zachowanie się człowieka. I jakkolwiek w Stanach Zjednoczonych tendencja ta zarysowuje się najwyraźniej, znajdując wyraz w coraz liczniejszych publikacjach, to jednak i gdzie indziej dochodzi ona do głosu. Antropologia jako nauka o człowieku zawiera w sobie również tendencję do przerzucenia pomostu pomiędzy biologią i naukami przyrodniczymi a humanistyką.

MIT O INDYWIDUALNEJ ISTOCIE LUDZKIEJ

Wspomniany antropolog C. Lévi-Strauss pisze w zakończeniu swojej książki *Smutek tropików*: „A jednak istnieję. Oczywiście nie jako indywiduum [...] Ani psychologia, ani metafizyka, ani sztuka nie mogą dać mi schronienia, są to mity [...] «Ja» jest nie tylko godne nienawiści, nie ma dla niego miejsca pomiędzy «my» i «nic». I jeżeli optuję ostatecznie na rzecz tego «my», chociaż sprowadza się ono do pozoru, to dlatego, że [...] mam tylko wybór pomiędzy tym pozorem i nicością”⁴⁰.

Inny autor w artykule *Retour du mythe* pisze: „Mit jest całkiem naturalnie pojęciem [*concept*] o indywidualnej istocie ludzkiej [...] Nie, zdecydowanie nie, indywidualna istota ludzka nie ma nic z maszyny, nawet cybernetycznej [...] Należy do tego pojęcia jednostki, aby się ono rozszerzało; trzeba stworzyć, ukuć nowy mit bardziej adekwatny”⁴¹.

Krótkość historii amerykańskiego społeczeństwa i jego kultury ułatwiła refleksji poznawczej uświadomienie sobie bliskości i istotnego pokrewieństwa człowieka cywilizowanego i człowieka pierwotnego. Wejście Afryki na arenę historii przyśpieszyło ewolucję w tym samym kierunku.

⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*. Przekład polski, Warszawa 1960. s. 446.

⁴¹ J. Matthey-Doret, *Le retour du mythe. Conscience ou concept*: „Mediations”, nr 2, 1961, s. 163—168.

Historia najnowsza naszych czasów uczyniła antropologię nauką o człowieku współczesnym.

Warto zastanowić się nad paradoksem, który wyraża się w tym, że, gdy człowiek rozwinął wysoką technikę, to historia stała się w pewnym sensie bardziej historią techniki niż ludzi. Szczytem tej ewolucji będzie stworzenie przez człowieka „człowieka cybernetycznego”.

Problem mitu i procesów mitotwórczych nie wyczerpuje zakresu antropologii społecznej. Nieprzypadkowo jednak wysuwa się obecnie na plan pierwszy. Co więcej, można wskazać na zasadniczy mit, który znajduje się w samym centrum problematyki antropologii społecznej. Tym mitem jest mit indywidualnej istoty ludzkiej i mit człowieczeństwa. Z tego punktu widzenia ewolucja mitu nie kończy się na ludach pierwotnych o kulturze tradycji ustnej, ale idzie dalej przez religię, filozofię, historiozofię, historiografię, historię nauki i techniki, literaturę i sztukę.

Dzieje mitu człowieka, jego ewolucja, zmiana treści i funkcji należą do zasadniczego zakresu antropologii społecznej. Wkraczanie antropologii na teren współczesnych społeczeństw i ich kultur jest konsekwencją zrozumienia dwóch aspektów roli mitu w kulturze ludzkiej. Jeden polega na tym, że mit indywidualnej istoty ludzkiej i mit człowieczeństwa należą do istoty wszelkiej kultury; drugi — na tym, że współczesny problem samowiedzy jednostki wiąże się nierozłącznie z problemem mitu jednostki i mitu człowieczeństwa w kulturze naszych czasów, która ulega głębokim przekształceniom pod względem powiązania jej aspektów indywidualnych z ponadindywidualnymi, jednostkowych ze zbiorowymi, technicznych i ekonomicznych ze społeczeństwem jako jednością moralną.