

MICHAŁ ŻERKOWSKI 

Uniwersytet Łódzki

Antropologia psychologiczna. Wprowadzenie

Oddając do rąk Czytelników numer „Etnografii” poświęcony antropologii psychologicznej, w nieunikniony sposób podejmujemy pewne ryzyko. Jego przyczyna jest prosta. Pomimo braku znaczącej obecności w nauce polskiej antropologia psychologiczna jest jedną z tematycznie najrozleglejszych i w retrospekcji najbardziej wpływowych subdyscyplin antropologii kulturowej. Jej historia, pomimo że związana przede wszystkim z tradycją amerykańską, sięga samych profesjonalnych początków dyscypliny i przez ostatnie półtora wieku była formowana i reprezentowana lub w skomplikowany nieraz sposób współkształtowana przez kolejne szkoły, podejścia i nurty antropologiczne, będąc przy tym z niektórymi z nich bezpośrednio utożsamianą: antropologię psychoanalityczną, kierunek kultury i osobowości, strukturalizm, antropologię kognitywną, etnopsychologię, psychologię kulturową etc. Ta długa i złożona historia warunkuje jej znaczenie. Ale to nie wszystko. „Wszelka antropologia jest psychologiczna” – stwierdził przed laty Philip K. Bock (1980: 1), a jego świadomie prowokacyjna teza stała się w ostatnich dekadach powtarzaniem w środowisku *bon motem*.

Według Bocka kluczem do najlepszego zrozumienia antropologii psychologicznej jest przyjęcie perspektywy historycznej. Powód jest jasny: „Jako że jest ona dziedziną interdyscyplinarną, na jej rozwój wpłynęła interakcja między problemami antropologicznymi a teoriami psychologicznymi, które były aktualne, gdy problemy te były formułowane” (Bock 1988: xi). Takie uzasadnienie diachronicznego spojrzenia na subdyscyplinę jest przekonujące, szczególnie gdy celem przedsięwzięcia ma być naszkicowanie najogólniejszego choćby zarysu centralnych problemów, koncepcji i metod charakterystycznych dla historycznie zmieniających się tendencji w jej obrębie. A nurty te kształtowane były nie tylko ze względu na wewnętrzną dynamikę rozwoju teorii antropologicznej i psychologicznej oraz

właściwych im praktyk, ale także z powodu instytucjonalnych i biograficznych uwikłań, które były i są udziałem samych antropologów. To właśnie dlatego opis historycznych przemian nie tylko antropologii psychologicznej, ale także prób jej definiowania siłą rzeczy przypomina czasami prozopografię. Główne obszary zainteresowań antropologów psychologicznych mają swoje określone genealogie i obejmują dziś heterogeniczną listę tematów: procesy poznawcze, tożsamość i jej konceptualizację, procesy zmian kulturowych, rozwój człowieka i wychowanie, seksualność i relacje między płciami, społeczno-kulturowe teorie i terapie zaburzeń psychicznych, motywacje, zjawiska afektywne etc. Tym samym – mówiąc najogólniej – antropologia psychologiczna jako subdyscyplina antropologii kulturowej zajmuje się interakcjami łączącymi zjawiska kulturowe z procesami psychicznymi człowieka; jej przedstawiciele, stosujących w pierwszej kolejności etnograficzne metody badawcze, interesuje problem uniwersalizmu i partykularyzmu ludzkiego zachowania – zarówno tego indywidualnego, jak i zinstytucjonalizowanego kulturowo-społecznie.

Na użytek tego rodzaju wprowadzeń należy jednak przyjąć jeszcze jedno założenie – to mianowicie, że zrozumienie cech dystynktywnych danej dziedziny nie może powieść się w pełni, kiedy zrezygnuje się z synchronicznego odróżnienia jej od innych pól badawczych – w szczególności tych, które są z nią problemowo i metodologicznie związane, a niekiedy stanowią (lub mogą stanowić) jej żywotny element. W tym wypadku odpowiedź na pytanie o to, czym jest antropologia psychologiczna, możliwa jest dzięki spojrzeniu systemowemu i ma charakter negatywny – wynika *implicite* z tego, czym antropologia psychologiczna nie jest lub też czym najzwyczajniej być nie musi.

Pojęcie antropologii psychologicznej

Oferowane od kilkudziesięciu lat definicje terminu „antropologia psychologiczna” mają swoje cechy charakterystyczne, będące rezultatem przyjętych perspektyw, ale wzięte *en masse* przedstawiają dość spójny (co nie znaczy szczegółowy) obraz subdyscypliny, a przede wszystkim jej głównych zadań. Samo pojęcie jest przy tym znacznie starsze niż akademicka antropologia kulturowa, szczególnie jeśli za jej początek przyjąć cezurę roku 1896 i oksfordzkiej profesury Edwarda B. Tylora (Chisholm 1911: 498). Henrich Steffens – urodzony w Norwegii przyrodnik, poeta i filozof ze szkoły Schellinga – pisze o antropologii psychologicznej już w 1822 roku, ale jego wydana we Wrocławiu dwutomowa *Anthropologie* ma charakter przede wszystkim filozoficzny. Sama idea psychologicznego wymiaru antropologii jako nauki o człowieku jest zresztą jeszcze dawniejsza i sięga wykładni Otto Casmanna i Caspara Bartholina starszego z przełomu XVI i XVII wieku: „Antropologia jest nauką o naturze ludzkiej. (...) Antropologia składa się zatem z dwóch części: psychologii i somatotomii” (Casmann 1594: 1, 22); „Antropologia, czyli nauka o człowieku, dzieli się ogólnie i słusznie na dwie części: *anatomie*, która zajmuje się ciałem i jego częściami, oraz *psychologie*, która

dotyczy duszy” (Bartholin 1611: 1). Podobne definicje antropologii odnajdujemy na przestrzeni XVIII wieku (zob. Hunt 1866: xciii). Co jasne, podejścia, o których tu mowa, były na wskroś specyficzne i właściwe ówczesnym projektom filozofii przyrody, ale idea wyróżnienia psychologicznego aspektu antropologii okazała się wyjątkowo trwała i w przyszłości miała przeniknąć do antropologii kulturowej.

Encyclopædia Americana, definiując w 1844 roku psychologię jako naukę o duszy (synonimicznej już wtedy z psychologicznym „ja”), podaje, że kształtuje ona dział antropologii, zwany antropologią psychologiczną, odróżniony od antropologii fizjologicznej. Zadaniem samej psychologii w tym ujęciu „jest wyjaśniać prawa i stosunki zmian i zjawisk, które mają miejsce w umyśle podczas operacji intelektualnych” (Lieber 1844: 400).

Niespełna cztery dekady później w zaproponowanej klasyfikacji nauk antropologicznych Otis T. Mason (1880) – etnolog i kurator w Smithsonian Institution – wymienia antropologię psychologiczną obok: antropogenezy, etnologii, antropologii prehistorycznej, biologicznej, lingwistycznej, przemysłowej, socjologii i nauki o religii. Dla Masona (1880: 449) etnologia (włączając w nią etnografię) stanowi klasę badań nad rasowo definiowanymi grupami ludzkimi, natomiast elementy znanej nam obecnie antropologii kulturowej reprezentowane są przez cztery ostatnie działy. Antropologia psychologiczna ma być w tym zestawieniu psychologicznym badaniem porównawczym reprezentacji umysłowych określonych „ras” oraz tak pojętych populacji i zwierząt. Postulat Masona spotkał się niedługo później z poważną krytyką ze strony Franza Boasa, dla którego przedmiotem etnologii jako nauki było komplementarne „rozumienie zjawisk zwanych etnologicznymi i antropologicznymi w najszerszym tych słów znaczeniu – w ich historycznym rozwoju i rozmieszczeniu geograficznym oraz w ich podstawach fizjologicznych i psychologicznych” (Boas 1887: 588).

Boas, którego zwrot ku antropologii od początku wiązał się z etyką ideologicznego egalitaryzmu (Adams 2016: 4; Cole 1983: 37; por. Hyatt 1990), okazał się tym, dzięki któremu w Stanach Zjednoczonych „psychologia została właściwie rozpoznana (...) jako istotny czynnik w etnologii” (Haddon 1934: 68). Genealogia amerykańskiej antropologii psychologicznej sięga jednak głębiej i łączy się bezpośrednio z tradycją niemiecką oraz postacią Adolfa Bastiana, którego Boas był przez rok asystentem w berlińskim Ethnologisches Museum (Adams 2016: 23). Zdaniem Boasa to właśnie Bastian jako pierwszy zwrócił uwagę na „psychologiczny aspekt antropologii” (Boas 1908: 23). Pomimo zawilości Bastianowskiego (1860, 1881) pisarstwa postulat „psychicznej jedności ludzkości” i wynikających z niej uniwersalnych *Elementargedanken*, „idei elementarnych” (o których można orzekać jedynie na podstawie ich realizacji w postaci *Völkergedanken*, „idei etnicznych”) wyznaczyć miał w przyszłości kierunek jednej z podstawowych linii rozwojowych antropologii psychologicznej, sięgającej w XX wieku co najmniej Lévi-Straussowskiego strukturalizmu (Köpping 2005, 2007) i antropologii kognitywnej (Shweder 1990)¹.

¹ Bastiana (1890) należy przy tym uznać za pioniera antropologicznych badań nad zjawiskiem odmiennych stanów świadomości (ASC).

W XIX-wiecznej antropologii brytyjskiej problem subdyscypliny zostaje odzwierciedlony m.in. w orędziach przewodniczących towarzystw antropologicznych – Jamesa Hunta (Anthropological Society of London) w roku 1866 i 1867 (choć o psychologicznych badaniach w ramach antropologii Hunt mówi już w swoim pierwszym, nacechowanym rasistowsko, wystąpieniu z 1863 roku) oraz Alexandra Macalistera (Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, późniejsze RAI). Ten drugi w roku 1894 nazywa antropologię psychologiczną „najbardziej interesującą ze wszystkich gałęzi naszego przedmiotu” (Macalister 1894: 403). Entuzjazm Brytyjczyków, choć krótkotrwały, cztery lata później znajdzie swój wyraz w metodach zastosowanych podczas wyprawy do Cieśniny Torresa.

Wspomnienie Alfreda C. Haddona: „Wkrótce po moim powrocie w 1889 roku z pierwszej ekspedycji, zrozumiałem, że psychologia jest nieodłączną częścią antropologii i zdecydowałem, że gdyby nadarzyła się w tej materii okazja, nie zaniedbałbym jej” (Haddon 1925: 1). Haddon oddał kierowanie pomiarami psychologicznym podczas kolejnej wyprawy w ręce W.H.R. Riversa i „po raz pierwszy psychologiczne obserwacje zacofanych ludzi zostały dokonane na ich własnej ziemi przez wyszkolonych psychologów dysponujących odpowiednim sprzętem” (Haddon 1925: 1). Wyniki badań Riversa (1901c) na temat percepcji wzrokowej (przede wszystkim postrzegania barw i złudzeń optycznych w rodzaju złudzenia Müllera-Lyera) wskazywały na istnienie obserwowalnych różnic międzykulturowych² i kontynuowane były w Egipcie (Rivers 1901a), a następnie w społeczności Todów z gór Nilgiri w południowych Indiach oraz wśród brytyjskich studentów z Cambridge (Rivers 1905). „Jestem jednym z tych – stwierdził po latach Rivers – którzy wierzą, że ostatecznym celem wszystkich badań nad ludzkością, czy to historycznych, czy z obszaru nauk ścisłych, jest dotrzeć do wyjaśnienia w kategoriach psychologii, w kategoriach idei, przekonań, uczuć i instynktownych tendencji, które determinują postępowanie człowieka, tak indywidualne, jak zbiorowe” (Rivers 1924: 3). Ostatecznie wyprawa do Cieśniny Torresa nie tylko wyznaczyła kierunek przyszłych badań psychofizycznych w ramach antropologii kulturowej (Segall i in. 1966), ale również otworzyła nowy rozdział w historii dyscypliny jako demonstracja możliwości metody terenowej.

Podobnie jak w Wielkiej Brytanii w Stanach Zjednoczonych zadanie antropologii psychologicznej miało zacząć być postrzegane jako „zbieranie materiałów do badań nad życiem umysłowym człowieka pierwotnego” (Berle 1895: 175). Dawny podział na antropologię biologiczną i psychologiczną został na nowo podjęty przez Boasa w jego *The History of Anthropology*: „W antropologii psychologicznej ważnymi kwestiami są: odkrycie systemu ewolucji kultury, badanie modyfikacji

² Rivers interpretował przy tym te różnice progresywno-ewolucjonistycznie, wiążąc je tylko pośrednio z lokalnymi kategoryzacjami językowymi: „Warto zauważyć, że kolejność, w jakiej te cztery plemiona [Seven Rivers, Kiwai, Murray Island, Mabuiag – przyp. M.Ż.] są umieszczone na podstawie rozwoju ich języka dotyczącego kolorów, odpowiada kolejności, w jakiej zostałyby umieszczone na podstawie ich ogólnego rozwoju intelektualnego i kulturowego” (Rivers 1901b: 47).

prostych cech ogólnych pod wpływem różnych warunków geograficznych i społecznych, kwestia transmisji i wynalazczości oraz kwestia psychologii ludów w kontrze do psychologii indywidualnej” (Boas 1904: 521). Ostatni z wymienionych przez Boasa problemów, choć wyrażony językiem typowo Wundtowskim (1888, 1916), w istocie odnosi się do badania wymiaru psychologicznego zjawisk społeczno-kulturowych w relacji do procesów psychicznych jednostki i stanie się w przyszłości podstawą niemal wszystkich eksplanacji przeddefiniowanej w XX wieku subdyscypliny.

Początek minionego wieku to również okres pierwszej fazy rozwoju antropologii psychoanalitycznej. Mariaż antropologii i psychoanalizy był trudny do uniknięcia, ponieważ psychoanaliza jako teoria i metoda psychologiczna od samego początku szukała oparcia we właściwej sobie interpretacji materiału etnograficznego – Freudowski (2009) *Totem i tabu* to przykład wzorcowy³. Pierwsze z kolei konsekwentne zastosowanie podejścia psychoanalitycznego w badaniach antropologicznych stało się udziałem węgierskiego ucznia Freuda – Gézy Róheima (1934, 1943, 1945, 1950, 1952) i w późniejszym okresie rozwoju nurtu doczekało się kontynuacji ze strony takich indywidualistów, jak Georges Devereux (1951, 1961, 1978), Weston La Barre (1954, 1962, 1984) czy Paul Parin (Parin i in. 1980)⁴.

W roku 1927 ukazuje się *Seks i stłumienie w społeczności dzikich* – terenowe studium Bronisława Malinowskiego (1987), polemiczne wobec idei uniwersalnego charakteru kompleksu Edypa⁵. Zamiast niego Malinowski woli mówić w kontekście trobriandzkim o „kompleksie matrylinearnym”, w którym edypalna wrogość i pożądanie kierowane mają być nie w stosunku do ojca (którego rola w procesie płodzenia nie jest uznawana) i matki, ale względem wuja (dyscyplinującego autorytetu) i siostry ego. „Konkretne obserwacje kompleksu matrylinearnego wśród Melanezyjczyków są, o ile wiem, pierwszym zastosowaniem teorii psychoanalitycznej do badań życia dzikich i jako takie mogą być interesujące dla badacza człowieka, jego życia i rodziny” – pisze Malinowski (1987: 18)⁶. I dalej: „W miarę, jak coraz więcej czytałem, byłem coraz mniej skłonny do zaakceptowania w pełni

³ Kluczowe dla Sigmunda Freuda okazały się darwinowskie w duchu twierdzenia Jamesa J. Atkinsona (1903: 219–225) o istnieniu pierwotnej „hordy” oraz uwagi Williama Robertsona Smitha (1889: 196–419) na temat totemicznego charakteru semickich rytuałów ofiarnych. Ironiczna opinia Clifforda Geertza: „Nasza dyscyplina już wcześniej przetarła tu i ówdzie własną drogę do ogólnego życia kultury: Eliot czytał Frazera, Engels czytał Morgana, Freud, niestety, czytał Atkinsona (...)” (Geertz 2000: 41).

⁴ Psychologia analityczna Carla Gustava Junga oddziaływała na antropologię kulturową zdecydowanie słabiej. Choć inspiracje jungowskie widać na przykład u Paula Radina (1953, 2010), systematyczne wykorzystywanie psychologii głębi miało miejsce jedynie na obrzeżach dyscypliny w pracach Johna Layarda (1944, 1972, 1975).

⁵ Recepta idei psychoanalitycznych przez Malinowskiego (por. 1987: 18, 276) była możliwa dzięki pomocy Charlesa G. Seligmana, którego rola w kształtowaniu brytyjskiej tradycji antropologiczno-psychologicznej była pierwszoplanowa (zob. Seligman 1924, 1928, 1929, 1932).

⁶ Jak podkreślał po latach La Barre: „Wśród antropologów istnieje szerokie przekonanie, że dziełem Malinowskiego jest «synteza pojęć psychoanalitycznych z ustaleniami etnograficznymi» – przekonanie będące w znacznej mierze rezultatem znanego tekstu *The History of Ethnological Theory* Roberta H. Lowiego [(1937: 234) – przyp. M.Ż.]. Nic nie jest dalsze od prawdy.

wniosków Freuda, a najmniej tych, które sformułowano w ramach różnych rodzajów i podrodzajów psychoanalizy” (Malinowski 1987: 18). Zdaniem Malinowskiego Trobriandczycy nie znali ani edypalnej winy, ani związanego z treningiem czystości erotyzmu analnego. Na reakcję nie trzeba było czekać długo. Jak wspominał po latach Róheim, Freud na wieść o rewelacjach Malinowskiego zapytał we właściwy sobie sposób: „Co?! Czy ci ludzie nie mają odbytu?” (za: Róheim 1950: 159).

Psychoanalityczna refutacja twierdzeń Malinowskiego dokonywana z pozycji czysto teoretycznych (Jones 1925) nie mogła być przy tym w pełni przekonująca i dlatego kiedy dzięki funduszom Marie Bonaparte (Róheim 1934: 13) pojawiła się możliwość przeprowadzenia odpowiednich badań terenowych, Róheim znalazł się w 1930 roku na melanezyjskiej wyspie Normanby. Choć ostatecznie przedstawione przez niego wyniki (Róheim 1950: 151–243) były w istocie jedynie freudowską interpretacją materiału etnograficznego zbliżonego do tego, który zebrał Malinowski, stanowisko psychoanalityczne zostało wewnątrznie wzmocnione. Odrzucenie uniwersalności kompleksu Edypa oparte na materiale trobriandzkim będzie jednak w przyszłości powszechnie akceptowane w antropologii z wyjątkiem kilku znaczących polemik, z których najgłośniejszą i najbardziej kłopotliwą z powodu swojego dogmatyzmu (Weiner 1985; LeVine 2021a: 144) pozostaje krytyka Melforda E. Spiro z 1982 roku⁷. Interpretacja Spiro, korzystającego z danych pozostawionych przez samego Malinowskiego, została zresztą przyćmiona przez inną kluczową dla antropologii psychologicznej kontrowersję – spór wokół samoświadomych badań Margaret Mead (Freeman 1983, 1999; Holmes 1987; Côté 1994; Orans 1996; Shankman 2009, 2013). Ten również odbył się na linii relatywizm – uniwersalizm (choć tym razem akcentowanych także ideologicznie), która do dziś określa zasadniczy podział stanowisk teoretycznych wewnątrz subdyscypliny.

Pomimo sceptycyzmu Boasa (Groark 2019) psychoanaliza oddziaływała na antropologię jego uczniów. Chociaż freudowska ortodoksja w zakresie, w jakim zaadaptował ją Róheim⁸, była przez nich traktowana podejrzliwie, „boasowcy” okazali się wyjątkowo podatni na wpływy neofreudyizmu⁹. Ponowne zainteresowanie

Malinowski nigdy nie posiadał ani dokładnej, ani głębokiej wiedzy na temat psychoanalizy” (La Barre 1961: 13).

⁷ Gabinetowość tej polemiki jest o tyle rozczarowująca, że Spiro był doświadczonym terenowcem, któremu uznanie przyniosły badania na mikronezyjskim atolu Ifalik (Burrows, Spiro 1952), w Birmie (Spiro 1967, 1970) oraz w szczególności te przeprowadzone na przestrzeni lat w izraelskim kibucu (Spiro 1956, 1958, 1979).

⁸ Sam Róheim (1950: 361–396) pozostał przy tym zdeklarowanym wrogiem relatywizmu kulturowego post-Boasowskiej antropologii, wykazując przy tym dużo zdrowego krytycyzmu wobec założeń teoretycznych oraz metodologii badań nad charakterem narodowym.

⁹ Wspomnienie Mead na temat formacyjnych doświadczeń z Hanover Seminar of Human Relations z 1934 roku: „Na seminarium w Hanover nauczyłam się, jak radzić sobie z problemem kształtowania się charakteru w sposób, który, jak sądzę, należy określić jako neofreudowski. Moje zrozumienie tego problemu rozwinęło się w wyniku długich dyskusji na seminarium i podczas następnej zimy z Johnem Dollardem, na którego podejście wpłynęły także prace Karen Horney i Ericha Fromma (Dollard 1935). Dyskusje te koncentrowały się na związku między kształtowaniem się charakteru a sposobem, w jaki rozwijająca się jednostka uczy się radzić sobie z jednej strony z własną strukturą popędową, a z drugiej z instytucjami swojego społeczeństwa” (Mead 1962: 127–128).

teorią psychoanalityczną, choć w zmienionej raz jeszcze postaci, nastąpiło pod koniec lat 60. i wyznaczyło kolejną linię rozwojową w antropologii psychologicznej, reprezentowaną do dziś (zob. LeVine 1973; Kracke 1978; Herdt 1981; Obeyesekere 1981, 1990; Spiro 1987; Spain 1992; Heald, Deluz 1994; Johnson, Price-Williams 1996; Robben, Suárez-Orozco 2000; Mageo 2002; Molino 2004; Mimica 2007, 2020).

Pierwszy etap rozwoju orientacji badawczej, która szybko stała się znana jako kierunek kultury i osobowości, badania nad kulturą i osobowością lub po prostu jako „kultura i osobowość” (ang. *culture and personality*), przypadł na lata 1918–1939 (LeVine 2001: 806). Okres otwiera publikacja dwóch pierwszych tomów *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce* Floriana Znanieckiego i Williama I. Thomasa (1976), a kończy wydanie *The Individual and His Society* Abrama Kardiner (1939). Od roku 1933 Kardiner – praktykujący psychoanalityk z antropologicznym przygotowaniem – organizował szybko zyskujące na znaczeniu seminarium w New York Psychoanalytic Institute. Wkrótce wśród jego uczestników znaleźli się Cora Du Bois, Ruth Benedict, Ruth Bunzel i Edward Sapir (Manson 1986: 78–79). Ten ostatni, współpracując z Harrym Stack Sullivanem i Johnem Dollardem, prowadził w Yale już od 1931 roku własne seminaria (Manson 1986: 77) i został później uznany nie tylko za jedną z centralnych postaci amerykańskiego strukturalizmu (Hymes, Fought 1981), ale również za nieoficjalnego patrona całego kierunku kultury i osobowości (La Barre 1978: 264; Hallowell 1972: 56; A.F.C. Wallace, komunikacja osobista, 21.05.1984, za: Murray 1986: 266).

W 1936 roku, po przejściu Boasa na emeryturę, katedrę antropologii na Uniwersytecie Columbia przejął Ralph Linton, którego zwrot w stronę nauk społecznych od początku był z gruntu psychokulturalistyczny (Linton 1936, 1975). Na przełomie lat 30. i 40. na zaproszenie Lintona wpływowe seminarium Kardiner zostaje przeniesione do Columbii. Przez kilka lat jego uczestnicy prezentują i poddają psychoanalitycznej interpretacji zgromadzone w terenie materiały. Poza Lintonem, zajmującym się Markizyjczykami i malgaskimi Tanala, wśród seminarzystów znaleźli się: badający kulturę nawahijską Clyde Kluckhohn, odzibuejską – Ernestine Friedl i Victor Barnouw, Francis L.K. Hsu realizujący badania w chińskiej wiosce w prowincji Hunan, Carl Wheters – w amerykańskim mieście w Missouri, Charles Wagley – wśród brazylijskich Tapirapé oraz Cora Du Bois – wśród Abui z wyspy Alor (Manson 1986: 81–86; Darnell 2002: 115–116).

Badania w ówczesnych Holenderskich Indiach Wschodnich zaprowadziły Du Bois (1944) do zastąpienia Kardinerowskiego (1939) pojęcia podstawowej struktury osobowości („wspólnego mianownika” osobowości członków badanej grupy) pojęciem osobowości modalnej – dominującego typu osobowości, czyli takiego, który statystycznie występować ma najczęściej w danej populacji. Obydwa pojęcia, zrywające zarówno z podejściem funkcjonalistycznym do instytucji, jak i z konfiguracyjnym Benedict (1966), stały się jednym z emblematów kierunku kultury i osobowości, i nie pozostały bez wpływu na rozwój badań nad charakterem narodowym, których początek wyznaczyła kilka lat wcześniej publikacja *Keep Your Powder Dry* Margaret Mead (1942). Paradoksalnie te ostatnie okazały się w połowie XX wieku najpoważniejszą przyczyną kryzysu całego kierunku.

Z punktu widzenia metodologii etnografii ukierunkowanej psychologicznie dość wcześnie pojawiło się pytanie: „Z jakich źródeł, poza danymi etnologicznymi, miały pochodzić dane psychologiczne?” (Hallowell 1972: 57). Odpowiedź nie była niekontrowersyjna: testy projekcyjne w rodzaju testu Rorschacha, testu apercepcji tematycznej Murraya (TAT), testu rysunku postaci ludzkiej etc. Choć techniki projekcyjne ostatecznie miały zostać w znacznej mierze zdyskredytowane (np. Lilienfeld i in. 2002; Wood i in. 2003), stosowane były przez antropologów w terenie już od końca lat 20. XX wieku, przez dekady mając w środowisku swoich zwolenników (zob. Mead 1932, 1949; Henry 1941; Hartoch Schachtel i in. 1942; Hallowell 1942, 1945; Du Bois 1944; Devereux 1951; Wallace 1952; Gladwin, Sarason 1953; Kaplan 1954; Spindler 1955, 1978b; De Vos, Boyer 1989).

Mówiąc o „kulturze i osobowości” jako o podejściu teoretyczno-badawczym, należy pamiętać o kilku kwestiach, których mylne rozpoznanie poskutkowało powtarzaniem do dziś „mitami” (LeVine 2001). Po pierwsze, pomimo seminaryjnych wysiłków Kardinera i Lintona kierunek nigdy nie był spójną szkołą naukową, a jego intelektualną historię wyznaczają kolejne, nieraz rywalizujące ze sobą orientacje: konfiguracyjizm, badania wykorzystujące pojęcia osobowości podstawowej i modalnej, badania charakteru narodowego, badania międzykulturowe (Bock, Leavitt 2019: 32). Tym, co określało ogólne ramy badawczych poszukiwań było przekonanie o kulturowym uwzorowaniu ludzkich zachowań, o wpływie dziecięcych doświadczeń (w równym stopniu kulturogennych) na osobowości dorosłych jednostek oraz o wpływie cech tych osobowości na lokalną kulturę, instytucje, dynamikę społeczną i psychopatologię (LeVine 2001: 808).

Po drugie, przedstawiciele kierunku, nawet w szczycie jego popularności, byli świadomi ograniczeń nomenklaturowych:

„Kultura i osobowość” to jedno z modnych haseł współczesnych nauk społecznych i w obecnym użyciu oznacza szereg problemów z pogranicza antropologii i socjologii z jednej strony oraz psychologii i psychiatrii z drugiej. Jednak to sformułowanie ma niefortunne implikacje. Sugerowany jest dualizm, podczas gdy „kultura w osobowości” i „osobowość w kulturze” sugerowałyby modele pojęciowe bardziej zgodne z faktami. Ponadto hasło to sprzyja niebezpiecznemu uproszczeniu problematyki kształtowania osobowości. (...) Wyważone badanie „osobowości w przyrodzie, społeczeństwie i kulturze” musi być prowadzone w ramach złożonego schematu pojęciowego, który wyraźnie uznaje, zamiast milcząco wykluczać, szereg rodzajów determinantów. Nie można jednak zapominać, że jakkolwiek klasyfikacja determinantów osobowości jest w najlepszym razie wygodną abstrakcją (Kluckhohn, Murray 1948: 44).

Po trzecie, w środowisku od początku toczono dyskusję na temat prób tworzenia ujednoczonej psychologii kultury, przeciwstawiając im problem indywidualnego zróżnicowania psychicznego. W odniesieniu do tych prób Edward Sapir tworzy na pewnym etapie pojęcie „niby-psychologii” (ang. *as-if psychology*). W swoich wykładach z Yale stwierdza: „[W planie kulturowym] istnieje tylko [jak

to nazywam] «niby-psychologia». To znaczy istnieje psychologiczny standard¹⁰ w każdej kulturze, który określa jak wiele emocji należy okazywać i tak dalej. (...) [Jeśli nazywamy to psychologią, mówimy] *jak gdyby* ten schemat życia był rzeczywistą ekspresją jednostki” (Sapir 2002: 182–183). W tym duchu Sapir krytykuje Benedict i Mead: „Kultura nie może być paranoidalna. [Takie określenie sugeruje] niepowodzenie odróżnienia niby-psychologii od rzeczywistej psychologii ludzi uczestniczących w kulturze. (...) [Podejrzewam, że szczególnie] Dobuańczycy i Kwakiutlowie są do nas bardzo podobni; manipulują jedynie innym zestawem wzorów” (Sapir 2002: 183). W kontekście własnych badań etnograficznych w podobnym tonie pisali A. Irving Hallowell (1938) i Clyde Kluckhohn (1938).

W apogeum rozwoju i uznania dla badań nad kulturą i osobowością ukazała się praca, która nieodwracalnie podważyła zaufanie do metodologicznej i intelektualnej rzetelności kierunku. Była nią książka *The People of Great Russia* Geoffreya Gorera i psychoanalityka Johna Rickmana (1949).

Podczas II wojny światowej Gorer i Benedict pracowali dla amerykańskiego Office of War Information (Mandler 2013: 66), czego skutkiem były ich osławione „badania kultury na odległość” (zob. Gorer 1943; Benedict 1999). Po wojnie propozycja Benedict dotycząca zorganizowania psychokulturalistycznych seminariów na temat społeczeństw europejskich została podjęta przez Office of Naval Research i w ten sposób na Uniwersytecie Columbia zaczęto finansować projekt o nazwie „Research on Contemporary Cultures”, w skrócie RCC (Mandler 2013: 193–194).

Rzeczywistość polityczna początku zimnej wojny zdecydowała o kierunku przedsięwzięcia, którego bezpośrednim wynikiem stała się książka Gorera i Rickmana. Zaproponowane w *The People of Great Russia* wyjaśnienie uwarunkowań rosyjskiego charakteru narodowego nazwano „hipotezą powijaków”. Skrajnie neopsychoanalityczne w duchu założenie dotyczyło wpływu praktyki krępującego ruchu powijania rosyjskich niemowląt na autorytarną osobowość dorosłych Rosjan. Hipoteza, co zrozumiałe, spotkała się ze zmasowaną krytyką. Uzasadnione oskarżenia o ahisteryczne generalizacje oraz psychologiczny redukcjonizm zostały jednak wykorzystane przez krytyków „kultury i osobowości” instrumentalnie. Gorer, nauczony chłodnym przyjęciem swojej wojennej analizy charakteru japońskiego, podkreślał zdystansowanie wobec definitywnie kauzalistycznych twierdzeń:

Tezą tego studium jest to, że sytuacja naszkicowana w poprzednich ustępach jest *jednym* z głównych determinantów rozwoju charakteru wielkoroskich dorosłych.

Nie jest tezą tego studium, że rosyjski sposób powijania dzieci rodzi charakter rosyjski i nie jest jego zamiarem sugerowanie, że rosyjski charakter zostałby zmieniony lub zmodyfikowany, gdyby przyjęto inną technikę opieki nad niemowlętami. Powijanie jest *jednym* z środków, za pomocą którego rosyjscy dorośli komunikują się z dzieckiem w pierwszym roku jego życia, aby położyć

¹⁰ W przyszłości psychokulturaliści zastąpią termin „standard psychologiczny” pojęciem normy.

podwaliny pod nawyki i postawy, które następnie będą rozwijane i wzmacniane przez wszystkie główne instytucje społeczeństwa wielkorosyjskiego (Gorer, Rickman 1949: 128-129).

W kontekście całej pracy wyjaśnienie to nie poprawia jednak spójności przyjętej perspektywy. Założenie, że praktyka powijania nie jest jedynym determinantem rozwoju osobowości może być oczywiście wzięte pod uwagę, ale rodzi pytania, które nie spotkały się z jasną odpowiedzią. Po pierwsze: na podstawie jakich przesłanek należy w ogóle uznawać powijanie za jakikolwiek determinant? I po drugie: jakiego rodzaju związek łączy powijanie (czy którykolwiek z czynników uznanych arbitralnie za osobowościowotwórcze) z całym procesem kulturotwórczym? W podobną pułapkę wpadła również Mead (1954), której obrona hipotezy Gorera miała dodatkowo podtekst osobisty.

Przyczyny krytyki podejścia były jednak głębsze i wiązały się z całokształtem projektu RCC. Do historii przeszło kpiarskie określenie *diaperology*, ukute podczas zjazdu American Orthopsychiatric Association w 1948 roku. Po wysłuchaniu wystąpień Benedict i Mead historyk i sinolog Karl A. Wittfogel miał skwitować: „Właśnie zapoznaliśmy się z nową nauką o społeczeństwie: pieluchologią” (za: Goldfrank 1983: 6).

Pomimo rażącego braku naukowego rygoru nie jest do końca jasne, na ile „pieluchologia” Benedict, Mead i Gorera była intelektualnym nadużyciem neo-freudowskich założeń antropologicznej psychologii rozwoju spod znaku „kultury i osobowości”, a na ile była jedynie ich radykalizacją lub logiczną konsekwencją. Pryncypialne rozwiązanie tego dylematu jest pewnym wyzwaniem i w ten czy inny sposób musi wiązać się z retrospektywną krytyką lub apologią całego nurtu.

W latach 1979–1980 Richard A. Shweder (1979a, 1979b, 1980) opublikował na łamach „Ethosu” – oficjalnego czasopisma Society for Psychological Anthropology (sekcji AAA) – trzyczęściową krytykę kierunku. Po latach podsumowywał:

Próby wyjaśniania praktyk kulturowych za pomocą typów osobowości nie przyniosły znaczących rezultatów. Próbując scharakteryzować jednostkę za pomocą cech osobowości i ogólnych motywów, szybko można się przekonać, że „jednostki w obrębie poszczególnych kultur różnią się bardziej między sobą niż od przedstawicieli innych kultur” (Kaplan 1954[: 16 – przyp. M.Ż.]). Okazuje się również, że jeśli istnieje w ogóle coś takiego jak typ modalny (np. typ osobowości autorytarnej albo typ osobowości odznaczający się potrzebą sukcesu), to charakteryzuje nie więcej niż jedną trzecią danej populacji. Etnopsychologowie i psychologowie kulturowi już dawno doszli do wniosku, że cytując Melforda Spiro (1961[: 116 – przyp. M.Ż.]): „możliwe jest występowanie zupełnie odmiennych systemów osobowości modalnej w zbliżonych systemach społecznych, a także podobnych systemów osobowości modalnej w odmiennych systemach społecznych”. Wyjaśnianie zróżnicowania praktyk kulturowych za pomocą typów osobowości to ślepy zaułek (Shweder 2003b: 257).

Pojęcie antropologii psychologicznej w dzisiejszym rozumieniu tego terminu po raz pierwszy pojawia się w 1961 roku jako propozycja Francisa Hsu¹¹ i jest jedną z konsekwencji kryzysu kierunku kultury i osobowości. Choć zasadnicze elementy niepisanego programu tego ostatniego, takie jak: krytyka Kroeberowskiego (1923) superorganicyzmu i White'owskiej (1949) kulturologii, uznanie jednostki za *locus* kultury, badanie relacji na osi indywidualne – grupowe, wykorzystanie aparatu pojęciowego psychologii i jej technik etc. (Hsu 1961: 2–3), czynią z antropologii psychologicznej bezpośrednie przedłużenie podejścia – wkrótce nowa nazwa, oprotestowywana przez jednych, uznana została przez innych za odpowiedź na konceptualne ograniczenia kierunku i wyznacznik możliwości ich przewyciężenia.

Zdaniem Hsu za przyjęciem terminu „antropologia psychologiczna” przemawiać miały problemy z samym pojęciem osobowości. Hsu cytuje Siegfrieda F. Nadel (1951), który, śledząc debatę swoich czasów, podkreślał, że może ono oznaczać albo wzór behawioralny jednostki, którego relatywna stałość i spójność interpretowana jest jako jej „cechy”, albo „pewną podstawową konstytucję umysłową *podbudowującą* wzór jawnego zachowania i odpowiadającą za niego na zasadzie «ukrytej maszyny» lub zestawu czynników jako przyczyny zdarzeń” (Nadel 1951: 405). Choć Hsu odrzuca Nadelowską krytykę wniosku o typach osobowości na podstawie obserwacji kulturowych, zaznacza, że sam termin może zwodniczo konotować być *sui generis*:

Zamiast postrzegać osobowość jako trwający całe życie proces interakcji między jednostką a jej społeczeństwem i kulturą, myśli [się – przyp. M.Ż.] o niej jako o jakimś zreifikowanym produkcie końcowym (bardzo wczesnych doświadczeń według ortodoksyjnych freudystów, nieco późniejszych sił społeczno-kulturowych według wielu neofreudystów i przedstawicieli nauk społecznych), który jest gotowy, żeby działać w tym czy innym kierunku, niezależnie od pól społeczno-kulturowych, w których musi stale operować (Hsu 1961: 8).

Bez względu na zróżnicowanie stanowisk teoretycznych w psychologii osobowości, które wciąż daje się wyrazić w języku filozoficznego sporu o powszechniki (por. np. Oleś 2009: 27–28), analiza Hsu zmierzała ostatecznie w stronę czysto antropologicznej krytyki psychologicznego europocentryzmu. Zdaniem Hsu (1971) osobowość jest pojęciem zakorzenionym w zachodnim indywidualizmie, które w naukach społecznych zostało uprawomocnione przez przedstawicieli kierunku kultury i osobowości oraz oferowanych przez nich definicji (np. Linton 1936; Honigmann 1967). Aby unaocznic kulturowy charakter pojęcia, Hsu w zapowiedzi przyszłych podejść antropologicznych sięga po chiński termin *ren*, oznaczający człowieczeństwo rozumiane relacyjnie (*de facto* transakcyjnie) i tym samym lepiej nadający się, jego zdaniem, do opisu wszelkiej rzeczywistości

¹¹ Częściowo jednak pod wpływem Johna W.M. Whitinga i Anthony'ego F.C. Wallace'a (LeVine 2001: 815).

psychospołecznej i kulturowej: „Kiedy to zobaczymy, zdamy sobie sprawę, że jeśli chodzi o społeczeństwo ludzkie, zmiana kulturowa lub opór wobec niej ma miejsce nie w jednostce (osobowości), ale w tym kręgu istot ludzkich, idei i rzeczy, w którym jednostka zachowuje intymność (*ren*)” (Hsu 1971: 34).

Hsu, charakteryzując po raz pierwszy antropologię psychologiczną, zauważa, że podczas gdy psychologowie koncentrują się na indywidualnych cechach osobowości człowieka, większość antropologów psychologicznych zajmuje się „tylko tymi cechami umysłu jednostki, które są podzielane jako część szerszej struktury ludzkich umysłów” (Hsu 1961: 8)¹². Zwraca również uwagę na trzy obszary, w których antropologia psychologiczna odróżnia się od psychologii społecznej. Po pierwsze, badania antropologów psychologicznych mają charakter międzykulturowy. Po drugie, w psychologii społecznej stosowane są metody ilościowe i eksperymentalne. Po trzecie, antropologia psychologiczna „zajmuje się nie tylko wpływem społeczeństwa i kultury na osobowość (co jest podstawowym problemem psychologii społecznej), ale także rolą cech osobowości w rozwoju, w kształtowaniu się oraz w zmianie kultury i społeczeństwa” (Hsu 1961: 12-13).

Propozycja Hsu, choć przyjęta niebezskrytycznie (Williams 1975), została ostatecznie zaakceptowana. Termin „antropologia psychologiczna” doczekał się przy tym oficjalnego rozpoznanie przez międzynarodowe środowisko antropologiczne podczas dziewiątego International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (obecnie IUAES World Congress) zorganizowanego w 1973 roku w Chicago (Tax 1975).

Oferowane od końca lat 60. definicje antropologii psychologicznej rozwijać będą zasadnicze wątki obecne w eksplanacji Hsu i wzbogacać je o wymiar kognitywny, lingwistyczny, strukturalny etc. (np. Fischer 1965; Pelto 1967). Erika Bourguignon, stawiając pytanie o to, co jest wyróżnikiem subdyscypliny, odpowie: „badania terenowe, czy to etologiczne, czy etnologiczne, oraz perspektywa porównawcza, czy to ewolucyjna, czy międzykulturowa” (Bourguignon 1973: 1073). Ta ostatnia w nieunikniony sposób łączyć będzie antropologię psychologiczną z psychologią międzykulturową. Różnica między nimi jest jednak paradygmatyczna, na co zwrócił uwagę w tym samym czasie Robert B. Edgerton, pisząc o eksperymentalnym charakterze psychologii międzykulturowej w opozycji do naturalistycznej (*sic!*) wrażliwości antropologów na kontekst – „czy to sytuacyjny, czy społeczny, czy kulturowy” (Edgerton 1974: 64). Komentując uwagi Edgertona, można dodać do tego zasadniczo jakościowy charakter badań antropologicznych, odróżniający je od badań ilościowych realizowanych w obrębie psychologii, oraz dedukcyjny aspekt tej ostatniej (Kral 2014: 104).

Podobnie jak dla Hsu dla Bourguignon antropologia psychologiczna jest przede wszystkim nauką behawioralną, a jej celem ma być odkrywanie tego, jak powstają grupowe różnice w zachowaniu ludzi (Bourguignon 1979: 5). Dodatkowo

¹² Trudno orzec, na ile ta uwaga jest zapowiedzią przyszłej krytyki etnopsychologicznej Hsu, a na ile konsekwencją jego przywiązania do pojęć osobowości podstawowej i modalnej (por. Hsu 1961: 10), których odrzucenie stanie się ostatecznie jednym z wyróżników antropologii psychologicznej (Fischer 1965: 211).

uczennica Hallowella¹³ wymienia kwestię badania ludzkich uniwersaliów oraz pozycji człowieka względem pozostałych naczelnych, postulując tym samym wprowadzenie perspektywy ewolucyjnej do subdyscypliny.

Bourguignon (1973: 1106–1109) kończy historyczny przegląd podejść i problemów antropologii psychologicznej opisem ówczesnie najnowszych wielkoskalowych projektów badawczych, wykorzystujących metody ilościowe. Międzykulturowe i intrakulturowe badania porównawcze w rodzaju Six Cultures Project (Whiting 1963; Minturn, Lambert 1964; Whiting, Whiting 1975) były w istocie łąbędzím śpiewem odchodzącego nieodwołalnie do przeszłości kierunku kultury i osobowości. Finansowane przez Fundację Forda studium socjalizacji w sześciu kulturach (afrykańskiej, indyjskiej, japońskiej, meksykańskiej, filipińskiej i amerykańskiej), choć uznawane za historycznie wpływowe (Pope Edwards, Bloch 2010; LeVine 2010b), ostatecznie okazało się dalekie od rewolucyjności lub wręcz rozczarowujące (Eller 2019: 59; Bock, Leavitt 2019: 137).

Dzisiejsza antropologia psychologiczna, pomimo rosnącego od kilkadziesiątu lat znaczenia podejść kognitywnych i ewolucyjnych (wrócimy do tego w następnej części), z reguły definiowana jest w sposób, którego standardy zostały wypracowane właśnie w ostatnim okresie rozwoju *culture and personality studies*. Charles Lindholm, na przykład, w swoim (koncyliacyjnym wobec stanowisk psychodynamicznych) wyjaśnieniu uznaje, że antropologia psychologiczna „to część antropologii, która zajmuje się międzykulturowym badaniem społecznej, politycznej i kulturowo-historycznej konstytucji «ja»¹⁴; analizuje również sposób, w jaki ludzka tożsamość jest rozmaicie dezintegrowana i reintegrowana, konceptualizowana i realizowana w różnych kontekstach kulturowych i czasowych” (Lindholm 2007: 10).

C. Jason Throop stwierdzi: „Współczesna antropologia psychologiczna to interdyscyplinarna dziedzina badań, która sytuje się na styku psychologii, psychiatrii, neuronauki, filozofii i antropologii. Jej praktycy badają dynamiczne sposoby, w jakie subiektywne doświadczenie, działanie społeczne i znaczenie kulturowe są ze sobą powiązane w ramach złożonych interpersonalnych światów różnych społeczności naszego globu” (Throop 2013: 657). Według Johna M. Inghama: „Antropologia psychologiczna zajmuje się tymi subiektywnymi i społeczno-kulturowymi światami oraz wzajemnymi zależnościami między nimi. Ucneni zajmujący się antropologią psychologiczną badają społeczne i kulturowe wpływy na jednostkową psychikę oraz psychologiczne podstawy zachowań społecznych i podzielanej kultury” (Ingham 1996: 1).

¹³ Hallowell był m.in. twórcą pojęcia protokultury (Hallowell 1956) i orędownikiem pojęcia ewolucji behawioralnej (Hallowell 1959).

¹⁴ Polska literatura psychologiczna nie doczekała się standaryzacji przekładu anglojęzycznego terminu *self*. Rzeczownik *self* (utworzony w języku angielskim od zaimka zwrotnego) w zależności od kontekstu tłumaczony bywa jako: „ja” (zapisywane do tego na różne sposoby: „ja”, Ja, „Ja”, ja, Ja, JA), jaźń (również w zapisie wielką literą), ego, albo też pozostawiany jest w oryginale (Dyga 2018; por. Boski 2022: 224–225). Należy zaznaczyć, że sam Lindholm (2007: 206–210) problematyzuje swój wywód, wskazując na anglocentryczny i historyczny charakter terminu oraz zróżnicowane definicje *self* w ramach tradycji filozoficznej, antropologicznej i psychologicznej.

Dla Simona Deina antropologia psychologiczna „to badanie tematów psychologicznych za pomocą koncepcji i metod antropologicznych” (Dein 2019: 3). Z kolei niezmienna od dekad definicja przywołanego na samym początku Philipa Bocka brzmi: „Antropologia psychologiczna obejmuje wszystkie badania antropologiczne, które systematycznie wykorzystują pojęcia i metody psychologiczne. Celem takich badań jest zrozumienie relacji między zjawiskami indywidualnymi i społeczno-kulturowymi” (Bock 1980: 1, 1988: 1, 1999: 1; Bock, Leavitt 2019: 1).

Dla wielu antropologów problemem jest etnoteoretyczny charakter pojęcia osoby, natomiast w opinii zorientowanego psychoanalitycznie Davida H. Spaina antropologią psychologiczną jest „zasadniczo każde badanie antropologiczne, które wykorzystuje wyraźną teorię osoby (...)” (Spain 1994: 104). Geoffrey M. White i Catherine A. Lutz zwracają z kolei uwagę, że „[c]hoć kiedyś była niemal synonimem amerykańskiej antropologii kulturowej, antropologia psychologiczna pozostaje jedną z największych subdyscyplin całej dziedziny. Do tego pozostaje polem w największym stopniu zainteresowanym uwzględnianiem ludzi i doświadczenia w teoriach kultury i społeczeństwa” (White, Lutz 1992: 1).

Prawdopodobnie najbardziej wyczerpującą definicją antropologii psychologicznej ostatnich lat jest wyjaśnienie Roberta A. LeVine’a – zasłużonego teoretyka (LeVine 1973) i praktyka (LeVine, LeVine 1966) subdyscypliny:

Antropologia psychologiczna to badanie zachowania, doświadczeń i rozwoju jednostek w odniesieniu do instytucji i ideologii ich środowisk społeczno-kulturowych we wszystkich populacjach gatunku ludzkiego. Jako antropologia rozszerza ona zakres tej właśnie dyscypliny na wewnętrzne doświadczenie i rozwój psychiczny poszczególnych uczestników systemów społecznych. Jako połączenie z psychologią i psychiatrią rozszerza zakres tych dyscyplin poza granice społeczeństw zachodnich na wszystkie kultury świata. Antropologia psychologiczna opiera się na założeniu, że włączenie zagadnień psychologicznych i psychiatrycznych do antropologii oraz wszystkich kultur świata do obszaru badawczego nauk psychologicznych jest *konieczne*, aby dyscypliny te wniosły ważny wkład w ludzkie rozumienie (LeVine 2010a: 1).

Swoją optymistyczną definicję LeVine podsumowuje podwójnym bon motem Bocka: „Wszelka antropologia jest psychologiczna. (...) Wszelka psychologia jest kulturowa” (Bock 1988: 1, 3). Wyjaśnienie LeVine’a idzie jednak dalej. Jego zdaniem „antropologia psychologiczna wciąż stanowi radykalne wyzwanie dla ugruntowanego myślenia w naukach społecznych i biomedycznych, i wciąż rzuca interdyscyplinarne światło na problemy o fundamentalnym znaczeniu, które inaczej są lekceważone” (LeVine 2010a: 1).

Dla LeVine’a pytania badawcze subdyscypliny są trojakiego rodzaju. Po pierwsze, są to pytania o zróżnicowanie: Czy ludzkie populacje różnią się między sobą pod względem psychologicznym? Jeśli tak, to w jaki sposób? Antropolodzy psychologiczni, rozpoznawszy różnice kulturowe i behawioralne wewnątrz grup i między nimi oraz moralne i emocjonalne znaczenie, które jest przypisywane

przez ich członków różnym praktykom kulturowym, badają psychologiczne podstawy obserwowanej wariantywności oraz to, jak odmienne zachowania kształtują społeczny wymiar tych praktyk i ich konsekwencji. Po drugie, antropologia psychologiczna zadaje pytania o ontogenezę: Jakie czynniki w rozwoju człowieka decydują o wspomnianym zróżnicowaniu? Jak wygląda rozwój psychiczny w różnych populacjach? Jakie są jego: podstawa ewolucyjna, uwarunkowania ekologiczne, zmienność międzykulturowa? Po trzecie, w ramach subdyscypliny formułowane są pytania na temat zmiany społecznej. Antropolodzy psychologiczni tworzą swoje modele teoretyczne, opierając się na dowodach i w pełni rozumiejąc, że ludzkich motywacji związanych z utrzymywaniem lub zmienianiem istniejących instytucji społecznych nie można sprowadzać wyłącznie do popędów (*vide* psychoanaliza), potrzeb (*vide* funkcjonalizm) czy zdolności (*vide* teoria racjonalnego wyboru). Świadomi uproszczeń i uogólnień pozbawionych mocy wyjaśniającej obserwowanego zróżnicowania ludzkich zachowań pytają o to, jakie relacje łączą rozwój i motywacje człowieka ze społeczną statyką i dynamiką (LeVine 2010a: 1-2).

W związku z tym – zdaniem LeVine’a (2010a: 2-3) – fundacyjnymi kontrowersjami antropologii psychologicznej pozostają kolejne kwestie: psychologiczny uniwersalizm kontra psychologiczny partykularyzm kulturowy; psychoanaliza kontra psychometria; natura kontra wychowanie; kulturowa definicja zdrowia psychicznego kontra jego definicja psychiatryczna; makrospołeczne analizy rytuału i zmiany społecznej kontra analizy psychospołeczne tych problemów. LeVine’owski wykaz jest szczególnym potwierdzeniem historycznego wymiaru kluczowych problemów antropologii psychologicznej, będących w ostatecznym rozrachunku rezultatem określonych linii rozwojowych obecnych wewnątrz subdyscypliny.

To właśnie w tym kontekście należy pamiętać także o tym, że antropolodzy psychologiczni, oddani przede wszystkim metodzie etnograficznej, od początku sięgali w swoich badaniach jedynie po elementy zmiennych teorii i podejść psychologicznych. Do tego wykorzystywali je nieraz w sposób daleki od uzasadnionego specyfiką tej metody krytycyzmu, a to bezpośrednio przekładało się na ich interpretacje antropologiczne. Wahając się między pozycjami uniwersalistycznymi a relatywistycznymi (czasem biologicznymi i konstruktywistycznymi), udzielali przy tym różnych odpowiedzi na pytanie o przyczyny odmierności ludzkich zachowań i obserwowanych rozwiązań kulturowych. Często powołując się na względy nie tylko heurystyczne, ale i etyczne, ogłaszali raz prymat indywidualnej (choć na pewnym poziomie uniwersalnej) psychiki nad kulturą, innym razem akcentowali determinujący wpływ kultury na ludzkie zachowanie i myślenie, kiedy indziej jeszcze szukali równowagi immanentnie, ich zdaniem, wpisanej w relację między tym, co społeczne i kulturowe a tym, co jednostkowe i psychiczne. Ta historia ma swoją kontynuację, a obraz subdyscypliny jest dziś wyjątkowo niejednoznaczny.

Uwaga George’a D. Spindlera z końca lat 70.: „Trudno jest wytyczyć granice wokół obszaru «antropologia psychologiczna». W rzeczywistości jest możliwe,

że nie ma takiej dziedziny lub subdyscypliny w zwykłym znaczeniu tych słów” (Spindler 1978a: 10). I kolejna: „Antropologia psychologiczna boryka się z problemami tożsamościowymi i prezentuje postronnym obserwatorom, zarówno przyjaznym, jak i wrogim, pogmatwany obraz samej siebie” (Spindler 1978a: 12). Z jednej strony trzeźwa ocena Spindlera wciąż brzmi aktualnie, bo wskazuje na poważne kłopoty definicyjne i niepokoje związane z dziedzicznym samookreśleniem¹⁵. Z drugiej – jeśli potraktować historię antropologii psychologicznej jako ciąg następujących po sobie impasów, tym, co niejednokrotnie decydowało o ich pokonywaniu było przywiązanie do idei badań terenowych – *raison d’être* antropologicznego przedsięwzięcia i warunku jego empirycznego charakteru. W tym znaczeniu końcowa uwaga LeVine’a jest równie optymistyczna, co jego wcześniejsza definicja: „Nasza dziedzina obejmuje różne stanowiska teoretyczne, a czasami wydaje się szczególnie podzielona między uniwersalistów i relatywistów. Istnieje jednak żelazna zgoda co do tego, że postulat uniwersaliów musi opierać się zarówno na dowodach empirycznych, jak i na namyśle teoretycznym, i że wyjątkowych przypadków nie wolno ignorować” (LeVine 2010a: 4).

Antropologia psychologiczna a etnopsychologia, psychologia kulturowa i antropologia kognitywna

Spróbujmy teraz skonfrontować pojęcie antropologii psychologicznej z pojęciami pokrewnymi¹⁶. Nawet jeśli tego rodzaju różnicujące zestawienie ukazuje cechy dystynktywne subdyscypliny jedynie w sposób dorozumiany – wyjaśnia teoretyczne i praktyczne relacje zachodzące między interesującymi nas podejściami.

Etnopsychologia zajmuje się lokalnymi teoriami (etnoteoriami) na temat życia psychicznego, badając zróżnicowanie historycznie ukształtowanych w danej kulturze tubylczych wyobrażeń, przekonań i wiedzy, dotyczących określonych aspektów tego życia. Etnopsychologia jako współczesny nurt badawczy genetycznie wiązana jest z etnonauką (Shweder 1990: 16; Lindholm 1997: 164), ale przed drugą połową XX wieku jej pojęcie było traktowane jako synonim *Völkerpsychologie*, tj. „psychologii ludów” (np. Werner 1940; por. Allolio-Näcke

¹⁵ Dziś na przykład dla Jacka D. Ellera „antropologia psychologiczna nie jest ostro wydzieloną poddziedziną antropologii, ale perspektywą, która przybierając różne formy, wylania się z wielu nisz dyscypliny i wpływa na nie” (Eller 2019: 2).

¹⁶ Zdaniem niektórych pojęcia te bezpośrednio zająbiają się z pojęciem antropologii psychologicznej. Ingham stwierdza w swojej definicji, że perspektywy teoretyczne i metodologiczne antropologii psychologicznej „obejmują psychologię kulturową, etnopsychologię, antropologię psychoanalityczną, międzykulturowe badania rozwoju dziecka, ewolucyjną antropologię psychologiczną i antropologię kognitywną” (Ingham 2001: 12349). Według Throopa z kolei: „Pomimo podzielanej ogólnej tematyki badawczej, antropologia psychologiczna nie jest pojedynczym przedsięwzięciem. Zamiast tego jest definiowana przez szereg charakterystycznych, a jednak powiązanych ze sobą podejść. Do najważniejszych z nich należą etnopsychologia i antropologia poznawcza, antropologia psychologiczna rozwoju, antropologia fenomenologiczna i antropologia zmysłów, antropologia psychodynamiczna i neuroantropologia” (Throop 2013: 657).

2014: 2065) i oznaczało właściwe temu podejściu komparatystyczne badania antropologiczno-psychologiczne (np. Thurnwald 1913a, 1913b).

Według Geoffreya M. White'a w wąskim rozumieniu „etnopsychologia jest utożsamiana z badaniem modeli pojęciowych – w szczególności tubylczego rozumienia «ja», «osobowości», «motywacji» i tym podobnych. Szersze podejście koncentruje się na procesach dyskursywnych, poprzez które społeczne i emocjonalne realia są konstytuowane w zwykłej rozmowie i interakcji” (White 1992: 38). Badania etnopsychologiczne wiążą się tym samym z podwójnym założeniem: zebrane w terenie narracje nie są przypadkowym zlepkiem niereprezentatywnych i nieraz sprzecznych poglądów, ale tworzą możliwy do zrekonstruowania spójny system, którego modele ukierunkowują ludzkie działania, „konstruując i ograniczając zwykłą wiedzę i doświadczenie w określonym świecie kulturowym” (Lindholm 1997: 164).

Termin „etnopsychologia” w swoim współczesnym znaczeniu oficjalnie wszedł do użytku w 1950 roku dzięki trzeciemu wydaniu klasyfikacji *Outline of Cultural Materials* George'a P. Murdocka i in. Przedmiotem badawczym nowego pola zostały:

(...) idee na temat impulsów lub popędów; konceptualizacja wrażeń zmysłowych, percepcji i emocji; standardy przyjemności i nieprzyjemności zmysłowej; idee dotyczące świadomych i nieświadomych procesów umysłowych; poglądy na anormalne stany umysłowe (np. afazję, katalepsję, śpiączkę, delirium, halucynację, hipnozę, histerię, omdlenie); interpretacje i wyjaśnienia nerwic i psychoz; idee dotyczące nawyków, postaw i procesu uczenia się; pojęcie „ja”, natury ludzkiej, motywacji, osobowości, charakteru; przednaukowe systemy teoretyczne; powiązane zachowania kulturowe; etc. (Murdock i in. 1950: 137).

Oczywiście podstawowym problemem tego rodzaju wyliczenia są związane z kulturą (z założenia również lokalną co kultura badana) kategorie i modele warunkujące tworzenie zachodniej teorii psychologicznej. Ta paradoksalna autokrytyka jest nieuniknionym skutkiem metody etnopsychologicznej (White 1992: 22). Jej definitywnie aporetyczny charakter nie jest jednak przesądzony, a możliwym wyjściem (lub wybiegiem) jest wierność określonej (niekoniecznie klasycznej) koncepcji wiedzy.

Z etnopsychologią bezpośrednio związana jest etnopsychiatria. Rozwój antropologii psychologicznej do postaci, jaką dziś znamy, byłby niemożliwy bez ich wpływu (np. Hallowell 1955; Devereux 1961; Briggs 1970; Crapanzano 1973; Doi 1973; Levy 1973; Rosaldo 1980; White, Kirkpatrick 1985; Lutz 1988). Termin „etnopsychiatria” po raz pierwszy użyty został w 1953 roku przez haitańskiego psychiatrę Louisa Marsa w wydanej w Port-au-Prince *Introduction à l'ethnopsychiatrie*. Następnie sięgnął po niego Georges Devereux, który niedługo później zdefiniował etnopsychiatrię w kontekście swoich badań wśród Mohave jako „systematyczne badanie psychiatrycznych teorii i praktyk pierwotnego plemienia” oraz jako „naukę o związkach między kulturą a zaburzeniami

psychicznymi – tj. tę gałąź «badań nad kulturą i osobowością», która zajmuje się osobowością anormalną” (Devereux 1961: 1). Kiedy ten drugi typ etnopsychiatrii – którego celem jest „rejestracja wszystkich dostępnych informacji na temat chorób psychicznych w plemienu (...) oraz analiza ich uwarunkowań społecznych i kulturowych” (Devereux 1961: 1) – bywa utożsamiany z psychiatrią kulturową (lub transkulturową), głównym zadaniem właściwej etnopsychiatrii staje się badanie lokalnych koncepcji zaburzeń psychicznych oraz tego, jak kulturowo kategoryzowane zaburzenia są leczone (Gaines 1992: 4). Zdaniem niektórych etnopsychiatria ujmowana jako „etnomedycyna umysłu” stanowi pomost między antropologią psychologiczną a antropologią medyczną, będąc w równej mierze częścią każdej z nich (Quinlan 2022: 324).

W radykalniejszych ujęciach etnopsychologia i etnopsychiatria są odróżniane od psychologii ludowej i psychiatrii ludowej. Przez te ostatnie rozumie się potoczne (tj. relatywnie mniej sformalizowane) systemy przekonań na temat życia i zdrowia psychicznego istniejące w kontekście określonych etnoteorii. Jak wyraził to twórca „nowej etnopsychiatrii” Atwood D. Gaines: „Profesjonalne, «naukowe» etnopsychiatrie Stanów Zjednoczonych, Francji, Japonii czy Niemiec należy zatem postrzegać jako sformalizowane, sprofesjonalizowane systemy ludowe; są one epistemologicznym rodzeństwem właściwych sobie psychiatrii ludowych. Jako takie, wszystkie formy psychiatrii, czy to formalnej, czy nieformalnej, profesjonalnej czy popularnej, są w równym stopniu etnopsychiatriami” (Gaines 1992: 5).

Psychologia kulturowa jest podejściem interdyscyplinarnym, którego głównym orędownikiem – obok psychologów takich jak Michael Cole (1996), Steven J. Heine (2012), Richard E. Nisbett (2014) czy Shinobu Kitayama i Dev Cohen (2007) – jest Richard A. Shweder (1990, 1991, 1999a, 1999b, 2003a). Pomimo że psychologia kulturowa jako termin pojawia się w rozmaitych kontekstach, często oznaczając różne rzeczy (Miller 1994: 139), w interesującym nas ujęciu tym, co charakteryzuje ją jako pole badawcze jest jej postulowana odmiennosc z jednej strony od antropologii psychologicznej i etnopsychologii, a z drugiej – od psychologii międzykulturowej i psychologii ogólnej (Shweder 1990).

Historyczne źródła podejścia sięgają *Völkerpsychologie* Wilhelma Wundta (1888, 1916) oraz psychologii kulturowo-historycznej Lwa S. Wygotskiego (1989, 2006), Aleksandra R. Łurii (1976) i Aleksieja N. Leontiewa (1962). Sam Shweder (1999a: 211, 2003a: 31) pogłębia tę genealogię, przywołując nazwiska Johanna Gottfrieda von Herdera i Giambattisty Vico, i w pierwszej prezentacji swojego stanowiska – zwróconego przeciwko platonizmowi agendy „rewolucji poznawczej”¹⁷ – pisze: „Psychologia kulturowa jest badaniem sposobu, w jaki tradycje

¹⁷ „Rewolucja poznawcza lat 60. w rzeczywistości miała obiecujący początek. Została powitana z zadowoleniem przez wielu (a ja byłem jednym z nich) jako oczywista i konieczna korekta poprzedzającego ją radykalnego behawioryzmu. (...) Niestety, rewolucja poznawcza okazała się czymś znacznie mniej niż ponownym odkryciem intencjonalności i reprezentacji umysłowych, a czymś znacznie więcej niż tylko wyparciem behawioryzmu. Wraz z rewolucją kognitywną przyszedł nieproszony „duch” – duch platonizmu – który rozbudził w psychologii, a nawet

kulturowe i społeczne praktyki regulują, wyrażają, przekształcają i permutują ludzką psychikę, skutkując w mniejszym stopniu jednością psychiczną ludzkości niż etnicznymi rozbieżnościami myśli, «ja» i emocji” (Shweder 1990: 1).

Psychologia kulturowa opiera się na uznaniu dynamicznego charakteru wzajemnie konstytuujących się kultury i psychiki (Fiske i in. 1998: 916). Tym samym zjawiska psychiczne uznawane są w znacznej mierze za historyczne (Shweder 1999a: 212; Slunecko, Wieser 2014: 348). Podstawowym założeniem jest pluralizm – w równym stopniu psychiczny, co kulturowy (Shweder 2003: 26). Zamiast o „psychicznej jedności ludzkości” psycholodzy kulturowi mówią o „uniwersalizmie bez uniformizacji” (Shweder 1999a: 213). W związku z tym pod względem teoretycznym i metodologicznym nie ma tu mowy o nieprzekraczalnych granicach psychokulturowych światów. Jest to zresztą jedno ze znaczeń Shwederowskiego „myślenia poprzez kulturę”: „Właśnie dlatego, że «umysł» wykracza poza «kulturę», istoty ludzkie mają potencjał przekroczenia każdego stroniczego punktu widzenia. Właśnie dlatego, że «kultury» nadają «umysłowi» dystynktywny charakter (konstituując w ten sposób lokalną «mentalność»), możemy z entuzjazmem mówić o «psychologii kulturowej» i celebrować odnowę tej na powrót żywotnej dyscypliny” (Shweder 1999b: 72).

Istnieją trzy podstawowe i powiązane ze sobą cele psychologii kulturowej: opisanie znaczeń i praktyk kulturowych oraz związanych z nimi struktur i procesów psychicznych; ustalenie zasad zróżnicowania kulturowo ukonstytuowanych psychik; opisanie procesów, poprzez które psychiki i kultury formują siebie nawzajem, czyli wyjaśnienie tego, „w jaki sposób kultury tworzą i wspierają procesy psychiczne oraz w jaki sposób te psychiczne tendencje wspierają, reprodukują a czasami zmieniają systemy kulturowe” (Fiske i in. 1998: 916). Podwójne założenie dyscypliny „dotyczy tego, że ludzka psychika jest zależna od kultury, ale również tego, że rządzą tym uniwersalne zasady (Fiske i in. 1998: 916).

Psychologia kulturowa jest zorientowana nominalistycznie i w tym duchu kładzie nacisk na ludzkie poszukiwanie sensu (nadawanie znaczenia doświadczeniom) *ergo* intencjonalność:

Podstawową ideą psychologii kulturowej jest to, że żadne środowisko społeczno-kulturowe nie istnieje niezależnie ani nie ma tożsamości niezależnej od sposobu, w jaki ludzie czerpią z niego znaczenia i zasoby, podczas gdy każda istota ludzka ma swoją podmiotowość i życie umysłowe, które są odmieniane w procesie przejmowania znaczeń i zasobów z pewnych środowisk społeczno-kulturowych i korzystania z nich.

Środowisko społeczno-kulturowe to świat intencjonalny. Jest to świat intencjonalny, ponieważ jego istnienie jest realne, faktyczne i przemożne, ale tylko tak długo, jak długo istnieje wspólnota osób, których przekonania, pragnienia,

w niektórych niszach antropologii, starożytną fascynację formalnymi, matematycznymi, strukturalnymi modelami i nieodłącznym centralnym mechanizmem przetwarzania” (Shweder 1990: 18).

emocje, cele i inne reprezentacje umysłowe są skierowane ku niemu i przez to pozostają pod jego wpływem.

Światy intencjonalne to ludzkie artefaktyczne światy wypełnione produktami naszego własnego projektu. Świat intencjonalny może zawierać takie zdarzenia, jak „kradzież” lub „przyjmowanie komunii”, takie procesy, jak „krzywda” lub „grzech”, takie pozycje, jak „teść” lub „egzorcysta”, takie praktyki, jak „obiecywanie” lub „rozwód”, takie byty widzialne, jak „chwasty” i byty niewidzialne, jak „prawa naturalne” oraz takie stworzone obiekty, jak „krowa rasy Jersey”, „liczydło”, „konfesjonał”, „katalog kartkowy”, „duża rakietka tenisowa”, „kozetka u psychoanalityka” czy „salon” (Shweder 1990: 2).

Oznacza to, że obecne w ramach ludzkiego świata działania, stany, obiekty etc. są intencjonalne w tym sensie, że „nie istniałyby niezależnie od naszych związków z nimi i reakcji na nie; wywierają one przy tym wpływ na nasze życie z powodu naszych wyobrażeń o nich. Rzeczy intencjonalne są przyczynowo aktywne, ale tylko za sprawą naszych reprezentacji umysłowych, które je przedstawiają” (Shweder 1990: 2). Tak rozumiana psychologia kulturowa jest nie tylko interdyscyplinarnym przedsięwzięciem badawczym z właściwą sobie metodologią, ale również pewną propozycją epistemologiczną. Z perspektywy historii antropologii psychologicznej „świat intencjonalny” przypomina „kulturowo ukonstytuowane środowisko behawioralne” („świat kulturowo ukonstytuowany”) Hallowella (1955), przy czym sam Shweder posiłkuje się koncepcją kulturowych systemów znaczeń Roya G. D’Andrade (1984).

Jak zostało już powiedziane, psychologia kulturowa odróżniana jest dość pryncypialnie od psychologii ogólnej, psychologii międzykulturowej, antropologii psychologicznej i etnopsychologii. Zdaniem Shwedera głównym problemem psychologii ogólnej jest platońskie w duchu założenie o istnieniu „psychicznej jedności ludzkości” w postaci przynależnego jednostce (wewnętrznego, abstrakcyjnego, stałego, uniwersalnego) centralnego mechanizmu przetwarzania danych, który jest warunkiem myślenia, doświadczenia, działania, uczenia się etc. Zadaniem psychologii ma być jego opisanie poprzez wydzielenie go z otaczającego środowiska społeczno-kulturowego i tworzących to środowisko elementów. Problemem psychologii międzykulturowej jest z kolei generalizujące wyjaśnianie w kategoriach psychologii ogólnej różnic między populacjami, odnotowywanych w wyniku przeprowadzania określonych testów psychologicznych. Metoda porównawcza i waga przykładana do zmiennych niezależnych mają ostatecznie służyć psychologom międzykulturowym do budowania uniwersalistycznych wyjaśnień obserwowanego zróżnicowania. To, co dla psychologii ogólnej i międzykulturowej stanowi „szum” w ramach ich pomiarów, dla nienomotetycznej psychologii kulturowej jest w rzeczywistości „sygnałem”, świadczącym na rzecz pluralizmu psychicznego i kulturowego (Shweder 1990: 4–13, 2003a: 40–42).

Antropologia psychologiczna ma w swojej klasycznej postaci tendencję do rozumienia ludzkiego umysłu w sposób właściwy psychologii ogólnej. „Zaletą antropologii psychologicznej – pisze Shweder – jest skupienie się na

funkcjonowaniu psychicznym w kontekście społeczno-kulturowym. Jej wadą jest podporządkowanie środowiska społeczno-kulturowego postulowanym dyrektywom centralnego urzędującego” (Shweder 1990: 17). Dla Shwedera (1990: 16) psychologia kulturowa jest w istocie antropologią psychologiczną bez zakładania „psychicznej jedności ludzkości”¹⁸. Z etnopsychologią łączy psychologię kulturową w szczególności przywiązanie do lokalnych pojęć psychologicznych; dzieli etnonaukowy wymiar tej pierwszej. Etnopsychologia, w niewielkim stopniu zajmując się rzeczywistym życiem psychicznym reprezentantów badanej kultury, ma być tak naprawdę „psychologią kulturową bez funkcjonującej psychiki” (Shweder 1990: 16). Do tego dla „niektórych antropologów, zwłaszcza tych, którzy są psychofobami, właściwe etnopsychologii skupienie na ludowych przekonaniach i doktrynach oczyszcza jej przedmiot badań (umysł, «ja», emocje) i czyni go bardziej akceptowalnym” (Shweder 1990: 16).

W swojej krytyce Shweder dzieli całą antropologię psychologiczną na dwie części: „kulturę i osobowość” oraz antropologię kognitywną. Następnie stwierdza, że przed renesansem psychologii kulturowej obydwa działy subdyscypliny „były połączone zarówno ze sobą, jak i z psychologią ogólną i psychologią międzykulturową znanym już założeniem o «psychicznej jedności» ludzkości” (Shweder 1990: 14).

Antropologia kognitywna jest niezależną poddziedziną antropologii kulturowej, choć związki łączące ją z antropologią psychologiczną są trudne do zlekceważenia. Obie subdyscypliny łączą wspólne zainteresowania, ale dzielą historycznie stosowane metody. Rygoryzm analizy treści kulturowych odróżnia antropologię kognitywną od antropologii psychologicznej skupionej na osobowości, a od psychologii międzykulturowej oddziela ją badanie poszczególnych systemów kulturowych i powiązanie obserwowanych zmiennych z procesami poznawczymi (Colby 1996: 209). D’Andrade – uczeń Spiro i twórca antropologii kognitywnej na Uniwersytecie Kalifornijskim w San Diego (LeVine 2021b: 30) – zdefiniował ją następująco:

Antropologia kognitywna to badanie relacji między społeczeństwem ludzkim a myślą ludzką. Antropolog kognitywny bada, w jaki sposób ludzie w grupach społecznych pojmują i myślą o obiektach i zdarzeniach, które składają się na ich świat – włączając w to wszystko, od obiektów fizycznych, takich jak dzikie rośliny, po abstrakcyjne zdarzenia, takie jak sprawiedliwość społeczna. Tego rodzaju projekt

¹⁸ Należy przy tym pamiętać, że Shwederowskie odrzucenie idei „psychicznej jedności” jest krytycznym gestem w stosunku do niezniuansowanego rozumienia tego pojęcia. Sam Shweder uważa – do złudzenia przypominając w tym Claude’a Lévi-Straussa (por. 2011: 124) – że „mamy już w sobie heterogeniczny zbiór struktur psychicznych, które tylko czekają na aktywację. Myślę, że na tym polega jedność psychiczna, znajduje się w tym heterogenicznym i nadmiarowym zestawie struktur psychicznych, które każdy posiada. Uważam, że różne tradycje wybiórczo aktywują te struktury psychiczne. Jeśli nie są selektywnie aktywowane w twojej tradycji kulturowej, stają się peryferyjne. Ludzie oczywiście różnią się także temperamentem i oczywiście różne jednostki mogą przychodzić na świat z różnymi programami aktywacji różnych struktur psychicznych” (Shweder 1999b: 70).

jest ściśle związany z psychologią, ponieważ badanie tego, jak poszczególne grupy społeczne kategoryzują i rozumują, nieuchronnie prowadzi do pytań o podstawową naturę takich procesów poznawczych (D'Andrade 1995: 1).

Historia antropologii kognitywnej zaczyna się w latach 50. XX wieku wraz z rozwojem etnonauki i jest równoczesna z antybehawiorystyczną „rewolucją poznawczą”, której umowny początek wyznaczyło Symposium on Information Theory zorganizowane w Massachusetts Institute of Technology w 1956 roku (Gardner 1985: 28–31; Baars 1986: 80–81)¹⁹. W tym samym czasie w ramach nowych sposobów uprawiania badań etnograficznych, ufundowanych po części na osiągnięciach amerykańskiej lingwistyki strukturalnej (Bloomfield 1933; Sapir 2010), zaczęto korzystać z procedur kontrolowanej elicytacji i analizy formalnej wypowiedzi, mających dostarczać informacji zarówno o procesach poznawczych rozmówców, jak i o lokalnych rozwiązaniach społeczno-kulturowych (Atran 1993: 48). Wykryształowany w ten sposób cel badawczy – zrozumienie związków między ludzkim poznaniem a kulturą – stał się zadaniem całej antropologii kognitywnej. Na wczesnym etapie rozwoju subdyscypliny stosowane podejścia znane były jako: etnonauka, etnosemantyka i „nowa etnografia”. Termin „antropologia kognitywna” rozpropagowany został dopiero za sprawą zbioru Stephena A. Tylera z 1969 roku, w którym mówi się o nowej orientacji teoretycznej skoncentrowanej „na *odkrywaniu*, w jaki sposób różne ludy organizują i wykorzystują swoje kultury” (Tyler 1969: 3). Według mentalistycznie zorientowanego Tylera zadaniem antropologii kognitywnej nie jest poszukiwanie opisowych wyjaśnień ludzkich zachowań za pomocą heurystycznych pojęć w rodzaju normy kulturowej, wzoru, osobowości modalnej etc., ale „próba zrozumienia *zasad organizacji leżących u podstaw zachowania*” (Tyler 1969: 3). I dalej: „Przyjmuje się, że każdy lud posiada unikalny system spostrzegania i organizowania zjawisk materialnych – rzeczy, zdarzeń, zachowań i emocji (Goodenough 1957). Przedmiotem badań nie są same te zjawiska materialne, ale sposób, w jaki są one zorganizowane w umysłach ludzi. Kultury nie są zatem zjawiskami materialnymi; są organizacjami poznawczymi zjawisk materialnych” (Tyler 1969: 3, por. wyd. pol. 1993: 27).

Początek etnonauki (i tym samym całej antropologii kognitywnej) związany jest z post-Sapirowskim środowiskiem z Yale oraz dwoma fundacyjnymi tekstami z 1956 roku autorstwa Warda H. Goodenougha i Floyda G. Lounsbury'ego, które prezentowały semantyczną analizę składnikową terminów pokrewieństwa Chuukańczyków i Paunisów (Colby 1996: 211). W klasycznym ujęciu Williama C. Sturtevanta (1964: 99) „nauka” w słowie „etnonauka” znaczy tyle, co „klasyfikacja” i razem z przedrostkiem „etno-” ma się odnosić do „systemu wiedzy i poznania charakterystycznego dla danej kultury”. Zdaniem Sturtevanta „kultura sama

¹⁹ Jak wspominał po latach jeden z ojców psychologii poznawczej i kognitywistyki George A. Miller: „Wyszedłem z sympozjum z silnym przekonaniem, bardziej intuicyjnym niż racjonalnym, że psychologia eksperymentalna, lingwistyka teoretyczna i symulacja komputerowa procesów poznawczych są elementami większej całości i że przyszłość przyniesie postępujące opracowywanie i uzgadnianie ich wspólnych obszarów zainteresowań” (Miller 2003: 143).

w sobie jest sumą ludowych klasyfikacji danego społeczeństwa, całej etnonauki tego społeczeństwa, jego szczególnych sposobów klasyfikowania swojego materialnego i społecznego wszechświata” (Sturtevant 1964: 100). Przez ludową klasyfikację rozumie się tu taką taksonomię, która – by użyć słów Madeleine Mathiot, odnoszącej się do stanowiska Harolda C. Conklina (por. 1968 [1962]: 422–423) – „jest grupowaniem bytów według etykiet kategorii nadanych im przez kulturę, a nie przez zdrowy rozsądek lub wiedzę naukową obserwatora” (Mathiot 1962: 343). Wkrótce pojęcie etnonauki zaczęło jednak oznaczać również badanie tych „szczególnych sposobów klasyfikowania” (Black 1969: 166; por. Durbin 1966) i tym samym termin podzielił los Devereux’owskiej „etnopsychiatrii”.

W definicji Benjamin N. Colby’ego z 1966 roku etnosemantyka nazywana jest „semantyką etnograficzną”, która razem z semantyką etnologiczną (słownictwem etnologicznym używanym jako zaplecze teoretyczne badań porównawczych) wchodzi w skład semantyki antropologicznej. Semantyka etnograficzna, w odróżnieniu od etnologicznej ma jednak charakter emiczny i „może być zdefiniowana bardziej szczegółowo jako badanie tych aspektów znaczeń językowych, które ujawniają coś na temat kultury. (...) Ostatecznym celem jest zrozumienie ocen, emocji i przekonań, które leżą u podstaw używania słów” (Colby 1966: 3).

Do połowy lat 70. stało się jasne, że złożoność ludzkich procesów poznawczych przerasta możliwości modeli wywiedzionych z analizy składnikowej. Szczytowym osiągnięciem tamtych czasów i rodzajem uogólniającej syntezy wyników badań nad taksonomiami ludowymi okazała się teoria prototypów Eleanor Rosch (1978; por. D’Andrade 1995: 115–121), która wyznaczyła kierunek dalszych poszukiwań, stopniowo odchodzących od analizy pól semantycznych i lokalnych klasyfikacji. Wkrótce atrakcyjniejszymi pomysłami stać się miały teoria schematów (teoria modeli kulturowych) oraz koneksjonizm, zrywający z dominującą od czasu pierwszej „rewolucji poznawczej” komputacyjną teorią umysłu.

Koncepcja schematów kulturowych lub (bardziej złożonych) modeli kulturowych (Strauss, Quinn 1997: 49) jest rozwinięciem pojęcia schematów²⁰ wypracowanego w psychologii, lingwistyce i badaniach nad sztuczną inteligencją, którego źródłem jest słynne *Remembering* Frederica C. Bartletta z 1932 roku. Pierwsze antropologiczne użycie pojęcia przypada na rok 1972, kiedy wykorzystał je w swoim nieopublikowanym referacie konferencyjnym Hugh Gladwin (D’Andrade 1990: 156). Najogólniej rzecz biorąc, schemat „jest reprezentacją umysłową obiektu lub zdarzenia” (D’Andrade 1990: 155). D’Andrade (1995: 122) opisuje schematy za psychologiem poznawczym Georgem Mandlerem jako „abstrakcyjne reprezentacje prawidłowości środowiskowych”, a „także mechanizmy przetwarzania”, które „są aktywne w selekcjonowaniu dowodów, analizowaniu danych dostarczanych przez nasze środowisko oraz dostarczaniu odpowiednich ogólnych lub szczegółowych hipotez” (Mandler 1984: 55–56). Schematy kulturowe są w związku z tym automatycznie przywoływanymi, choć wyuczonymi

²⁰ Względnie: ram, scen, scenariuszy, skryptów, planów, aktywnych sieci strukturalnych, pakietów organizacji pamięci, gestaltów (Rice 1980: 154; Casson 1983: 429).

i podzielanymi w danej grupie modelami umysłowymi tego, jak funkcjonuje świat i jego elementy – „schematy zapewniają nam szybką i niedokładną pamięć, która działa wystarczająco dobrze w większości zastosowań” (Strauss, Quinn 1997: 264). Genealogia pojęcia modelu poznawczego sięga z kolei pracy przedwcześnie zmarłego filozofa i psychologa Kennetha J.W. Craika:

Jeśli organizm nosi w głowie „małoskalowy model” rzeczywistości zewnętrznej i własnych możliwych działań, jest w stanie wypróbować różne rozwiązania, stwierdzić, które z nich jest najlepsze, zareagować na przyszłe sytuacje, zanim się pojawią, wykorzystać wiedzę o przeszłych zdarzeniach przy radzeniu sobie z teraźniejszością i przyszłością oraz zareagować pod każdym względem w znacznie pełniejszy, bezpieczniejszy i bardziej kompetentny sposób na sytuacje kryzysowe, które go spotykają (Craik 1952 [1943]: 61).

D’Andrade – inaczej niż Claudia Strauss i Naomi Quinn (1997: 264) – odróżnia schematy od modeli, uznając, że te drugie składają się z tych pierwszych; z modelem mamy mieć do czynienia wtedy, „gdy zbiór elementów jest zbyt duży i złożony, aby można go było przechowywać w pamięci krótkotrwałej” (D’Andrade 1995: 152)²¹. Dodatkowe znaczenie schematów i modeli kulturowych wiąże się z ich wymiarem afektywnym – dalekie od neutralności łączą się bezpośrednio z wartościowaniem, emocjami i motywacjami (D’Andrade, Strauss 1992; Strauss 2014: 391).

W ostatnich dziesięcioleciach antropologia kognitywna została w poważny sposób poinformowana ewolucyjnie. Zastosowanie modeli teoretycznych biologii ewolucyjnej nastąpiło na dwa sposoby. Po pierwsze, wraz z renesansem „wielkich kwestii” w antropologii powrócono do problemu transmisji kulturowej (Ellen, Fischer 2013: 1). Koncepcja epidemiologii reprezentacji Dana Sperbera (1985) wpisuje się w tym odrodzeniu w ramy nowej teorii ewolucji kulturowej, zdystansowanej zarówno wobec XIX-wiecznego unilinearne ewolucjonizmu, jak i XX-wiecznej memetyki (Morin 2016). Po drugie, sięgnięto po aparat pojęciowy – historycznie wywodzącej się z kognitywistyki i socjobiologii lat 70. (Wilson 1975; por. Segerstråle 2000) – psychologii ewolucyjnej (Dupré 1987; Barkow i in. 1992; Barkow 1994). Ta również ma swoją antropologiczną historię i była nazywana rozmaicie. Jerome H. Barkow (2006: 5) wylicza stosowane przez siebie określenia: „darwinowska antropologia psychologiczna” (1973 r.), „antropologia biospołeczna” (1974 r.), „etologia człowieka” (1980 r.), „socjobiologia” (1989 r.), „psychologia ewolucyjna” (1992 r.), „ewolucyjna antropologia psychologiczna” (1994 r.) i na powrót „psychologia ewolucyjna” (2006 r.). W kontekście antropologii kognitywnej Pascal Boyer (2021) stosuje obecnie termin „ewolucyjna antropologia kognitywna”.

²¹ Podawanym przez D’Andrade etnograficznym przykładem takiego złożonego modelu kulturowego jest mikronezyjski system nawigacji (zob. Gladwin 1970).

Ukierunkowanym ewolucyjno-kognitywnie antropologom kulturowym przyświeca zasadnicze założenie: ludzkie procesy poznawcze są rezultatem ewolucji biologicznej i działania mechanizmów adaptacyjnych. „Ewolucja nie zatrzymuje się na szyi” – jak wyraził to w słynnym bon motcie jeden z twórców psychologii ewolucyjnej David M. Buss (za: Geher 2015). Wielu antropologów tej orientacji włączyło się w nurt kognitywnych badań nad religią (ang. *cognitive science of religion*, CSR), które reprezentując naturalistyczne rozumienie zjawiska, oferują jego eksplanację jako wyniku działania procesów poznawczych człowieka (wyjaśnienie bezpośrednie) oraz jako produktu ubocznego ewolucji tych procesów (wyjaśnienie ostateczne).

Do kognitywistyki religii – operującej koncepcjami w rodzaju modularnej teorii umysłu, hiperaktywnego wykrywacza agensów (ang. *hiperactive agent-detection device*, HADD) czy minimalnie kontrintuicyjnych pojęć (ang. *minimally counterintuitive concepts*, MCI) (White 2021; Barrett 2022) – antropolodzy kulturowi od lat wnoszą swoje doświadczenie etnograficzne, dostarczając danych terenowych i wykorzystując kognitywistyczne pojęcia w ramach własnych przedsięwzięć (zob. Boyer 1986; Whitehouse 1995; Atran, Medin 2008; Atran 2010; Purzycki 2011, 2013; Xygalatas 2012, 2013). Zwrot ku rygorystomwi badań psychologiczno-poznawczych miał różne przyczyny, ale wśród nich nie sposób pominąć tych, na które – wtórując pesymistycznej opinii D’Andrade (2000) – wskazał kilka lat temu Scott Atran:

Byłem klasycznie kształcony jako antropolog. Cóż, byłem asystentem Margaret Mead, to był inny świat. Oparty na zdobywaniu wiedzy naukowej, a nie na krytycznej teorii społecznej, teorii postkolonialnej. Chodziło o to, żeby zrozumieć podstawowe struktury społeczeństw i to, dlaczego ludzie postępują tak, a nie inaczej. Nie ma na to już miejsca w antropologii. Zrezygnowałem z członkostwa w American Anthropological Association, ponieważ uznałem, że poważna nauka została nie tylko oczerniona, ale w istocie powstrzymana. Sama dyscyplina zmutowała w coś, czego nie rozpoznałem. Zacząłem zatem spędzać więcej czasu na pracy z psychologami i politologami, i dramatopisarzami, i poetami, ale próbując przy tym w ludzki sposób przybliżyć naukę dyscyplinie (Edmonds 2017).

Pisząc o przyszłych drogach rozwoju antropologii kognitywnej, Claudia Strauss stwierdziła jakiś czas temu, że pomimo oczekiwań „radosnej syntezy”, należy uznać, że „najciekawsza przełomowa praca w antropologii kognitywnej nie jest zorientowana na syntezę samą w sobie, ale zamiast tego przesuwa granice paradygmatu, w którym powstała, zadając nowe pytania lub stosując nowe metody. Często rezultatem są bardziej ekumeniczne podejścia” (Strauss 2014: 394)²². Wypada mieć nadzieję, że takie podejście wyłoni się w przyszłości nie bez udziału odnowionej antropologii psychologicznej, która w ostatnich

²² Strauss (2014: 393–394) podejmuje przy tym wątek kolejnych podejść w antropologii kognitywnej, w tym teorii poznania rozproszonego Edwina Hutchinsa (1995), która wpisuje się w paradygmat poznania ucieleśnionego (por. Varela i in. 1991).

latach – jak chce tego Jack D. Eller – „zmienia się czy też dojrzewa, ponieważ jej punkt ciężkości przesunął się z problemu osobowości bądź charakteru na głębsze kwestie wiedzy i procesu poznawczego” (Eller 2019: 2).

Układ numeru

Oddawany do rąk Czytelników ósmy numer „Etnografii” składa się z dwóch części. Pierwszą (*Studia i artykuły*) otwiera tekst Macieja Czeremskiego *Kognitywne badania nad religią a antropologia kulturowa*. Autor omawia specyfikę interdyscyplinarnej *cognitive science of religion* (CSR), przekonująco argumentując na rzecz traktowania jej jako przedsięwzięcia antropologicznego. Z tej perspektywy widać wyraźnie, że ze względu na swoją genezę, obszar badawczy i etnograficzny aspekt stosowanej metodyki kognitywistyka religii kontynuuje dziś i rozwija w programowo naukowy sposób wątki obecne jeśli nie w całej antropologii psychologicznej, to na pewno w niektórych z jej najżywotniejszych linii rozwojowych.

Anglojęzyczny artykuł Lisy M. Gotshall *“The Most Ideal Form of Scientific Collaboration”: Applied Racial Psychology at the Institut für Deutsche Ostarbeit in Kraków (1942)* mierzy się z drugowojenną historią niemieckich badań antropologiczno-psychologicznych na terenie okupowanej Polski. Austriacka badaczka na podstawie przeprowadzonych kwerend archiwalnych opisuje kontekst ideologiczny, polityczny i instytucjonalny badań psychometrycznych w Witowie w 1942 roku. Tekst jest nie tylko interesującym studium przypadku zapomnianego rozdziału antropologii psychologicznej, ale również stanowi wgląd w metodologię narodowosocjalistycznej „psychologii rasowej”.

Sebastian Latocha w tekście *Transfer osobowości jako figura myślenia potocznego o transplantacji komórek, tkanek i narządów. Perspektywa etnopsychologiczna* porusza nieczęsto obecny w polskim piśmiennictwie antropologicznym problem lokalnych teorii psychologicznych. Niepodważalne znaczenie jego artykułu polega jednak przede wszystkim na wykorzystaniu aparatu pojęciowego etnopsychologii do analizy unikatowego materiału terenowego, zebranego wśród mieszkańców jednej z polskich wsi. Autor w trakcie badań poświęconych potocznym wyobrażeniom na temat transplantacji narządów ujawnił istnienie etnoteorii „transferu osobowości” (jak trafnie ją nazywa) – koncepcji mówiącej o możliwości przeniesienia cech psychicznych między osobą dawcy i biorcy w wyniku przeszczepu materiału biologicznego z jednego ciała w obręb drugiego.

W artykule *Potknięcie. Etnograficznie o psychiatryzacji dzieci i młodzieży w kontekście adopcji zamkniętej w Polsce* Anna Witeska-Młynarczyk odnotowuje postępowanie procesów psychiatryzacji w obszarze krajowych polityk społecznych. Opowiadając poruszającą historię adoptowanej jako niemowlę młodej dziewczyny, zorientowana antypsychiatrycznie autorka tworzy ważny etnograficzny komentarz na temat nierówności epistemicznych, diagnostyki psychiatrycznej, biologicznego redukcjonizmu i biurokracji.

Tekst *Etnografia afektywnych poruszeń: coaching i neoliberalna psyche* sięgającego po elementy teorii afektów i retorycznej teorii kultury Michała Mokrzaną jest udanym ćwiczeniem z defamiliaryzacji zjawiska coachingu. Zdaniem autora oparte na założeniach psychologii pozytywnej Martina Seligmana (2004) praktyki coachingowe oferują środki radzenia sobie z osobistymi i społecznymi zagrożeniami doby późnego kapitalizmu. Zaprezentowana analiza jest wynikiem głośnych badań etnograficznych, które zrealizowane zostały w Polsce wśród profesjonalnych coachów oraz ich klientów: menedżerów, przedsiębiorców, nauczycieli akademickich.

Esej Małgorzaty Wosińskiej *Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie* to pokłosie jej długotrwałych i wymagających badań terenowych poświęconych tożsamości ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie w 1994 roku. Autorka, przygotowana zarówno antropologicznie, jak i psychotraumatologicznie, podejmuje próbę rekonceptualizacji traumy rwandyjskiego genocydu, trafnie wskazując na ograniczenia zarówno europocentrycznego podejścia psychoanalitycznego, jak i dyskursu holokaustowego. Przedstawiony tekst, poinformowany etnopsychologicznie i nastawiony dekolonizacyjnie, jest długo oczekiwaną propozycją emicznego spojrzenia na problem psychicznych następstw ludobójstwa w Rwandzie i tym samym może być uznany za odzwierciedlenie krytycznych tendencji obecnych we współczesnej antropologii psychologicznej.

Kolejnym artykułem w tej części jest tekst Małgorzaty Roeske *Utracona obecność. Doświadczenie żałoby po śmierci zwierzęcia towarzyszącego*. Autorka na bazie przeprowadzonych badań etnograficznych analizuje doświadczenia swoich rozmówców związane z chorobą i śmiercią towarzyszących im zwierząt. W swoim tekście mierzy się z problemem uwarunkowanego historycznie antropocentrycznego rozumienia żałoby, które nie odpowiada specyfice łączących ludzi i zwierzęta więzi, skutkujących określonymi reakcjami opiekunów na utratę swoich zwierzęcych towarzyszy i strategiami przepracowywania kulturowo „nieuprawnionej” żałoby.

Przedostatni tekst w tej części numeru to „*You can't stop the FUTURE*”. *Wprowadzenie do badań nad problematyką tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich* Jacka Splisgarta. Artykuł poświęcony jest kwestii budowania tożsamości Japończyków oraz dwóch grup mniejszościowych: etnicznych Koreańczyków i dzieci pochodzących z małżeństw mieszanych. Tekst Splisgarta jest dobrą prolegomeną do dalszych analiz przemian kulturowych współczesnej Japonii – także tych antropologiczno-psychologicznych, które wciąż stanowią jeden z leitmotivów naszej dyscypliny.

Studia i artykuły zamykamy polskim tłumaczeniem klasycznego eseju A. Irvinga Hallowella (1892–1974) *Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd* (*Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*) z 1960 roku. Z wielu powodów „Etnografia” jest najlepszym miejscem na opublikowanie tego przekładu. Hallowell, którego teksty jeszcze nigdy nie były tłumaczone na język polski, uznawany jest obecnie za jednego z najciekawszych i najbardziej wszechstronnych antropologów psychologicznych XX wieku. Jego prace na temat odżibuejskiej tubylczej

taksonomii prefigurowały osiągnięcia etnonauki i antropologii kognitywnej, a te poświęcone ewolucji zachowania człowieka zapowiadały przyszły zwrot części środowiska antropologicznego ku podejściom psychologiczno-ewolucyjnym; ponadto jego zainteresowanie kulturową definicją osoby wyprzedziło powstanie antropologii interpretacyjnej, a tubylczymi koncepcjami psychologicznymi – rozwój współczesnej etnopsychologii. Pomimo pionierskiego charakteru całości wypracowanego projektu antropologicznego Hallowell jest dziś najbardziej znany właśnie z eseju *Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd*, w którym (obok wcześniej ukutego już przez siebie terminu „osoby inne niż ludzkie”) po raz pierwszy używa pojęcia ontologii. Tekst ten okazał się w ostatnich dekadach szczególnie wpływowy nie tylko w algonkianistyce, ale również wśród amazonistów, religioznawców i archeologów, stając się na początku XXI wieku dziełem fundacyjnym „nowego animizmu” (zob. Harvey 2005). Po ukazaniu się w zredagowanej przez Stanleya Diamonda (1960) księdze pamiątkowej poświęconej pośmiertnie Paulowi Radinowi praca była przedrukowywana w zbiorach: *Primitive Views of the World: Essays from Culture in History* (Diamond 1964), *Teachings from the American Earth* (Tedlock, Tedlock 1975), *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell* (Hallowell 1976), *Contributions to Ojibwe Studies: Essays, 1934–1972* (Hallowell 2010). Należy dodać, że ukończenie mojego przekładu nie powiodłoby się bez pomocy Jennifer S.H. Brown, Briana Carpentera, Magdaleny Derwojedowej, Johna Warne’a Monroe, Patricii M. Ningewance, Kacpra Świerka oraz J. Randolpha Valentine’a, których koleżeńska uprzejmość i fachowe wsparcie okazały się naprawdę bezcenne.

Na część drugą numeru (*Materiały, praktyki, głosy*) składają się dwa krótkie eseje i recenzja. Dział rozpoczyna tekst Sary Szwedzy *Spotkanie dwóch światów. O różnicach kulturowych w percepcji rzeczywistości*, w którym w twórczy sposób zinterpretowany zostaje epizod z amazonistycznych badań terenowych Fernando Santos-Granero (2006). Sięgając po teorię rozumowania Dana Sperbera i Hugo Mericera (2017) oraz hipotezy Anila Setha (por. 2021) na temat percepcji, autorka opisuje sposób, w jaki kulturowo ukonstytuowane spostrzeżenie i rozumowanie są odpowiedzialne za tworzenie reprezentacji elementów środowiska otaczającego przedstawicieli dwóch różnych społeczeństw.

Jan Frydrych w swoim tekście „*Wojna idzie*”. *Autoetnograficzne studium praktyk proksemicznych w czasach zarazy* relacjonuje z kolei autorską próbę wypracowania narzędzi etnograficznych służących obserwacji i analizie ludzkich zachowań przestrzennych odmienionych w wyniku wprowadzenia przez rząd obostrzeń pandemicznych. Metodologicznie autoetnograficzny i zorientowany fenomenologicznie tekst zawiera odniesienia do proksemiki Edwarda T. Halla (1976) oraz koncepcji nie-miejsca Marca Augé (2011).

Numer zamyka hiszpańskojęzyczna recenzja zbioru wywiadów Francisco Pazzarelliego *Conversar Mundos: Naturalezas, Culturas y Ontologías en la Antropología Contemporánea* z 2020 roku autorstwa Juana Javiera Riverly Andíi.

Literatura

- Adams, W.Y. (2016). *The Boasians: Founding fathers and mothers of American anthropology*. Lanham: Hamilton Books.
- Allolio-Näcke, L. (2014). Völkerpsychologie. W: T. Teo (ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (s. 2065–2068). New York: Springer.
- Atkinson, J.J. (1903). Primal law. W: A. Lang, J.J. Atkinson, *Social origins; Primal law* (s. 209–294). London: Longmans, Green.
- Atran, S. (1993). Whither 'ethnoscience'? W: P. Boyer (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism* (s. 48–70). Cambridge: Cambridge University Press.
- Atran, S. (2010). *Talking to the enemy: Faith, brotherhood, and the (un)making of terrorists*. New York: Ecco.
- Atran, S., Medin, D.L. (2008). *The native mind: Cognition and management of nature across cultures*. Cambridge: MIT Press.
- Augé, M. (2011). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baars, B.J. (1986). *The cognitive revolution in psychology*. New York: Guilford Press.
- Barkow, J.H. (1994). Evolutionary psychological anthropology. W: P.K. Bock (ed.), *Psychological anthropology* (s. 121–137). Westport: Praeger.
- Barkow, J.H. (2006). Introduction: Sometimes the bus does wait. W: J.H. Barkow (ed.), *Missing the revolution: Darwinism for social scientists* (s. 3–59). Oxford: Oxford University Press.
- Barkow J.H., Cosmides, L., Tooby, J. (eds.). (1992). *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, J.L. (ed.). (2022). *The Oxford handbook of the cognitive science of religion*. Oxford Handbooks: Oxford University Press.
- Bartholin, C. (1611). *Anatomicae institutiones corporis humani utriusque sexus historiam et declarationem exhibentes cum plurimis novis observationibus et opinionibus nec non illustriorum, quae in anthropologia occurrunt, controversiarum decisionibus*. Wittenberg: Berhtoldus Raab.
- Bartlett, F.C. (1932). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bastian, A. (1860). *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung*. Leipzig: Otto Wigand.
- Bastian, A. (1881). *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- Bastian, A. (1890). Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern. W: A. Bastian, F. von Hellwald, *Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern; Die Magiker Indiens* (s. 5–26). Leipzig: Ernst Günter.
- Benedict, R. (1966). *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Benedict, R. (1999). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Przeł. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Berle, A.A. (1895). On the historical study of religion. *Bibliotheca Sacra*, 52(205), 173–175.
- Black, M.B. (1969). Eliciting folk taxonomy in Ojibwa. W: S.A. Tyler (ed.), *Cognitive anthropology* (s. 165–189). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Boas, F. (1887). Museums of ethnology and their classification. *Science*, 9(228), 587–589.

- Boas, F. (1904). The history of anthropology. *Science*, 20(512), 513–524.
- Boas, F. (1908). *Anthropology: A lecture delivered at Columbia University in the series on science, philosophy, and art, December 18, 1907*. New York: Columbia University Press.
- Bock, P.K. (1980). *Continuities in psychological anthropology: A historical introduction*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Bock, P.K. (1988). *Rethinking psychological anthropology: Continuity and change in the study of human action*. New York: W.H. Freeman.
- Bock, P.K. (1999). *Rethinking psychological anthropology: Continuity and change in the study of human action*, 2nd ed. Prospect Heights: Waveland Press.
- Bock, P.K., Leavitt, S.C. (2019). *Rethinking psychological anthropology: A critical history*. Long Grove: Waveland Press.
- Boski, P. (2022). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourguignon, E. (1973). Psychological anthropology. W: J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of social and cultural anthropology* (s. 1073–1118). Chicago: Rand McNally.
- Bourguignon, E. (1979). *Psychological anthropology: An introduction to human nature and cultural differences*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Boyer, P. (1986). The “empty” concepts of traditional thinking: A semantic and pragmatic description. *Man*, 21(1), 50–64.
- Boyer P. (2021). *Human cultures through the scientific lens: Essays in evolutionary cognitive anthropology*. Cambridge: Open Book.
- Briggs, J. (1970). *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burrows, E.G., Spiro, M.E. (1953). *An atoll culture: Ethnography of Ifaluk in the Central Carolines*. New Haven: Human Relations Area Files.
- Casmann, O. (1594). *Psychologia anthropologica, siue animae humanae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata*. Hanau: Wilhelm Antonius, Peter Fischer.
- Casson, R.W. (1983). Schemata in cognitive anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 12(1), 429–462.
- Chisholm, H. (ed.). (1911). *The Encyclopædia Britannica: A dictionary of arts, sciences, literature and general information*, 11th ed., Vol. 27. New York: Encyclopædia Britannica.
- Colby, B.N. (1966). Ethnographic semantics: A preliminary survey. *Current Anthropology*, 7(1), 3–32.
- Colby, B.N. (1996). Cognitive anthropology. W: D. Levinson, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of cultural anthropology*, Vol. 1 (s. 209–215). New York: Henry Holt.
- Cole, D. (1983). “The value of a person lies in his *Herzensbildung*”: Franz Boas’ Baffin Island letter-diary, 1883–1884. W: G.W. Stocking Jr. (ed.), *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork* (s. 13–52). Madison: University of Wisconsin Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conklin, H.C. (1968 [1962]). Lexicographical treatment of folk taxonomies. W: J.A. Fishman (ed.), *Readings in the sociology of language* (s. 414–433). The Hague: Mouton.
- Côté, J.E. (1994). *Adolescent storm and stress: An evaluation of the Mead–Freeman controversy*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Craik, K.J.W. (1952 [1943]). *The nature of explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crapanzano, V. (1973). *The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

- D'Andrade, R.G. (1984). Cultural meaning systems. W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (eds.), *Culture theory: Essays on mind, self and emotion* (s. 88–119). New York: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R.G. (1990). Culture and personality: A false dichotomy. W: D.K. Jordan, M.J. Swartz (eds.), *Personality and the cultural construction of society: Papers in honor of Melford E. Spiro* (s. 145–160). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- D'Andrade, R.G. (1995). *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R.G. (2000). The sad story of anthropology 1950–1999. *Cross-Cultural Research*, 34(3), 219–232.
- D'Andrade, R.G., Strauss, C. (ed.). (1992). *Human motives and cultural models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darnell, R. (2002). Ralph Linton, 1946. W: R. Darnell, F.W. Gleach (eds.), *Celebrating a century of the American Anthropological Association: Presidential portraits* (s. 113–116). Arlington: American Anthropological Association.
- Dein, S. (2019). *Culture and psyche: Psychological approaches in anthropology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Devereux, G. (1951). *Reality and dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International Universities Press.
- Devereux, G. (1961). *Mohave ethnopsychiatry and suicide: The psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an Indian tribe*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 175. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Devereux, G. (1978). *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and anthropology as complementary frames of reference*. Berkeley: University of California Press.
- De Vos, G.A., Boyer, L.B. (1989). *Symbolic analysis cross-culturally: The Rorschach test*. Berkeley: University of California Press.
- Diamond, S. (ed.). (1960). *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press.
- Diamond, S. (ed.). (1964). *Primitive views of the world: Essays from culture in history*. New York: Columbia University Press.
- Doi, T. (1973). *The anatomy of dependence*. New York: Kodansha International.
- Dollard, J. (1935). *Criteria for the life history*. New Haven: Yale University Press.
- Du Bois, C. (1944). *The people of Alor: A social-psychological study of an East Indian island*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dupré, J. (red.). (1987). *The latest on the best: Essays on evolution and optimality*. Cambridge: MIT Press.
- Durbin, M. (1966). The goals of ethnoscience. *Anthropological Linguistics*, 8(8), 22–41.
- Dyga, K. (2018). *Self i tożsamość: próba określenia znaczeń oraz wzajemnych związków między pojęciami*. *Polskie Forum Psychologiczne*, 23(2), 413–429.
- Edgerton, R.B. (1974). Cross-cultural psychology and psychological anthropology: One paradigm or two? *Reviews in Anthropology*, 1(1), 52–65.
- Edmonds, D. (prow.). (2017, 3 maja). *Scott Atran on sacred values* [podcast]. Social Science Bites. <https://socialsciencebites.libsyn.com/scott-atran-on-sacred-values> [dostęp: 5.06.2021].
- Ellen, R., Fischer, M.D. (2013). Introduction: On the concept of cultural transmission. W: R. Ellen, S.J. Lycett, S.E. Johns (eds.), *Understanding cultural transmission in anthropology: A critical synthesis* (s. 1–54). New York: Berghahn Books.
- Eller, J.D. (2019). *Psychological anthropology for the 21st century*. London: Routledge.
- Fischer, J.L. (1965). Psychology and anthropology. *Biennial review of anthropology*, 4, 211–261.

- Fiske, A.P., Kitayama, S., Markus, H.R., Nisbett, R.E. (1998). The cultural matrix of social psychology. W: D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey (eds.), *The handbook of social psychology*, 4th ed., Vol. 2 (s. 915–981). Boston: McGraw-Hill.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freeman D. (1999). *The fateful hoaxing of Margaret Mead: A historical analysis of her Samoan research*. Boulder: Westview Press.
- Freud, S. (2009). Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków. Przeł. M. Poręba, R. Reszke. W: S. Freud, *Pisma społeczne* (s. 241–375). Przeł. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gaines, A.D. (1992). Ethnopsychiatry: The cultural construction of psychiatries. W: A.D. Gaines (ed.), *Ethnopsychiatry: The cultural construction of professional and folk psychiatries* (s. 3–49). Albany: State University of New York Press.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (2000). *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geher, G. (2015, 3 czerwca). Rejecting evolutionary psychology is rejecting evolution: Evolution does not stop at the neck. *Psychology Today*. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/darwins-subterranean-world/201506/rejecting-evolutionary-psychology-is-rejecting-evolution> [dostęp: 13.12.2021].
- Gladwin, T. (1970). *East is a big bird: Navigation and logic on Puluwat Atoll*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gladwin, T., Sarason, S.B. (1953). *Truk: Man in paradise*. New York: Wenner-Gren Foundation.
- Goldfrank, E.S. (1983). Another view: Margaret and me. *Ethnohistory*, 30(1), 1–14.
- Goodenough, W.H. (1956). Componential analysis and the study of meaning. *Language*, 32(1), 19–216.
- Goodenough, W.H. (1957). Cultural anthropology and linguistics. W: P.L. Garvin (ed.), *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study* (s. 167–173). Monograph Series on Language and Linguistics, No. 9. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Gorer, G., (1943). Themes in Japanese culture. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 5(5), 106–124.
- Gorer, G., Rickman, J. (1949). *The people of Great Russia: A psychological study*. London: Cresset Press.
- Groark, K.P. (2019). Freud among the Boasians: Psychoanalytic influence and ambivalence in American anthropology. *Current Anthropology*, 60(4), 559–588.
- Haddon, A.C. (1925, 27 stycznia). *Speech at the presentation of Rivers Medal*. A.C. Haddon Papers (Box 57). National Library of Australia, Canberra, Australia. <https://nla.gov.au/nla.obj-1265485108/view>.
- Haddon, A.C. (1934). *History of anthropology*, 2nd ed. London: Watts.
- Hall, E.T. (1976). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hallowell, A.I. (1938). Fear and anxiety as cultural and individual variables in a primitive society. *Journal of Social Psychology*, 9(1), 25–47.
- Hallowell, A.I. (1942). Acculturation processes and personality changes as indicated by the Rorschach technique. *Rorschach Research Exchange*, 6(2), 42–50.
- Hallowell, A.I. (1945). The Rorschach technique in the study of personality and culture. *American Anthropologist*, 47(2), 195–210.

- Hallowell, A.I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A.I. (1956). The structural and functional dimensions of a human existence. *Quarterly Review of Biology*, 31(2), 88–101.
- Hallowell, A.I. (1959). Behavioral evolution and the emergence of the self. W: B.J. Meggers (ed.), *Evolution and anthropology: A centennial appraisal* (s. 36–60). Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington.
- Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. W: S. Diamond (ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin* (s. 19–52). New York: Columbia University Press.
- Hallowell, A.I. (1972). On being an anthropologist. W: S.T. Kimball, J.B. Watson (eds.), *Crossing cultural boundaries: The anthropological experience* (s. 51–62). San Francisco: Chandler.
- Hallowell, A.I. (1976). *Contributions to anthropology: Selected papers of A. Irving Hallowell*. Ed. R.D. Fogelson. Chicago: University of Chicago Press.
- Hallowell, A.I. (2010). *Contributions to Ojibwe studies: Essays, 1934–1972*. Eds. J.S.H. Brown, S.E. Gray. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hartoch Schachtel, A., Henry, J., Henry, Z. (1942). Rorschach analysis of Pilagá Indian children. *American Journal of Orthopsychiatry*. 12(4), 679–712.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the living world*. London: Hurst.
- Heald, S., Deluz, A. (1994). *Anthropology and psychoanalysis: An encounter through culture*. London: Routledge.
- Heine, S.J. (2012). *Cultural psychology*, 2nd ed. New York: W.W. Norton.
- Henry, J. (1941). Rorschach technique in primitive cultures. *American Journal of Orthopsychiatry*. 11(2), 230–234.
- Herd, G.H. (1981). *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- Holmes, L.D. (ed.). (1987). *Quest for the real Samoa: The Mead/Freeman controversy and beyond*. South Hadley: Bergin & Garvey.
- Honigmann, J.J. (1967). *Personality in culture*. New York: Harper & Row.
- Hsu, F.L.K. (1961). Psychological anthropology in the behavioral sciences. W: F.L.K. Hsu (ed.), *Psychological anthropology: Approaches to culture and personality* (s. 1–15). Homewood: Dorsey Press.
- Hsu, F.L.K. (1971). Psychosocial homeostasis and jen: Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73(1), 23–44.
- Hunt, J. (1863). Introductory address on the study of anthropology. *Anthropological Review*, 1(1), 1–20.
- Hunt, J. (1865). The President's address. *Journal of the Anthropological Society of London*, 3, lxxxv–cxiii.
- Hunt, J. (1866). Address delivered at the third anniversary meeting of the Anthropological Society of London. *Journal of the Anthropological Society of London*, 4, lix–lxxxii.
- Hunt, J. (1867). The President's address. *Journal of the Anthropological Society of London*, 5, xliv–lxxi.
- Hutchins, E. (1991). *Cognition in the wild*. Cambridge: MIT Press.
- Hyatt, M. (1990). *Franz Boas, social activist: The dynamics of ethnicity*. New York: Greenwood Press.
- Hymes, D., Fought, J. (1981). *American structuralism*. The Hague: Mouton.
- Ingham, J.M. (1996). *Psychological anthropology reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ingham, J.M. (2001). Psychological anthropology. W: N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, Vol. 18 (s. 12349–12355). Amsterdam: Elsevier.
- Johnson, A.W., Price-Williams, D. (1996). *Oedipus ubiquitous: The family complex in world folk literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Jones, E. (1925). Mother-right and the sexual ignorance of savages. *International Journal of Psycho-Analysis*, 6, 109–130.
- Kaplan, B. (1954). *A study of Rorschach responses in four cultures*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 42, No. 2. Cambridge: Peabody Museum Press.
- Kardiner, A. (1939). *The individual and his society: The psychodynamics of primitive social organization*. New York: Columbia University Press.
- Kitayama, S., Cohen, D. (eds.). (2007). *Handbook of cultural psychology*. New York: Guilford Press.
- Kluckhohn, C. (1938). Participation in ceremonials in a Navaho community. *American Anthropologist*, 40(3), 359–369.
- Kluckhohn, C., Murray, H.A. (1948). Personality formation: The determinants. W: C. Kluckhohn, H.A. Murray (eds.), *Personality in nature, culture and society* (s. 35–48). New York: Alfred A. Knopf.
- Köpping, K.P. (2005). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind: The foundations of anthropology in nineteenth century Germany*, 2nd ed. Münster: LIT.
- Köpping, K.P. (2007). Bastian and Lévi-Strauss: From 'entelechy' to 'entropy' as "scientific" metaphors for cultural teleologies. W: M. Fischer, P. Bolz, S. Kamel (eds.), *Adolf Bastian and his universal archive of humanity: The origins of German anthropology* (s. 22–31). Hildesheim: Georg Olms.
- Kracke, W. (1978). *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kral, M. (2014). Anthropological psychology. W: T. Teo (ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (s. 103–109). New York: Springer.
- Kroeber, A.L. (1923). *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace.
- La Barre, W. (1954). *The human animal*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Barre, W. (1961). Psychoanalysis in anthropology. W: J.H. Masserman (ed.), *Psychoanalysis and social process* (s. 10–20). New York: Grune & Stratton.
- La Barre, W. (1962). *They shall take up serpents: Psychology of the southern snake-handling cult*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- La Barre, W. (1978). The clinic and the field. W: G.D. Spindler (ed.), *The making of psychological anthropology* (s. 259–299). Berkeley: University of California Press.
- La Barre, W. (1984). *Muelos: A stone age superstition about sexuality*. New York: Columbia University Press.
- Layard, J. (1944). *The Lady of the Hare, being a study in the healing power of dreams*. London: Faber & Faber.
- Layard, J. (1972). *The virgin archetype: Two papers*. Zürich: Spring.
- Layard, J. (1975). *A Celtic quest: Sexuality and soul in individuation: A depth-psychology study of Mabinogion legend of Culhwch and Olwen*. Zürich: Spring.
- Leontiew A.N. (1962). *O rozwoju psychiki*. Oprac. M. Maruszewski. Przeł. S. Koza, A. Jurkowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- LeVine R.A. (1973), *Culture, behavior, and personality*. Chicago: Aldine.
- LeVine, R.A. (2001). Culture and personality studies 1918–1960: Myth and history. *Journal of Personality*, 69(6), 803–818.

- LeVine, R.A. (ed.). (2010a). *Psychological anthropology: A reader on self in culture*. Malden: Wiley-Blackwell.
- LeVine, R.A. (2010b). The Six Cultures Study: Prologue to a history of a landmark project. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(4), 513–521.
- LeVine, R.A. (2021a). Is the Oedipus complex universal: Explorations in Freudian anthropology. W: D. Sharma (ed.), *The cultural psyche: The selected papers of Robert A. LeVine on psychosocial science* (s. 143–148). Charlotte: Information Age Publishing.
- LeVine, R.A. (2021b). My life in psychological anthropology and future research on its history. W: D. Sharma (ed.), *The cultural psyche: The selected papers of Robert A. LeVine on psychosocial science* (s. 17–36). Charlotte: Information Age Publishing.
- LeVine R.A., LeVine B.B. (1966). *Nyansongo: A Gusii community in Kenya*. New York: Wiley.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *Elementarne struktury pokrewieństwa*. Przeł. M. Falski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Levy, R.I. (1973). *Tahitians: Mind and experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lieber, F. (ed.). (1844). *Encyclopædia Americana: A popular dictionary of arts, sciences, literature, history, politics and biography, a new edition; including a copious collection of original articles in american biography; on the basis of the seventh edition of the German conversations-lexicon*, Vol. 10. Philadelphia: Lea & Blanchard.
- Lilienfeld, S.O., Wood, J.M., Garb, H.N. (2002). *Status naukowy technik projekcyjnych*. Przeł. H. Grzegołowska-Klarkowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lindholm, C. (1997). Ethnopsychology. W: T. Barfield (ed.), *The dictionary of anthropology* (s. 164–165). Oxford: Blackwell.
- Lindholm, C. (2007). *Culture and identity: The history, theory, and practice of psychological anthropology*. Oxford: Oneworld Publications.
- Linton, R. (1936). *The study of man: An introduction*. New York: D. Appleton-Century.
- Linton, R. (1975). *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lounsbury, F.G. (1956). A semantic analysis of the Pawnee kinship usage. *Language*, 32(1), 158–194.
- Lowie, R.H. (1937). *The history of ethnological theory*. New York: Ferrar & Rinehart.
- Luria, A.R. (1976). *Cognitive development: Its cultural and social foundations*. Przeł. M. Lopez-Morillas, L. Solotaroff. Cambridge: Harvard University Press.
- Lutz, C.A. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Macalister, A. (1894). Anniversary address. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 23, 400–417.
- Mageo, J.M. (ed.). (2002). *Power and the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, B. (1987). *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*. Przeł. B. Gołda, G. Kubica, Z. Mach. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mandler, G. (1984). *Mind and body: Psychology of emotion and stress*. New York: W.W. Norton.
- Mandler, P. (2013). *Return from the natives: How Margaret Mead won the Second World War and lost the Cold War*. New Haven: Yale University Press.
- Manson, W.C. (1986). Abram Kardiner and the neo-freudian alternative in culture and personality. W: G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others: Essays on culture and personality* (s. 72–94). Madison: University of Wisconsin Press.
- Mars, L. (1953). Introduction à l'ethnopsychiatrie. *Bulletin de l'Association Médicale Haïtienne*, 6(2), 1–84.

- Mason, O.T. (1880). Anthropological investigations during the year 1879. W: *Annual report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures, and condition of the institution for the year 1879* (s. 449–475). Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Mathiot, M. (1962). Noun classes and folk taxonomy in Papago. *American Anthropologist*, 64(2), 340–350.
- Mead, M. (1932). An investigation of the thought of primitive children, with special reference to animism. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62, 173–190.
- Mead, M. (1942). *Keep your powder dry: An anthropologist looks at America*. New York: William Morrow.
- Mead, M. (1949). *The Mountain Arapesh. V. The record of Unabelin with Rorschach analyses*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 41, part 3. New York: American Museum of Natural History.
- Mead, M. (1954). The swaddling hypothesis: Its reception. *American Anthropologist*, 56(3), 395–409.
- Mead, M. (1962). Retrospects and prospects. W: T. Gladwin, W.C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and human behavior* (s. 115–149). Washington: Anthropological Society of Washington.
- Mercier, H., Sperber, D. (2017). *The enigma of reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miller, G.A. (2003). The cognitive revolution: A historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 141–144.
- Miller, J.G. (1994). Cultural psychology: Bridging disciplinary boundaries in understanding the cultural grounding of self. W: P.K. Bock (ed.), *Psychological anthropology* (s. 139–170). Westport: Praeger.
- Mimica, J. (ed.). (2007). *Explorations in psychoanalytic ethnography*. New York: Berghahn Books.
- Mimica, J. (2020). *Of humans, pigs, and souls: An essay on the Yagwoia womba complex*. Chicago: HAU Books.
- Minturn, L., Lambert, W.W. (1964). *Mothers of six cultures: Antecedents of child rearing*. New York: Wiley.
- Molino, A. (ed.). (2004). *Culture, subject, psyche: Dialogues in psychoanalysis and anthropology*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Morin, O. (2016). *How traditions live and die*. Oxford: Oxford University Press.
- Murdock, G.P., Ford, C.S., Hudson, A.E., Kennedy, R., Simmons, L.W., Whiting, J.W.M. (1950). *Outline of cultural materials*, 3rd ed. New Haven: Human Relations Area Files.
- Murray, S.O. (1986). Edward Sapir in “The Chicago School” of sociology. W: W. Cowan, M.K. Foster, E.F.K. Koerner (eds.), *New perspectives in language, culture, and personality: Proceedings of the Edward Sapir Centenary Conference (Ottawa, 1–3 October 1984)* (s. 241–291). Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of Language Sciences, Vol. 41. Amsterdam: John Benjamins.
- Nadel, S.F. (1951). *Foundations of social anthropology*. London: Cohen & West.
- Nisbett, R.E. (2014). *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?* Przeł. E. Wojtych. Sopot: Smak Słowa.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa’s hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. (1990). *The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

- Oleś, P.K. (2009). *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, wyd. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Orans, M. (1996). *Not even wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans*. Novato: Chandler & Sharp.
- Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Mathey, G. (1980). *Fear thy neighbor as thyself: Psychoanalysis and society among the Anyi of West Africa*. Przeł. P. Klamerth. Chicago: University of Chicago Press.
- Pazzarelli, F. (ed.). (2020). *Conversar mundos: Naturalezas, culturas y ontologías en la antropología contemporánea. Entrevistas a Denise Arnold, Bruno Latour, Marcio Goldman, Pedro Pitarch, Eduardo Viveiros de Castro*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Pelto, P.J. (1967). Psychological anthropology. *Biennial Review of Anthropology*, 5, 140–208.
- Pope Edwards, C., Bloch, M. (2010). The Whitings' concepts of culture and how they have fared in contemporary psychology and anthropology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(4), 485–498.
- Purzycki, B.G. (2011). Tyvan *cher eezi* and the socioecological constraints of supernatural agents' minds. *Religion, Brain & Behavior*, 1(1), 31–45.
- Purzycki, B.G. (2013). The minds of gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition*, 129(1), 163–179.
- Quinlan, M.B. (2022). Ethnomedicines: Traditions of medical knowledge. W: M. Singer, P. Erickson, C. Abadía-Barrero (eds.), *A Companion to medical anthropology*, 2nd ed. (s. 317–341). Hoboken: Wiley.
- Radin, P. (1953). *The world of primitive man*. New York: Henry Schuman.
- Radin, P. (2010). *Trickster. Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*. Przeł. A. Topaczewska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rice, G.E. (1980). On cultural schemata. *American Ethnologist*, 7(1), 152–171.
- Rivers, W.H.R. (1901a). The colour vision of the natives of Upper Egypt. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 31, 229–247.
- Rivers, W.H.R. (1901b). Primitive color vision. *Popular Science Monthly*, 59(1), 44–58.
- Rivers, W.H.R. (1901c). Vision. W: A.C. Haddon (ed.), *Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits. Vol. II. Physiology and psychology*. (s. 1–132). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivers, W.H.R. (1905). Observations on the senses of the Todas. *British Journal of Psychology*, 1(4), 321–396.
- Rivers, H.H.R. (1924). *Social organization*. New York: Alfred A. Knopf.
- Robben, A.C.G.M., Suárez-Orozco, M.M. (eds). (2000). *Cultures under siege: Collective violence and trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson Smith, W. (1889). *Lectures on the religion of the Semites: First series. Fundamental institutions*. New York: D. Appleton.
- Róheim, G. (1934). *The riddle of the Sphinx, or human origins*. Przeł. R. Money-Kyrle. London: Hogarth Press.
- Róheim, G. (1943). *The origin and function of culture*. Nervous and Mental Disease Monographs, No. 69. New York: Nervous and Mental Disease Monographs.
- Róheim, G. (1945). *The eternal ones of the dream: A psychoanalytic interpretation of Australian myth and ritual*. New York: International Universities Press.
- Róheim, G. (1950). *Psychoanalysis and anthropology*. New York: International Universities Press.
- Róheim, G. (1952). *The gates of the dream*. New York: International Universities Press.
- Rosaldo, M.Z. (1980). *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosch, E. (1978). Principles of categorization. W: E. Rosch, B.B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization* (s. 27–48). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Santos-Granero, F. (2006). Sensual vitalities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in Native Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4(1–2), 57–80.
- Sapir, E. (2002). *The psychology of culture: A course of lectures*, 2nd ed. Ed. J.T. Irvine. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Sapir, E. (2010). *Język. Wprowadzenie do badań nad mową*. Przeł. M. Buchta. Kraków: Universitas.
- Segall, M.H., Campbell, D.T., Herskovits, M.J. (1966). *The influence of culture on visual perception*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Segerstråle, U. (2000). *Defenders of the truth: The battle for science in the sociobiology debate and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Seligman, C.G. (1924). Presidential address. Anthropology and psychology: A study of some points of contact. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 54, 13–46.
- Seligman, C.G. (1928). The unconscious in relation to anthropology. *British Journal of Psychology*, 18(4), 373–387.
- Seligman, C.G. (1929). Temperament, conflict and psychosis in a stone-age population. *British Journal of Medical Psychology*, 9(3), 187–202.
- Seligman, C.G. (1932). Anthropological perspective and psychological theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62, 193–228.
- Seligman, M. (2004). Psychologia pozytywna. Przeł. J. Radzicki. W: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka* (s. 18–32). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Seth, A. (2021). *Being you: A science of consciousness*. London: Faber & Faber.
- Shankman, P. (2009). *The trashing of Margaret Mead: How Derek Freeman fooled us all on an alleged hoax*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Shankman, P. (2013). The “fateful hoaxing” of Margaret Mead: A cautionary tale. *Current Anthropology*, 54(1), 51–70.
- Shweder, R.A. (1979a). Rethinking culture and personality theory. Part I: A critical examination of two classical postulates. *Ethos*, 7(3), 255–278.
- Shweder, R.A. (1979b). Rethinking culture and personality theory. Part II: A critical examination of two more classical postulates. *Ethos*, 7(4), 279–311.
- Shweder, R.A. (1980). Rethinking culture and personality theory. Part III: From genesis and typology to hermeneutics and dynamics. *Ethos*, 8(1), 60–94.
- Shweder, R.A. (1990). Cultural psychology – what is it? W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development* (s. 1–43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R.A. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, R.A. (1999a). Cultural psychology. W: R.A. Wilson, F.C. Keil (eds.), *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences* (s. 211–213). Cambridge: MIT Press.
- Shweder R.A. (1999b). Why cultural psychology? *Ethos*, 27(1), 62–73.
- Shweder, R.A. (2003a). Introduction: Anti-postculturalism (or, the view from manywheres). W: R.A. Shweder, *Why do men barbecue?: Recipes for cultural psychology* (s. 1–45). Cambridge: Harvard University Press.

- Shweder, R.A. (2003b). Mapy zasad moralnych, zarozumiałość Pierwszego Świata i nowi ewangelisci. W: L.E. Harrison, S.P. Huntington (eds.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (s. 250–272). Przeł. S. Dymczak. Poznań: Zysk i S-ka.
- Slunecko, T., Wieser, M. (2014). Cultural psychology. W: T. Teo (ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (s. 347–352). New York: Springer.
- Spain, D.H. (ed.). (1992). *Psychoanalytic anthropology after Freud: Essays marking the fiftieth anniversary of Freud's death*. New York: Psyche Press.
- Spain, D.H. (1994). Entertaining (im)possibilities: Chance and necessity in the making of a psychological anthropologist. W: M.M. Suárez-Orozco, G. Spindler, L. Spindler (eds.), *The making of psychological anthropology II* (s. 103–131). Fort Worth: Harcourt Brace.
- Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. *Man*, 20(1), 73–89.
- Spindler, G.D. (1955). *Sociocultural and psychological processes in Menomini acculturation*. Berkeley: University of California Press.
- Spindler, G.D. (1978a). Introduction to Part I. W: G.D. Spindler (ed.), *The making of psychological anthropology* (s. 7–38). Berkeley: University of California Press.
- Spindler, G.D. (ed.). (1978b). *The making of psychological anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Spiro, M.E. (1956). *Kibbutz: Venture in utopia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spiro, M.E. (1958). *Children of the Kibbutz*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spiro, M.E. (1961). Social systems, personality, and functional analysis. W: B. Kaplan (ed.), *Studying personality cross-culturally* (s. 93–127). New York: Harper & Row.
- Spiro, M.E. (1967). *Burmese supernaturalism: A Study in the explanation and resolution of suffering*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Spiro, M.E. (1970). *Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York: Harper & Row.
- Spiro, M.E. (1979). *Gender and culture: Kibbutz women revisited*. Durham: Duke University Press.
- Spiro, M.E. (1982). *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spiro, M.E. (1987). *Culture and human nature: Theoretical papers of Melford E. Spiro*. Eds. B. Kilborne, L.L. Langness. Chicago: University of Chicago Press.
- Steffens, H. (1822). *Anthropologie*, Bde. 1–2. Breslau: Josef Max.
- Strauss, C. (2015). Language and culture in cognitive anthropology. W: F. Sharifian (ed.), *The Routledge handbook of language and culture* (s. 386–400). London: Routledge.
- Strauss, C., Quinn, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sturtevant, W.C. (1964). Studies in ethnoscience. *American Anthropologist*, 66(3), 99–131.
- Tax, S. (1975). General editor's preface. W: T.R. Williams (ed.), *Psychological anthropology* (s. v–viii). The Hague: Mouton.
- Tedlock, D., Tedlock, B. (eds.). (1975). *Teachings from the American earth: Indian religion and philosophy*. New York: Liveright.
- Throop, C.J. (2013). Psychological anthropology. W: R.J. McGee, R.L. Warms (eds.), *Theory in social and cultural anthropology: An encyclopedia*, Vols. 1–2 (s. 657–663). Los Angeles: SAGE Publications.
- Thurnwald, R. (1913a). Einleitung. Probleme der ethno-psychologischen Forschung. W: W. Stern, O. Lipmann (Hrsg.), *Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*. (s. 1–27). Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, Nr. 5, T. 1. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.

- Thurnwald, R. (1913b). *Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomon-Inseln*. Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, Nr. 6. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Tyler, S.A. (1969). Introduction. W: S.A. Tyler (ed.), *Cognitive anthropology* (s. 1–23). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tyler, S.A. (1993). Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej. Przeł. O. Kubińska. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna* (s. 25–52). Warszawa: Instytut Kultury.
- Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press.
- Wallace, A.F.C. (1952). *The modal personality structure of the Tuscarora Indians: As revealed by the Rorschach test*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 150. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Weiner, A.B. (1985). Oedipus and ancestors. *American Ethnologist*, 12(4), 758–762.
- Werner, H. (1940). *Comparative psychology of mental development*. New York: Harper.
- White, C. (2021). *An introduction to the cognitive science of religion: Connecting evolution, brain, cognition, and culture*. London: Routledge.
- White, G.M. (1992). Ethnopsychology. W: T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (eds.), *New directions in psychological anthropology* (s. 21–46). Cambridge: Cambridge University Press.
- White, G.M., Kirkpatrick, J. (eds.). (1985). *Person, self, and experience: Exploring Pacific ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press.
- White, G.M., Lutz, C.A. (1992). Introduction. W: T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (eds.), *New directions in psychological anthropology* (s. 1–17). Cambridge: Cambridge University Press.
- White, L.A. (1949). *The science of culture: A study of man and civilization*. New York: Farrar, Strauss and Cudahy.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press.
- Whiting, B.B. (ed.). (1963). *Six cultures: Studies of child rearing*. New York: Wiley.
- Whiting, B.B., Whiting, J.W.M. (1975). *Children of six cultures: A psycho-cultural analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, T.R. (1975). Introduction. W: T.R. Williams (ed.), *Psychological anthropology* (s. 1–41). The Hague: Mouton.
- Wilson, E.O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wood, J.M., Nezworski, M.T., Lilienfeld, S.O., Garb, H.N. (2003). *What's wrong with the Rorschach? Science confronts the controversial inkblot test*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Wundt, W. (1888). Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie. *Philosophische Studien*, 4, 1–27.
- Wundt, W. (1916). *Elements of folk psychology: Outlines of a psychological history of the development of mankind*. Przeł. E.L. Schaub. London: Allen & Unwin.
- Wygotzki, L.S. (1989). *Myślenie i mowa*. Przeł. E. Flesznerowa, J. Fleszner. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wygotzki, L.S. (2006). *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, wyd. 2. Przeł. B. Grell. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Xygalatas, D. (2012). *The burning saints: Cognition and culture in the fire-walking rituals of the Anastenaria*. Bristol: Equinox.
- Xygalatas, D. (2013). Effects of religious setting on cooperative behavior: A case study from Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 3(2), 91–102.

Znanięcki, F., Thomas, W.I. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1-5. Przel. M. Topczewska-Metelska, E. Oengo-Knoche, I. Wyrzykowska, A. Bartkowicz. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

SUMMARY

Psychological anthropology: An introduction

The text is an introduction to psychological anthropology, a subdiscipline of cultural anthropology that looks into interactions linking cultural phenomena with human psychological processes. The history of the concept of psychological anthropology and its definitions is discussed and then juxtaposed with explanations of the concepts of ethnopsychology, cultural psychology, and cognitive anthropology. The discussion is contextualized by the history of the subdiscipline itself, which over the last 150 years has been developed and co-developed – often in a complex and convoluted way – by subsequent anthropological approaches and trends, with which it has at times been identified.

Keywords: psychological anthropology, ethnopsychology, cultural psychology, cognitive anthropology, history of cultural anthropology