

МАРКО ШКОРИЋ*
Филозофски факултет
Нови Сад

УДК 130.2:316.75ВОАС
Оригиналан научни рад
Примљен: 12.04.2016
Одобен: 23.05.2016
Страна: 403-430

ФРАНЦ БОАЗ И УСПОН КУЛТУРНОГ РЕЛАТИВИЗМА**

Сажетак: Франц Боаз је био најутицајнији антрополог у првој половини двадесетог века, али процене тог утицаја су контроверзне, јер неки аутори сматрају да је он штетан за антропологију. У раду се објашњавају неке главне карактеристике његове мисли, нарочито методологија и његов утицај на (некад) врло популаран културни релативизам. Вероватно највеће Боазово наслеђе поред борбе против расизма јесте нова употреба термина култура о којој се такође расправља, али он је макар делимично одговоран за ситуацију коју имамо данас – култура се најчешће анализира потпуно одвојено од биологије. Зато овај рад нуди критику културног релативизма и грубог раздвајања биологије од културе.

Кључне речи: Франц Боаз, култура, методологија, културни релативизам

Почетак каријере у антропологији

Током прве половине 20. века за антропологију у САД било је карактеристично програмско избегавање теоријске синтезе. Основна истраживачка стратегија за овај период била је формулисана од стране Франца Боаза, једне од најутицајнијих фигура у историји друштвених наука (Harris, 1968/2001: 250).

Као наука, антропологија је почела да се развија 1860-их година, када су се појавили први професионални специјалисти. У то доба Едвард Тајлор почиње своја истраживања, а 1883. године на Оксфорду постаје први академски антрополог на свету. Тајлорове идеје данас делују прилично застарело и превазиђено, али буде одређено интересовање због историјског значаја и бољег разумевања развоја ове науке. Велики број антрополога своје системе развијао је управо као реакцију на Тајлорову теорију, а један од њих јесте и

* marko_skoric@yahoo.com

** Рад је настао током рада на пројекту Значај партиципације у друштвеним мрежама за прилагођавање евроинтеграцијским процесима (број пројекта – 179037), финансираном од стране Министарства за науку.

Франц Боаз, који ће остати упамћен као човек који је извршио највећи утицај на америчку антропологију двадесетог века, док све остале оцене његовог рада и значаја остају прилично контроверзне и неусклађене.¹ Он је такође врло важан због тога што је огроман део своје енергије посветио успостављању и професионализацији антропологије у САД.

Рођен је у Немачкој, у Миндену, а студирао је физику у Хајделбергу, Бону и Килу, где је и докторирао.² Тема доктората од 42 стране била је природа боје морске воде, али сматрао је да није довољно позивати се на истраживања у лабораторији, већ да је потребно доћи до података из „прве руке”. Зато је желео да сам прикупи податке о морској води и леду током зиме на Арктику. Није било фондова који би му омогућили да проведе зиму са Ескимима и својим научним инструментима, те је сам себе финансирао тако што се договорио са једним берлинским новинама да буде њихов дописник са Арктика. Како је и сам касније говорио, кренуо је на Арктик са веровањем у важност географских детерминанти. Међутим, вратио се са

убеђењем да уколико икад желимо да разумемо људско понашање морамо да знамо исто онолико о оку које види колико и о објекту који се посматра. И разумео је, једном за сва времена, да око које види није пуки физички орган, већ средство перцепције условљено традицијом у којој је онај који га поседује одгајан (Benedict, 1943: 60).

Херсковиц наводи како је према неким верзијама Боаз ишао на Арктик да истражује људски ум, али истиче како су оне апокрифне. У суштини, његова експедиција је била географска, а етнографски аспект се развио временом (Herskovits, 1953, 1957). На први поглед можда делује чудно то што је Боаз у антропологију дошао из природних наука и што је у њој заговарао сасвим друге методе. Схватио је да поред импресивних генерализација физике у науци постоје и други легитимни циљеви, тако да је трагао за методама у зависности од проблема са којим се суочавао. Зато је, на пример, математику касније користио само у биометријским радовима.

Након истраживања Ескимима, 1884. године, провео је зиму у Њујорку, да би се затим вратио у Немачку и запослио у Краљевском етнографском музеју у Берлину, где су му надређени били Адолф Бастијан и Рудолф Вирхов. Убрзо је постао доцент географије на Берлинском универзитету, али убрзо одлази у Северну Америку да врши истраживања и до краја живота његов етнографски рад тицао се првенствено северноамеричких Индијанаца. Био је јеврејског

¹ Док је Боаз вршио истраживања у Британској Колумбији 1886. године ступио је у контакт са Тајлором, који је тада био у одбору Британске асоцијације за унапређење науке (Lowie, 1937).

² Биографски подаци преузети су из (Benedict, 1943; Lowie, 1937, 1943, 1944, 1956; Herskovits, 1953; Harris, 1968/2001; Hatch, 1973; Jacknis, 2002). Бенедикт (Benedict, 1943) пише да је Рацел био Боазов професор, док Лови наглашава да је Рацел предавао у Минхену и Лајпцигу, а не у Хајделбергу, Бону или Килу (Lowie, 1943). Такође, Бенедикт пише и да је студирао математику, што такође није тачно. Биографски подаци о Боазу често се разликују по многим детаљима, иако су суштински слични. Тако се може наћи податак да је докторирао физику, негде да је докторирао географију, значајне године у његовом животу често нису усклађене, да је докторирао 1881. или 1887. године итд.

порека и зато је емигрирао у САД 1887. године, када је добио понуду да буде помоћник уредника часописа *Science*. Истовремено је био и доцент на Кларк универзитету (1888-1892), али тамо су му могућности за професионално напредовање биле изузетно мале, јер универзитет није имао депарتمان за антропологију, а Боаз је био и један од оних који су били незадовољни радом Стенлија Хола и његовим мешањем у научни рад особља. Након тога отишао је у Чикаго, а затим и у Амерички музеј природне историје у Њујорку, са којим је због неслагања са администрацијом завршио сарадњу 1905. године. Што се тиче универзитетске каријере, 1896. године прешао је на Колумбију, где је остао све до пензије, 1937. године.³ У Њујорку је 1942. године и умро на рукама Леви-Строса.

Боаз ће остати упамћен и по импресивном броју својих студената који су доминирали антропологијом током већег дела прошлог века: Алфред Кробер, Роберт Лови, Едвард Сапир, Мелвил Херсковиц, Александер Голденвајзер, Александер Лесер, Пол Радин, Лесли Спир, Рут Бенедикт, Маргарет Мид, Ешли Монтагју и многи други.⁴ Директно је утицао на Кларка Вислера и Ралфа Линтона, који га је на Колумбији и наследио и касније су многи од ових ученика оснивали департмане из антропологије широм САД. Током каријере објавио је шест књига и преко 700 радова. Вероватно је немогуће понудити свеобухватни преглед Боазових дела и радова, јер се бавио бројним дисциплинама и најразличитијим темама: антропометријом, митологијом, фолклором, лингвистиком, примитивном уметношћу, расом, разним теоријским проблемима итд.

Ипак, када се помене његово име, једна од првих асоцијација сигурно јесте проблем расе (нпр. Boas, 1901, 1911/1938, 1932/1940, 1938c, d, 1940). Његова борба против расизма датира још од 1887. године (Baker, 1998-1999; Degler, 1991) и може се рећи да је то тема која се провлачила кроз читаву његову каријеру.⁵ Такође, веома рано (Boas, 1889) је демонстрирао свој закључак да су култура и историја узрок људског понашања.⁶

³ Колумбија је дуго времена била главни антрополошки центар у САД, првенствено захваљујући Боазу.

⁴ Свакако је најважнији однос са Кробером, којег је Боаз упознао 1896. године, када је држао семинар о индијанским језицима на Колумбији. Након првог сусрета постали су и породични пријатељи. Кробер је 1901. године био први Боазов докторанд, а након доктората преселио се на Беркли у Калифорнији како би тамо засновао академски програм студија из антропологије, где му се убрзо прикључио и Роберт Лови. Обојица су у своју антропологију уносили немачку интелектуалну традицију и антропологија је за њих била мешавина природних наука и хуманистике (Škogić 2016).

⁵ „[П]остојање културне личности која обухвата читаву 'расу' је у најбољем случају поетска и опасна фикција” (Boas, 1939: 14). Или: „Фатализам Турака, логички ум Француза, сентименталност Немаца, су . . . обележја која су пуке апстракције, извучене из општих утисака” (Boas, 1938e: 667). Боазу је било јасно да се „[к]арактеристике групе индивида које сачињавају врсту утврђују . . . преко три узрока: наслеђем, селекцијом и утицајем окружења” (Boas, 1938c: 16). Наслеђе је активно само у породичној линији, селекција модификује врсту као целину, а окружење утиче на групу као целину.

Радови у којима се говори о овој и сличним темама су нпр. Boas, 1899b, 1912, 1916, 1920a, 1927, 1941. Ипак, нису се све тврдње у њима показале као тачне. У студији из 1912. године он је поку-

Проблем расе и културе

Контроверза око утицаја урођеног и стеченог у људском понашању достигла је врхунац двадесетих година прошлог века, али већ око 1910. године расправе постају веома жестоке, јер тада научници покушавају да утврде колики је релативни утицај биологије на људско понашање, а колики културе. Не треба изгубити из вида да су тадашње визије људског понашања биле прилично екстремне, и то са обе стране. С једне стране били су научници који су дете видели као неку врсту ригидног комплекса наслеђених потенција, а с друге су били бихевиористи и њима слични, према којима је одгој чинио човека оним што јесте.

Корени Боазових схватања залазе дубоко у историју идеја које се тичу диверзитета људи. Велики део расправе о расним разликама одиграо се у Сједињеним Државама пре Грађанског рата, као директни изданак моралног и интелектуалног конфликта око ропства црнаца. То су биле расправе око тачности моногенезе и полигенезе. Тако је, рецимо, Дарвин одбацивао полигенезу и за њега је човечанство једна врста, иако из тога није следило да све подгрупе имају једнаки ментални капацитет (Darwin, 1859/1964). На Боазов интелектуални живот највише су утицали контакти са поменутиим Рудолфом Вирховом и идеје Теодора Вајца. Вирхов је био присталица дарвинизма, али сумњао је у валидност његове примене на људе, нарочито у Хекеловој верзији. Хекел је био његов студент и 1887. године Вирхов износи изнео жестоке критике теорија свог студента, али и еволуционистичких идеја уопште (Freeman, 1983).

Средином века у Немачкој је доминирала моногенеза и по овом питању на Боаза је највише утицао Теодор Вајц. Иако није имао непосредне личне контакте са њим, годинама касније је истицао значај његових идеја. Вајц је био познат по својим доказивањима надмоћи културе у односу на биологију, а попут Спенсера, био је ламаркиста. Он је 1858. године објавио први од замишљених шест томова о контроверзи између моногенезе и полигенезе. Наслов књиге био је *On the Unity of the Human Species and the Natural Condition of Man*, који јасно говори о његовом становишту, а Боаз је преузео Вајцово наглашавање значаја историје када се ради о разликама међу људима (Degler, 1991). Дакле, Вајцове идеје су код Боаза биле присутне током његове читаве каријере.

У деветнаестом веку није било неуобичајено да се еволуција користи као доказ за расистичке тезе. Оно што је истраживачима било најупадљивије јесте разлика у материјалној култури народа из разних делова света. Те разлике су

шао да демонстрира пластичну природу људског тела у односу на промене у окружењу. Током наредних 90 година ова истраживања су цитирана као доказ за кранијалну пластичност, док је данас могуће указати на разне грешке које је Боаз правило. Модерне анализе не подржавају његову тезу о утицају окружења на кранијални облик (Sparks and Jantz, 2002).

⁶ Такође, истицао је и улогу културе у перцепцији, чиме ће се касније бавити његови ученици (види нпр. Segall, Campbell, and Herskovits, 1963, који пишу о улози културе и еколошких фактора на перцепцију).

се тумачиле у складу са тадашњом развијеношћу западноевропске материјалне културе, а најпознатија је свакако Леви-Брилова теорија о „примитивном менталитету” (Lévy-Bruhl, 1922/1923). У доба Боазове битке са еугеничарима заиста је била потребна контратежа ставовима да је природа/биологија знатно утицајнија од културе или да је могуће убрзати расни прогрес. Ова питања била су изузетно важна у периоду од објављивања Дарвинове књиге (Darwin 1859/1964), све до Голтонове смрти, 1911. године, када главне интелектуалне фигуре покрета постају Карл Пирсон и Чарлс Давенпорт. Грубо гледано, можемо рећи да су 1911. године постојала два антитетичка интелектуална става, од којих је Боазова струја пренаглашавала културу, а Давенпортова и еугеничка је пренаглашавала биологију. Ипак, борба између ових струја у данашњем смислу не би могла да се назове у потпуности научном.

Хередитаристичке доктрине тог времена почеле су да раздвајају биологију и антропологију, а Боаз је током једног предавања на Колумбији из 1907. године изнео своје ставове о немогућности раздвајања антрополошких метода од метода биологије и психологије, сматрајући да све оне заједно могу да допринесу решавању заблуда расних теорија (Freeman, 1983). Међутим, за разлику од њега, нешто каснији радови његових следбеника, првенствено Кробера и Ловија (РЕФ), сведоче о другачијем мишљењу. Они су на концептуалној равни у својим интелектуалним манифестима раздвајали културну антропологију од биологије. Тада доктрина културног детерминизма добија своје коначне оквири у којима нема места за биолошке варијабле. Дакле, ради се о периоду када заиста долази до покушаја интелектуалног раздвајања биологије и антропологије од стране Боазових следбеника, док је Боазов став доста комплекснији.

У оваквој атмосфери он објављује књигу *The Mind of Primitive Man* (Boas, 1911/1938), где је пуно простора посвећено проблему наслеђа.⁷ Ово је вероватно његова најпознатија књига и у њој се залаже за идеју према којој су биологија, језик, материјална и симболичка култура у свакој популацији аутономни, односно у питању су једнако важне димензије људске природе, а при том нису међусобно сводљиве једна на другу. Суштина ове тезе јесте да култура не зависи од било које независне варијабле, већ да су биолошка, лингвистичка и културна обележја неке групе људи производ историјских развоја који укључују и културне и не-културне силе. Поред ових научних ставова у књизи провејава и снажан хуманистички дух, чија главна обележја јесу антирасизам и културни релативизам.

Сличности међу народима Боаз није објашњавао расистички, већ их је видео као производ менталних карактеристика човечанства. „Подаци етнологије доказују да су, не само наше знање, већ такође и наше емоције, резултат облика нашег друштвеног живота и историје народа ком припадамо” (Boas, 1888/1940: 636). Овде је јасно уочљив отпор према еволуционизму, али не толико социјалном колико биолошком, или се можда ради о неразумевању далекосежних импликација Дарвинове теорије. Ако се говори о друштвеном животу и емоцијама, онда се не сме сметнути с ума наша биологија, која јесте прои-

⁷ У Немачкој је ова књига објављена под називом *Kultur und Rasse*.

звод историје, али не толико друштвене колико биолошке. Још увек није познат однос утицаја културе и биологије када се ради о проблему емоција или социјалности, али нема сумње да је једнострано објашњење погрешно. У сваком случају, овај став је задржан и 1932. године (Boas, 1932), када Боаз истиче како имамо мало доказа о односу биологије и културе. Видели смо у каквом је друштвеном и интелектуалном контексту стварао, тако да ови ставови могу да се разумеју првенствено као идеолошко реаговање на бесмислене облике биологизма и расизма тог времена.

Најзначајнија разлика између књиге *The Mind of Primitive Man* и претходно објављених радова јесте генерализација употреба речи култура. Као и сви антрополози пре њега, Боаз је своју каријеру започео поимањем културе као сингуларног феномена. Све до 1890-их година термин је коришћен као друга реч за цивилизацију или „вишу” културу. Она је представљала део хијерархијске концепције друштвених поредака – неки су били бољи од других, а најбољи је култура. Крајем деведесетих година Боаз је почео да користи реч у множини, како се и данас користи, јер свако друштво поседује културу. Међутим, до тада још увек није напустио хијерархијску компоненту, јер је термин цивилизација био резервисан за највише културно постигнуће. Из овога се јасно види да је до овог становишта дошао критикујући еволуционистичко схватање културе. Све до 1895. године тешко да може да се пронађе употреба речи култура у множини, осим код Боаза, а тек након 1910. ова плуралистичка употреба постаје уобичајена код његових студената (Stocking, 1966).

Преко чињенице о комплексности историје Боаз је културу почео да схвата као емергентни систем који се не може разумети као производ природних менталних операција индивида, већ искључиво помоћу сопствених, *sui generis* историјских принципа. То значи да културна обележја треба објаснити преко принципа дифузије и модификације. Схватање да је култура емергентни систем блиско је повезано са идејом о културном детерминизму, јер уколико она не настаје унутар људског бића, то значи да му је спољашња. Човек је пре учи него што је ствара, а његово понашање и веровања рефлектују, не његову интелигенцију, већ његову културну традицију. На основу овог става Боаз је одбацио расистичка објашњења менталних разлика међу људима и позивао се на културни детерминизам (Hatch, 1973). Да бисмо боље разумели Боазово схватање културе потребно је анализирати и његово схватање методологије.

Боазова методологија

Док Боаза неки сматрају зачетником научне антропологије, други га оптужују за хаос који је оставио иза себе (види нпр. Harris, 1968/2001).⁸ Проблем његове методологије је изузетно сложен, а вероватно преовладавајући став јесте да се он налазио између партикуларизма и жеље за генерализацијама

⁸ Кробер га је бранио од критика, иако је признао да је Боаз по модерним стандардима (у време када Кробер пише) слао „релативно необучене студенте на терен” (Kroeber, 1956: 153). Ово се правда тадашњим стањем у антропологији (види нпр. Škorić 2013).

(Wax, 1956; Beuttner-Janusch, 1957; упор. Hatch, 1973, који не говори о Боазовој жељи за генерализацијама, а Lowie, 1937 тврди да је због велике комплексности културних података Боаз напустио потрагу за законима). Харис истиче да је Боаз у односу на своје савременике био веома опрезан по питању генерализација (Harris, 1968/2001: 253) и ову стратегију са временске дистанце види као самопоражавајућу. Међутим, оно што се ипак може изрећи у Боазову одбрану (на трагу Кроберовог објашњења) јесте да тада антропологија није имала чврсто институционално упориште и да су се њом још увек бавили аматери. Такође, неспоран је и тадашњи утицај Спенсера и спенсеризма, као и Моргана, односно њихових неоснованих спекулација на социологију и антропологију. Тако, рецимо, Харис (Harris, 1968/2001: 255) пише о првом председнику Америчке антрополошке асоцијације, Вилијаму Макгију: „Макги је био неисцрпни рудник сваке могуће суштинске и теоријске грешке коју је било могуће начинити на основу највулгарнијих предрасуда, замаскираних у научну стручност”. Поред Макгија, наводи и Данијела Бринтона, једног од тада најутицајнијих антрополога, заговорника спенсеризма, на основу чијих идеја је Боаз писао о томе како је потребно бити пажљив пре изношења универзалних паралелних историјских секвенци развоја (Boas, 1896).

Занимљиво је да Харис скреће пажњу на то како је преко ове критике Боаз заправо бранио Тајлора и Моргана, које је Бринтон оптуживао да су исувише пажње поклањали дифузији. То би значило да је Боаз бранио два велика антропологије од употреба њихових теорија ради наивних генерализација јер је сматрао да би им се и они сами успротивили. Харис никада не губи из вида колики је заиста историјски значај Боазовог рада, без обзира на критике, али вероватно није оправдано посматрати га као оснивача научне антропологије, јер су и неки његови претходници упражњавали научне методе у етнологији. Он такође није заслужан за наглашавање истраживачког рада и сакупљање чињеница, већ за инсистирање на ригорозности и критичком осврту на ове активности. Према Харисовом тумачењу, Боаз је ипак био пронаучно оријентисан, али на један софистициран начин. У веома познатом поменутом раду, „The limitations of comparative method” (Boas, 1896), он с правом износи резерве према идентификовању конвергентне и паралелне еволуције, јер је и сам био убеђен да се највећи број сличности може објаснити дифузијом.

Уместо трагања за каузалним извором културних обележја Боаз је предлагао посматрање историјских процеса који су на њих утицали након настајања и који су коначно и замаглили њихово порекло. Експлицитно је говорио о два историјска процеса, дифузији и модификацији, и они су постали главни принципи за објашњење културе и интерпретацију значења. Све ово указује на став да је културни инвентар неког народа готово у потпуности кумулативни резултат дифузије, процеса који делује континуирано од када је човек постао животиња која ствара традицију. Сама култура је састављена од безбројних делова, од којих су готово сви страног порекла, а када се неко ново обележје стекне оно се обликује како би се уклопило у нови културни контекст. То је процес модификације или интеграције и на тај начин обележја постају део интегралне целине – инконзистентности се временом уклањају, а дискретни еле-

менти који сачињавају систем постају међусобно повезани. Интеграција се никад не комплетира јер процес дифузије никад не престаје, а Боаз је у свим својим анализама модификације или интеграције примат дао идеационим, а не феноменалним аспектима културе. Његов рад исто тако приказује слично наглашавање субјективних фактора, јер је људско посматрање и друштвене институције видео као манифестацију идеја. Зато је његов приступ, макар у извесним сегментима, могуће означити као субјективистички.

Боаз је наглашавао да културу треба посматрати изнутра, преко субјективних принципа и игнорисао је значај феноменалних обележја, што је отежало његово разумевање одређених феномена као што је потлач (види Hatch, 1973). Наглашавао је значај и релевантност културних идеја народа или људи, али не и анализу система размене или популациону статистику. Принцип дифузије открива значење људских односа у смислу да обичај постаје значајан када се препозна као локална варијанта шире распрострањеног обележја. Међутим, у дубинском и/или суштинском смислу на овај начин се не може много тога схватити, јер и није неко објашњење уколико тврдимо да је образац понашања позајмљен од суседа. Још један недостатак принципа дифузије јесте тај што он културу види као без значења – различита обележја показују различите дистрибуционе обрасце у различитим културама.

За изучавање значења обичаја далеко је важнија модификација или интеграција. Преко ње обичај добија значење као део веће, кохерентне целине, и Боазова схема при изучавању значења је у овом домену најјача. С обзиром на његово схватање да је свака култура јединствена, он није веровао да је могуће доћи до теорије и универзалних закона који се односе на културну интеграцију. Сматрао је да културе никад нису у потпуности интегрисане због бескрајних ефеката дифузије, односно тока културних процеса. То значи да инваријантни, тј. непроменљиви односи међу обележјима, никад неће бити нађени. С друге стране, мислио је да обележја могу да се комбинују на готово безброј начина и да је свака култура зато непредвидива и посебна. Боазово схватање о контингентности историје представља велики контраст у односу на Тајлорово мишљење, да су институције засноване на објективним условима и разуму и корисности (Tylor, 1871/1920).

Оно што ипак не може да се оспори јесте постојање заједничких обележја у људским културама. Бринтоново схватање је само претерано наивно разрађивање Бастијанове идеје о психичком јединству човечанства, према којој се сличности у различитим културама тумаче као резултат униформног функционисања људског ума. Крајем деветнаестог века оваква теза је била доминантна међу антрополозима. Боаз је желео да истакне како методологија која сличности међу културама објашњава на основу заједничких карактеристика људи није поуздана. Као задатак антропологије он помиње истраживање порекла ових сличности и њихову манифестацију у различитим културама, али сасвим јасно увиђа да је за прво питање веома тешко наћи одговор, а понекад вероватно и немогуће. Интеркултурне варијације би тако требало да потичу или од окружења или од психологије. „Утицај спољашњих и унутрашњих фактора на елементарне идеје представља једну групу закона који руководе рас-

том културе. Дакле, наши напори морају да буду усмерени на показивање како такви фактори модификују елементарне идеје” (Boas, 1896: 902). Оно што је далеко теже објаснити и изучавати јесу универзалне идеје. Боаз је критиковао позивање на елементарне идеје као експланаторни механизам, јер нам управо оно даје психолошки разлог за њихово постојање. Често појављивање сличних облика у културама не доказује њихово заједничко порекло, нити то да су у основи исти психички закони. „Не можемо рећи да је јављање истог феномена увек последица истих узрока и да је тиме доказано да се људски ум свуда појављује истим законима” (Boas, 1896: 904).

Чињеница да су многа основна обележја културе универзална или макар да се јављају на многим изолованим местима, која се интерпретира претпоставком да су иста обележја морала да буду развијена из истих узрока, доводи нас до закључка да постоји један велики систем у складу са којим се човечанство свуда развијало; да су све варијације које се јављају ништа више од минорних детаља у овој великој униформној еволуцији. Јасно је да ова теорија као своју логичку основу има претпоставку да су исти феномени увек последица истих узрока (Boas, 1896: 904).

Ово је снажна критика унилинеарног еволуционизма, која је у принципу одржива.⁹ Међутим, данас се потрага за еволуционим универзалијама не сматра аутоматским подржавањем унилинеарности. Не треба мислити да је Боаз одбацио апсолутно све варијанте прогреса, упркос снажним критикама еволуционистичке мисли, јер је веома јасно истицао да се о прогресу може говорити ако се ради о контроли природе и материјалној култури, јер је те критеријуме могуће утврдити (Boas, 1938e). Он је само желео да укаже на заблуде својих претходника и савременика који су били заговорници апсолутног прогреса, јер је дозвољавао да се говори о прогресу у одређеним правцима. Дакле, проблем више није да ли неко верује у унилинеарну еволуцију или чак прогрес, већ како се схвата људска природа.

Ако је основна претпоставка да је та природа под пресудним или чак искључивим утицајем културе, онда се не може говорити о томе да су универзалије последица заједничког еволуционог наслеђа, већ се већи акценат мора ставити на дифузију и сингуларност културних феномена. Такође, ова позиција зависи и од схватања суштине антропологије. Уколико је њен коначни циљ дескрипција, онда потрага за генезом феномена није на важном месту. С друге

⁹ Boas (Boas, 1920b) еволуционизам карактерише као стратегију која промовише схватање да историјске промене у културном животу следе законе који су исти свуда. То значи да је културни развој исти међу свим људима. Оно што се доводи у питање није толико критика унилинеарног еволуционизма, већ да ли је она тачно усмерена. Марвин Харис и Роберт Карнеиро су посебно критиковали тенденције боазоваца да се њихови претходници оптуже за претеране генерализације о људској историји (види Sanderson 2007: 40-42). Међутим, онда право питање није да ли су класични еволуционисти заговарали унилинеаризам, већ како се унилинеаризам дефинише. Ако он подразумева схватање да све културе еволуирају кроз исте стадијуме, да нема прескакања тих стадијума, стагнације или регресије, онда је таквог теоретичара веома тешко (или чак немогуће) пронаћи. Ситуација је нешто другачија ако се унилинеаризам дефинише мало слободније, као схватање према којем се културни развој, уопштено гледано, креће по сличним линијама историјског развоја које нису нужно ригидне. На овај начин Сандерсон прави разлику између јаког и слабог унилинеаризма, а класични еволуционисти могу да се сврстају у слабе унилинеаристе.

стране, ако се као њен циљ проглашава објашњење, односно трагање за пореклом културних феномена, тада дифузионизам не може да буде од велике помоћи. „[З]адатак компаративне социологије није ограничен на класификацију различитих феномена културе; њен коначни циљ је, наравно, исти као и код свих осталих наука, наиме да објасни чињенице којима се бави, да понуди одговор на питање 'зашто'“? (Westermarck, 1936: 226).¹⁰

Међутим, Боаз је својом критиком желео да скрене пажњу антрополога на претеране и неосноване генерализације, а не да тврди како не постоје никакви културни закони, иако по овом питању није увек био јасан и био је критички настројен према коначној формулацији општих закона.

Било би добро на овом месту поново изнети основне циљеве антрополошког истраживања. Сложили смо се да постоје одређени закони који руководе растом људске културе и наш је задатак да ове законе откријемо. Циљ нашег истраживања јесте да пронађемо процесе преко којих су се развили одређени стадијуми културе. Обичаји и веровања сами по себи нису коначни објекти истраживања (Boas, 1896: 905).

Из овог следи да заговорници компаративне методе често занемарују историјске повезаности и наглашавају независност настајања културних обележја. Скептицизам према коначној формулацији поменутих закона види се на основу следеће тврдње: „[О]пшти закони, иако су имплицирани у овом опису, не могу јасно да се формулишу, нити да се вреднује њихова релативна вредност без темељног поређења начина на који се они манифестују у различитим културама“ (Boas, 1896: 907). Јасно се може видети да Боаз највећи проблем види у компаративној методи: „[П]оређењем историја раста могуће је доћи до општих закона“ (Boas, 1896: 907). Основу генерализација и дедукције треба да чини историја, а не спекулативна компарација. „Уколико антропологија жели да успостави законе који руководе растом културе, она не сме да се ограничи на компарацију резултата самог раста, већ, кад год је изводљиво, она мора да пореди процесе раста, а они се могу открити преко изучавања култура малих географских области“ (Boas, 1896: 907-908). Закључак је да ће временом и историјски и компаративни метод наћи своје место у антропологији, али да је у време писања текста историјски био сигурнији, управо због напуштања принципа који је често (био) погрешан – претпостављане су повезаности где год су се уочавале културне сличности. Компаративни метод неће бити од веће користи све док „се не одрекнемо узалудног покушаја да конструишемо униформну систематску историју еволуције културе и све док не почнемо да вршимо наше компарације на ширим и сигурнијим основама“ (Boas, 1896: 908; види и Boas, 1899a).

Ако ове ставове сагледамо у контексту када су изречени, они имају интелектуално оправдање. Може се закључити да је Боаз желео да нагласи приоритет историјског приступа у односу на компаративни како би у антропологију вратио баланс. Зато се борио против преурањених генерализација. Ипак, ово не значи да су се он и његови следбеници толико чврсто држали овог методо-

¹⁰ Вестермарк је социјалну антропологију схватао као грану социологије.

лошког начела и да су се увек суздржавали од неоснованих спекулација (види Harris, 1968/2001). Харис показује да је Боазов емпиризам садржао стандарде које није било увек могуће задовољити и да су они последица погрешне филозофије науке која онемогућава напредак друштвене науке. За разлику од Леслија Вајта (White, 1960), вероватно највећег критичара боазовског културног партикуларизма, Харис не оптужује Боаза за ретардацију антропологије у првој половини двадесетог века. У датим околностима ипак се чини да је Боазова реформа била пожељна и, као што је већ речено, био је то вероватно једини начин да се антропологија ослободи шарлатанства и аматеризма, без обзира на то што је доста тога лошег донела са собом. Ипак, Харис говори о Боазовом филозофском парадоксу којег никад није успео да се ослободи. Он је веровао да ће акумулација историјских података аутоматски побољшати антрополошку теорију и пропагирао је партикуларизам, често занемарујући номотетичку и физикалистичку димензију друштвене науке (Harris, 1968/2001: 262).

Сходно томе, три велика проблема антропологије су: (1) реконструкција људске историје, (2) утврђивање типова историјских феномена и њиховог редоследа и (3) динамика промене (Boas, 1938b). Њих треба истражити у доменама биолошких и друштвених феномена. У овом позном раду Боаз пише о повезаности антропологије, првенствено са историјом и социологијом.

Социологија нас може научити морфологији и општој динамици друштва; даће нам само делимични увид у комплексну интеракцију сила, тако да није могуће предвидети понашање које резултира из историјских догађаја који су од људи учинили то што они јесу. Овај проблем је суштински психолошки и прожет је свим потешкоћама које су инхерентне истраживању комплексних менталних феномена живота индивидуа (Boas, 1938b: 5-6).

Ова веза се ретко којем теоретичару друштвених наука чини контроверзном. Ипак, када се ради о култури, сасвим је другачије питање односа са другим наукама које нису друштвене, првенствено са биологијом. За разлику од става из 1907. године, Боаз не даје велику улогу биологији. „Биолошки приступ није обећавајући када желимо да разумемо историју култура” (Boas, 1938e: 668). Поред овог односа према биологији, Боаз је истицао да „[м]орамо . . . покушати да истражимо примитиван живот чисто објективно” (Boas, 1938e: 666). То је став који су касније одбацивали многи антрополози и социолози када су писали о методологији (види нпр. Geertz, 1973, 1983).

Боаз је, дакле, антропологију видео као науку која се састоји делимично од биологије, а делимично од менталних наука (ту спадају изучавања језика, изума, уметности, религије, друштвене организације, права итд.) и веома добро је предвидео, што никако не може да буде добро за антропологију, њено раздвајање у будућности. Он је њен дотадашњи развој видео као процес проширивања који је отишао предалеко, тако да је прогнозирао нужност раздвајања. „Све брже се приближава време када ће биолошка грана антропологије коначно бити одвојена од остатка и постати део биологије” (Boas, 1904: 523). Оно чега можда и није био свестан јесте чињеница да је његов утицај био тај који ће његове ученике и следбенике углавном одвући од биологије.

Зато он дефинише антропологију као науку о човеку која проучава феномене у другим културама, а они се могу поделити на три групе: (1) физички изглед људи, (2) језик, (3) обичаји и веровања. Тако су се и развиле три гране антропологије: (1) соматологија или физичка антропологија, (2) лингвистика и (3) етнологија.¹¹ То је простор који је међу наукама попунила антропологија, али који јој омогућава сарадњу са другим наукама: анатомијом, географијом, лингвистиком, филологијом, психологијом, социологијом итд. (Voas, 1899a: 94). За расправу о Боазовој методологији веома су важна два рада (Voas, 1887, 1896) у којима се ради о различитим приступима свету око нас из визуре различитих наука и о схватању закона у антропологији.

Међутим, пре анализе ових радова морамо да се осврнемо на неке аспекте интелектуалне климе у немачкој филозофији. Након објављивања једне од најзначајнијих књига у историји филозофије, Кантове најпознатије критике (Kant, 1781/1890), немачком филозофијом су доминирале различите верзије идеализма. Све до Хегелове смрти (1831) највећу популарност имали су Кантов трансцендентални, Фихтеов субјективни, Шелингов објективни и Хегелов апсолутни идеализам. У таквој интелектуалној клими Фојербахов материјализам је са собом донео значајне промене, а такође веома значајни догађаји су и преводи Дарвинове (Darwin, 1859/1964) књиге 1860. године и Хакслијеве књиге *Man's Place in Nature* (Huxley, 1863/1924), јер тада еволуциона теорија постаје најважнији део научног материјализма у Немачкој који доживљава успон половином века. Нажалост, веома брзо почињу да се јављају реакције на дарвинизам и материјализам преко идеја о повратку Канту (Freeman, 1999).

На почетку каријере Боаз је био под утицајем идеја Хердера, који је веровао да живимо у свету који сами стварамо, Шилера, који је писао о снази и значају обичаја у друштвеном животу, а Кантова дела је читао током своје арктичке експедиције, 1883. године, на 40 степени целзијуса испод нуле, потпуно изгладнео. Према Кантовом виђењу човека ми смо бића која чине изборе и конструишу свој карактер и друштво, што нас разликује од остатка живог света. Почетком последње деценије деветнаестог века у Немачкој је неокантијанизам био изузетно популаран, а главни представник овог интелектуалног покрета био је Вилхелм Дилтај, чија је главна жеља била да друштвене науке и хуманистичке дисциплине одвоји од природних наука, односно да направи дисконтинуитет у хијерархији наука, који је за њега био немогућ због различитих основа на којима почивају различите врсте наука (Dilthey, 1996). Зато је Боаз још 1882. године у једном писму јасно написао да материјалистички поглед на свет који је заступао као студент физике није више одржив и тиме се приближио Дилтајевом идеализму слободе (Harris, 1968/2001; Hatch, 1973; Freeman, 1983).¹²

¹¹ Најпознатија је ипак његова подела на четири велика поља унутар антропологије: физичку антропологију, културну антропологију, археологију и лингвистику. Међутим, код њега је у питању била само аналитичка раздвојеност, јер је писао о штетности међусобног удаљавања физичке и социјалне антропологије (Voas, 1936/1940).

¹² Боаз у својим радовима помиње Дилтаја тек 1907. године (Harris, 1968/2001).

Због тога је у првом од два поменућа рада, „The study of geography” (Воас, 1887), направио разлику између два начина упражњавања науке. Први покушава да открије опште законе, а појединачни случајеви га занимају само оној у мери у којој говоре о општем закону. Други је проучавање феномена ради њих самих, а то подразумева њихово разумевање у односу на посматрача, тако да закони нису више циљ истраживања. Занимљиво је његово схватање да су оба начина упражњавања науке компатибилна и једнако валидна, јер он није порицао да постоје одређени закони који руководе развојем људске културе (Воас, 1896), али јесте био критички настројен према ранијим компаративним методама социјалних еволуциониста. То значи да је сматрао како антропологија мора да користи и други метод, јер је главну грешку еволуциониста видео у томе што су претпостављали да њихов систем класификације представља историју. Он је улогу компаративног метода видео као ограничену, тврдећи да закони еволуције могу да се извлаче само из анализе стварних историја ограничених регија. Из тога следи да је прво потребно сазнати историју човечанства како бисмо могли да откривамо законе који су у основи те историје.

Боаз запажа да су физички феномени подложни физичким законима, док нам физиолошки или психолошки закони нису познати у толикој мери. Он се посебно бави проблемом географије, јер сврху било које науке види у откривању закона који руководе њеним феноменима, а предмет географије је расут по бројним наукама. Зато се у њој преплићу схватања натуралиста и историчара, који се можда и слажу око тога да је установљавање чињеница почетна тачка науке, али не слажу се око других детаља. „Допуштено нам је да кажемо да натуралиста захтева објективну повезаност између феномена које изучава, која недостаје географским феноменима. Њихова повезаност је субјективна и потиче из ума посматрача” (Воас, 1887: 138). Боаз жели да истражи који од два метода има већу вредност, „с обзиром на то да сваки од њих потиче од различите жеље људског ума” (Воас, 1887: 140). Дакле, он инсистира на томе да одговор на ово питање мора бити субјективне природе, односно заснован на личним осећањима. Питање је, према Боазу, само да ли је научник више заинтересован за феномене који га окружују или за апстракције, да ли преферира „индивидуалност у тоталитету или тоталитет у индивидуалности” (Воас, 1887: 140; види и Воас, 1904).¹³

Овај рад је прожет кантовским идеализмом, али уочљива је и извесна опозиција Дарвину која је под утицајем Вирхова, а њена суштина јесте у томе да по тадашњем знању еволуција није могла ни да се докаже ни да се оповргне. Боаз је Канта видео као најбољи пример модерне филозофије која може да спречи студенте да упадну у замке плитког материјализма и позитивизма. Под овим се мисли и на еволуциону теорију и ту је утицај Вирхова веома јасан, нарочито његова поменућа критика Хекеловог монизма из Минхена 1877. године (Freeman, 1999).

¹³ Лесли Вајт и Марвин Харис су Боазов историцизам и партикуларизам доказивали преко овог рада, али нису све оцене сличне њиховим (упор. Lewis, 2001).

Иако Боазова одбрана географије подсећа на Дилтајеву разлику између духовних и природних наука, и поред утицаја неокантоваца једно време је успевао да избегне најгоре последице и консеквенце те филозофије. Зато је у другом раду који је поменут (Boas, 1896) уочљиво мењање позиције, односно заокрет ка позицији према којој постоје закони који руководе културним феноменима и ставу да их је могуће открити. За највиши циљ етнологије, а то је откриће закона, потребна је и помоћ других наука, што значи да он ипак није желео да ослободи антропологију компаративног метода, већ да га допуни историјским партикуларизмом и да се на тај начин дође до закона који су циљ антропологије. Због свега овога Кробер и Радин су оптуживали Боаза да није довољно идиографски настројен и да занемарује историју, што би значило да Кробер није у потпуности разумео његову верзију неокантијанизма (Harris, 1968/2001: 276).

Етнологију Боаз схвата као историјску науку која је блиско повезана са историјом културе. „Поређење друштвеног живота различитих народа доказује да су основе њиховог културног развоја запањујући униформне. Из овог следи да постоје закони којима је овај развој подложен. Њихово откриће је други, можда важнији циљ наше науке” (Boas, 1888/1940: 633-634). Ово нам указује на то да је Боаз заиста као важан задатак етнологије сматрао „истраживање закона који руководе друштвеним животом” (Boas, 1888/1940: 634), чиме би историјски метод био допуњен компаративним методом.

Видели смо, дакле, да је Боаз у неку руку желео да помири историјски метод са компаративним, а не да у потпуности да предност једном од њих, иако никад није пропустио прилику да се ограда од универзалних закона, већ је истицао како су нам у зависности од комплексности феномена потребни посебни закони. Изузетна комплексност културних феномена онемогућава нам да дођемо до апсолутно важећих и универзалних закона. Поред овога, био је врло јасан када се ради о односу са психологијом, нарочито социјалном психологијом, али схваћеној на специфичан начин. Под њоме Боаз подразумева однос индивидуе и културе, а потрагу за социолошким законима види као бесмислену уколико би се запоставила тако схваћена социјална психологија (Boas, 1932).

Критике еволуциониста и наглашавање квалитативности уместо квантитативности коју су истицали његови претходници потичу вероватно од утицаја историцизма и схватања рационалности. Боаз је проблем субјективног разумевања видео као проблем квалитативности, а не попут Тајлора, као проблем квантитативности. Тајлор је разлику у веровањима приписивао поседовању разума или његовом недостатку, док је Боаз сматрао да људи у различитим културама имају квалитативно другачије мишљење и није желео да намеће сопствени оквир рационалности (Hatch, 1973).

Што се тиче схватања људске природе и њеног односа са културом, може се рећи да је Боаз заступао емоционални концепт људског понашања, где се разум као основа људских институција замењује емоцијама. Кључну улогу игра појам навике, која настаје када се нека акција често изводи и углавном не комбинује са разумом.

Велики део нашег друштвеног понашања је аутоматски. Део је можда инстинктиван, тј. органски детерминисан. Далеко већи део заснован је на условљеним реакцијама, тј. детерминисан ситуацијама, толико упоран и рано нам наметнут, да ми више нисмо свесни карактера понашања и такође обично несвесни постојања или могућности другачијег понашања (Boas, 1930/1940: 261).

Зато је сматрао да су навика и емоције далеко важнији принципи у људском понашању и стога Хач његов приступ карактерише као антиинтелектуалистички, који мишљење види као слабо и заговара да човеком доминирају апетити, жеље, предрасуде, емоције, ирационалност итд. С обзиром на субјективни приступ и идеју да су креативне силе које су у основи културе идеационе, Боаз је изучавање индивидуе сматрао главним проблемом у антропологији. Индивидуални ум је тај који реинтерпретира и модификује нова стечена културна обележја. Каузални услови културе леже у интеракцији између индивидуе и културе. Проучавање културне динамике мора да буде проучавање индивидуе у њеном културном окружењу. „[И]ндивидуа се може разумети само као део друштва којем припада, а . . . друштво се може разумети само на основу међуодноса конституентних индивидуа” (Boas, 1930/1940: 260).

Најважнија карактеристика индивидуе јесте тенденција да њеним понашањем доминира навика. Тако обрасци понашања постају аутоматизовани. Људско понашање у том случају није последица инстинкта, већ бројних научених прилагођавања, што представљају навике. Упркос разлици у односу на инстинкт (како га је он схватао), и човека и остале животиње карактерише понашање које није рефлексивно, већ је сачињено од инволунтарних реакција. Јаз између људи и осталих животиња Боаз није видео као апсолутан (Boas, 1930/1940), али он је највећи у домену субјективно условљених односа.

Односи индивидуа или група индивидуа могу да се гледају са три становишта; односи органског и неорганског спољашњег света, односи међу припадницима исте друштвене групе и оно што се у недостатку бољег термина може означити као субјективно условљени односи. Под овим термином подразумевам оне ставове који постепено настају дајући вредности и значења активностима, као добрим или лошим, исправним или погрешним, лепим или ружним, сврховитим или каузално детерминисаним. Односи са органским и неорганским спољашњим светом првенствено се успостављају преко стицања подршке, заштите од оштре климе и географских ограничења разних врста. Односи међу припадницима исте друштвене групе укључују односе међу половима, навике формирања друштвених група и њихове облике (Boas, 1930/1940).

Боаз културу разуме као ентитет којим руководе *sui generis* принципи, а не преко природних особености људског ума. У његовој антропологији има веома мало места за људску вољу, управо зато што је велики део људског понашања детерминисан традиционалним обрасцима. „Конфликт између рационалне мисли, с једне стране, и емоционалних реакција и ригидне традиције с друге, довео је до надмоћи разума, иако су емоционални елементи наставили и још увек настављају да обликују форму културе” (Boas, 1938e: 676-677).

Речено је да је Тајлор (Tylor, 1871/1920) тврдио да је култура заснована на принципима разума и корисности, што је Боаз негирао, инсистирајући на томе да је већина институција ирационална. Код Тајлора је рационалност средишњи појам, а код Боаза је то традиција. Ово схватање је доминирало америчком антропологијом наредним деценијама, иако није било без критичара (види Harris, 1968/2001).

Утицај на културни релативизам и оцена Боазове методологије

Боазов утицај се рефлектовао на утицај доктрине културног релативизма који је дуго времена сматран исправним антрополошким приступом. Он се често узима здраво за готово, тако да није лако схватити шта заправо претпоставља и подразумева. „Заиста, чини се да је то пре атмосфера него доктрина” (Nowell-Smith, 1971). За њега се најчешће везује група антрополога која је била доминантна у САД током друге четвртине прошлог века, а то су махом Боазови ученици и следбеници. Њихове две главне идеје јесу да култура, а не биологија, објашњава разноликост и варијабилност људског понашања и да уочавање ових различитости у понашањима међу културама треба да доведе до толеранције, а не до расуђивања о културним праксама (Hollinger, 2003). Најкраће речено, расуђивање је засновано на искуству, а оно се интерпретира од стране сваке индивидуе преко енкултурације.

Тајгер културни релативизам анализира из другачије перспективе и истиче како је бихевиорална психологија, која је у то време доминирала америчком антропологијом, погрешна и да је потребно преиспитати њене темеље. Према његовом мишљењу, „[поред индивидуалног понашања и] друштвено-структурно понашање је у великој мери, иако веома варијабилно, реакција на генотип, као и на специфична окружења са којима се фенотип сусреће” (Tiger, 1979: 511). И поред напретка у биологији и психологији, етнографска грађа у антропологији у великој мери и даље користи претпоставке које су формиране у раној фази наивног енвиронментализма.

Наглашавам проблем биологије, не само зато што се чини логичним да би добра друштвена наука требало да пронађе важне везе са биологијом Наглашавам га . . . јер је културни релативизам – преко својих психолошких претпоставки – ионако био заснован на биологији. Чињеница да је то била нетачна биологија захтева озбиљно поновно промишљање основних принципа. Ова потреба, ипак, није очигледна многим антрополозима јер се ове нетачне претпоставке ретко када разматрају експлицитно (Tiger, 1979: 515).

Могуће је понудити и нешто другачије заједничке карактеристике (Nowell-Smith, 1971: 2) културног релативизма: (1) не постоје апсолутна, универзална морална правила или вредности, јер су она релативна у односу на нешто; (2) друштвена правила су нужно права, односно добра за одређено друштво; (3) није допуштено вредносно процењивање и поређење морала или вредности у различитим културама; (4) индивидуе морају да се повинују пра-

вилама свог друштва. Осим прве претпоставке све остале су прескриптивне, иако није јасно због чега би оне важиле. Због чега не би требало вредносно оцењивати или вредновати праксе кроскултурно? Врло лако се може показати да основна претпоставка, прва, не следи из доказа на које се антрополози позивају када доказују валидност културног релативизма. Такође, она не даје никакво оправдање ни за остале ставове.

Прва пропозиција је прихватљива само у слабом облику, док у јаким не може да се поштује, јер културни релативисти уопште не показују да не постоје апсолутна и универзална морална правила. Слаба верзија би заговарала тезу да *неке* варијације у моралним правилима и праксама могу да буду објашњене и брањене преко не-моралних обележја (природних и културних) различитих друштава. Међутим, у овом слабом облику (1) не даје никакву подршку тврдњи (2). Различита друштва живе у сличним околностима, а опет имају различите друштвене праксе, тако да је тешко заговорати тезу да једно од њих има исправну праксу. Све ово нам указује на чињеницу да прва теза није поткрепљена, а с обзиром на то да трећа и четврта следе из друге и да друга није тачна, не могу се прихватити ни друге две (Nowell-Smith, 1971).

Уколико желе да избегну инфинитни регрес и апсолутисти и релативисти морају да донесу неке моралне одлуке за које не могу да пронађу подршку или оправдање. Подршка за морално расуђивање у једном моменту мора и сама постати неоснована и заблуда лежи у претпоставци да је подршка за све моралне одлуке или ставове нужна или могућа, а она настаје из чињенице да ми бранимо већину наших одлука преко позивања на неке општије принципе. Илузија да је ово могуће настаје услед бркања моралних ставова и чињенице да неки људи заговарају одређене ставове, јер ови ставови могу да буду подржани емпиријским доказима. „Кључни аргумент који се користи од стране културних релативиста је довољно директан: они не виде начин на који се рационално могу оправдати стандарди који трансцендирају границе времена, друштва и културе. Стога они не виде рационално оправдање за морално, когнитивно и културно рангирање друштава” (Jarvie, 1975: 344). Царви је сигурно у праву када истиче како релативизам представља једноставну доктрину „која охрабрује лењост и нихилизам” (Jarvie, 1975: 349). Није спорно да су сви људи у одређеној мери производ своје културе, али не треба заборавити да смисла има само претпоставка о постојању тачног одговора на неки проблем или питање, односно да је потпуно бесмислено поредити мишљења о питањима на које није могуће дати одговор или све тврдње сматрати једнако релевантним, истинитим или смисленим.

Културни релативисти су сматрали да нема основа за тврдње о супериорности једног народа у односу на други ако се они културно пореде и да су сва евалуативна поређења бесмислена и погрешна. Међутим, у позадини ових идеја потребно је рашчланити методолошку од идеолошке компоненте. У методолошком смислу културни релативизам је представљао механизам друштвених наука преко којег су антрополози прилазили проблемима у истраживањима и на овај начин покушали да дођу до поузданог знања о страним културама које не би довољно добро разумели да су константно расуђивали и оце-

њивали културне праксе које су различите од оних на које су антрополози навикли у сопственим културама. Ништа мање значајан није идеолошки аспект. У том смислу културни релативизам је представљао критички механизам на основу којег је (било) могуће умањити ауторитет домаће културе (Hollinger, 2003). У овоме је веома значајну улогу одиграла и Маргарет Мид са својом најпознатијом књигом (Mead, 1928; Škorić, 2013).

Културни релативизам има своје непосредно порекло у критици еволуционизма у антропологији. Већина пионира антропологије су били (социјални) еволуционисти, а најпознатији су били Тајлор и Морган (Tylor, 1871/1920; Morgan, 1887), који су често „примитивне” културе посматрали као да су на nižем стадијуму развоја од западних култура. Главне претпоставке еволуциониста први пут су систематски доведене у питање тек Боазовом публикацијом *The Mind of Primitive Man*, 1911. године (Boas, 1911/1938). У њој су понављани аргументи које је Боаз износио током претходне две деценије – јаз између „примитивних” и „цивилизваних” народа није толико велики колико се до тада мислило и обрасце понашања треба разумети као да коегзистирају аутономно у различитим културама, а не треба их поредити по прогресивним стадијумима. Боаз је због тога константно наглашавао капацитет културног условљавања који прописује стандарде понашања и рационалности. Рационалност, дакле, није универзална, а понашање није условљено биологијом већ традицијом која се преноси с генерације на генерацију.¹⁴ Зато је веома важна поменута промена концепта културе из једине у множину. Боазова лична мотивација била је веома јака у његовом разматрању проблема расе и биологије. Међутим, то не умањује његов научни значај, већ само указује на то да су веома битне и идеолошке компоненте његове теорије.

Идеолошка привлачност релативистичког приступа била је евидентна и код Боазових ученика. Већина његових студената била је англопротестантског или јеврејског порекла. Због тога су они или реаговали против свог културног наслеђа (у првом случају) или су имали сличну позадину и мотивацију као и сам Боаз (у другом случају). Демографска мешавина Јевреја, рођених Европљана и жена није била присутна ни у једној другој научној или хуманистичкој дисциплини те генерације у САД и може се рећи да је овај културни релативизам доста тога дуговао извесној маргиналности његових заговорника (Hollinger, 2003).

Мелвил Херсковиц је у понудио филозофску верзију културног релативизма (Herskovits, 1955). Он је културни релативизам схватио као „приступ питању о природи и улози вредности у култури” (Herskovits, 1955: 351; курзив у оригиналу), истовремено сматрајући да су евалуације „релативне културној позадини из које настају” (Herskovits, 1955: 350; курзив у оригиналу). То значи

¹⁴ Ово, међутим, не значи нужно да је Боаз сматрао биологију у потпуности ирелевантном. „Антропологија се бави биолошким и менталним манифестацијама људског живота како се јављају код различитих раса и у различитим друштвима” (Boas, 1910: 371). Једним делом ти феномени су историјски, али и биолошки и психолошки. „[У] многим случајевима различити феномени су засновани на сличним психичким процесима” (Boas, 1910: 384). Јасно је да слични психички процеси могу да буду само последица биолошке еволуције.

да су „расуђивања . . . заснована на искуству, а искуство се интерпретира од стране сваке индивидуе преко сопствене енкултурације” (Herskovits, 1955: 351; у оригиналу курзивом). Дакле, ове тврдње могу да се заговарају у слабој и јакој верзији. Није спорно да конвенције одређене групе којој припадамо утичу на извесне сегменте наше перцепције, спознаје, формирања вредности, али питање је шта се под овом тврдњом подразумева. Тако би према слабој верзији било прихватљиво рећи да људи имају исти биолошки супстрат когнитивне архитектуре која ипак има примат у нашој спознаји, не негирајући утицај културе, док би према јакој верзији управо био пренаглашен тај културни утицај, а биолошки занемарен, јер би се посматрао као социјална конструкција. У том смислу Херсковиц није јасан када говори о томе да је „перцепција времена, раздаљине, тежине, величине и других 'стварности' . . . посредована конвенцијама неке дате групе” (Herskovits, 1955: 351). О каквом се утицају ради, јер он може да се креће у опсегу пуког конформистичког утицаја, све до претеривања у утицају културе на перцепцију?

Етички релативизам, према којем је „дефиниција онога шта је нормално или абнормално релативна . . . културном референтном оквиру” (Herskovits, 1955: 354), такође може да се посматра на неколико начина. Нису све етичке норме универзалне у културном смислу, али исто тако постоје извесне норме које се сматрају културним универзалијама, дакле, које не зависе од разноврсних културних конвенција (Brown, 1991; Pinker, 2002). Херсковиц прави разлику између апсолута и универзалија. Апсолути су фиксирани и немају варијације ако се посматрају кроскултурно и историјски, док су универзалије нека врста заједничког имениоца који се може извести из варијација свих феномена који се манифестују у природном или културном свету. То би значило да је моралност универзална, као и уживање у лепоти. Многи облици ових појава зависе од историјског искуства друштава која их манифестују, тако да се критеријуми евалуације мењају, али оно што остаје јесте основна концепција. Зато културни релативизам, према Херсковицу, има три различита аспекта: методолошки, филозофски и практични. У питању је метод, сличан вредносној неутралности, преко којег се настоји постићи објективност у изучавању култура, јер се своди на дескрипцију културних пракси, а не на било какву нормативност (Herskovits, 1955, 1958).

Дејвид Бидни на следећи начин описује културне релативисте или плуралисте: „Антропологија је схваћена као проучавање појединачних култура, схваћених као функционалне, интегрисане целине, а не проучавање еволуције културе човечанства као целине” (Bidney, 1953: 687). Оно што треба нагласити јесте да су и Боаз и Херсковиц, дакле и већина истомишљеника, признавали прогрес у технолошком смислу и у погледу јасноће концептуалне мисли, док га нису признавали у доменима религије, уметности и морала. Као аксиолошка позиција, културни релативизам укључује трансвалуацију вредности, тако да сви апсолути постају релативни апсолути, чија валидност се препознаје само унутар одређене културе. Бидни се зато залаже за разликовање социолошког од културног релативизма. Према социолошком релативизму културне вредности су функција друштвене организације, што значи да у односу на њу и

варирају. Социолошки релативизам порекло одређених вредности објашњава преко позивања на друштво и класну припадност. С друге стране, културни релативиста не објашњава настанак вредности, већ их само прихвата као да-ност.

Ако се говори о успону културног релативизма, вероватно најзначајнија књига јесте *The Patterns of Culture* Рут Бенедикт (Benedict, 1934/1959), која не представља производ теренског рада ауторке. У њој је свака од три културе представљена као целина за себе, што се најбоље може замислити ако се оне представе као индивидуе. У највећој мери за успех књиге заслужна је литерарна способност ауторке, а не научни докази који би ишли у прилог културном релативизму. Главна референтна тачка анализа била је њена култура и нетолеранција коју је у њој видела. Међутим, на основу чега је могуће критиковати нетолерантност одређене културе, јер су све оне једнако валидне ако се посматрају као системи за себе? Проблем са овим идејама био је тај што се као „домаћа” култура некада подразумевао Запад, а некад су се, рецимо, нацисти искључивали из „наше” културе. Дакле, никад није било сасвим јасно дефинисано које су границе одређене културе.

На касније друштвено окружење културног релативизма утицале су четири главне промене (Hollinger, 2003). У прву групу спадају важне геополитичке промене. Колонијализам је нестајао, појављивале су се нове државе, а све то се догађало у две деценије након Другог светског рата. У њима су живели разни народи и није више било у потпуности јасно где једна култура престаје, а друга почиње. Поред тога, веома је значајан развој светске капиталистичке економије и мултинационалних корпорација, чиме је дошло до универзализације економије и партикуларизације култура.

Друга трансформација садржала је промену доктрина интелектуалних елита у САД које су све више постајале релативистичке по свом карактеру. Најутицајније „релативистичко” дело била је свакако Кунова књига из 1962. године (Kuhn, 1962/1970).¹⁵ Касније су објављене веома значајне Герцове књиге *The Interpretation of Cultures* (Geertz, 1973) и *Local Knowledge* (Geertz, 1983), а приличан утицај извршила је и Рортијева књига *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty, 1979). Тако је универзализам претходне генерације замењен сумњом у било какве могућности универзализма и културни релативизам је ушао у нову фазу, али готово у потпуности одсечен од свих претеча. Сада су главни представници (који себе ипак нису тако називали) били: Рорти, Герц, Фуко, Дерида, Лиотар и други.

Трећу трансформацију представља развој покрета касније названог мултикултурализам, „који је довео у питање монолитски, интегрисани и ограничени карактер 'домаће културе’” (Hollinger, 2003: 719). Његов успон догодио се касних шездесетих и раних седамдесетих година, као покушај да се призна

¹⁵ Наводници који означавају Кунову књигу као релативистичку односе се на амбивалентне оцене њеног садржаја (види Škorić, 2010: 113-119). Она по себи није релативистичка, макар не у класичном смислу, али била је вероватно највећа инспирација релативизму двадесетог века, нарочито унутар социологије и филозофије.

културни диверзитет унутар америчке културе, за коју је постало јасно да не егзистира као неки јединствени ентитет. Четврта трансформација одиграла се растом међународног феминистичког покрета који је изазвао етичку аутономију појединачних култура новом верзијом универзализма људских права. Ове четири велике трансформације промениле су оригиналну доктрину културног релативизма и његове границе су постале све нејасније.

Као што се може лако видети, не постоје слагања око тога да ли је на Боазову методологију више утицао модел физике или модел историје. У поменутом тексту о географији јасно се види да је модел за науку о култури историја и да циљ такве науке није откриће општих закона. Проблем настаје када се осврнемо на текстове у којима се на неки начин заговара могућност антропологије да открије законе. Није чудно што постоје велика неслагања око његове методологије, јер је и сам Боаз одабрао различите текстове за крај књиге *Race, Language and Culture* (Boas, 1940) и тиме је поручио да та два рада представљају његов општи став према методологији који се може назвати и ироничним (види Kuper, 1988).

Иако је Боаз у свом истраживачком програму инкорпорирао оба облика науке, то не значи да је тај програм био успешан само због евентуалног покушаја синтезе. Ипак, овај програм је значајан због утицаја на схватање културе већине антрополога двадесетог века. Три најважнија фактора која су утицала на настанак Боазовог концепта културе јесу комплексност историје, проблем разумевања и схватање рационалности и природа односа емоција и разума. Његова велика жеља била је да дође до исцрпних и детаљних историја ограничених регија, тако да је наглашавао значај дифузије. Изучавајући фолклор закључио је да се узроци митова не могу пронаћи у индивидуама и да се не може ући у траг њиховом пореклу, тако да су они за њега представљали производ исувише комплексних историја, где би потрага за њиховим пореклом била неуспешна (Hatch, 1973). Овај закључак о фолклору и митовима проширен је и на технологију, уметност, друштвену организацију, односно на остатак културе. Из овога се јасно може видети да је нека врста препоруке за антропологе разумевање феномена, а узрок томе јесте природа података на које се наилази. У питању је и разлог за одбацивање еволуционизма, јер свако културно обележје има комплексну прошлост тако да се узроци културних феномена не могу открити преко еволуционистичке методологије.

На крају каријере Боазова позиција је била слична Винделбандовој, где се заговара оштро раздвајање номотетских и идиографских наука, односно, напушта се циљ откривања закона у антропологији. Дакле, и поред основног образовања из природних наука, Боазовом антропологијом доминира идеализам, односно наглашавање субјективног у односу на објективно. Крајем двадесетих година он је напустио деветнаестовековне идеје о развојним униформностима, до тридесетих је постао убеђен да је људски ум одговоран за интеркултурне регуларности и да антропологија не сме да буде одвојена од психологије, чиме је постао претходник теорија култура и личност. Опадање интересовања за историјске реконструкције било је праћено повећањем интересовања за психологију и психолошке факторе. На трагу ових промена Рут Бене-

дикт и Маргарет Мид су вршиле своја теренска истраживања, како би истражиле запостављани однос између индивидуе и културе (Harris, 1968/2001: 281). Промена тежишта анализе довела је до готово догматског противљења номотетским приступима, а претерани индуктивизам је сам себе рушио, јер је суштина постала сакупљање што већег броја чињеница које би, наводно, требало саме од себе да доведу до открића закона.

Нажалост, Боаз и његови следбеници су отежали инкорпорацију дарвинизма у антропологију, иако му сами често нису били директно супротстављени ако се говори о његовом биолошком значају. Дарвинизам је омогућио формулацију у потпуности натуралистичке (или монистичке) теорије света око нас. Тако је култура почела да се посматра као природни процес, који се не разликује од осталих природних феномена. Боаз се борио управо против оваквог грубог примењивања биолошке еволуције на културу, које су спроводили Голтон, Тајлор и многи други. Међутим, данашњи дарвинизам нема никакве везе са наивним претеривањима и заблудама његових првих популарних представника. Зато су данас ставови попут Боазових или Кроберових у потпуности неодрживи када се ради о научно оријентисаној антропологији.

Најчешће се стиче утисак да Боаз људској активности прилази преко субјективних или спиритуалних квалитета. Зато је код њега и историја схваћена као експресија идеја које својом несамерљивошћу онемогућавају интеркултурну компарацију. Под утицајем идеализма Боаз је и формулисао свој културни партикуларизам, јер идеализам сваку историјску епоху посматра као да је настала сама из себе, што имплицира одређени степен релативизма. Дух сваког времена схвата се као јединствен и било каква универзализација је отежана или чак немогућа, а јасно се може уочити да је у питању реакција на позитивизам.

Поред поменуте реакције, која се, историјски гледано, може оценити као антинаучна, као идеја која је касније у друштвеним наукама отворила пут релативизму у социологији и антропологији, далеко значајнији и делотворнији био је Боазов покушај да покаже како западноевропска рационалност није супериорна у односу на остале варијетете. Међутим, проблематично је предложено решење, према којем разумевање неке културе или неког друштва подразумева заузимање перспективе оних који се посматрају. Марвин Харис (Harris, 1978) је овај проблем покушао да реши преко увођења дистинкције између етичке и емичке перспективе, које такође није без проблема, али представља адекватнији покушај решења. Проблем лежи у томе што се најчешће говори о западноевропској рационалности и другим рационалностима, што је погрешна дихотомија ако говоримо о научном изучавању културе или друштва. Научник би требало да поштује правила и процедуре научне рационалности и научне методологије, а не да се руководи некаквом субјективном рационалношћу.

Попут Томаса Куна, који сам није био релативиста, али је инспирисао много њих, ни Боаз није био (екстремни) релативиста јер није у потпуности одбацио улогу биологије или наслеђа у обликовању људског понашања. Касније су му приписиване такве идеје, што на пример Деглер сматра да није

тачно (Degler, 1991). Евидентно је да је у књизи *The Mind of Primitive Man* говорио о значају наслеђа и да није био екстремни енвайронменталиста, као што је то био Вотсон (Boas, 1911/1938; Watson, 1930).

Боазов утицај на изучавање људске природе

Остаје још да видимо како би се данас на најадекватнији начин могао концептуализовати однос између људске природе и историје и који је био каснији утицај Боаза на савременике. Доналд Браун (Brown, 1999: 138) јасно истиче следећу чињеницу: „[Љ]удска природа јесте, и требало би да буде, суштинско интересовање било коме ко покушава да разуме прошлост”. Поред тога што се мора детаљније поставити питање о томе шта је заправо људска природа, једна ствар је јасна – она мора бити производ и последица (људске) еволуције, а њено главно обележје јесте (људски) ум. Током већег дела прошлог века већина друштвених теоретичара сматрала је да људска природа не постоји или да је она изузетно варијабилна или да се састоји од свега неколико општих обележја, попут капацитета за културу, избегавања казне и потраге за наградом. То би значило да се људски ум схвата као *tabula rasa*, а концепт људске природе као социјални конструкт. Веома значајан догађај у промени овог схватања била је рецензија Скинерове књиге од стране Чомског, који је критиковао бихевиористичку идеју о учењу језика (Chomsky, 1959).

Временом је постало евидентно да је људски ум адаптиран на групни или коалициони живот (нпр. Dunbar, 1998) и да су многи ментални механизми „домени специфични” (Barkow *et al.*, 1992; Hirschfeld and Gelman, 1994) и да све то има утицаја на дешавања у друштву. Зато су данас већ уобичајени радови који извор интелигенције виде у макијавелизму, односно може се говорити о „макијавелијанској интелигенцији”, са посебним нагласком на идентификацији превараната и превара у друштвеној размени и интеракцији, и о „теорији ума” на основу које људи инуитивно могу да претпостављају шта се догађа у умовима других људи. Сви (здрави) људи поседују ове интуиције (Whiten and Byrne, 1988; Byrne and Whiten, 1997; Baron-Cohen, 1995).

Објашњење човека и његове природе мора лежати у прошлости. Зато се у оквиру еволуционе психологије говори о „окружењу еволуционе адаптивности”, али то није неко фиксирано место или одређени период, већ скуп обележја окружења која су потребна за нормални рад и функционисање свих појединачних адаптација. То су обележја која су била присутна када су адаптације еволуирале, а то је било пре или током дугог периода током којег су људи били ловци и сакупљачи. Нема никаквог доказа да је људски ум еволуирао неко обележје током последњих неколико хиљада година, од када се историја записује или бележи на разне начине. Зато се може рећи да је наш ум заправо ум ловца сакупљача. Међутим, треба имати на уму да гени производе само оно за шта су „програмирани” у интеракцији са својим окружењима. Данашња окружења и она из историје од пре неколико хиљада година у многоме варирају у односу на она у којима су наши мозгови еволуирали. Зато се многа обеле-

жја људске природе не манифестују као што су се манифестовала у еволуционој прошлости.

Ако бисмо морали да се одредимо за највећи Боазов научни допринос, то би свакако био његов успех да концептом културе замени расу као објашњење различитости људских група. Тај утицај се раширио и изван антропологије, првенствено на социологију. Тако је, рецимо Чарлс Елвуд променио своје ставове под утицајем Боазових истраживања. Почетком прошлог века Елвуд је писао о имитацији и урођеним тенденцијама које објашњавају понашање (Ellwood, 1901), да би пет година касније променио мишљење и четири деценије касније објављује рад о немогућности разумевања људског друштва без разумевања људске културе, јер је „социјално понашање човека . . . под доминацијом културе његове групе” (Ellwood, 1944: 6). Такође, истиче и квалитативну разлику између понашања људи и понашања животиња. Дакле, када је теорија о наслеђивању стечених карактеристика оповргнута, као могућност се јавио избор између биологије и културе и све више научника је бирало културу.

Ипак, било је социолога који су независно од Боаза имали слична становишта и један од њих је Вилијам Томас, који је још 1904. године писао о томе како су расне предрасуде неосноване. Његова логика је била следећа – природа је прво створила један мозак који добро функционише, а тек онда су настале неке мале разлике (Thomas, 1904). Томасов утицај на друге друштвене научнике је био мањи у односу на Боасов, али није био занемарљив. Његов утицај је био веома значајан када се ради о полним разликама (Thomas, 1907). Ипак, Боазов утицај је далеко јачи одјек имао у антропологији, нарочито преко његовог најпознатијег ученика, Алфреда Кробера, који је у неким сегментима, кључним за ову тему, отишао корак даље од свог професора (види нпр. Škorić, 2016).

Литература:

1. Baker, L. D. (1998-1999). Columbia University's Franz Boas: He led the undoing of scientific racism. *The Journal of Blacks in Higher Education* 22: 89-96.
2. Barkow, J. H., L. Cosmides, and J. Tooby (eds) (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.
3. Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Boston: MIT Press/Bradford Books.
4. Benedict, R. (1934/1959). *Patterns of Culture*. New York: The New Library of the World Literature.
5. Benedict, R. (1943). Franz Boas. *Science* 97 (2507): 60-62.
6. Beuttner-Janusch, J. (1957). Boas and Mason: Particularism versus generalization. *American Anthropologist* 59 (2): 318-324.
7. Bidney, D. (1953). The concept of value in modern anthropology. In: Kroeber (1953), pp. 682-699.
8. Boas, F. (1887). The study of geography. *Science* 9 (210): 137-141.
9. Boas, F. (1888/1940). The aims of ethnology. In: Boas (1940), pp. 626-638.

10. Boas, F. (1889). On alternating sounds. *American Anthropologist* 2 (1): 47-53.
11. Boas, F. (1896). The limitations of the comparative method in anthropology. *Science* 4 (103): 901-908.
12. Boas, F. (1899a). Anthropology. *Science* 9 (212): 93-96.
13. Boas, F. (1899b). The cephalic index. *American Anthropologist* 1 (3): 448-461.
14. Boas, F. (1901). The mind of primitive man. *The Journal of American Folklore* 14 (52): 1-11.
15. Boas, F. (1904). The history of anthropology. *Science* 20 (512): 513-524.
16. Boas, F. (1910). Psychological problems in anthropology. *The American Journal of Psychology* 21 (3): 371-384.
17. Boas, F. (1911/1938). *The Mind of Primitive Man*. Revised Edition. New York: The Macmillan Company.
18. Boas, F. (1912). Changes in the bodily form of descendants of immigrants. *American Anthropologist* 14 (3): 530-562.
19. Boas, F. (1916). Eugenics. *The Scientific Monthly* 3 (5): 471-478.
20. Boas, F. (1920a). The influence of environment upon development. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 6 (8): 489-493.
21. Boas, F. (1920b). The methods of ethnology. *American Anthropologist* 22 (4): 311-321.
22. Boas, F. (1927). Fallacies of racial inferiority. *Current History* 25 (5): 676-682.
23. Boas, F. (1930/1940). Some problems of methodology in the social sciences. In: Boas (1940), pp. 260-269.
24. Boas, F. (1932). The aims of anthropological research. *Science* 76 (1983): 605-613.
25. Boas, F. (1932/1940). Race and character. In: Boas (1940), pp. 191-195.
26. Boas, F. (1936/1940). Relations between physical and social anthropology. In: Boas (1940), pp. 172-175.
27. Boas, F. (ed.) (1938a). *General Anthropology*. Boston: D. C. Heath and Company.
28. Boas, F. (1938b). Introduction. In: Boas (1938a), pp. 1-6.
29. Boas, F. (1938c). Biological premises. In: Boas (1938a), pp. 16-23.
30. Boas, F. (1938d). Race. In: Boas (1938a), pp. 95-123.
31. Boas, F. (1938e). Methods of research. In: Boas (1938a), pp. 666-686.
32. Boas, F. (1939). Heredity and environment. *Jewish Social Studies* 1 (1): 5-14.
33. Boas, F. (1940). *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
34. Boas, F. (1941). The relations between physical and mental development. *Science* 93 (2415): 339-342.
35. Brown, D. E. (1991). *Human Universals*. Boston: McGraw Hill.
36. Brown, D. E. (1999). Human nature and history. *History and Theory* 38 (4): 138-157.
37. Byrne, R. W. and A. Whiten (1997). *Machiavellian Intelligence II: Evaluations and Extensions*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Chomsky, N. (1959). Verbal behavior. *Language* 35 (1): 26-58.
39. Darwin, C. (1859/1964). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (facs. ed. of 1st ed.) Cambridge and London: Harvard University Press.
40. Degler, C. N. (1989). Culture versus biology in the thought of Franz Boas and Alfred L. Kroeber. German Historical Institute, Washington, D.C., Annual Lecture Series, No. 2. New York: Berg Publishers.
41. Degler, C. N. (1991). *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. New York: Oxford University Press.
42. Dilthey, W. (1996). *Hermeneutics and the Study of History*. Edited by R. A. Makkreel and F. Rodi. New Jersey: Princeton University Press.

43. Dunbar, R. I. M. (1998). The social brain hypothesis. *Evolutionary Anthropology* 6 (5): 178-190.
44. Ellwood, C. A. (1901). The theory of imitation in social psychology. *The American Journal of Sociology* 6 (6): 721-741.
45. Ellwood, C. A. (1944). Culture and human society. *Social Forces* 23 (1): 6-15.
46. Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
47. Freeman, D. (1999). *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research*. Boulder: Westview Press.
48. Geertz, C. (1973). *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
49. Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.
50. Harris, M. (1968/2001). *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture - Updated Edition*. Walnut Creek: AltaMira Press.
51. Harris, M. (1978). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology* 5: 329-350.
52. Hatch, E. (1973). *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press.
53. Herskovits, M. J. (1953). *Franz Boas: The Science of Man in the Making*. New York: Charles Scribner's Sons.
54. Herskovits, M. J. (1955). *Cultural Anthropology*. An Abridged Revision of *Man and His Works*. New York: Alfred A. Knopf.
55. Herskovits, M. J. (1957). Some further notes on Franz Boas' Arctic expedition. *American Anthropologist* 59 (1): 112-116.
56. Herskovits, M. J. (1958). Some further comments on cultural relativism. *American Anthropologist* 60 (2): 266-273.
57. Hirschfeld, L. A. and S. A. Gelman (eds) (1994). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press.
58. Hollinger, D. A. (2003) Cultural relativism. In: Porter and Ross (2003), pp. 708-720.
59. Huxley, T. H. (1863/1924). *Man's Place in Nature and Other Essays*. London: J. M. Dent & Sons.
60. Jacknis, I. (2002). The first Boasian: Alfred Kroeber and Franz Boas, 1896-1905. *American Anthropologist* 104 (2): 520-532.
61. Jarvie, I. C. (1975). Cultural relativism again. *Philosophy of the Social Sciences* 5 (3): 343-353.
62. Kant, I. (1781/1890). *Critique of Pure Reason*. London: George Bell and Sons.
63. Kroeber, A. L. (1956). The place of Boas in anthropology. *American Anthropologist* 58 (1): 151-159.
64. Krupat, A. (1988). Anthropology in the ironic mode: The work of Franz Boas. *Social Text* 19/20: 105-118.
65. Kuhn, T. S. (1962/1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press.
66. Lévy-Bruhl, L. (1922/1923). *Primitive Mentality*. London: George Allen & Unwin Ltd.
67. Lowie, R. H. (1937). *The History of Ethnological Theory*. New York: Farrar & Rinehart.
68. Lowie, R. H. (1943). Franz Boas, his predecessors and his contemporaries. *Science* 97 (2513): 202-203.
69. Lowie, R. H. (1944). Franz Boas (1858-1942). *The Journal of American Folklore* 57 (223): 59-64.
70. Lowie, R. H. (1956). Boas once more. *American Anthropologist* 58 (1): 159-164.
71. Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow & Company.

72. Morgan, L. H. (1877). *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
73. Nowell-Smith, P. H. (1971). Cultural relativism. *Philosophy of the Social Sciences* 1 (1): 1-17.
74. Pinker, S. (2002). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking Penguin.
75. Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
76. Sanderson, S. K. (2007). *Evolutionism and Its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*. London: Paradigm Publishers.
77. Segall, M. H., D. T. Campbell, and M. J. Herskovits (1963). Cultural differences in the perceptions of geometric illusions. *Science* 139 (3556): 769-771.
78. Sparks, C. S. and R. L. Jantz (2002). A reassessment of human cranial plasticity: Boas revisited. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 99 (23): 14636-14639.
79. Stocking, G. W. (1966). Franz Boas and the culture concept in historical perspective. *American Anthropologist* 68 (4): 867-882.
80. Škorić, M. (2013). Margaret Mid, Derek Friman i Odrastanje na Samoi. *Kultura polisa* 10 (20): 93-128.
81. Škorić, M. (2016). Alfred Kreber i koncept superorganskog. *Etnoantropološki problemi* 11 (1): 85-111.
82. Thomas, W. I. (1904). The psychology of race-prejudice. *The American Journal of Sociology* 9 (5): 593-611.
83. Thomas, W. I. (1907). *Sex and Society: Studies in the Social Psychology of Sex*. Chicago: University of Chicago Press.
84. Tiger, L. (1979). Biology, psychology, and incorrect assumptions of cultural relativism. In: Chagnon and Irons (1979), pp. 511-519.
85. Tylor, E. B. (1871/1920). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 4th Edition, Vol. 1. London: John Murray.
86. Watson, J. B. (1930). *Behaviorism*. London: Kegan Paul.
87. Wax, M. (1956). The limitations of Boas' anthropology. *American Anthropologist* 58 (1): 63-74.
88. Westermarck, E. (1936). Methods in social anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66: 223-248.
89. White, L. A. (1960). Foreword. In: M. D. Sahlins and E. R. Service (eds), *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. v-xii.
90. Whiten, A. and R. W. Byrne (1988). *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Clarendon Press.

Резиме

Франц Боаз је био најутицајнији антрополог у првој половини двадесетог века, али процене тог утицаја су контроверзне, јер неки аутори сматрају да је он штетан за антропологију. Боаз је несумњиво снажно утицао на јачање антропологије у институционалном смислу у Сједињеним Америчким Државама, док око корисности и смислености његове поделе антропологије на четири велика поља не постоје слагања. Његова методологија је врло комплекс-

сна и није једноставно схватити шта је увек желео да каже, док је много лакше схватити како су га тумачили његови ученици и следбеници. Док Боаз није увек био начисто са тим да ли и како антропологија треба да тежи генерализацијама, његови следбеници најчешће нису исказивали никакву жељу за генерализацијама. Боаз је остварио и велики допринос кад се ради о концептуализацији појма културе и на то су утицала три фактора: комплексност историје, проблем разумевања и схватање рационалности и природа односа емоција и разума. Пре њега култура је поимана као сингуларни феномен, а он почиње да је употребљава у множини, како се и данас користи јер свако друштво поседује културу. Она је за њега емергентни систем помоћу којег се критикује и одбацује расизам. Дакле, култура је ентитет којим руководе *sui generis* принципи, а не природне особености људског ума. Зато у његовој антропологији има веома мало места за људску вољу – управо зато што је велики део људског понашања детерминисан традиционалним обрасцима. Боазов утицај се рефлектовао и на утицај доктрине културног релативизма који је дуго времена сматран исправним антрополошким приступом. Он се често узима здраво за готово, тако да није лако схватити шта заправо претпоставља и подразумева. У раду се нуде разне класификације и неколико објашњења његових основних карактеристика. Оцена Боазовог научног рада није нимало једноставна. Он сигурно није желео да иде толико далеко са разним варијантама релативизма како су то чинили неки његови следбеници, али дефинитивно је утицао на то да социјални еволуционизам изгуби на популарности. У сваком случају, ради се заиста о једној од најзначајнијих фигура друштвене науке икад, а не само у оквиру антропологије.

FRANZ BOAS AND RISE OF CULTURAL RELATIVISM

Summary: Franz Boas was the most influential anthropologist in the first half of the twentieth century but the assessment of that influence is far from uncontroversial, because some authors consider it to be detrimental to anthropology. The paper tries to explain some of the main characteristics of his thought, especially methodology and his influence on (once) very popular cultural relativism. Probably the greatest legacy of Boas besides struggle against racism was novel use of the term culture which is also discussed, but he was at least partially responsible for the situation we still have today - culture is most often analyzed as completely separated from biology. That is why the paper offers critique of cultural relativism and crude separation of biology from culture.

Key words: Franz Boas, culture, methodology, cultural relativism