

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ  
ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# ПУТИ РАЗВИТИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ



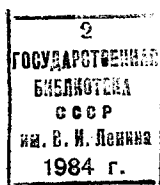
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1983

Сборник продолжает серию книг, выпущенных Институтом этнографии и посвященных истории и критике зарубежной этнологии. В статьях сборника анализируется творчество западных структуралистов А. Р. Рэдклифф-Брауна и К. Леви-Стросса, рассматриваются историография этнических процессов в Канаде, Бразилии, Венесуэле, основные направления зарождающейся этнологии в Уганде, Кении, Танзании.

Редакционная коллегия:

Ю. В. БРОМЛЕЙ (отв. редактор),  
И. Р. ГРИГУЛЕВИЧ, Э. А. РИКМАН



2004127388

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнографии АН СССР в своих изданиях систематически освещает историю, современные школы, концепции, идеи буржуазной этнологии, творчество отдельных видных ее представителей<sup>1</sup>. Авторы статей указанных сборников критически рассмотрели взгляды зарубежных ученых через призму идей советской этнографической школы, на основе методологии исторического материализма. В настоящем издании также отражен критический подход советских исследователей к идеологическим основам зарубежной науки.

В предшествующих сборниках уже освещалось творчество видных представителей английского и французского структурализма А. Р. Рэдклифф-Брауна и К. Леви-Стросса; в настоящей книге разобраны иные аспекты их исследований. Поставлена цель — рассмотреть методику, оценить эффективность структурного анализа в этнологии и смежных дисциплинах. Так, выявляются реальные возможности структурного метода Рэдклифф-Брауна в изучении отношений родства. Рассматривается методика структурализма в книге Леви-Стросса «Структурная антропология», а также ряд категорий, которыми он оперирует. Ставится задача показать место «Структурной антропологии» в истории этнологии и творчестве К. Леви-Стросса.

Принципиально важно разоблачение в книге форм и методов «критики» марксизма в буржуазной этнологии. Статья на эту тему знакомит с некоторыми направлениями буржуазной и ревизионистской «критики» марксизма в этнологии.

Отличительная черта сборника — широкая разработка истории и современного состояния этнографии в странах Америки. Уделено внимание изучению вопросов заселения Американского континента и трансокеанских контактов в трудах Хуана Комаса.

Разрабатывается историография этнической истории Канады и Бразилии. Показаны марксистские и буржуазные направления в канадской этнологии, проанализированы теории культурного плюрализма и «мозаики».

В статье о Бразилии рассматривается освещение национальной наукой проблем складывания бразильской нации и роли в этом процессе смешанного в культурном и расовом отношениях населения.

В статье о Венесуэле прослеживаются зарождение национальной этнологии под влиянием западноевропейских ученых и этапы ее развития, взаимоотношения этнологии с антропологией, фольклористикой, активизация исследований в 60—70-х годах XX в. В статье аргентинского автора о развитии антрополо-

гии в Аргентине исследуется историческое становление в стране наук о человеке. Выявляется участие этих наук в изучении аборигенного населения и формирования аргентинской нации.

Особое место занимает в сборнике историографии национальной этнологии Восточной Африки (Уганда, Кения, Танзания): взаимоотношения восточафриканской этнологии с культурной и социальной антропологией, освещение восточафриканской этнологией становления государственности в упомянутых странах, «африканской» экономики. Данные о восточафриканских этнологических школах впервые вводятся в научный оборот.

Итак, книга знакомит читателя с широким кругом проблем истории и современного состояния этнологии стран Европы, Америки, Восточной Африки.

Советские этнографы постоянно интересуются проблемами зарубежной этнологии, ее предметной областью, методикой и инструментарием<sup>2</sup>. Этнологи запада проявляют глубокий интерес к развитию советской этнографии. О последнем свидетельствует издание в Великобритании в 1982 г. сборника науковедческих и историографических статей «Soviet and Western anthropology» (составитель и один из авторов Э. Геллнер) советских и зарубежных ученых, рассказывающих о состоянии разработки важных научных проблем в советской этнографии и зарубежной этнологии. В этом же ряду стоят периодически издаваемые в США переводы статей советских этнографов в серии «Soviet anthropology and archeology». Таким образом, западные этнологи, как и советские этнографы, сознают необходимость ознакомления научной общественности с состоянием современной мировой этнографии (этнологии).

Современный исторический период, как говорил в своей речи на июньском Пленуме ЦК КПСС Генеральный секретарь ЦК КПСС товарищ Ю. В. Андропов, «отмечен небывалым за весь послевоенный период по своей интенсивности и остроте противоборством двух полярно противоположных мировоззрений, двух политических курсов — социализма и империализма»<sup>3</sup>. В связи с этим особое значение приобретает критический анализ работ буржуазных обществоведов, в том числе этнологов, разоблачению теоретических установок которых посвящен настоящий сборник.

Секретарь сборника В. Г. Сергеева.

<sup>1</sup> Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки. М., 1973; Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М., 1976; Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979; Этнография за рубежом. М., 1979. В статьях сборника «Этнография в странах социализма» (М., 1975) освещаются отдельные вопросы истории этногра-

фии в досоциалистический период истории этих стран.

<sup>2</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981, с. 98—114.

<sup>3</sup> Речь Генерального секретаря ЦК КПСС товарища Ю. В. Андропова. — В кн.: Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС 14—15 июня 1983 г. М.: Политиздат, 1983, с. 7.



## МЕТОД СТРУКТУРНОГО АНАЛИЗА А. Р. РЭДКЛИФФ-БРАУНА И ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ОТНОШЕНИЙ РОДСТВА В ДОКЛАССОВЫХ ОБЩЕСТВАХ

Проблема природы отношений родства в доклассовых обществах и методов их изучения по традиции является одной из ведущих в британской социальной антропологии. На протяжении всей истории существования этой научной дисциплины представители самых разных теоретико-методологических ориентаций пытались дать ответ на вопрос: что собой представляют отношения родства в так называемых «примитивных» обществах и как надо изучать эти отношения, чтобы адекватно отразить их сущность.

Значительный вклад в разработку этой проблемы внес А. Р. Рэдклифф-Браун. Критический анализ его концепции родства, сложившейся полвека назад, и сегодня представляет собой актуальную научную задачу. Это объясняется тем, что с именем Рэдклифф-Брауна в значительной степени связана коренная переориентация в британской социальной антропологии, в результате которой с 20-х годов нашего века и по настоящее время методы структурно-функционального анализа господствуют в этой дисциплине.

Структуралистский подход Рэдклифф-Брауна к изучению отношений родства составляет методологическую основу многих современных исследований британских антропологов и ученых других стран, и поэтому критический анализ основных постулатов этого подхода представляет не только историографический интерес, но необходим для более эффективной критики современной этнологии запада.

Подход Рэдклифф-Брауна к изучению родства представляет собой своеобразный синтез главным образом двух научных традиций: английской социально-антропологической школы и французской социологической на почве эмпирических полевых исследований, проведение которых со времен экспедиции в Торресов пролив представителей т. н. «кембриджской школы» (А. Хэддон, У. Риверс, Ч. Зелигман и др.) стало необходимым условием научной работы в британской социальной антропологии.

Учителем Рэдклифф-Брауна — сначала в психологии, а затем в социальной антропологии — был У. Риверс, признанный авторитет своего времени в изучении систем родства, сторонник учения Л. Г. Моргана. Именно через него Рэдклифф-Браун вос-

принял моргановскую идею социальной детерминированности систем родства и взгляд на отношения родства как на важный аспект социальной организации доклассовых обществ.

В самом начале своей научной деятельности Рэдклифф-Браун оказался под сильным влиянием социологизма Э. Дюркгейма, который в значительной степени определил облик его общетеоретических концепций и сказался на его трактовке отношений родства. Учение Э. Дюркгейма об обществе как особой реальности, независимой от индивидов, его составляющих, и предписывающей им нормы поведения, а также ряд принципов дюркгеймовского социологического метода Рэдклифф-Браун стремился применить к изучению социальной организации т. н. «примитивных» обществ. Но для этого дюркгеймовское понятие общества было слишком отвлеченным, и Рэдклифф-Браун произвел своеобразную концептуальную детализацию этого понятия, разработав и логически обосновав категории «структура», «структурная форма», «система» и др.<sup>1</sup>, которые в значительной степени вытекают из организмических представлений об обществе Г. Спенсера.

Характерной особенностью конкретных обществ, которые Рэдклифф-Браун изучал в поле (он главным образом работал среди коренного населения Австралии), была большая роль в их социальной организации отношений классификаторского родства; отсюда у него заметная тенденция связывать именно с этими отношениями понятия «социальная структура», «структурная форма». Сами же эти понятия трактовались Рэдклифф-Брауном, исходя из специфики его полевой работы, которая была ориентирована на непосредственное наблюдение межличностных отношений, выражающихся в конкретных поведенческих актах.

Стремясь к позитивистскому идеалу социальной науки (индуктивизм, естественнонаучный подход к общественным явлениям), Рэдклифф-Браун выдвинул положение о том, что социальные явления, в том числе и системы родства, могут быть научно объяснены только на основе анализа фактов, непосредственно наблюдаемых исследователем. С этой позиции он полностью отверг научное значение «метода пережитков», разработанного и широко применяемого классиками эволюционистской этнографии, не увидев в нем ничего, кроме чисто умозрительных и беспочвенных предположений.

Исходя из этого, Рэдклифф-Браун резко выступил против тезиса Л. Г. Моргана о том, что классификаторские системы родства представляют собой остатки исчезнувших форм семьи, «пережитки» прошлых социальных отношений, сохранившиеся только в языке.

Эта критика эволюционистского подхода к изучению отношений родства и его терминологии послужила для британской социальной антропологии начала XX в. важным шагом на пути преодоления методологической узости и ограниченности рас-

смотрения систем родства только в качестве явлений, расположенных на «эволюционных рядах». Кроме того, обильный фактический материал по этнографии самых разных народов, накопленный наукой к началу XX в., свидетельствовал, что классификаторская терминология родства — это не мертвый пережиток, но социальное явление, играющее важную роль в повседневной жизни многих доклассовых обществ.

Рэдклифф-Браун обратил внимание на то, что отношения родства в «примитивных» обществах являются не столько выражением реального кровного родства («потоков крови»), сколько выражением социальных отношений<sup>2</sup>, т. е. атрибутом общества как особой реальности, не сводимой к биологической природе человека.

Являясь реакцией на кризис эволюционизма, теоретико-методологическая концепция Рэдклифф-Брауна концентрирует внимание исследователя на тех аспектах социальной реальности, которые эволюционистами чаще всего игнорировались, а именно — на структурно-функциональных связях.

Концепция родства Рэдклифф-Брауна представляет собой довольно стройную систему взаимосвязанных положений и находится в полном соответствии с его теорией общества. Поэтому нам кажется целесообразным, прежде чем приступить к критическому анализу отдельных элементов этой концепции, представить ее положения в их логической связи со структурным методом, результатом применения которого они являются.

Исходя из структурно-функциональной ориентации, Рэдклифф-Браун определил функцию отношений родства в «примитивных» обществах как «регулирование повседневной жизни людей»<sup>3</sup>, а системы родства как «сеть социальных отношений... которая составляет часть всеобщей сети социальных отношений», названной им «социальной структурой»<sup>4</sup>. «Система родства, — пишет он, возражая против постулата о пережиточном характере этого явления, — должна работать для того, чтобы существовать и сохраняться. Она должна обеспечивать связную и действующую систему социальных отношений, определяемую социальным обычаем»<sup>5</sup>.

Регулирование социальных отношений в обществах с классификаторскими системами родства, по утверждению Рэдклифф-Брауна, «производится путем образования фиксированных и более или менее определенных образцов поведения для каждого из признанных видов родства»<sup>6</sup>. Эти фиксированные образцы поведения ассоциируются с терминами, «используемыми в обществе для называния и обращения к родственникам», термины эти являются «частью системы и как таковые суть идеи этих людей (использующих классификаторские термины. — А. Н.) о родстве»<sup>7</sup>.

«Единицей структуры», из которой возникает любая система родства, Рэдклифф-Браун считал «элементарную семью, состоящую из мужчины, его жены и их ребенка или детей, независимо от того, живут они вместе или нет»<sup>8</sup>. Необходимо сказать,

что положение о примате индивидуальной семьи в механизме воссоздания и функционирования любой системы родства стало общепризнанным в «новой», т. е. структурно-функционалистской социальной антропологии. Его разделял и Б. Малиновский, но при всем сходстве их трактовки роли индивидуальной семьи в системе отношений родства позиции основоположников структурно-функционального анализа в этом вопросе различны и разница проявляется в том, как они понимают сущность процесса расширения внутрисемейных отношений и родственных терминов на все общество.

Если Малиновский рассматривал образование системы классификаторского родства как процесс расширения внутрисемейных эмоциональных отношений за пределы индивидуальной семьи, происходящий по мере взросления ребенка<sup>9</sup>, то по Рэдклифф-Брауну распространение основных типов отношений классификаторского родства, берущих начало в «элементарной семье», не имеет ничего общего с распространением чувств — это просто метод, спонтанно возникающий в обществе с классификаторской системой родства, который «дает упрощение и экономии теории»<sup>10</sup>, позволяя использовать небольшое количество семейных родственных терминов (мать, отец, брат, сестра и т. п.) и связанных с ними поведенческих моделей в отношениях с большинством членов этого общества, даже если они не являются кровными родственниками или свойственниками.

Это положение легло в основу всей концепции родства Рэдклифф-Брауна и нашло свое отражение в сформулированных им «универсальных структурных принципах» родства.

Поиски структурных принципов составляют содержание процедуры т. н. «методов социологического анализа» Рэдклифф-Брауна, представляющих собой совокупность методов «структурного» и «сравнительного» анализа.

Метод структурного анализа направлен на вычленение из всей совокупности непосредственно наблюдаемых отношений между индивидами характерных особенностей поведения, санкционированного обычаями данного общества. В обществах, где большую роль играют отношения классификаторского родства, обычай санкционирует нормы поведения различных категорий родственников по отношению друг к другу. Целью метода структурного анализа Рэдклифф-Брауна и является обнаружение этих норм поведения, которые суть структурные принципы родства данного общества.

Метод сравнительного анализа, по Рэдклифф-Брауну, дает возможность путем сравнения структурных принципов разных обществ сформулировать универсальные структурные принципы.

Главным структурным принципом родства, сформулированным Рэдклифф-Брауном, был принцип «единства sibлинов», т. е. братьев и сестер одних родителей. «Принцип, на котором основана классификаторская терминология, — пишет Рэдклифф-

Браун, — может быть назван принципом единства группы сиблингов. Это относится не к внутреннему единству этой группы, выраженному в отношениях ее членов друг к другу, а к тому факту, что эта группа может составлять единство для лица, находящегося вне ее и связанного с ней специфическими отношениями к одному из ее членов. Так, в некоторых системах сына учат относиться к группе сиблингов его отца как к единому целому, с которым он связан как их «сын»<sup>11</sup>.

Следствием действия этого принципа Рэдклифф-Браун объяснил распространенный у некоторых народов обычай называть сестру отца «женским отцом», а брата матери — «мужской матерью». В частности, пишет Рэдклифф-Браун, «обычай называть сестру отца «женским отцом» указывает на то, что эта женщина находится в таких отношениях с сыном своего брата, которые существенным образом подобны отношениям отца со своим сыном»<sup>12</sup>.

Вторым важным структурным принципом, сформулированным Рэдклифф-Брауном, был принцип «единства линиджа». Рэдклифф-Браун утверждал, что непременным условием классификаторской системы родства является не только элементарная семья, но и клановая экзогамия<sup>13</sup>, неизменный атрибут которой — наличие патрилинейного или матрилинейного линиджа, т. е. генеалогической линии происхождения.

В определении Рэдклифф-Брауна «патрилинейный линидж (или агнатный) состоит из мужчины и всех его потомков по мужской линии на протяжении определенного количества поколений», а клан — это «группа, которая, хотя в действительности не является линиджем (принадлежность к ней не может быть прослежена по реальным генеалогиям), но принимается за таковой»<sup>14</sup>. Разница между кланом и линиджем, по Рэдклифф-Брауну, заключается в том, что основатель первого — это, как правило, мифический персонаж, а основатель второго — лицо всегда реальное. В конкретных обществах линиджи различных таксономических уровней воспринимаются как иерархические подразделения максимальной генеалогической общности — клана.

Сущность принципа «единства линиджа», по Рэдклифф-Брауну, заключается в том, что для индивида, условно поставленного в центр системы классификаторского родства, члены линиджей всех его ближайших родственников (матери, отца, дедов, бабок, жены и т. д.) включаются им в соответствующие категории, часто носящие общий термин родства.

Анализируя материал по терминологии родства ряда североамериканских племен, собранный С. Тэксом, Рэдклифф-Браун продемонстрировал действие принципа «единства линиджа», которое выражалось, в частности, в племени Ва Ндау (система типа Омаха) в том, что дед по матери, брат матери, сын брата матери называются одним термином «дед»<sup>15</sup>.

Следующий структурный принцип, выводимый Рэдклифф-Брауном из широко распространенного, особенно в Австралии, обычая, по которому в одну категорию объединяются родственники через одно поколение, он назвал принципом «комбинации альтернативных поколений». Действие этого принципа в некоторых племенах Австралии проявлялось в обычае называть отца отца «старшим братом», а сына сына — «младшим братом»<sup>16</sup>.

Значение, которое Рэдклифф-Браун придавал сформулированным им принципам, видно из его утверждения, что все существующие системы родства конструируются из ограниченного набора структурных принципов, «которые могут быть использованы и комбинированы различными способами. Характер структуры зависит от выбора, метода использования и комбинации этих принципов»<sup>17</sup>.

Исходя из своих идей о структуре и структурных принципах, Рэдклифф-Браун подходит к традиционным проблемам изучения систем родства и брака.

Отвергнув эволюционистскую трактовку проблемы авункулата как основанную на чисто умозрительном предположении, что особые отношения, связывающие человека с дядей по матери, наблюдаемые во многих доклассовых обществах, — это пережитки матриархата в патриархальном обществе<sup>18</sup>, он заявил, что «обычай, относящиеся к брату матери, не являются обособленным институтом, но частью единой системы; и ни одно объяснение части системы не может быть удовлетворительным, пока не будет связано с анализом системы как целого»<sup>19</sup>. Отношения интимности, привязанности и целого ряда обязательств по отношению к детям со стороны брата их матери Рэдклифф-Браун объясняет следующим образом: «В патриархальных обществах определенного типа особый образец поведения между сыном сестры и братом матери вытекает из образца поведения, существующего в отношениях между ребенком и его матерью (действие принципа «единства сиблингов». — А. Н.)... Тот же самый тип поведения имеет тенденцию быть распространенным на всех родственников матери, т. е. на всю семью или группу родственников, к которой принадлежит и брат матери (действие принципа «единства линиджа». — А. Н.)». Далее Рэдклифф-Браун обосновывает системную связь этих двух принципов со структурным принципом «комбинации альтернативных поколений», которая выражается у ряда народов в том, что наряду с термином «мужская мать» по отношению к брату матери применяется еще и термин «дед»<sup>20</sup>, что означает своеобразную общность поведенческой модели, ассоциируемой с этими терминами.

Приведенная особенность классификаторской терминологии родства выводит нас на положение концепции родства Рэдклифф-Брауна, которому он придавал чрезвычайно важное значение. Речь идет о специфическом типе отношений, которые он назвал «шутливыми отношениями» («joking relations»). Они

представляют собой особую модель поведения в отношениях между родственниками определенных категорий и включают своеобразную комбинацию дружелюбия и антагонизма, это отношения «неуважения», санкционированного обычаем<sup>21</sup>.

Прямой противоположностью «шутливых отношений» являются отношения подчеркнутого уважения. Эти альтернативные модели поведения, по утверждению Рэдклифф-Брауна, представляют собой единство противоположностей, всегда строго фиксированы обычаем и играют большую роль в регулировании повседневной жизни в обществах, лишенных политической власти, где особое значение имеют родственные связи.

Брак в этих обществах означает установление тесных отношений с группой, до сих пор относительно незнакомой, чужой; если в своей семье, клане человек занимает определенное положение, его права и обязанности по отношению к сородичам строго определены и привычны, то в отношениях с родственниками жены такой определенности нет. Подобная двойственность положения, не исключающая всевозможных недоразумений, угрожающих конфликтом, порождает набор правил, предписывающих подчеркнутое уважение и почитание старших по возрасту или по поколению (разновидностью этих правил являются обычаи избегания) и «шутливое отношение», доходящее до подтрунивания, к младшим и ровесникам, причем обижаться на подобное отношение считается «неприличным»<sup>22</sup>.

«Шутливые отношения» (под этим термином Рэдклифф-Браун имеет в виду не только модель собственно шутливых отношений, но всю совокупность типов поведения по отношению к чужакам), по мнению Рэдклифф-Брауна, вступают в действие всегда, как только возникает ситуация, в которой комбинируются тенденции, направленные на «соединение» (*conjunction*) и «разрыв» (*disjunction*) в социальных отношениях<sup>23</sup>, главным образом между представителями разных родственно-корпоративных групп или поколений одной группы.

Особенно велика роль «шутливых отношений» в механизме передачи культурной традиции. Для того чтобы традиция сохранялась в бесписьменном обществе, как вполне справедливо полагает Рэдклифф-Браун, за ней должен стоять авторитет, который во многих таких обществах закреплен за первым восходящим поколением родственников; отсюда отношения подчинения и подчеркнутого уважения (одностороннего) между поколением детей и поколением отцов. Как своеобразный контраст, подчеркивающий этот тип отношений, устанавливаются «шутливые» отношения между поколениями дедов и внуков. У ряда народов внуки и деды относятся к одной категории и отношения между ними отличаются непринужденностью, доходящей в Австралии, например, до шутливых притязаний внуков на жен своих дедов<sup>24</sup>. То обстоятельство, что поведенческая модель «племянник — дядя по матери» во многом напоминает модель «внук — дед», послужило, по мнению Рэдклифф-Брауна, причи-

ной «юридической фикции», по которой на дядю по матери часто распространяется термин «дед»<sup>25</sup>.

В полном соответствии со своими представлениями о роли структурных принципов Рэдклифф-Браун трактует проблему природы сорората, т. е. обычая жениться на сестре или другой родственнице умершей жены, широко распространенного во многих традиционных обществах. Сорорат, утверждает он, «наиболее часто встречается в связи с патрилинейным линиджем и тем, что может быть названо отцовскоправовым браком, и именно в этих условиях он наиболее эффективно функционирует, сохраняя и усиливая отношения, установленные браком»<sup>26</sup>. Эта функция выражается прежде всего в том, что мужчина «может взять вторую жену без вступления в новые социальные связи (таким образом сохраняя уже установившиеся связи, поставленные под угрозу разрыва смертью первой жены. — А. Н.)... а вступление в брак с этой родственницей (сестрой жены или дочерью брата жены. — А. Н.) является просто результатом приложения принципа единства линиджа в системе патрилинейного линиджа»<sup>27</sup>.

Необходимо отметить, что Рэдклифф-Браун все особенности систем родства и брака, как, впрочем, и других социальных явлений, сводит к одной единственной функции — к сохранению и поддержанию социальной структуры общества. Таким же образом он объясняет обычаи, регулирующие заключение брака, в том числе клановую экзогамию; «правила и обычаи, относящиеся к запрету или предпочтению браков, имеют социальную функцию защищать, сохранять или продолжать существующую структуру родства как систему институциональных отношений»<sup>28</sup>. Клановая экзогамия, утверждает Рэдклифф-Браун, выполняет ту же функцию, так как запрещает браки внутри линиджа, ибо подобный брак «разрушителен для его единства, ведь он создает в этой группе отношения брака, которые полностью несовместимы с установленными отношениями линиджа»<sup>29</sup>.

Догма монофункциональности социальных явлений — характерная особенность структурного метода Рэдклифф-Брауна, она сказалась и на его трактовке проблемы брачного выкупа в «примитивных» обществах. Этот обычай он объясняет, с одной стороны, как своеобразную компенсацию за подрыв чувства внутренней солидарности родственной группы, из которой берут невесту, отсюда — широко известная этнографии ритуальная враждебность между партией жениха и партией невесты, часто выражающаяся в обряде «похищения» невесты<sup>30</sup>. Рэдклифф-Браун вслед за Э. Дюркгеймом именно в чувстве коллективной солидарности видит основу существования социальной структуры.

С другой стороны, брачный выкуп рассматривается Рэдклифф-Брауном как один из вариантов широко распространенного в традиционных обществах способа установления отношений путем дара и отдара, так как брак, по его мнению — это не



только способ регулирования половых отношений, посредством которого создается новая семья, но «союз между двумя семьями или группами родственников»<sup>31</sup>, основная функция которого — «воссоздание социальной структуры»<sup>32</sup>.

\* \* \*

Критическая оценка вклада Рэдклифф-Брауна в область изучения отношений родства в доклассовых обществах предполагает прежде всего рассмотрение его подхода к этому явлению как одного из вариантов приложения метода структурного анализа к изучению эмпирической социальной реальности.

Структурный метод Рэдклифф-Брауна теснейшим образом связан с его общесоциологическими воззрениями. Поэтому для определения эффективности этого метода в области изучения родства надо всегда четко разграничивать философские притязания его автора и реальные возможности его аналитических средств.

«Как и всякая конкретная специализированная методология, — пишет специалист в области методологии науки Э. Г. Юдин, — структурно-функциональный анализ, с одной стороны, открывает новые пути научного исследования, а с другой — ограничен в своих возможностях. Дело в том, что структурно-функциональный анализ вполне сознательно ориентирован на изучение определенного типа изменений, а именно — изменений, не связанных с развитием, с историей общества. Поэтому он принципиально неисторичен... с чисто методологической точки зрения ориентация на изучение одного определенного типа изменений еще не является свидетельством принципиальной порочности соответствующей методологии, пока и поскольку эта методология не претендует на универсальность обеспечения ею выводов и поскольку она не превращается в идеологию»<sup>33</sup>.

Именно на универалистские претензии Рэдклифф-Брауна необходимо прежде всего обратить внимание при анализе его концепции родства.

Свой структурный метод Рэдклифф-Браун использовал более или менее последовательно в одной области — в изучении родства. Он был склонен приписывать этому методу чрезвычайно обширные аналитические возможности: «Это единственный метод, при помощи которого мы можем надеяться в конце концов достичь широких обобщений о природе человеческого общества, т. е. о всеобщих характеристиках всех обществ прошлого, настоящего и будущего»<sup>34</sup>. Такое же значение Рэдклифф-Браун приписывал и выводам, полученным при помощи структурного метода.

Естественнонаучный пафос позитивизма был в высшей степени свойствен Рэдклифф-Брауну и отразился в тех требованиях, которые он ставил перед «индуктивной» и «обобщающей» нау-

кой — социальной антропологией. Он заявлял, что «любая гипотетическая реконструкция только тогда может быть полностью успешной, если она основана на твердом знании законов истории. Но только социальная антропология может дать такие законы»<sup>35</sup>.

О подобных претензиях буржуазных социологов на открытие универсальных общественных законов В. И. Ленин писал: «...начинать с вопроса, что такое общество, что такое прогресс? — значит начинать с конца. Откуда вы возьмете понятие об обществе и прогрессе вообще, когда вы не изучили еще ни одной общественной формации в частности, не сумели даже установить этого понятия...»<sup>36</sup>.

Рэдклифф-Браун так и не сформулировал ни одного сколько-нибудь значимого универсального общественного закона и одной из причин этого, по нашему мнению, послужило то, что саму категорию «общественного закона» он трактовал весьма примитивно — как простую повторяемость, регулярность и распространенность социальных явлений. А научную процедуру открытия законов представлял как «абстрагирование из социальных систем определенного структурного принципа, который мы находим в этом обществе и в другом, до тех пор, пока... мы сможем сформулировать то, что будет универсальным структурным принципом всех человеческих обществ»<sup>37</sup>.

Подобная позиция выражает эмпиризм и индуктивизм, доведенный до крайности и обрекающий науку на собирание фактов в ожидании той отдаленной эпохи, когда человечество будет, наконец, тотально исследовано единообразными методами, что даст возможность сделать «эмпирически обоснованные обобщения». По сути дела подобный подход — это проявление скрытого агностицизма, против которого возражали даже те представители позитивистской социологии, для которых главенство индуктивного метода в научном познании не вызывало сомнений; в частности, подобный подход отвергал «духовный отец» Рэдклифф-Брауна Э. Дрюкгейм<sup>38</sup>.

Бэконовский «культ» индуктивного метода, как образно можно назвать главную черту методологической позиции Рэдклифф-Брауна, послужил основной причиной неудачи в достижении другой важной задачи, которую он ставил перед социальной антропологией, — в создании универсальной типологии обществ вообще и систем родства в частности (для Рэдклифф-Брауна эти явления были теснейшим образом связаны). Обязательным условием создания универсальной типологии Рэдклифф-Браун считал тотальное структуралистское исследование всех обществ, способное дать сопоставимые результаты.

Если учесть, с одной стороны, огромное количество обществ и темпы их развития в XX в., а с другой стороны — скромное число социальных антропологов, воспринявших структуралистскую ориентацию Рэдклифф-Брауна, и существенные теоретические расхождения в рамках этой ориентации, становится оче-

видным, что подобное мероприятие не могло осуществиться ни во времена Рэдклифф-Брауна, ни в обозримом будущем. Недавно Рэдклифф-Браун на протяжении своей без малого полувековой научной карьеры не раз ссылаясь на это обстоятельство, объясняя свои более чем скромные результаты. В конце своей жизни он был вынужден не без горечи признаться, что «мы до сих пор не имеем систематической общей типологии систем родства» и единственное, что он мог сказать об огромном разнообразии типов систем, — это то, что они делятся на «матриархальные и патриархальные»<sup>39</sup> (Рэдклифф-Браун имеет в виду матрилинейность и патрилинейность).

Несмотря на осознание практической невыполнимости тех условий, которые он сам поставил для формулирования общественных законов, Рэдклифф-Браун все же был склонен приписывать статус общественного закона своим структурным принципам родства, хотя эти принципы не соответствовали даже его неопределенному пониманию категории «закона». Те особенности поведения во взаимоотношениях между различными категориями родственников, которые Рэдклифф-Браун свел к нескольким структурным принципам, действительно весьма широко распространены в известных этнографии доклассовых обществах. Об этом свидетельствует обширнейшая этнографическая литература, да и сам Рэдклифф-Браун иллюстрирует свои выводы фактами из жизни многочисленных племен Америки, Африки, Австралии и Океании. Но эти особенности, во-первых, отнюдь не абсолютно универсальны и, во-вторых, сведение их к нескольким «принципам» дает лишь формально классификационный эффект, потому что реально существующие системы родства представляют собой своеобразное и неповторимое сочетание и взаимодействие. Объяснять же качественную определенность этих сочетаний Рэдклифф-Браун вообще отказался, признав, что метод структурного анализа не позволяет ответить на вопрос, почему данное общество имеет эту систему родства<sup>40</sup>.

Еще при жизни Рэдклифф-Брауна его универсалистские декларации о задачах социальной антропологии были подвергнуты сомнению некоторыми британскими учеными, в настоящее же время крах его претензий на выводы, имеющие философско-мировоззренческий характер, очевиден<sup>41</sup>. Однако это не дает основания для отрицания научного значения теоретического наследия Рэдклифф-Брауна, ибо, как писал В. И. Ленин о философствующих представителях буржуазной науки, если «...ни одному из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии...», то «...задача марксистов и тут и там суметь усвоить себе и переработать те завоевания, которые делаются этими «приказчиками» (В. И. Ленин имеет в виду «ученых приказчиков класса капиталистов»), и *уметь* отсеять их реакционную тенденцию...»<sup>42</sup>

В задачу настоящей статьи не входит противопоставление теоретическим воззрениям Рэдклифф-Брауна на отношение родства альтернативной предметно-содержательной теории этого явления. Наша цель — критически рассмотреть аналитические средства, с которыми Рэдклифф-Браун подходил к изучению отношений родства, их объяснительные возможности и показать, что, с одной стороны, структурный метод позволил ставить и решать ряд новых для британской социальной антропологии проблем изучения родства, а с другой стороны, раскрыть, как узость философско-мировоззренческой позиции автора в значительной степени ограничивала его возможности.

Тезис Рэдклифф-Брауна о том, что в доклассовых обществах отношения родства — это прежде всего отношения социальные, далеко выходящие за пределы круга действительно кровных родственников и свойственников и играющие большую роль во всех сферах жизнедеятельности общества, явился в свое время большим шагом вперед в развитии буржуазной этнологии. Немалой заслугой Рэдклифф-Брауна было и то, что этот тезис стал отправной точкой при изучении социальной организации т. н. «примитивных» обществ в многочисленных этнографических экспедициях, давших богатый фактический материал.

В настоящее время положение о социальной обусловленности отношений родства признано всеми ведущими специалистами в этой области этнографии<sup>43</sup>.

Непримиримая (и часто справедливая) критика Рэдклифф-Брауном эволюционистского метода изучения отношений родства привела его к сознательному отказу от исторических по своей природе проблем происхождения и развития этого института. Его метод структурного анализа была направлен на исследование проблем исключительно синхронного плана и основывался на данных, полученных при непосредственном наблюдении поведения индивидов, связанных отношениями классификаторского родства.

В этой связи возникает проблема методологической правомочности разделения и противопоставления исторического и структурно-функционального подходов к изучению социальных явлений. В настоящее время становится все более очевидным, что «без методологически (но, конечно, не онтологически) обоснованного разведения синхронии и диахронии вряд ли возможно построение содержательных и конструктивных научных предметов, посвященных специальному изучению процессов функционирования»<sup>44</sup>. И поэтому, как нам кажется, то обстоятельство, что Рэдклифф-Браун подчеркнул право синхронического анализа на самостоятельное существование, является не пороком его подхода, а достоинством. И если нельзя согласиться с его тенденцией считать структурно-функциональный анализ основополагающим в изучении систем родства, а также с его резким противопоставлением этого анализа историческим исследованиям, то надо признать, что эта позиция объясняется обстанов-

кой методологического кризиса в британской социальной антропологии в первой трети XX в. Эта обстановка отличалась довольно резкой идейной конфронтацией, которая не могла не привести к излишней поляризации мнений. Э. Г. Юдин писал о подобной научной ситуации: «...рассмотренное в историко-методологической перспективе такое обособление (диахронии и синхронии. — А. Н.) было в каком-то смысле неизбежной издержкой на пути углубления методологического базиса научного познания, имеющего своим предметом развивающиеся объекты. Положительным результатом этого процесса явилось осознание существенных различий между механизмами функционирования и механизмами развития объекта»<sup>45</sup>.

Однако «положительным» методологическое разведение диахронии и синхронии в изучении общества можно назвать лишь при определенных оговорках. Абсолютизация структурно-функционального подхода и игнорирование историко-генетического анализа являлись грубым методологическим просчетом Рэдклифф-Брауна, который в принципе не позволял даже приблизиться к открытию сколько-нибудь значимых общественных законов. Это оказалось под силу лишь методологии марксизма — историческому материализму и именно потому, что эта методология обосновала подлинно научный подход к анализу социальных процессов, «соединяющий принцип развития, историзма с всесторонним учетом структуры и функционирования социальных организмов»<sup>46</sup>.

Если рассматривать структурализм Рэдклифф-Брауна как конкретно-научный, специальный метод, то в этом качестве он открыл для британской социальной антропологии ряд новых аналитических возможностей (хотя они являются таковыми лишь при постановке строго определенных, узких исследовательских задач). Ограниченность применения структурного метода вытекает из самого характера его основных понятий и принципов, которые суть не что иное, как априорные эвристические сентенции, ориентирующие на фиксацию и исследование строго определенных свойств и связей социальной реальности. Принципы метода Рэдклифф-Брауна по своей природе не определяют предметной содержательности получаемых с его помощью выводов, он сам признавал, что «понятие функции создает рабочую гипотезу, при помощи которой формируется определенное количество проблем для исследования»<sup>47</sup>, так же он определил понятие «системы»<sup>48</sup> и представление об обществе как «функциональном целом»<sup>49</sup>.

Идея о системном строении общества, наиболее полно и последовательно изложенная Рэдклифф-Брауном в «Естественной науке об обществе»<sup>50</sup>, лежащая в основе его структурного метода, должна рассматриваться как крупный вклад в развитие логики и методологии научного познания, но применение абстрактных логических конструкций, выражающих отношение элементов системы к самой системе, само по себе еще не достаточ-

но для изучения системных характеристик общества. Для этого совершенно необходимо четко определить, какие именно явления в обществе являются системообразующими, т. е. каким содержанием насыщаются такие понятия, как «социальная система», «социальная структура», «социальная функция», кроме того, какими бы совершенными ни были аналитические модели, жизнедеятельность конкретного общества будет всегда сложнее и богаче их, поэтому всегда существует опасность неоправданного упрощения изучаемых явлений.

Все объяснения Рэдклифф-Брауном тех или иных особенностей конкретных систем родства — это, по сути дела, не что иное, как бесконечное повторение априорной формулы, выражающей модель соотношения элементов системы с самой системой. Именно так объясняет он такие явления, как брак, экзогамия, сорорат, авункулат и др. Хотя подчеркиваемое Рэдклифф-Брауном интегрирующее значение действительно свойственно многим общественным обычаям, определяющим отношения родства, может ли такое объяснение считаться достаточным даже в узких рамках анализа структурно-функциональных связей? Нужно признать, что оно слишком упрощает природу сложных социальных явлений, что в этом случае стремление к универсальности выводов было достигнуто дорогой ценой — ценой подмены всестороннего изучения явления тощей абстрактной фразой. В целом можем заключить, что ограниченные самой природой структурно-функционального анализа объяснительные возможности метода Рэдклифф-Брауна были им еще более ограничены принятием тезиса о монофункциональности социальных явлений вообще и обычаев, регулирующих родственные отношения, в частности.

Вполне справедливо считая отношения родства социальными отношениями, Рэдклифф-Браун саму категорию «социальные отношения» трактует как поведенческие отношения между двумя индивидами. Таким образом, он априорно ограничивает сферу своего анализа изучением лишь поверхности социальных отношений, их внешнего проявления. Такой подход полностью лишает исследователя возможности познать сущность глубинных системообразующих оснований всякой социальной структуры (в человеческом обществе — это процесс материального производства, включающий и производство материальных благ, и производство общественных отношений, и производство самих людей).

Диадные поведенческой модели и структурные принципы родства — это, по сути дела, конечный продукт структурного анализа отношений родства «примитивных» обществ Рэдклифф-Брауна. Что же дают эти конструкции для познания природы отношений родства вообще и конкретных систем родства в частности?

Для полевого эмпирического исследования первой и необходимой научной процедурой является фиксация наблюдаемых

фактов и их классификация. Для этой процедуры поведенческие модели и структурные принципы Рэдклифф-Брауна могут послужить неплохим техническим средством, так как позволяют обобщать повторяющиеся, инвариантные особенности поведения в отношениях между различными категориями родственников. Эти средства вполне пригодны для описания конкретных систем родства<sup>51</sup> и для последующего их формального сравнения, но для познания природы и качественной характеристики этих систем они ничего практически не дают, так как дальше простой констатации не идут. Что же касается структуралистских объяснений, то они, как правило, сводятся к универсальным априорным формулам.

Так, например, все особенности конкретных систем родства Рэдклифф-Браун «объясняет» действием того или иного структурного принципа. Как же понимает он это «действие», которое, судя по его концепции, определяет и сами поведенческие модели, а через них и поведение классификаторских родственников во взаимоотношениях друг с другом? Рэдклифф-Браун не дает прямого ответа на этот вопрос, но не трудно заметить, что его учение о структурных принципах, находящих воплощение в поведенческих моделях, вытекает из дюркгеймовского положения о «социальных фактах», которые суть «образы мыслей, действий и чувствований, находящиеся вне индивида и одаренные принудительной силой, вследствие которой он вынуждается к ним»<sup>52</sup>.

Доктрина социологизма, отразившаяся на трактовке Рэдклифф-Брауном структурных принципов родства, заставила его при объяснении их действия остановиться на констатации того, что те или иные стереотипы поведения в отношениях между родственниками воспринимаются индивидом в уже готовом виде от общества. С общесоциологической, философской точки зрения подобная позиция — это выражение объективного идеализма. По этому поводу Э. В. Ильенков писал: «Идеализм — это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, то есть факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры, оставленная, однако, без соответствующего трезвого научного объяснения этого факта. Констатация факта без научно-материалистического объяснения и есть идеализм»<sup>53</sup>.

Идеалистический, социологизаторский подход Рэдклифф-Брауна поставил непреодолимые препятствия для решения целого ряда конкретных проблем изучения отношений родства в доклассовых обществах. Этот подход делал невозможным научное объяснение механизма воспроизводства структуры родства как части общей социальной структуры. Решая эту проблему, Рэдклифф-Браун ограничился констатацией явлений, лежащих на поверхности: он считал заключение брачного союза «воссозданием социальной структуры»<sup>54</sup>, чрезвычайно упрощая тем самым сложный процесс производства и воспроизводства общественных

отношений, который не может быть научно объяснен без обращения к сфере материального общественного производства, главным средоточием которого в доклассовых обществах является не элементарная семья, а общинные образования различного уровня.

Поэтому Рэдклифф-Браун не смог объяснить сущности широко известного явления, когда родственные термины применяются при обращении к лицам, заведомо не являющимся родственниками, но принимающим участие в совместном производстве и потреблении материальных благ<sup>55</sup>. Подобные факты он объяснял стремлением «дикарей» отобразить из известных им моделей поведения, ассоциируемых с определенными родственными терминами, ту, которая в данном случае больше подходила бы к чужаку. Это происходило, по мнению Рэдклифф-Брауна, потому, что члены «примитивных» обществ попросту не знали бы, как себя вести, если бы не поместили чужака в свою систему родства. На уровне индивидуально-психологической мотивации человеческих поступков в конкретных случаях это объяснение выглядит убедительно, но далеко не объясняет сущности явления.

Так же не объясняет сложной природы группового родства (кланового, общинного) и структурный принцип «единства линиджа». Этот принцип — не что иное, как простая констатация осознания индивидом единства групп, объединенных общностью происхождения. Для Рэдклифф-Брауна главное в этом осознании — та диадная модель поведения, которая из него вытекает, а не то, что оно является отражением истинной природы родственно-корпоративного единства, имеющей определенную материально-производственную основу.

Главной причиной того, что Рэдклифф-Браун не смог верно оценить такого важного аспекта социальных отношений в доклассовом обществе, как клановое или общинное родство, которое по своей природе существенно отличается от семейного и генеалогического<sup>56</sup>, послужила его теоретическая предвзятость. Скованный догмой социологизма, он при изучении родства отталкивался от аналитической модели, выражающей соотношение абстрактной категории общества «*suī generis*» (активный элемент) и индивида (пассивный элемент), которая привела его к утверждению, что «компонентами социальной структуры являются человеческие существа, а структура — это аранжировка индивидов в отношениях институционально определенных и регулируемых»<sup>57</sup>. При таком подходе социальные группировки перестают рассматриваться как субъекты социальных отношений, растворяются в межличностных отношениях и при анализе социальной организации отодвигаются на второй план.

Однако как наблюдательный полевой исследователь Рэдклифф-Браун не мог не заметить того факта, что «существуют бесчисленные виды социальной деятельности, эффективное проведение которых возможно только корпоративными группами; таким образом, там, где, как во многих бесписьменных обществах, главным источником социальной связи является признание



родства, корпоративные родственные группы имеют тенденцию стать наиболее важной чертой социальной структуры...»<sup>58</sup>.

Это верное наблюдение не было развито Рэдклифф-Брауном в его концепции родства и по существу осталось простой констатацией факта. Идеалистическая ограниченность его научного мировоззрения не давала возможности верно понять материальные основания общественной деятельности и характера диалектической связи между общественной деятельностью и общественными группировками. Аналитические средства его метода не соответствовали этой задаче, так как были ориентированы на изучение индивидуального поведения, но не общественной деятельности.

\* \* \*

Подводя итог нашему анализу структурного метода Рэдклифф-Брауна в его приложении к изучению отношений родства в доклассовых обществах, можем заключить, что этот метод в силу самой природы структурно-функционального анализа вообще не может служить средством ни для познания природы и качественной определенности конкретных систем родства, ни тем более для постижения «универсальных законов родства», на что претендовал его автор.

Идеалистическая научно-мировоззренческая позиция Рэдклифф-Брауна, характерными чертами которой были бэконовский культ индуктивного метода и крайний эмпиризм, поставила его в положение, которое образно можно сравнить с положением муравья, ползающего по гигантской статуе. Муравей может получить верное представление об отдельных участках поверхности статуи, но никогда не сможет на основе этих представлений воссоздать образ, воплощенный в камне, и тем более понять природу этого образа. Подобная позиция заставила Рэдклифф-Брауна воспринимать отношения родства только как реализацию неких поведенческих моделей отношений между двумя родственниками, а систему отношений родства — как атрибут квазиреальности «*suī generis*», навязывающей индивидам те или иные нормы поведения, но не как продукт жизнедеятельности конкретного общества и форму деятельности индивидов, обладающих волей.

Еще более ограничивал и без того ограниченные возможности структурного метода постулат о монофункциональности социальных явлений, в свете которого отдельные особенности родственных отношений рассматривались автором его исключительно через призму их интегративной функции, что является чрезвычайным упрощением этих отношений и свидетельством несоответствия логических средств объяснения и объясняемого явления.

Все вышесказанное заставляет прийти к выводу, что подход Рэдклифф-Брауна к изучению отношений родства в доклассовых обществах, выраженный в его структурном методе и концепции родства, не дает возможности адекватного объяснения природы отношений родства в контексте производства и воспроизводства

общественных отношений данного народа. Такое объяснение возможно только при анализе материальных оснований общественной деятельности и отношений в процессе этой деятельности, которые в доклассовых обществах имеют тенденцию принимать форму родственно-корпоративных.

Однако структурный метод Рэдклифф-Брауна обладает рядом положительных моментов, сыгравших известную роль в развитии той области этнографии, которая занимается системами родства.

Системные идеи Рэдклифф-Брауна стали сильным стимулом для представителей «новой» социальной антропологии в их стремлении преодолеть методологическую порочность изолированного изучения отдельных особенностей систем родства и злоупотребления понятием «пережиток».

Рэдклифф-Брауну принадлежит немалая заслуга в том, что в западной этнографии институт брака перестал рассматриваться только как средство регулирования половых отношений. Он один из первых в буржуазной науке подошел к этому институту как к явлению, устанавливающему целую сеть социальных связей между родственно-корпоративными группами, к которым принадлежат брачные партнеры.

Принятие Рэдклифф-Брауном положения о том, что отношения родства в «примитивных» обществах являются выражением социальных отношений (при всей ограниченности его трактовки категории «социальные отношения»), способствовало более реалистичному раскрытию природы отношений родства, чем предшествовавшие и современные ему теории, либо абсолютизирующие случайность языкового выражения классификаторской терминологии, либо выводящие ее из биопсихической природы индивида, либо воспринимающие эту терминологию как отражение действительного кровного родства и брака.

Что касается реальных возможностей структурного метода изучения родства Рэдклифф-Брауна, то этот метод, во-первых, дает аналитические средства и ориентирующие принципы главным образом для описания конкретных систем родства лишь на уровне поведенческих моделей в контексте общественной жизни маломасштабных доклассовых обществ при непосредственном их наблюдении; во-вторых, дает возможность анализа отдельных элементов системы родства в виде демонстрации лишь одной их функции — интегративной; в-третьих, позволяет сводить многообразные проявления норм обычного права, определявших отношения между классификаторскими родственниками, к ограниченному числу структурных принципов, которые применимы для формально-сравнительного анализа различных систем родства.

Обобщая наши выводы, мы должны признать, что метод структурного анализа Рэдклифф-Брауна гораздо больше обещал, чем могли позволить его аналитические возможности, так как, претендуя на выводы, имеющие универсальное, общесоциологическое значение, оставался при этом лишь средством специально-науч-

ного анализа не самого процесса развития и функционирования общества, а лишь элементарных предпосылок его в условиях маломасштабных доклассовых обществ.

- <sup>1</sup> Подробный анализ этих категорий см.: *Веселкин Е. А.* Кризис британской социальной антропологии. М., 1977.
- <sup>2</sup> African systems of kinship and marriage. Ed. A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde. London, 1960, p. 4.
- <sup>3</sup> *Brown A. R.* The Andaman islanders. Cambridge, 1922, p. 52.
- <sup>4</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The study of kinship systems.— In: Structure and function in primitive society. London, 1958, p. 53.
- <sup>5</sup> Ibid., p. 62.
- <sup>6</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The mother's brother in South Africa.— In: Structure and function in primitive society, p. 18.
- <sup>7</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The study..., p. 53.
- <sup>8</sup> Ibid., p. 51.
- <sup>9</sup> *Malinowski B.* Preface.— In: *Firth R.* We, the Tikopia. London, 1939, p. X.
- <sup>10</sup> African systems..., p. 34.
- <sup>11</sup> Ibid., p. 24.
- <sup>12</sup> Ibid., p. 26.
- <sup>13</sup> *Brown A. R.* The Andaman islanders, p. 53. Собственно, первым, кто открыл и научно обосновал тесную связь классификаторской системы родства с родовой организацией, был Л. Г. Морган. См.: *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934, с. 250.
- <sup>14</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The study..., p. 69.
- <sup>15</sup> Ibid., p. 79.
- <sup>16</sup> Ibid., p. 69.
- <sup>17</sup> African systems..., p. 83.
- <sup>18</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The mother's brother..., p. 15.
- <sup>19</sup> Ibid., p. 18.
- <sup>20</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* On joking relations.— In: Structure and function in primitive society, p. 99.
- <sup>21</sup> Ibid., p. 91.
- <sup>22</sup> Ibid., p. 92.
- <sup>23</sup> Ibid., p. 95.
- <sup>24</sup> Ibid., p. 96—97.
- <sup>25</sup> Ibid., p. 99.
- <sup>26</sup> African systems..., p. 65.
- <sup>27</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The study..., p. 81.
- <sup>28</sup> African systems..., p. 62.
- <sup>29</sup> Ibid., p. 68.
- <sup>30</sup> Ibid., p. 49.
- <sup>31</sup> Ibid., p. 51.
- <sup>32</sup> Ibid., p. 43.
- <sup>33</sup> *Юдин Э. Г.* Системный подход и принципы деятельности. М., 1978, с. 125.
- <sup>34</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The study..., p. 86.
- <sup>35</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* Methods in ethnology and social anthropology.— In: Method in social anthropology. Bombay, 1973, p. 21.
- <sup>36</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 141.
- <sup>37</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* A natural science of society. Glencoe, 1957, p. 4.
- <sup>38</sup> *Дюркгейм Э.* Метод социологии. Киев; Харьков, 1899, с. 86.
- <sup>39</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* Structure..., p. 7.
- <sup>40</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* The study..., p. 85.
- <sup>41</sup> См.: *Веселкин Е. А.* Структурализм: претензии на философию (теоретические проблемы британского этнологического структурализма).— В кн.: Этнография за рубежом. М., 1979.
- <sup>42</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 363—364.
- <sup>43</sup> В советской этнографии из этого положения исходят такие ведущие специалисты по социальной организации доклассового общества, как Д. А. Ольдерогге, А. Н. Бутинов, М. В. Крюков и др. См.: *Ольдерогге Д. А.* Основные черты развития систем родства.— Сов. этнография, 1960, № 6; *Бутинов А. Н.* Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968; *Крюков М. В.* Система родства кхтайцев. М., 1972.
- <sup>44</sup> *Юдин Э. Г.* Системный подход..., с. 114.
- <sup>45</sup> Там же.
- <sup>46</sup> *Федосеев П. Н.* Некоторые методологические проблемы общественных наук.— Вопросы философии, 1979, № 11, с. 3.

- <sup>47</sup> Radcliffe-Brown A. R. On the concept of function in social science.— In: Structure and function in primitive society, p. 184.
- <sup>48</sup> Radcliffe-Brown A. R. The study..., p. 53.
- <sup>49</sup> Radcliffe-Brown A. R. On the concept..., p. 181.
- <sup>50</sup> Radcliffe-Brown A. R. A natural science...
- <sup>51</sup> В этой процедуре особое место занимает способ фиксации систем родства, разработанный Рэдклифф-Брауном. См.: Radcliffe-Brown A. R. A system of notation for relationships.— Man, 1930, N 30, p. 93.
- <sup>52</sup> Дюркгейм Э. Метод социологии, с. 9.
- <sup>53</sup> Ильенков Э. В. Проблема идеального.— Вопросы философии, 1979, № 6, с. 140.
- <sup>54</sup> African systems..., p. 43.
- <sup>55</sup> См.: Бутинов Н. А. Типология родства.— В кн.: Проблемы типологии в этнографии. М., 1979; Он же. Общинно-родовой строй мотыжных земледельцев.— В кн.: Ранние земледельцы. Л., 1980.
- <sup>56</sup> См.: Бутинов Н. А. Типология родства, с. 74.
- <sup>57</sup> African systems..., p. 82.
- <sup>58</sup> Ibid., p. 43.

## ПРЕДМЕТ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ В «СТРУКТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ»

К. ЛЕВИ-СТРОССА

Книга «Структурная антропология» вышла в свет в 1958 г., когда ее автору исполнилось 50 лет и у него за плечами был немалый опыт полевых исследований среди индейцев Южной Америки, преподавание в Сан-Паулу, Нью-Йорке, Париже, целый ряд опубликованных работ, среди которых «Семейная и общественная жизнь индейцев намбиквара» (1948), «Элементарные структуры родства» (1949), «Раса и история» (1952) и «Печальные тропики» (1955). Однако именно «Структурная антропология» стала своего рода рубежом в формировании исследовательского метода Леви-Стросса и вызвала бурные споры не только этнологов и историков, но и философов, психологов, фольклористов вокруг его имени.

Появление этой книги привлекло такое внимание к ее автору, что последующие труды Клода Леви-Стросса: «Тотемизм сегодня» (1962), «Мышление дикаря» (1964), «Мифологика» (1964)<sup>1</sup> и т. д. — переводились значительно быстрее и переиздавались неоднократно. Менее чем через год после публикации «Структурной антропологии» ее создатель получил кафедру социальной антропологии в Коллеж де Франс (которую он продолжает возглавлять и в 80-е годы), в 1973 г. он был избран членом Французской Академии наук. Его произведения вызывали широкий резонанс за рубежом<sup>2</sup>, в нашей стране вышло несколько публикаций, в которых анализируются взгляды ученого<sup>3</sup>. Особое внимание уделяют ему фольклористы: это связано не только с общей направленностью исследований Леви-Стросса, но и с давней структуралистской традицией в отечественном литературо- и искусствоведении, связанной с именами Проппа, Лотмана и др.

Объект нашего рассмотрения в данной статье — элементы структурной методики, изложенные Леви-Строссом в книге «Структурная антропология», а также история развития ряда категорий, которыми он оперирует; цель — всестороннее рассмотрение методики структурного анализа в этнографии и смежных дисциплинах и оценка его эффективности. При этом, очевидно, удастся определить место книги «Структурная антропология» в творчестве Клода Леви-Стросса и в развитии социальных наук первой половины XX в.

Почему же именно «Структурная антропология» послужила своеобразным рубежом в творческой биографии Леви-Стросса? Эта книга не была задумана автором как единое произведение

на какую-то определенную тему: она состоит из 17 глав, 15 из которых<sup>4</sup> представляют собой статьи, публиковавшиеся ранее в разное время на французском и английском языках, а две являются «Послесловиями»<sup>5</sup>, написанными в 1956 г. Объединяет разнородные статьи не тема и уж никак не материал исследований<sup>6</sup>, а метод — отношение к объекту как к структуре и все вытекающие отсюда ограничения и допущения. Главы 2, 5, 12, 15, 16 целиком посвящены теоретическому обоснованию такого подхода в этнологии; некоторые главы-статьи, например 11 «Структура мифов»<sup>7</sup>, представляют собой разработку метода и демонстрацию его применения, другие являются законченными исследованиями, выполненными с соблюдением основных принципов структурно-семiotического подхода, хотя непосредственно ни о структурализме, ни о структуре в них речи нет. В целом книга «Структурная антропология» — результат творческой работы Леви-Стросса в разных областях: социологии, религиоведении, искусствоведении, но в основном это необходимое теоретическое введение ко всем его последующим трудам.

Главы 5 и 16 целиком посвящены ответам на критику и содержат разъяснения наиболее спорных положений в исследованиях французского ученого. Они особенно интересны потому, что трактуют общетеоретические актуальные проблемы: взаимоотношения языка и общества, значение теории коммуникации в исследовании культуры, характер социальной структуры (многоуровневая ли, изоморфны ли уровни друг другу). Леви-Стросс выявляет типичные заблуждения критиков, впервые столкнувшихся со структурным исследованием: изоморфизм структур (сходство в способе организации сложных объектов, позволяющее установить взаимно однозначное соответствие между их элементами) они воспринимают как тождество, за аналогиями усматривают причинно-следственную связь, считают синхронию и диахронию взаимоисключающими в исследовании, тогда как на самом деле это взаимодополняющие подходы, понимают под структурой общества некий единый способ организации для всех уровней, когда у Леви-Стросса это структура второго порядка, элементами которой выступают структуры различных уровней, как аналогичные, так и различные.

Полемика с Одрикуром и Гранэ, Гурвичем и Родинсоном, чьи работы широко цитируются Леви-Строссом, вводит читателя в атмосферу научных споров, развернувшихся в середине 50-х годов, в период стремительного и беспорядочного распространения структурализма в области большинства гуманитарных дисциплин. Вопрос стоял ребром: «Что такое структурализм: направление какой-то определенной науки (подобно младограмматизму в лингвистике или диффузионизму в этнологии) или новая философия?»<sup>8</sup>. Энтузиасты прочили этому направлению определяющую роль в философии будущего, скептики уже в 60-е годы ждали забвения этой прихоти интеллектуальной моды. В советской науке позиция по этому вопросу была сформулирована достаточ-

но четко и однозначно: «Установление того факта, что бесструктурного бытия и бесструктурного сознания не существует, не может, естественно, повлечь за собой пересмотр коренных мировоззренческих выводов, сделанных диалектическим и историческим материализмом на основе философского обобщения всей истории познания и социальной практики»<sup>9</sup>.

С нашей временной дистанции легче дать оценку роли структурализма в истории философии, что и сделала Р. П. Трофимова в статье «Французский структурализм сегодня». Она убедительно показала, что структурализм по-прежнему занимает видное место во французской буржуазной философии, «хотя (а может быть потому что.— Н. Д.) он претерпел определенную философскую идеологическую и методологическую эволюцию»<sup>10</sup>.

Как показал сам Леви-Стросс в ответах на критику, противники абсолютизировали метод больше, чем его последователи. Кроме того «в речи, произнесенной в январе 1968 г. при вручении ему золотой медали за научные исследования, Леви-Стросс заявил, что структурализм не является неким откровением, дающим ключ ко всем замкам, новым мировоззрением или новой философией человека»<sup>11</sup>. Напротив, создается такое впечатление, что в 40—50-е годы Леви-Стросс настойчиво искал традицию или философское направление, в русло которого укладывались бы его исследования. И выбрал в качестве такового марксизм. Во всяком случае, против Сартра он выступал, по его утверждению, с позиций марксизма. Опровергая положения индивидуалистического экзистенциализма, Леви-Стросс стремился в сознании индивида выделить отражение социальных законов и определить их материальную основу. Для этой цели им широко привлекались вспомогательные в данном случае дисциплины: искусствоведение, математика, филология. В каком направлении и каким способом велись исследования, мы попытаемся показать в данной работе; к какому выводу они привели французского этнографа — отчасти уже исследовано и будет еще, очевидно, изучаться другими в более обширных трудах.

Многообразное научное творчество Леви-Стросса не исчерпывается понятием «структурализм» (споры о методологии которого не прекратились и по сей день<sup>12</sup>). Как исследователь и мыслитель, он скорее сам создал этот метод в этнологии, чем, наоборот, метод определил его творчество. И там, где рамки избранной методологии оказывались ему тесны, Леви-Стросс, не колеблясь, их перешагивает. Такая непоследовательность может обуславливать как некоторые достоинства, так и некоторые недостатки его работ, что будет показано ниже. К сожалению, преобладают последние. Комбинирование структурного и сравнительно-исторического подхода к исследуемому объекту не спасает ученого от явной абсолютизации ментальных структур, которые предлагаются в качестве универсального закона, определяющего деятельность индивида и общества. Если же учесть, что ментальные структуры первобытного и современного человека признаются

равнозначными, то явно утрачивается логика развития исторического процесса.

Несмотря на то, что «Структурная антропология» прежде всего методологическое исследование, Леви-Стросс начинает свою книгу не с апробации метода, а с определения предмета исследования, с проведения более или менее четких границ между антропологией в его понимании и смежными науками. Вопрос этот стоит с начала существования этнографии в качестве самостоятельной науки и по сей день. Ответы на него существенно варьируют по странам и школам. Усложняют его и некоторые терминологические расхождения: зарубежная историческая наука не знает разделения этнографии и антропологии. Леви-Стросс, следуя этой традиции, понимает антропологию широко, как науку обо всем, относящемся к человечеству. При этом в зарубежных исследованиях достаточно последовательно противопоставляют этнографию как наблюдение и описание жизни народов и этнологию — теоретическую дисциплину, преимущественно сравнивающую и обобщающую данные описания. К. Леви-Стросс придерживается этой терминологии.

В отечественной же традиции противопоставление этнографии и этнологии не привилось, первая считается охватывающей оба уровня<sup>13</sup>. Действительно, на практике трудно было бы отделить описание этноса от его сравнительного изучения, и сам Леви-Стросс в своих работах не разделяет «этнографическую» и «этнологическую», с его точки зрения, части; ярким тому примером могут служить как «Печальные тропики», так и некоторые главы «Структурной антропологии» («Социальные структуры в центральной и восточной Бразилии», «Колдун и его магия»). В соответствии со всем вышесказанным вполне адекватным и соответствующим принятой у нас терминологии представляется перевод заглавия этой книги, предложенный В. В. Ивановым, — «Структурная теория этнографии».

Считая этнографию (этологию) частью социологии (вспомним о том, что Леви-Стросс в первую очередь видный социолог, начавший со статьи «French Sociology», опубликованной в сборнике «Twentieth Century Sociology» в 1945 г.), Леви-Стросс ставит перед собой задачу провести лишь одну дифференциацию: между этнологией и историей. Предварительно он на примерах показывает, что граница между этими двумя предметами проводится не всегда и уж во всяком случае очень субъективно, даже функционалисты, провозгласившие независимость функционирующей системы от истории, на самом деле пользуются историческим методом<sup>14</sup>. Леви-Стросс не поддерживает различия истории и этнологии как наук, из которых первая исследует письменные источники и соответственно «исторические народы», а вторая основывается на непосредственном наблюдении бесписьменных народов. Леви-Стросс считает, что различие между этими двумя дисциплинами «не в объекте исследования, не в его цели, не в методе». В отличие от истории этнология, по его мнению, изуча-



ет не осознанные проявления, а бессознательные основы общественной жизни.

Понятие бессознательного — одно из центральных в творчестве Леви-Стросса и нуждается, очевидно, в пояснении. Прежде всего не следует полагать, что это бессознательное находится где-то вне разума. В тотемизме, в мифологии Леви-Стросс ищет в первую очередь ментальные структуры — не осознаваемые самим человеком законы его мышления.

Подобно тому как носитель русского языка строит фразу, не думая о том, что в ней надо согласовать подлежащее со сказуемым в числе, а с определением — в роде, числе и падеже, и может даже не знать о существовании таких грамматических категорий, так и мифологический сюжет, так и религиозную догму и многое другое человек создает по законам и в категориях мышления своего общества. Эти законы не осознаются, но они заданы социумом и неукоснительно соблюдаются. Бессознательное, по Леви-Строссу, социально, отсюда его термин «коллективное бессознательное», используемый и другими учеными<sup>15</sup>.

В этом понятии мы находим ответ на вопрос, почему нельзя использовать в данном случае термин «подсознательное», который слишком однозначно связан с фрейдизмом. В учении Фрейда подсознание всегда индивидуально, его образы обусловлены личным опытом, страстями, желаниями, индивидуальной психикой, лишенной какого-либо ментального содержания. Индивидуализм и антисциентизм психологической школы абсолютно чужды Леви-Строссу. Предмет его изысканий глубоко структурирован и подчиняется едва ли не законам математической логики, его можно было бы определить как «неосознаваемо логическое», но мы не будем отступать от авторского и уже принятого в науке термина.

То, что явления культуры, подобно языку, носят «неосознанный» характер, отмечал еще Боас, и Леви-Стросс ссылается на него в этом вопросе<sup>16</sup>. Это уподобление (а не сведение всей культуры к языку, в чем необоснованно упрекали французского этнолога некоторые его оппоненты) позволило Леви-Строссу применить методiku, разработанную структурной лингвистикой, к анализу явлений культуры<sup>17</sup>.

О сходстве между языком и другими социальными установлениями говорил еще в 1906—1910 гг. основоположник структурной лингвистики Ф. де Соссюр: «Язык есть система знаков, выражающих понятия, а следовательно, его можно сравнивать с письменностью... с символическими обрядами, с формами учтивости, с военными сигналами и т. д. и т. п. Он только наиважнейшая из этих систем»<sup>18</sup>. Здесь выражена суть структурно-семиотического подхода: рассмотрение объекта как системы знаков, что свойственно всем исследованиям Леви-Стросса. Рискнем высказать такое предположение: если бы к моменту составления книги «Структурная антропология» семиология выделилась в самостоятельную науку, какой является сейчас (хотя и в немногих странах), то

Леви-Стросс обратился бы непосредственно к ней, а не к структурной лингвистике, ряд принципов которой он, как будет показано далее, произвольно пересматривает или игнорирует.

Знак — это неразрывное единство плана содержания (означаемое) и плана выражения (означающее). Оба плана организованы соотносимыми структурами. Наиболее существенно в данном случае лишь понимание знаковости социального объекта. «Коллективное бессознательное» представляет собой то «глобальное означаемое», которое Леви-Стросс стремится постичь путем сравнительного изучения структур означающего — социальной организации, религии, искусства.

Настал, очевидно, момент, когда необходимо уточнить терминологическое соотношение слов «структура», «система» и «организация». В отечественной семиологической традиции довольно четко закреплены следующие значения: система — множество элементов и совокупность отношений между ними, структура — только совокупность отношений, связывающих элементы системы (рис. 1); «организация» в семиотике не выступает как термин. У Леви-Стросса: структура — совокупность отношений дифференциации в объекте, элемент — пучок дифференциальных признаков, термин «система», как правило, не употребляется.

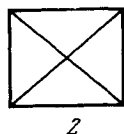
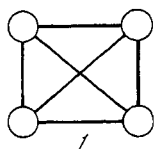


Рис. 1. Система — 1,  
структура — 2

В тех случаях, когда различие между структурой и системой (в нашем понимании) несущественно, для обоих значений выбирается термин «структура», в остальных ситуациях эквивалентом «системы» выступает «организация». Второй раздел «Структурной антропологии» озаглавлен «Социальная организация», при этом гл. 7 — «Социальные структуры в центральной и восточной Бразилии», а гл. 8 — «Существуют ли дуальные организации?». Советский лингвист и семиолог Ю. С. Степанов переводит название соответствующего раздела «Социальная структура»<sup>19</sup>. Выше в данной работе слова «структура» и «система» употреблялись в качестве синонимов, далее, поскольку это существенно, мы будем различать их в соответствии с отечественной традицией, тем более что некоторые цитируемые Леви-Строссом ученые придерживаются того же словоупотребления<sup>20</sup>.

Леви-Стросс провозглашает лингвистику лидером среди социальных наук в отношении разработанности методологии, причем неоднократно ссылается на фонологию как источник важнейших преобразований в науке о языке и прообраз этнологии будущего.

Известно, что традиционная лингвистика не включает в себя такого раздела, она изучает фонетику, морфологию, лексику, синтаксис и стилистику. Что же такое фонология и каким образом она помогла Леви-Строссу создать единую теорию систем родства и описать законы их построения?

Хотя различение фонетики и фонологии эпизодически намечается уже в «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра, основные достижения в этой области принадлежат Н. С. Трубецкому, автору «Основ фонологии»<sup>21</sup>. Трубецкой заметил, что элементы речи разворачиваются во времени и системы не образуют, а элементы языка — напротив. Тогда раздел языкознания, изучающий звуки речи, он предложил считать фонетикой. Отдельная же дисциплина, по его мнению, должна была исследовать, какие звуковые различия в языке соответствуют смысловым различиям и каковы соотношения различительных признаков в обеих областях. Например: фонетика устанавливает, что последний звук в слове «путь» — согласный, глухой, мягкий, а в слове «пут» (род. п. мн. ч. от слова «путы») — согласный, глухой, твердый; фонология же утверждает, что в русском языке существуют два разных слова, различающиеся признаком одного звука, следовательно, оппозиция твердый — мягкий смыслоразличительная для русского языка (для английского — нет).

Аналогичный подход Леви-Стросс применил к анализу систем родства. Там, где долгое время видели лишь один объект — систему терминов, якобы адекватно отражающую в сознании социальную структуру, и исследовали отношения между словами, объясняя синхронические явления путем диахронических штудий, Леви-Стросс вскрыл две системы и рассмотрел корреляции между ними. Его работы «Элементарные структуры родства» и статьи, посвященные социальной организации в книге «Структурная антропология», детально проанализированы Н. А. Бутиновым<sup>22</sup>. Мы не будем останавливаться на этих проблемах, хотя и не все выводы советского этнографа кажутся нам приемлемыми. Так, например, Н. А. Бутинов считает «характерной чертой структурного анализа отсутствие стремления изучить весь фактический материал»<sup>23</sup>. Отдельные упущения Леви-Стросса не меняют его установки на целостное изучение объекта и не характеризуют методологию структурализма в общем. В методологических пояснениях к статье о структурах родства Леви-Стросс подчеркивает необходимость анализировать всю систему в целом и делать упор не на элементы, а на отношения между ними<sup>24</sup>. Эти же задачи ставил перед лингвистикой в начале века Ф. де Соссюр.

Все методологические параллели в «Структурной антропологии» чрезвычайно просты и убедительны, но попытки Леви-Стросса установить корреляции между языковым строем и социальными институтами вызывают некоторые сомнения. Нетрудно, конечно, заметить, что индоевропейский и тибето-китайский ареалы сильно различаются как брачными правилами, социальными организациями и системой родства, так и языковыми структурами.

количеством элементов языка. Однако связи между этими фактами культуры лежат не в плане выражения (означающем), а в плане содержания (означаемом), доступном скорее психологам, чем лингвистам. А установление соответствий между, скажем, субъективной системой родства и флективными языками представляет собой не вполне убедительную и малопродуктивную нагрузку: во-первых, степень флективности очень различна в зависимости от места и времени, во-вторых, там, где система родства выбирает из двух возможных (субъективная/объективная), язык выбирает по крайней мере из четырех (агглютинирующий/изолирующий/флективный/инкорпорирующий) и сопоставление их противоречит принципу целостного анализа системы. Эти поиски, вероятно, приобретут реальную основу, когда будут достигнуты значительные успехи в исследовании так называемых глубинных структур языка (работы Н. Хомского); в настоящее же время, тем более в конце 50-х годов, ни лингвистика, ни этнология не достигли такой ступени обобщенности и абстрактности, на которой можно было бы устанавливать соответствия между структурами языка и общества.

Итак, Леви-Стросс подходит к социальной организации, религии, мифологии как в знаковой системе. Что же он понимает под знаком?

Вопрос о знаке как о единстве означаемого и означающего и прежде всего о природе языкового знака остается открытым по меньшей мере 2340 лет. В диалоге «Кратил», написанном Платоном в период с 368 до 361 г. до н. э., спор идет о «природности» или «условности» языка. Существует ли естественная связь между значением и формой слова? Крайняя натуралистическая точка зрения сводит все слова к звукоподражаниям и метафорическим производным от них, за основу принимается звуковой символизм. Платон не соглашается с этим, однако он не признает и полной условности наименования, она, по его мнению, зависит от определенных фактов, связь «имеющий ↔ имя ↔ предмет наименования» обнаруживает себя в правильности имени. Наименование — одно из действий с вещами, и ведущий принцип в нем — моделирование, цель — создать имя, отражающее сущность вещи.

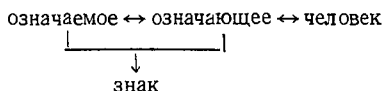
Эта позиция не подвергалась существенному пересмотру в течение приблизительно 1980 лет вплоть до «Нового Органона» Фр. Бэкона (1561—1626), с его ниспровержением «идолов имени». Наряду с ними шли «идолы рода»: в этой части сочинения рассматривалось, как стереотипы мышления и социальные нормы (культура) искажают в представлении человека объективный мир (природу)<sup>25</sup>.

Категорический ответ на вопрос о сущности языкового знака был дан лишь в начале XX в. Соссюром<sup>26</sup>. Первый из его общих принципов лингвистики провозглашает произвольность языкового знака. «Принцип произвольности знака никем не оспаривается; но часто гораздо легче открыть истину, нежели указать подобающее ей место. Этот принцип подчиняет себе всю лингвистику

языка, — пишет он и далее, переходя в область этносемиотики: — Знаки учтивости, например, часто характеризуемые некоторой естественной выразительностью, тем не менее фиксируются правилом; именно это правило, а не внутренняя значимость обязывает нас применять эти знаки. Следовательно, можно сказать, что знаки целиком произвольные лучше других реализуют идеал семиологического подхода». Этот принцип не случайно оказался первым в соссюрской лингвистике: все последующие выводы, все вводимые операции (трансформации, дистрибуции и т. д.) опираются на него.

Не прошло и сорока лет после опубликования «Курса общей лингвистики» (1916), как в статье «Структура мифов» (1955) Леви-Стросс пишет: «Соссюровский принцип произвольного характера лингвистических знаков, конечно, нуждается в пересмотре и поправках»<sup>27</sup>. А спустя год он радикально «поправляет» Соссюра в гл. 5 «Структурной антропологии». Путем установления соответствий между звуками речи и единицами цветового спектра он пытается прийти к семантике звука, т. е. по существу на уровне «общественного сознания» возвращается к доплатоновскому звуковому символизму. И даже, сравнивая слова *fromage* (фр.) и *cheese* (англ.) — «сыр», апеллирует к индивидуальным ассоциациям: *fromage* — тяжелый, маслянистый, густой (собственно сыр), *cheese* — легкий, свежий, кисловатый (скорее творог).

Отрицать существование звукового символизма, конечно, невозможно, учитывая, что во всех языках есть слова-звукоподражания, но возводить звукоподражание в конституирующий принцип системы языка — это значит противоречить собственному утверждению, что знак по своей природе социален, одному из основополагающих в семиотике, с которым сам Леви-Стросс соглашается и которым неоднократно пользуется в первом разделе «Структурной антропологии» — «Язык и родство». Такая непоследовательность в определении основных категорий, используемых при анализе, естественно вызывает критику как со стороны противников, так и со стороны приверженцев структурализма<sup>28</sup>. Там, где на самом деле существуют три объекта и два отношения (см. табл.),



Леви-Стросс видит только одно отношение внутри знака, приобретающее таким образом расплывчатость и неопределенность.

Соссюр в главе «Неизменчивость знака» достаточно ясно показал, что если первая связь абсолютно условна, то вторая жестко детерминирована: носитель языка не может назвать кошку кастрюлей на том основании, что связь между звуковым комплексом и значением устанавливается *ex consensu*. Леви-Стросс же,

ссылаясь на аналогичные примеры, делает вывод, что «знак произволен а priori, но а posteriori перестает быть таковым». Таким образом вводятся какие-то элементы диахронического подхода, устанавливается глобальная знаковость: человек находится где-то внутри отношения между означаемым и означающим. Это совершенно неверно и в отношении языкового знака, для которого не существует никакого а priori — никакого момента становления по отношению к носителю: человек никогда не бывает полностью свободен в выборе знака, даже когда создает неологизм. И наоборот, а posteriori не появляется естественная связь между фонетической формой «стол» и предметом на четырех (трех, одной) ножках, за которым едят.

В теоретических разделах, посвященных знаку, Леви-Стросс чаще всего ссылается на Романа Jakobsona. Обратимся непосредственно к его статье «Искусство и моделирование. К вопросу о зрительных и слуховых знаках»<sup>29</sup>. Вслед за Ч. Пирсом Jakobson подразделяет знаки на знаки-индексы, иконические знаки и знаки-символы. Первые ассоциируются с обозначением «в силу действительно существующей между ними в природе связи», вторые — «в силу фактического сходства». «Знак-символ является знаком объекта на основании соглашения»<sup>30</sup>. Таким образом, мы видим, что Jakobson не пересматривает, а скорее дополняет Соссюра на основе семиотических исследований иных объектов, чем язык. Однако терминология в данном случае выбрана не совсем удачно, так как именно в символе план содержания и план выражения связаны не условной, а мотивированной связью, хотя мотивация эта не природного, а культурного характера. Та же классификация знаков в более ясной терминологии представлена у Ю. С. Степанова: «...знаки-образы (тождества), знаки-символы (подобия) и знаки-слова (условности)»<sup>31</sup>. Приведенная выше цитата из «Структурной антропологии» и все конкретные исследования, изложенные в разделах «Магия и религия» (гл. 9—12) и «Искусство» (гл. 13, 14), позволяют сделать вывод, что Леви-Стросс использует именно знаки-символы, основанные на метафоре, а не знаки-слова. Знаки-символы (далее будем называть их просто символами, что не противоречит традиционному словопотреблению) относительно устойчивы, своеобразны в каждой культуре; сама метафора, их создающая, может служить объектом исследования.

Бесспорно, мифы, ритуалы, традиции складываются в основном из символов или на их основе<sup>32</sup>, не удивительно также и то, что, работая в основном на этом материале, Леви-Стросс от соссюровского знака уходит к платоновскому символу (Платон: связь между значением и формой не совсем условна; Леви-Стросс: связь между означаемым и означающим условна не всегда, а только вначале). Зачем же он с таким упорством старается отождествить объект своего исследования с соссюровским, не размежеваться с великим лингвистом, а поправить его?

Дело в том, что Леви-Стросс без изменений и почти в полном объеме применяет аппарат исследований, сложившийся в структурной лингвистике, к анализу мифов, тотемизма и социальных структур: бинарные оппозиции (два элемента противопоставляются по наличию — отсутствию одного признака), трансформации, графы и матрицы, теорию множеств (поиск числа сочетаний или перестановок в системе родства) и т. д. Однако допустимость этих операций над объектами иного качества, чем абсолютно условные знаки, требует еще доказательств или оговорок. В математике, например, при переходе от действительных чисел к комплексным все операции «вводятся» заново: надо доказать, что над комплексными числами выполняется сложение (кстати, само действие производится совсем не так, как с действительными числами). Подобным образом, когда одна оппозиция символов трансформируется в другую, а затем в третью, встает вопрос, не теряется ли что-то в процессе. Тем более что в знаковой системе все оппозиции равноправны, а у Леви-Стросса противопоставление природа — культура явно доминирует и к нему сводимы многие другие. И вообще: образуют ли символы систему? Можно ли устанавливать соответствия между символами, «переводить» их с языка культуры одного народа на язык культуры другого?

Леви-Стросс не решает эту проблему, напротив, все его оговорки направлены на то, чтобы ее снять.

Все вышеизложенное не следует воспринимать как попытку доказать неправомерность подхода Леви-Стросса к объекту исследования. Напротив, достижения французского этнолога в изучении, например, мифологии неоспоримы. Даже в таком исхоженном сюжете, как фиванский цикл древнегреческих мифов (библиография по нему заняла бы, очевидно, весь объем, отведенный на данную работу), он устанавливает связи, которые пытались, но не могли выявить многие ученые до него, и находит чрезвычайно оригинальную и убедительную общую концепцию мифа. Дело в том, что имя героя или этноса в мифе несет важную смысловую нагрузку, этиологическую или телеологическую. Исследователи в области античной мифологии вообще проявляют чрезвычайное внимание к именам; но в этом цикле никакие логические объяснения хромоты Лабдака, прихрамывания на левую ногу Лая, пухлоногости Эдипа (свойства, сообщаемые «говорящими» именами) до Леви-Стросса не были найдены. Кроме того, только его идея отрицания автохтонности человека на основании наличия двучленной семьи позволяет от последовательности вариантов перейти к системе этого мифа в целом. Так что метод оправдал себя результатами.

Мелетинский писал о применении семиотических исследований к мифу как о гениальной догадке, влекущей за собой большие перемены в фольклористике<sup>33</sup>. Однако позже при интерпретации «Мифологик» Леви-Стросса — обширного труда, явившегося результатом приложения структурной методики к анализу

системы мифов,— тот же Мелетинский высказывает сомнение относительно того, что содержание, переданное разными «языками» (кодами) мифа на разных уровнях остается полностью тождественным самому себе. Он выявляет наряду с блестящими догадками и некоторые натяжки в трансформациях мифологических сюжетов<sup>34</sup>. Но ведь это две стороны одной проблемы: условная связь легко «переводится» с языка на язык и трансформируется в себе подобную, а насчет символов Соссюр не случайно писал, что весы как символ правосудия не могут *ex consensu* быть заменены колесницей.

Критика самых разных аспектов творчества Леви-Стросса, обобщенные отрицания метода и возражения против конкретных применений аппарата в конце концов подводят к проблеме знаковой — важнейшему противоречию в его методике. Мы не беремся решать, что это — гениальная догадка или роковая ошибка. Важно, что здесь философская проблема, на пути к решению которой могут быть сделаны открытия, ценные и для этносемантики, и для фольклористики, и для языкознания.

Весьма существенным является вопрос о соотношении синхронии и диахронии в исследованиях Леви-Стросса и связи этих двух аспектов с историей. Как известно, к далекому прошлому стремятся приблизиться, а от непосредственных предшественников отталкиваются. Структурализм в лингвистике возник как реакция на младограмматизм, с его упором на исторические штудии. «Манифест» младограмматиков — капитальный труд Г. Пауля так и назывался «Принципы истории языка». Структуралисты же провозгласили имманентность и приоритет синхронии. Одно, несомненно очень веское, основание для этого имелось: структура языка существует и проявляется только в синхронном срезе, в диахронии связи не структурны. Противопоставление «зал» (ед. ч.) — «залы» (мн. ч.) существенно для функционирования русского языка, оно отражает имеющуюся в нем категорию числа; противопоставление «зала» (старая форма) — «зал» (более современная) не значимо для языка, функционирует в системе лишь один из элементов, и замена одного на другой не меняет ни системы в целом, ни значения высказывания. К антиисторизму такой подход привести не может, напротив, структуралисты очень корректно обращаются с историей языка. Однако могут себе позволить и вообще к истории не обращаться. Противоположный псевдоисторический подход, при котором сопоставляются по формальному сходству отдельные элементы существовавших в различное время систем, далеко не всегда приводит к правильным и ценным для науки выводам. Требование рассматривать каждый объект в его функциональной взаимосвязи с другими элементами системы как раз предостерегает от таких ошибок. Структурализм в лингвистике признал и то, что факт языка независим от процесса, приведшего к его возникновению; таким образом, этимологи ничего не объясняют, объясняют лишь модели. От этого заключения Леви-Стросс воздержался.



Он отталкивался от «функционализма» в этнологии, от Малиновского с его настойчивой пропагандой «внеисторизма», который, как показывает Леви-Стросс, на поверку подчас оборачивался своей противоположностью — переоценкой исторического метода<sup>35</sup>. «Ведь в конце концов именно историки сформулировали функциональный метод», — пишет он во введении к «Структурной антропологии». Поэтому вполне закономерно, что, проведя строгое размежевание истории и этнологии<sup>36</sup>, он настаивает на союзе этих наук и на необходимом дополнении синхронического и диахронического метода исследований. И проводит этот принцип довольно последовательно: описание и исследование ведется в синхронном срезе, но дополняется по мере надобности сравнениями из диахронии. Несмотря на это, Леви-Стросса нельзя обвинить в эклектизме метода: он остается на позиции структурализма. Ретроспекции не нарушают целостности описываемой системы. «Классики» структурализма — Соссюр в лингвистике и Пропп в фольклористике — последовательно применяли оба подхода: 3-я часть «Курса общей лингвистики» называется «Диахроническая лингвистика», «Морфологию сказки» дополняют «Исторические корни волшебной сказки».

Экскурсы в историю у Леви-Стросса еще меньше, чем в выше-названных сочинениях, можно считать сравнительно-историческими или генетико-типологическими по методу. Препятствие заключается в понимании времени, оно и в «Структурной антропологии», и в «Мифологиках» не континуарное, а дискретное<sup>37</sup>, оно предстает как сумма «моментов», в которых запечатлеваются структуры. Для генетико-типолога состояние предстает как результат процесса, Леви-Стросс же не устанавливает между синхронными срезами причинно-следственных связей, он лишь сопоставляет; для него процесс — это множество состояний, и он обратим во времени. Более того, эти моменты можно перетасовывать и группировать по законам логики. Этот способ рассмотрения сыграл решающую роль при создании Леви-Строссом структурной типологии мифа. Для того чтобы прочесть миф, утверждает он, требуется диахронический подход, соотносимый с речью, для того чтобы миф понять — синхронный анализ всех вариантов.

Последнее требование вызывает, пожалуй, наибольшее число сомнений и возражений со стороны историков. Ведь многие из вариантов мифа не сосуществовали в историческом времени, а сменяли друг друга, во всяком случае, для древнегреческой мифологии это так: какие-то из вариантов относятся к эпохе функционирования мифа, а другие являются инновациями литературных обработок позднейшего времени. Исторический подход требует их максимального дифференцирования и соотнесения с эпохой, а структурно-семиотический допускает наложение моментов, любую группировку синхронных срезов, так что дискретное время не только обратимо, но и «сжимаемо». Такой подход нельзя даже назвать диахроническим, так как последний требует упорядочения бесчисленных состояний языка (мифологии) по

так называемой «оси последовательности»<sup>38</sup>. Скорее здесь читатель сталкивается с синхронным исследованием парадигматики мифа и игнорированием его синтагматики. Парадигматика выявляет отношения между элементами языка (правила замещения), синтагматика — текста (правила последовательности, разворачивающейся во времени)<sup>39</sup>. Некоторые ученые следуют непосредственно за Проппом (А. Дандес), другие — за Леви-Строссом (З. Лич). Большинство же старается сочетать обе методики (Ж. Греймас, Э. Кенгас-Маранда и П. Маранда, Е. М. Мелетинский).

Однако сознательно-односторонний взгляд на миф Леви-Стросса обладает большой объяснительной силой; именно парадигматический анализ позволяет выявить категории единой мифологической системы, кодируемой различно у индейцев хопи, зуны, пуэбло и др. Синхронное рассмотрение мифа приводит в конце концов к открытию мифологической логики или, как пишет Мелетинский, к «выявлению механизмов мифологического мышления, по-своему логичного и «научного»<sup>40</sup>.

Отсутствие исторического подхода не противоречит в данном случае объекту исследования: «Миф всегда относится к событиям прошлого, «до сотворения мира» или хотя бы «в начале времен», «давным-давно». Но значение мифа в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, образуют постоянную структуру. Эта структура относится равно как к прошлому, так и к настоящему и к будущему»<sup>41</sup>.

Вместе с тем не следует смешивать синхронический и диахронический подходы в анализе мифа с игнорирующей историю «панхронической» позицией Леви-Стросса по отношению к бесписьменным народам. Первое связано с различием языка (постоянная структура мифа) и речи (повествование о времени и во времени) в мифологии. Это, бесспорно, соотносится со структуралистской методикой; второе же вообще с ней никак не связано.

Леви-Стросс различает так называемые «холодные» и «горячие» общества. «Холодные» очень стабильны, они стремятся к воспроизведению одних и тех же структур в социальных организациях, верованиях, мифах. Это в конечном счете некие ментальные структуры, регулирующие всю культурную сторону жизни. Такими «холодными» народами, близкими к историческому нулю, Леви-Стросс считает американских индейцев. В противоположность им «горячие» обладают очень разнообразными глубинными структурами, быстро меняются, «историчны». Таковы, например, развитые народы Европы и Азии. К первым применима панхроническая точка зрения, т. е. исследование в синхронии, однако без специального «синхронного среза», просто все факты воспринимаются как существующие одновременно. Ко вторым такой подход неприменим, здесь взаимодополняются синхронический и диахронический способы рассмотрения. Из сказанного ясно, что в данном случае имеет место априорная установка этнографа, своего рода аксиома, не сводимая к какой-либо методике. Под-

вергать ее критике можно, только обладая опытом этнографических исследований, подобно Леви-Строссу; наша задача — лишь констатировать ее наличие.

Статья «Структура мифов», по определению автора, ставит перед собой главным образом задачу продемонстрировать новый метод в действии, но в ней уже намечаются те выводы, которые после выхода в свет «Мышления дикаря» и «Мифологик» открыли новый этап как в фольклористике, так и в этнографии. В сравнительном изучении мифов до Леви-Стросса сопоставлялись либо непосредственно сюжеты, либо герои и ситуации, т. е. элементы системы, а не отношения. Создавались компендиумы мифов. Одно из наиболее замечательных произведений в этом жанре «Золотая ветвь» Фрезера. Такие труды чрезвычайно интересны и познавательны, однако не создают базы для далеко идущих выводов. Там, где изучались предметы, Леви-Стросс вскрыл отношения. Открытие законов построения мифа и за ними вообще форм мифологического мышления позволяет выйти на новый рубеж — построения универсалий в этнологии. Леви-Стросс отчасти уже приступает к этому в книге «Структурная антропология».

Раздел «Искусство» открывает глава «Симметрично-развернутое изображение в искусстве Азии и Америки». В ней рассматривается весьма оригинальный прием изобразительного искусства, встречающийся в древнекитайской и современной культуре американских индейцев. Установление общего генетического источника для этих явлений чрезвычайно сомнительно, да Леви-Стросс и не задается такой целью. Опираясь на знаменитую гипотезу (впоследствии теорию) Сэпира-Уорфа, сводящуюся к тому, что одинаковые явления не обязательно происходят из одного источника, но могут возникать независимо в сходных условиях (системах), этнолог объясняет эту причудливую форму путем сопоставления с другими чертами искусства и социальной жизни. И результатом его исследований является универсалия: симметрично-развернутое изображение может возникнуть только в искусстве игровых масок. И то, и другое связано с обществом, основанным на иерархии и авторитете<sup>42</sup>.

Теория универсалий, наибольшее распространение получившая в лингвистике<sup>43</sup>, может быть чрезвычайно плодотворно использована и в этнологии. Создатели этой теории разработали шесть типов универсалий:

- 1) существования: во всех языках (культурах) есть А;
- 2) связи: во всех языках (культурах) если есть А, то есть и Б;
- 3) ограниченной эквивалентности: во всех языках (культурах) если есть А, то есть и Б, и верно обратное (Б→А);
- 4) статистическая: во всех языках (культурах) вероятность появления  $A = n\%$ ;
- 5) статистическая корреляция: во всех языках (культурах) А встречается чаще, чем Б;
- 6) универсальные законы распределения<sup>44</sup>.

Пример второго типа сформулирован выше на материале искусства.

Очень близок по сути к универсалии закон единства человеческого разума на всех стадиях исторического развития, выведенный Леви-Строссом в итоге изучения мифологии и тотемизма: на всех стадиях культурного развития человеческая мысль подчиняется одним и тем же ментальным структурам, но прилагается к различным объектам. Этот вывод получил в целом высокую оценку ученых, но разную интерпретацию в зависимости от научного направления, которое они представляют. «Только структурный подход позволил выявить операциональную ценность и познавательную силу первобытного мышления, не зачеркивая его специфики»<sup>45</sup>. «...хотя в сочинениях Леви-Стросса много интересных и свежих идей»<sup>46</sup>, его чисто формальный метод исследования, игнорирующий конкретное содержание исследуемых явлений и интересующийся только их взаимными «отношениями», едва ли может принести пользу науке»<sup>47</sup>.

Концепция единства разума прямо противоположна теории «прелогического» мышления Леви-Брюля. Если в методологии Леви-Стросс отталкивается в основном от Малиновского, то в прагматической стороне работы, в постановке цели он идет от и против Леви-Брюля. Сближает их лишь одно — антипсихологизм: они оба тщательно отделяют рассматриваемые явления от индивидуальной психологии, они оба изучают лишь «коллективные представления». Любая знаковая система — продукт исключительно социального, не возникающий в изолированном сознании, тесно связанный с коммуникацией. Кстати, тотальная коммуникативность у Леви-Стросса (вся общественная жизнь сводится к обмену материальными благами и услугами, женщинами, сообщениями) отнюдь не является следствием схематизма или формализма в методике, а восходит к той самой французской социологической школе, которую представляет Леви-Брюль. Премущественность французского структурализма по отношению к социологической школе заслуживает, на наш взгляд, особого исследования. В пылу ожесточенных споров с Леви-Строссом его почему-то рассматривают как поразительный уникум, игнорируя те глубокие корни, которыми возглавляемое им направление вросло в почву по крайней мере французской философии и этнологии. Хотя параллели в этюде М. Мосса о дарении и в концепции тотальной коммуникативности общества Леви-Стросса очевидны, не многие из его критиков и исследователей обращают на это внимание<sup>48</sup>.

Здесь, пожалуй, уместно будет напомнить о том, что Ф. де Сюзюр, основоположник структурной лингвистики, из которой черпал идеи и методы Леви-Стросс, при жизни прославился как виднейший представитель социолингвистики, достигшей расцвета во Франции и непосредственно связанной с успехами французской социологической школы в этнологии. В структуралисты же

Соссюр был зачислен посмертно, после того как его ученики Ш. Балли и А. Сеше на основе своих конспектов собрали и подготовили к изданию «Курс общей лингвистики». Идеи социолингвистики пронизывают и это сочинение, а истоки дают себя знать в ссылках на Дюркгейма. Понятие «социального факта», введенное Дюркгеймом, занимает центральное место в системе взглядов Ф. де Соссюра и является необходимой ступенью на пути к «социальному знаку», понятию системы знаков и вообще к семиотике. Подобно тому как Леви-Стросс пишет о приоритете лингвистики в гуманитарных науках и том влиянии, которое она на него оказала, лингвисты начала века влияли благодарственные слова этнографам и оперировали заимствованными у этой науки категориями. А выпуск «Нового в лингвистике», целиком отданный трудам по социолингвистике<sup>49</sup>, посвящен едва ли не в равной мере обоим наукам.

Как было показано выше, идеи и методы Леви-Стросса вызвали большой резонанс в зарубежной и советской науке, критика велась в разных направлениях и не всегда последовательна. Например, принимался вывод (концепция единства разума), но отвергалась логика рассуждений, к нему приводящая. Хотелось бы остановиться на одной из причин, вызывающих такую реакцию, — на неразличении метода и аппарата исследования (а заодно и на некоторых особенностях последнего). Метод обычно связан с общей (как правило, философской) концепцией исследователя, определяется целью и предметом изучения, может зависеть от объекта и в свою очередь влиять на его выбор и на отграничивание его от других; в аппарат входят все действия и приемы, применяемые в ходе исследования. В математике разграничение их проводится достаточно четко: метод координат, метод математической индукции, однако говорят: результат получен путем (способом) логарифмирования, интегрирования, построения графика и т. д. Впрочем, в высшей математике различать метод и средство (точный перевод латинского слова *apparatus*) несколько сложнее, в гуманитарных науках тем более.

Рассматривать применение Леви-Строссом чисто математического аппарата исследования (графов и матриц, функций, комбинаторики) мы не будем: он применялся ограниченно, традиционно, заимствовался не только из структурной лингвистики, но и непосредственно из математических наук. Так, в работе по изучению систем родства Леви-Стросс привлек известного математика А. Вейля, и некоторые части анализа выполнены ими совместно. Применение точных методов вызвало упреки в формализме, однако Леви-Стросс ясно и убедительно опроверг их в гл. 15 своей книги «Понятие структуры в этнологии». В нашей стране выходит много отечественной и переводной литературы, посвященной популяризации достижений математики<sup>50</sup>, что значительно облегчает восприятие этой стороны работ Леви-Стросса. Вопрос о допустимости и целесообразности применения матема-

тического аппарата к исследованию факторов культуры активно решается в нашей науке, разработки такого рода ведутся широким фронтом в языкознании, литературоведении, фольклористике, музыкознании<sup>51</sup>. Для нас уже наступило то отдаленное, по мнению Леви-Стросса, будущее, когда к исследованию фольклора привлекается вычислительная техника. Результаты эксперимента были подвергнуты широкому обсуждению и опубликованы вместе с материалами дискуссии<sup>52</sup>. Однако вопрос об эффективности использования математического аппарата Леви-Строссом остается дискуссионным, что, впрочем, отнюдь не всегда связано с полным отрицанием применимости формальных методов в области гуманитарных наук. Дело в том, что чем более автоматизирован процесс исследования, тем большая смысловая нагрузка падает на исходные данные и установки. Все, кто имел дело с вычислительной техникой, знают, что правильная постановка задачи — как минимум половина дела.

Проблема же, возникающая в связи с бинарными оппозициями в произведениях Леви-Стросса, достаточно сложна и многогранна. Во-первых, этот прием заимствуется из структурной лингвистики с некоторыми изменениями и существенной доработкой; во-вторых, он занимает у Леви-Стросса преимущественное положение на всех этапах анализа; в-третьих, смешение свойств объекта с приемами исследования вызывает в данном случае недоумение у читателя и разноречивые толкования; в-четвертых, бинарные оппозиции имеют решающее значение в разработке единой теории мифологии и обеспечивают весьма плодотворный контакт с прикладной математикой.

Что же представляют собой бинарные оппозиции? В фонологии это пара объектов, противопоставляемых только наличием (отсутствием)  $+/-$  одного признака, смысловозначительное значение которого устанавливается таким образом. В терминах таких оппозиций можно целиком описать фонологическую структуру языка. В процессе их установления все имеющиеся связи надо стараться представить минимальным числом пар. Таким образом, осуществляется восхождение от множества элементов к системе.

Сразу ясно, что чисто формальным способом установление пар в мифологии (а следовательно, и у Леви-Стросса) невозможно: слишком большим количеством признаков обладают рассматриваемые элементы мифа — предметы и герои. Таким образом, исследователь, устанавливающий значимый в системе признак и по нему — всегда абстрактную оппозицию, в какой-то мере идет сразу в обратном направлении — от интуитивного представления о системе в целом к сопоставлению элементов, как бы сам себе навстречу. Особое значение приобретает в данном случае принцип целостного рассмотрения объекта. Не удивительно поэтому, что в терминах бинарных оппозиций можно описывать только всю мифологию или весь миф (совокупность вариантов).

Установление иерархической структуры в данном случае — инновация Леви-Стросса, фонологическая же структура представляет собой единый уровень языка и не иерархична.

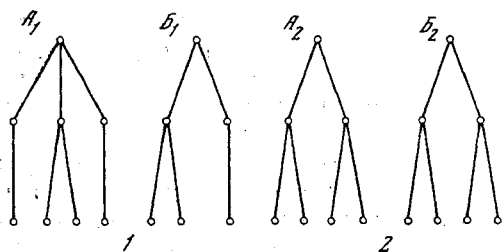
На определенном этапе исследований Леви-Стросс обнаружил, что мышлению дикаря вообще присуще двучленное деление, в предметах и явлениях действительности он усматривает противоположности. Это существенное наблюдение послужило, в частности, аргументом в споре с противниками метода оппозиций. Однако оно же создало дополнительную трудность: исследователь и объект исследования оказываются объединены установкой на бинарность. Кроме того, целостное синхронное описание вообще способствует взгляду на предмет как бы изнутри: предмет в данном случае — мифическая мысль, подчиняющаяся той же логике, что и мысль ученого, поэтому в какой-то момент они сливаются. Мелетинский пишет об этом: «И, наконец, Леви-Стросс, как нам кажется... не всегда отчетливо различает бинарные оппозиции, движущие реальной мыслью аборигенов и порождаемые мышлением этнолога-аналитика»<sup>53</sup>. Далее он справедливо упрекает Леви-Стросса в приписывании мифической мысли оппозиции природа—культура. Примеры, описанные в «Мифологиях», и целый ряд мифов других народов показывают, что культурные растения очень часто представляются людям как дары природы, а светила — наоборот, как изготовленные людьми. Эти наблюдения не находят интерпретации в системе Леви-Стросса.

Если сам автор до некоторой степени перестает различать предмет и метод своего исследования и даже признается в этом (Леви-Стросс называет свой труд «Мифологиики» «мифом о мифах»), то, естественно, то же происходит и с читателем. Отсюда заблуждение, будто Леви-Стросс разлагает миф на бинарные оппозиции, потому что они присущи мышлению аборигенов.

Однако, как правило, ученый исходит из задач описания, а не стремится воспроизвести объект в присущих ему формах. В противном случае плодом его трудов была бы еще одна мифологическая система, эквивалентная уже имеющимся, а не структурная типология мифа. Кстати, противопоставления в мифе обычно разрешаются посредством медиации — введения третьего члена-посредника. Таким образом, можно говорить о том, что триада свойственна мифологическому мышлению. Бинарные же оппозиции никаким медиатором не нейтрализуются.

Человеческое сознание постепенно усложняло формы классификации: от дихотомической совершался переход к трехчленной, затем к древовидной, последняя форма самая емкая. Однако первая форма обладает одним неоспоримым достоинством — она универсальна: все последующие сводимы к ней и в таком виде сравнимы. Два классификационных дерева ( $A_1, B_1$ ), как правило, не удастся наложить друг на друга, а все системы, состоящие из двучленных оппозиций ( $A_2, B_2$ ), можно сопоставить (рис. 2).

То есть все мифологические системы всех времен и народов, записанные в виде иерархии бинарных оппозиций, можно сопоставить друг с другом и на этой основе разрабатывать единую теорию мифологии. К той же цели стремились, но не могли приблизиться составители мифологических компендиумов, искавшие сходные предметы и сюжеты там, где эквивалентность закономерно возникает лишь на уровне отношений. О значении структурного метода для построения единой, универсальной теории в какой-либо области Леви-Стросс пишет в гл. 15 «Структурной антропологии»: «Структурные исследования не представляли бы



Р и с. 2.  
Древовидная классификация — 1  
дихотомическая классификация — 2

интереса, если бы структуры нельзя было преобразовать в модели, формальные свойства которых сравнимы вне зависимости от составляющих их элементов»<sup>54</sup>.

В 11 и заключительной 17 главах книги «Структурная антропология» Леви-Стросс упоминает о компьютере и возможности его применения как для анализа мифологических систем, так и для описания систем родства и социальных организаций. Но ЭВМ предъявляет сложные требования к форме вводимого в нее материала: она «мыслит» исключительно дихотомически, отсюда и применение двоичной системы, и условные операции, выполняемые в зависимости от  $+/-$  признака. Бинарные оппозиции — единственная форма, не требующая перекодировки для машины. Естественно, Леви-Стросс принимал это во внимание.

В заключение несколько слов о литературном стиле Леви-Стросса. На материале сборника статей «Структурная антропология», возможно, еще рано говорить об этом, но все же своеобразие формы бесспорно: эффектные и разнотипные названия глав, эпиграфы, аллюзии, свободная манера изложения и наряду с этим — формулы, схемы и сложные построения на основе формальной логики. От сочинения к сочинению стиль автора все более усложняется, поэтизируется, приобретает самодовлеющий характер. Форма «Мифологик» сама по себе может стать предметом исследования, во всяком случае она составляет предмет авторского введения, в котором Леви-Стросс объясняет, почему он хочет построить свою книгу по типу музыкального произведения в форме рондо.

Сложность и экстравагантность сочинений Леви-Стросса, часто вовсе не обусловленная методологией его анализа, в боль-



шой мере влияют на оценку его работ критиками<sup>55</sup>. Отсюда порой возникают чисто формальные и поверхностные сопоставления. Таково, например, сравнение Леви-Стросса с его коллегой по Коллеж де Франс Мишелем Фуко в их отношении к классификации как способу познания. Если первый, расценивая тотемизм как форму классификации явлений действительности, стремится доказать его логическую равноценность современным классификациям (и типологиям!), то второй утверждает познавательную ценность систематизаций иного, неевропейского, по его определению, типа<sup>56</sup>.

Эссеистская манера и стремление к единому организующему текст художественному принципу в равной мере присущи как Леви-Строссу, так и Мишелю Фуко. С этой точки зрения вполне закономерно, скажем, сопоставление книги «Слова и вещи» с «Мифологиками», написанными, по признанию самого Леви-Стросса, под сильным влиянием музыки Вагнера и по композиционному принципу его тетралогии о Нибелунгах. Но эта специфика формы изложения, отчасти обусловленная временем, когда отвлеченная наука проникает в общественную жизнь (известно, что в студенческих волнениях 1968 г. во Франции прозвучали и чисто структуралистские лозунги) и становится частью общественного бытия. Однако эта экстравагантная форма не затрагивает суть и не определяет выводы из этих работ.

Самым непримиримым противником Леви-Стросса, чьи интерпретации ряда положений «Структурной антропологии» противоположны приведенным выше, является соотечественник французского этнолога, автор, регулярно выступающий на страницах реакционного религиозно-философского журнала «Антропос». Он усматривает расизм в определении «холодных» и «горячих» обществ и отрицание прогресса в концепции единства человеческого разума. В конце своего эссе он приходит к выводу, что творчество Леви-Стросса в целом характеризуют мелкобуржуазный идеализм и формализм<sup>57</sup>. Примечательно и характерно, что такой оценки Леви-Стросс удостоился от критика, выступившего с архиправых позиций и зачислившего его наряду с прогрессивными философами-социологами Жаком Лаканом и Луи Альтюссером (идеологическим лидером левой французской молодежи конца 60-х — начала 70-х годов) в современные обскуранты<sup>58</sup>.

К иным выводам приходят советские ученые, в чьих работах дан детальный анализ философской позиции Клода Леви-Стросса. Показывая ограниченность и непоследовательность материализма Леви-Стросса, вследствие чего ментальные структуры у него оказываются природными и бессознательными, т. е. социум строится на основе биологических законов, а понятие культуры редуцируется до означающей функции знака, советские философы не отрицают в целом применимость структурной методики при изучении социальных объектов. Более того, упорядочивающие мифологические схемы Леви-Стросса получили высокую оценку в отечественной фольклористике. Конечно, с последова-

тельно марксистских позиций расцениваются как объективно-идеалистические такие построения, в результате которых «символическое» рассматривается в качестве центрального понятия культуры, будучи одновременно функцией мышления и регулятором социума<sup>59</sup>. Отмечался и неопозитивистский уклон в исследованиях Леви-Стросса, посвященных ранним формам религии. Однако, критикуя методологическую непоследовательность и философский эклектизм в трудах Леви-Стросса, прогрессивные ученые принимают многие ценные выводы его работ, опираются на достигнутые им результаты, пользуются структурной методикой. Закономерно и то, что, будучи абстрактным гуманистом без устойчивой философской позиции, Леви-Стросс пытался связать свои идеи с марксизмом, называл создателя «Капитала» первым структуралистом и своим непосредственным предшественником. Этот факт выразительно характеризует престиж марксизма в современной науке и прогрессивные, гуманистические устремления «отца французского структурализма».

<sup>1</sup> Le totemisme aujourd'hui. Par C. Lévi-Strauss. Paris, 1962; *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage*. Paris, 1964; *Idem. Mythologiques*. Paris, 1964, etc.

<sup>2</sup> См., например: *Leach. E. Lévi-Strauss*. London, 1970; *The unconscious in culture. The structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective*. New York, 1974; *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss* par Bellour R. et Clément C. Paris, 1979.

<sup>3</sup> Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти». — ВФ, 1978, № 2; *Каграманов Ю. М.* Клод Леви-Стросс и проблема человека. — *Вопр. филос.*, 1976, № 10; *Медникова А. А.* Критический анализ идей и методов К. Леви-Стросса. — Там же, 1971, № 11; *Филиппов Л. И.* Структурализм и фрейдизм. — Там же, 1976, № 3; статьи Е. М. Мелетинского см. далее.

<sup>4</sup> Главы 1—4, 6—15, 17.

<sup>5</sup> Гл. 5 — послесловие к главам 3 и 4, а гл. 16 послесловие — к главе 15.

<sup>6</sup> Ср., например, гл. 14 «Змея с туловищем, наполненным рыбами» (*Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale*. Paris, 1958, p. 295) и гл. 17 «Место антропологии в социальных науках...» (*ibid.*, p. 377).

<sup>7</sup> Переведена и опубликована в нашей стране. См. ВФ, 1970, № 7, с. 152—165.

<sup>8</sup> Философская энциклопедия. М.: Наука, 1970, т. 5, с. 145.

<sup>9</sup> Павлов Т. Марксистско-ленинская философия и системно-структурный анализ. — *Коммунист*, 1969, № 15, с. 127.

<sup>10</sup> Трофимова Р. П. Французский структурализм сегодня. — ВФ, 1981, № 7, с. 144.

<sup>11</sup> Мелетинский Е. М. Леви-Стросс и структурная типология мифов. — ВФ, 1970, № 7, с. 165.

<sup>12</sup> Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975.

<sup>13</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 181.

<sup>14</sup> *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale*, p. 22. Здесь Леви-Стросс сравнивает методологические позиции Малиновского и Хаузера.

<sup>15</sup> *Shalvey T. Claude Lévi-Strauss: Social psychotherapy and the collective unconscious*. Massachusetts, 1979.

<sup>16</sup> См.: *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale*, p. 93.

<sup>17</sup> Ср.: *Lévi-Strauss C. L'Origine des manières de table*. Paris, 1968.

<sup>18</sup> *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977, с. 54.

<sup>19</sup> *Степанов Ю. С.* Семиотика. М.: Наука, 1971, с. 150.

<sup>20</sup> См. цитату из «Фонологии» Н. С. Трубецкого в: *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale*, p. 41.

- 21 Трубецкой Н. С. Основы фонологии. Пер. с нем. А. А. Холодовича. М.: Изд-во иностр. лит., 1960.
- 22 Бутинов Н. А. Леви-Стросс и проблемы социальной организации австралийских аборигенов.— В кн.: Этнография за рубежом. М.: Наука, 1979, с. 114—148.
- 23 Там же, с. 125.
- 24 Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale, p. 144—145.
- 25 Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1972, с. 19—20, 25—29.
- 26 Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию, с. 101.
- 27 Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale, p. 230.
- 28 Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978, с. 313; Степанов Ю. С. Семиотика, с. 40.
- 29 Jakobson R. On visual and auditory signs.— In: *Phonetica*, 1964, N 2. Перевод см. в сб.: Семиотика и искусствотрия. М.: Мир, 1972, с. 82—88.
- 30 Там же, с. 83.
- 31 Степанов Ю. С. Семиотика, с. 132.
- 32 Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Изд. автора, 1930; Он же. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Наука, 1976; Токарев С. А. Что такое мифология?— В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 10. М.: Наука, 1967.
- 33 Мелетинский Е. М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике.— В кн.: Семиотика и художественное творчество. М.: Наука, 1977, с. 152—171.
- 34 Мелетинский Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса.— В кн.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983.
- 35 Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale, p. 13, 16—22.
- 36 Ibid., p. 23—33.
- 37 То самое «эзеново время», в котором Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху.
- 38 Косериу Э. Синхрония, диахрония и история.— В кн.: Новое в лингвистике. Вып. 3. М.: Прогресс, 1963, с. 143—147. Это объемистое сочинение является на сегодняшний день, пожалуй, самым полным, систематизирующим и беспристрастным исследованием данной

- проблемы. Его автор — испаноязычный румын из Уругвая, профессор университета в Монтевидео — максимально запутал философскую сторону проблемы, ссылаясь без разбора на Аристотеля, Дюркгейма, св. Августина и Хайдеггера; однако он же кропотливо свел воедино все, часто противоречивые, высказывания на эту тему Соссюра и некоторых других лингвистов-структуралистов, проработал их на достоверном лингвистическом материале и обобщил выводы в такой форме, которая делает их доступными и ценными для любого культурологического исследования. Он первый и, возможно, единственный последовательно различает диахронию как характеристику метода и историю как условие существования объекта. Приписывание объекту определенных свойств, связанных с методом его исследования, присуще, как мы увидим далее, и Леви-Строссу (дихотомическое мышление дикарей и бинарные оппозиции, в частности природа — культура).
- 39 С этой точки зрения фольклор блестяще исследует В. Я. Пропп в своей книге «Морфология сказки» (М.: Наука, 1969); Леви-Стросс в рецензии на американское издание этой книги упрекает его в формализме: *Lévi-Strauss C. La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de V. Propp.*— In: *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*. 1960, sér. M, N 7, mars, p. 1—36.
  - 40 Мелетинский Е. М. Леви-Стросс..., с. 169.
  - 41 Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale, p. 231.
  - 42 Ibid., p. 230.
  - 43 Гринберг Дж., Осгуд Ч., Дженкинс Дж. Меморандум о языковых универсалиях.— В кн.: Новое в лингвистике. Вып. 5. М., 1970, с. 31—45.
  - 44 Последний тип трудно выразить схемой.
  - 45 Мелетинский Е. М. Леви-Стросс..., с. 169.
  - 46 В качестве наиболее ценных изложены концепция единства человеческого разума и классификационная сущность тотемизма.
  - 47 Токарев С. А. История зарубежной этнографии, с. 313.

- <sup>48</sup> *Badcock C. R.* Lévi-Strauss. Structuralism and sociological theory. London, 1975, p. 76; *Jenkins A.* The social theory of C. Lévi-Strauss. London, 1979, p. 2, 40, 43.
- <sup>49</sup> Новое в лингвистике, вып. 7. М., 1975.
- <sup>50</sup> *Эшби У. Росс.* Введение в кибернетику. М.: Изд-во иностр. лит., 1959; *Винер Н.* Творец и робот. Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией. М.: Прогресс, 1966; *Мельников Г. П.* Азбука математической логики. М.: Знание, 1967; *Бирюков Б. В., Геллер Е. С.* Кибернетика в гуманитарных науках. М.: Наука, 1973; *Виленкин Н. Я.* Популярная комбинаторика. М.: Наука, 1975, и др.
- <sup>51</sup> Семиотика. Труды по знаковым системам. Вып. 7. Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1976; Семиотика и информатика. Вып. 6. М.: ВИНТИ, 1975; Музыкальное искусство и наука. Вып. 2. М.: Музыка, 1973; Точные методы и музыкальное искусство. Ростов: Изд-во Ростовского ун-та, 1972; Паремно-логический сборник. М.: Наука, 1978; и др.
- <sup>52</sup> Маафат — 75. Материалы. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1977.
- <sup>53</sup> *Мелетинский Е. М.* Леви-Стросс..., с. 170.
- <sup>54</sup> *Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale, p. 311.
- <sup>55</sup> *Gardner H.* The quest for mind. Piaget, Lévi-Strauss and the structural movement. New York, 1974; *Glucksmann M.* Structuralist analysis in contemporary social thought. London — Boston, 1974.
- <sup>56</sup> *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977, с. 31.
- <sup>57</sup> *Fougerollas P.* Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser. Trois essais sur l'obscurantisme contemporaine. Paris, 1976, p. 80.
- <sup>58</sup> См. прим. 3.
- <sup>59</sup> *Поляков И. В.* Лингвистические модели и структурализм К. Леви-Стросса.— В кн.: Логико-методологические проблемы естественных и общественных наук. Новосибирск: Наука, 1977, с. 46.

## «КРИТИКИ» МАРКСИЗМА В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В последние десятилетия в социальной антропологии Англии и культурной антропологии Соединенных Штатов отмечается постоянное усиление интереса к К. Марксу и марксизму<sup>1</sup>. Все большее место в общем объеме буржуазного марксведения<sup>2</sup> занимает общая социальная (культурная) антропология, освещающая мировоззренческие, теоретические вопросы.

Этот процесс совпал с так называемым «этнологическим бумом», оживлением развития наук о человеке, особенно этнографических дисциплин, где все более заметно обострение противоборства идей и концепций. Констатируя этот факт, американский культурантрополог А. Бергер подчеркивает, что «если годами антропология (имеется в виду культурная антропология.— Е. В.) игнорировала марксизм или развивалась как реакция на него, то для сегодняшнего дня верно обратное. Антропологи пытаются использовать принципы марксизма в своей работе, но, как это происходит и в других сферах, эти попытки ведут к ожесточенным, окрашенным политическими мотивами дебатам»<sup>3</sup>. Одни ученые стремятся понять и, пусть по-своему, воспринять теорию марксизма, тогда как другие ставят своей целью его исказить, чтобы тем самым дискредитировать марксизм как методологию этнографии.

Одна из задач советской этнографической науки в этом плане — разоблачение методов такой критики. Сюда относится не только критический анализ концепций общественного развития, содержащихся в трудах социокультурных антропологов, но и критика буржуазных «дополнений» и «улучшений» марксизма. Линия идеологической демаркации и методологических дискуссий проходит на разных уровнях этнографического знания: на теоретико-методологическом, идейно-политическом и по более конкретным вопросам — на предметно-содержательном уровне<sup>4</sup>.

Задача данной статьи — попытаться выявить методы наступления на марксизм в социальной (культурной) антропологии Англии и США, показать их несостоятельность и раскрыть идейно-политический подтекст исследований такого рода.

Для анализа взяты работы британского социоантрополога Р. Ферса и американского культурного антрополога М. Харриса — двух виднейших представителей англо-американской этнографической науки. Представители разных научных традиций, они каждый по-своему предприняли попытку дать интерпрета-

цию научного наследия К. Маркса и марксизма в целом, выхолостить из него классовую сущность.

Р. Ферс, один из основателей британской социальной антропологии, выступил с программной работой<sup>5</sup>, специально посвященной вопросу о соотношении научного значения трудов своего учителя А. Р. Рэдклифф-Брауна и других структуралистов, с одной стороны, и К. Маркса и марксизма — с другой. М. Харрис — один из виднейших представителей «новой антропологии», создатель «культурного материализма» — стремится «приспособить» теоретические положения К. Маркса к американской культурной антропологии<sup>6</sup>. Работы этих ученых с достаточной полнотой показывают уровень марксоведческих исследований в этнографической науке этих двух стран.

При анализе подобных исследований прежде всего надо выяснить, интересы и настроения каких общественных групп авторы выражают. Ученые из ГДР Р. Бауэрман, К. Гейер, Э. Юлиер в своей книге «Нищета марксологии»<sup>7</sup> выделяют собственно буржуазную критику марксизма, социал-демократическую с ее реформизмом и левооппортунистическую мелкобуржуазную критику марксизма.

По своему социальному происхождению англо-американские этнографы являются выходцами из рядов буржуазии, преимущественно мелкой и средней, и отражают ее психологические и идеологические настроения. Среди англо-американских социологов антропологов широко распространено позитивистское противопоставление науки и идеологии, однако для защиты своих точек зрения британские социальные антропологи и американские культурные антропологи могут использовать разные доказательства, более отвечающие умонастроениям, господствующим в их науках. В известной степени характер критики может зависеть от научной традиции, принадлежности к тому или иному научному направлению, гражданской позиции и даже личных особенностей ученого.

Если взять широкую панораму состояния зарубежной научной мысли, данную Ю. П. Аверкиевой в ее монографии «История теоретической мысли в американской этнографии», то М. Харриса можно отнести к «культурологическому» направлению в науке. По своим научно-идеологическим взглядам он скорее «центрист», избегает как крайностей открытого противостояния марксизму, так и «гиперкритицизма» «новых левых». С позиций «культурного материализма» он якобы стремится усвоить «улучшенный» материализм для решения своих задач.

Р. Ферс — типичный представитель академических кругов в британской социальной антропологии. Он не скрывает, что рассматривает марксизм с позиций «буржуазного интеллектуала». В соответствии с общей социоантропологической научной традицией он последовательно противостоит марксизму, но вместе с тем высказывается за использование отдельных положений «дополненного» марксизма. При всем различии научных концеп-

ций у обоих авторов прослеживается и нечто общее в отношении к марксизму. Это прежде всего отрицание марксизма как революционной идеологии рабочего класса.

Для понимания места социокультурной антропологии в буржуазном марксведении надо хотя бы вкратце представить себе историю «марксологии». Сведения по истории вопроса содержатся в исследовании Т. Боттомора, известного политолога и социолога<sup>8</sup>. Это один из тех авторитетов, по работам которых многие буржуазные ученые (Р. Ферс и М. Харрис тоже ссылаются на него) знакомятся с марксизмом и черпают свою критическую аргументацию. Нельзя согласиться с историографией марксизма, даваемой в этой работе. Автор признает только буржуазную историографию и отвергает как «политическую идеологию» развитие марксизма-ленинизма в Советском Союзе, в странах социализма, в практике международного рабочего движения. Вместе с тем работа Т. Боттомора показывает, как с развитием и распространением учения К. Маркса видоизменялась его буржуазная критика.

В первый период (до конца XIX в.) формулировались, по выражению Т. Боттомора, «первичные принципы критики марксизма». Критика носила преимущественно философский характер. Особенно ожесточенная полемика велась по проблемам материалистического понимания истории.

Начало XX в. и вплоть до второй мировой войны Т. Боттомор выделяет как новый период в буржуазном марксведении. Основное внимание стали уделять исследованию источников, структуры научного наследия К. Маркса. В этот период, считает Т. Боттомор, идеи К. Маркса оказали воздействие на многих видных социологов США (А. Смолл, Г. Мид, Т. Веблен).

После второй мировой войны резко усилилось внимание к марксизму в буржуазном обществоведении, возникли многочисленные «центры» по изучению марксизма. К этому времени, как считают М. Харрис и Р. Ферс, надо отнести и пробуждение пристального внимания к идеям К. Маркса в англо-американской социокультурной антропологии. Социальные и культурные антропологи обратились к критике К. Маркса позже, чем философы и социологи, а британские социоантропологи — позже, чем культурантропологи США.

В своей монографии «Становление антропологической теории» обращение к идеям К. Маркса М. Харрис объясняет научной потребностью<sup>9</sup>. Причины игнорирования марксистской теории в британской социальной антропологии Р. Ферс ищет прежде всего в свойствах морального, религиозно-этического характера. Он признает, что британские социоантропологи не могли простить воинственный атеизм, полемичность работ К. Маркса (иначе говоря — революционный пафос, партийность в подходе к решению научных проблем). Факт замалчивания марксизма британскими учеными Р. Ферс объясняет также научной традицией британской социальной антропологии. Он полагает, что

взгляды К. Маркса на развитие человека и общества «шокировали» британских антропологов, и отмечает, что они предпочитают идеалистическую, а не материалистическую интерпретацию истории, «интеграционную», а не «конфликтную» модель общества.

Как считает Р. Ферс, британская социальная антропология была «изолирована» от К. Маркса дюркгеймовской традицией, идущей в Великобритании от А. Р. Рэдклифф-Брауна; согласно этой традиции, в социоантропологии идеи К. Маркса замалчивались. Р. Ферс приводит такой симптоматичный факт: А. Р. Рэдклифф-Браун в своей «Естественной науке об обществе» даже не упоминает о К. Марксе<sup>10</sup>. По существу работа Р. Ферса «Скептический антрополог? Социальная антропология и марксистский взгляд на общество» является первым развернутым критическим «обращением» к марксизму.

Влияние дюркгеймовской социологической школы, весьма сильное в британской социальной антропологии, нельзя рассматривать как причину замалчивания марксизма. Дюркгеймовская традиция не мешала ознакомлению с марксизмом во французской этнографической науке, в социологии. Не по адресу и упрек в том, что марксизм не ставит сравнительных проблем<sup>11</sup>. Марксистское понятие социально-экономической формации предполагает сравнительно-исторический анализ. «Для этнографии,— подчеркивает академик Ю. В. Бромлей,— сравнительно-типологический подход — важнейшее условие выявления типичных черт основных исследовательских объектов — этносов, а также других историко-культурных общностей» и указывает на то, что «одна из важнейших методических установок этнографического изучения отдельных современных этнических общностей — необходимость сравнительного анализа их компонентов»<sup>12</sup>.

Факт замалчивания марксизма в англо-американской социальной антропологии нельзя рассматривать как историческую случайность. Р. Ферс, М. Харрис только частично правы, когда причиной обращения к марксизму считают расширение теоретических интересов в социокультурной антропологии. Более важными являются другие факторы, которые вынужден признать и Р. Ферс: это радикальные социальные изменения в послевоенном мире, распад колониальной системы — основного объекта исследований британской антропологии. Он констатирует, что изучение социальных институтов и ценностей традиционных обществ выявило глубокую противоречивость их природы, что заставило многих социокультурных антропологов обратиться к марксизму в поисках объяснения противоречий современного мира<sup>13</sup>. Многие буржуазные антропологи вынуждены сейчас признать не только научно-познавательную ценность марксизма, но и его действительность как научной программы преобразования мира.

Рост интереса к марксизму в буржуазном обществоведении — явление многозначное. Оно обусловлено всем ходом послевоенной истории: созданием мировой системы социализма, крахом



колониальных империй, развитием национально-освободительного движения, ускорением темпов и изменением характера этнических процессов в развитых и в развивающихся странах.

Одним из важных истоков интереса к марксизму является и то, что в развивающихся странах он все больше завоевывает признание как действенная программа социально-политического, культурного строительства. От выбора этими странами путей дальнейшего развития во многом будет зависеть характер отношений в мировом сообществе. Поэтому буржуазные культурно-социальные антропологи, долгие годы изучавшие традиционные общества этих стран, вынуждены определить свое отношение к марксизму именно ввиду проблем, стоящих перед этими странами.

Это вызвало изменения и в самой структуре этнографического знания на западе: оформились и усиленно развиваются как субдисциплины некоторые, зачастую новые направления в буржуазной этнографической науке («административная антропология», «политическая антропология»); интенсивно изучаются «крестьянские общества», социально-политическая роль религии, социальный эффект урбанизации, трибализма; ведутся исследования по программам «общинного развития», «общинной организации», в которых социокультурная антропология зачастую берет на себя задачи этносоциального планирования. Общий процесс дифференциации научного знания в последние десятилетия с особой силой затронул социальную антропологию. Ощущается настоятельная необходимость в объяснении развития самой науки, в осмыслении ее социальной роли в современном мире.

Культурантропологи заговорили о кризисе своей науки. Как отмечает Ю. В. Бромлей, профиль культурно-социальной антропологии в отличие от советской этнографии становится все более расплывчатым. Это связано с большим разнообразием, нечеткостью в определении объектно-предметной сферы исследований культурантропологов. Об этом свидетельствует тот факт, что такая магистральная проблема этнографического знания, как современные межэтнические процессы, осваивается преимущественно социологами<sup>14</sup>. «Если при всем этом учесть наличие в культурно-социальной антропологии кризисных явлений идеологического порядка,— добавляет Ю. В. Бромлей,— то станет понятным, почему в современной западной литературе можно встретить не только определение ее перспектив как весьма туманных, но и требование для нее нового облика»<sup>15</sup>.

Все эти многообразные факторы определяют обращение западных ученых к марксизму. В своей реакции на марксизм буржуазные культурно-социальные антропологи пошли бы против своей социальной природы, если бы приняли революционную суть марксизма. Одним из условий критической «переоценки» марксизма и одновременно одним из способов его дискредитации является отрицание этики марксистского исследования. Это отрицание зиждется на порочном тезисе о несовместимости пар-

тийного, классового подхода в исследовании и научной объективности. На этом основании и Р. Ферс и М. Харрис отсекают революционные выводы работ К. Маркса как политическую идеологию, противную принципам «чистой науки».

Р. Ферс называет К. Маркса «иконоборцем» и утверждает, что «страстная обличительность» его работ якобы несовместима с научным подходом<sup>16</sup>. Подобные ложные представления разделяет и М. Харрис, он считает марксистов фанатиками, которые хотят «раздуть» революцию, основываясь на якобы устаревших представлениях о классовой структуре буржуазного общества, и утверждает, что в К. Марксе революционный деятель выступает на первый план в ущерб общей теории<sup>17</sup>.

Подвергая критике эти искажения марксизма, советские ученые исходят из марксистского положения о том, что жить в обществе и быть свободным от общества нельзя. Ученый должен четко определять свою гражданскую позицию, и марксисты не скрывают, что задача ученого — не только объяснять мир, но и активно участвовать в его преобразовании. Это единственная морально оправданная позиция.

Но как раз революционного преобразования мира не желают буржуазные социокультурные антропологи. М. Харрис предлагает: «Для того чтобы спасти Маркса для использования его немарксистскими учеными, мы должны спасти его от тисков, в которых политика держит научный аспект учения Маркса»<sup>18</sup>. М. Харрис понимает, что для К. Маркса «социальная наука и политическое действие неотделимы друг от друга». Поэтому, чтобы лишить марксистское учение его политического заряда, он прибегает к отрицанию принципа единства теории и практики, утверждая, что этот принцип не может быть применен в науках, не пользующихся лабораторными методами<sup>19</sup>, т. е. в общественных науках. Этот принцип подвергается острой критике со стороны М. Харриса потому, что в марксизме он означает единство революционной теории и революционной практики.

Не может обойти молчанием марксистское понимание принципа единства теории и практики и Р. Ферс, который здесь оказался в более трудном положении, чем М. Харрис. Большинство видных социальных антропологов (в том числе и А. Р. Рэдклифф-Браун) придерживаются принципа единства теории и практики. Для социальной антропологии в период колониализма это означало (и многие социоантропологи, в том числе и А. Р. Рэдклифф-Браун, не скрывали этого) тесную связь научных исследований с колониальной практикой Англии (вспомним хотя бы теорию и практику «косвенного управления», теорию «плюрального общества» и попытки ее осуществления на практике). Поэтому можно понять ту настороженность, с которой встречаются многие ученые, общественность развивающихся стран социоантропологические исследования у себя дома. Вопрос об этике исследования, гражданской позиции ученого приобрел сейчас новую остроту<sup>20</sup>.

Р. Ферс вынужден опровергать связь социоантропологических исследований с практикой колониализма и неоколониализма. Он заявляет, например, что практика современных межнациональных отношений не соответствует марксистским теоретическим разработкам по национальному вопросу. Вместе с тем он пытается оправдать роль социоантропологов в определении практической колониальной политики, объясняя это необходимостью сохранения «объективности» исследований<sup>21</sup>.

Усилия многих социокультурных антропологов направлены на дискредитацию диалектики марксистского учения. Они справедливо усматривают в ней суть революционной силы марксизма. М. Харрис вообще отрицает диалектику марксизма, диалектику революционного развития общества, считает ее «ненужной» и признает только «эволюцию посредством медленного накопления небольших изменений, создающихся незначительными приспособлениями к небольшим стрессам»<sup>22</sup>.

Р. Ферс, не выступая полностью против понятия диалектического противоречия, предлагает вариант его трактовки, выхолащивающий революционную суть понятия. Диалектику как учение о всестороннем и полном противоречий историческом развитии он выносит за пределы социальной действительности и трактует как чисто логическую проблему анализа противоречий между социальной реальностью и идеальными представлениями о ней<sup>23</sup>.

При такой трактовке снимается вопрос о существовании диалектических противоречий в социальной действительности и путях их революционного преодоления. Вопрос о способах решения общественных противоречий подменяется проблемой преодоления противоречий в процессе познания действительности, преодоления разрыва между частичным знанием и стремлением к полному познанию. Постановка вопроса о познании в такой форме правомерна, но всего лишь как один из аспектов диалектики познания, где процесс познания непрерывно стимулируется и проверяется практикой.

Отвергая материалистическую диалектику, оппоненты К. Маркса в области культурно-социальной антропологии стремятся лишить марксизм его революционизирующей основы и разрушить марксизм как единую систему. Без нее материалистический подход к объяснению мира рассматривался бы не как цельная философская система, а как ряд методологических находок, могущих быть полезными для отдельных общественных дисциплин в рамках буржуазного обществоведения. Это позволило бы, считая критики марксизма, провести «демонтаж» всего здания марксизма, его идейно-политического и научно-теоретического фундамента.

Например, трактовка диалектики, предложенная Р. Ферсом, ограничивает сферу ее применения проблемой соотношения выработанных человеком понятий с окружающей его действительностью. И в этом плане К. Маркс рассматривается просто как

один из создателей антропологии знания, ставится в один ряд с М. Вебером, Э. Дюркгеймом<sup>24</sup>. М. Харрис рассматривает учение К. Маркса как частный случай «культурного материализма»<sup>25</sup>. Такие трактовки идей К. Маркса призваны, по замыслу критиков, растворить его учение среди различных направлений буржуазной социологии, социокультурной антропологии.

Таким образом, изъяв из марксизма понимание материалистической диалектики как общей методологии учения, социальные (культурные) антропологи рассматривают марксизм не как общую теорию развития общества, а лишь как стратегию научного исследования. По М. Харрису, «Марксову стратегию исследования можно принимать, не принимая его анализ явлений капиталистического или феодального общества», рассматривая капитализм и феодализм как отдельные примеры из трех тысяч социокультурных систем<sup>26</sup>.

Р. Ферс также отрицает марксизм как общую научную теорию и стремится рассматривать его как одно из направлений в научных исследованиях, как систему разработанных предположений, нуждающихся в «дополнениях» и «проверке» со стороны социокультурных антропологов<sup>27</sup>.

Что же подразумевается под «дополнениями» и «проверкой»? Структурное разрушение марксизма как единой системы, лишение его диалектического метода облегчает выборочное использование отдельных понятий, приемов марксистского исследования без восприятия его философии. Лишенные диалектического заряда, входят в оборот культурно-социальной антропологии такие понятия, как формация, способ производства, классы, социальные противоречия и т. д.

Особенно наглядно видна суть «дополнений» применительно к марксистской теории классов. Несмотря на различие научных традиций, Р. Ферс и М. Харрис здесь едины в своем отрицании классовой борьбы. Критикуя К. Маркса, они дают свою трактовку классовых отношений, т. е. берутся за постановку и решение политических проблем, в обращении к которым они как раз и упрекают К. Маркса.

Р. Ферс в соответствии с общей установкой структуралистов на изучение конфликтов в социальных структурах признает достижения марксизма в этой области. Но классовая борьба (социальные конфликты и напряжения в формулировке структуралистов) рассматривается ими как игра социальных сил, направленная на сохранение равновесия и укрепление существующей системы. Классовая борьба как закономерное явление, источник революционного движения отвергается Р. Ферсом как «устаревшее понятие», не отражающее реальностей сегодняшнего дня. Рабочий класс на западе якобы не ведет классовой борьбы и не является союзником национально-освободительных движений в развивающихся странах<sup>28</sup>.

М. Харрис рассматривает теорию классов К. Маркса как частный случай в социологических исследованиях. Основанная на

представлениях о классовой структуре Европы середины XIX в., она якобы не применима для понимания всеобщей истории человечества, современного буржуазного общества. Он считает, что внутренние противоречия капитализма решаются посредством множества незначительных компромиссов и если, как он выражается, «очистить» марксов «закон истории» от «политических наносов», тогда то, что остается, уже не является теорией пролетарской революции<sup>29</sup>.

Подобные рассуждения являются наглядным примером того, как научная объективность приносится в угоду политическим соображениям. М. Харрис говорит так, как будто не было колониальных войн и колониальных империй, войн за передел мира между крупнейшими капиталистическими державами, не было Великой Октябрьской социалистической революции, нет международной системы социализма и международного коммунистического движения, т. е. не было и нет всей практики новейшей истории, подтверждающей правоту марксистско-ленинской теории, научного коммунизма.

В своих методологических разработках многие културантропологи стремятся интерпретировать марксизм в терминах культуры. Как ни широко и всеобъемлюще трактуется это понятие в буржуазной антропологии, все же оно в конечном счете сводится к культурно-психологическим, биопсихическим аспектам (или они занимают определяющее место в системе понятий социокультурной организации). Для большинства антропологов, разрабатывающих «критику» марксизма в этом направлении, характерно отрицание определяющего значения способа производства в развитии общества. Их основная задача — изъять из категориального аппарата общественных наук или реинтерпретировать основополагающие понятия марксизма. Трактую материализм Маркса в понятиях культуры, М. Харрис определяет его как частный случай в своей концепции «культурного материализма» и в контексте своих построений, лишенных диалектического содержания, стремится «исправить» марксизм.

Расчленив учение К. Маркса, Р. Ферс и М. Харрис стремятся представить его как продукт мысли буржуазного социолога XIX в., оставшегося ряд полезных «предположений» для науки. В их работах К. Маркс предстает как мыслитель-одиночка, представляющий интерес только в историческом плане. Р. Ферс называет марксизм «старомодным», как «преходящее» расценил значение идей К. Маркса и М. Харрис.

Такие попытки направлены на уничтожение преемственности в марксизме, разрушение его научной традиции, на то, чтобы представить учение К. Маркса как не имеющим почвы в современном мире, современном обществоведении. Соответственно долгое время игнорировалась развивающаяся на основе марксистской методологии этнографическая наука в СССР, что сказалось и в работах Р. Ферса и М. Харриса.

Отвергая политическую направленность марксистской теории как «ненаучную», они декларируют, что стремятся получить «очищенный» от идеологических «примесей» марксизм и свести полемику с марксизмом как с явлением чисто методологическим.

Ведя эту полемику с позиций буржуазного методологического плюрализма, они манипулируют аналитическим инструментарием марксизма, отбросив его общую теорию.

Но марксизм существует как единая цельная система, из которой невозможно изымать отдельные части, не разрушив всего единого целого. И прежде всего это касается диалектики, революционной сердцевины всего учения. Материалистическая диалектика — это аналог действительности и метод объяснения процессов развития и взаимодействия. Действенность и жизненность этого метода доказывает весь опыт теоретического и практического развития марксизма, ход всемирного процесса. Об этом свидетельствуют и все повторяющиеся попытки обращения к марксизму буржуазных ученых. Видный советский этнограф Ю. П. Аверкиева отмечала, что «кризис буржуазной исторической мысли лишь укрепляет авторитет исторического материализма. Последнее десятилетие было периодом неуклонного расширения и углубления влияния марксизма на западную этнографию и социологию»<sup>30</sup>.

Само обращение Р. Ферса и М. Харриса к марксизму опровергает их заявления о «старомодности» и «устарелости» марксизма. На основе марксизма как общей методологии общественных наук успешно развивается теоретическая и конкретная этнография в СССР. Англо-американская социокультурная антропология сейчас начинает уделять все больше внимания ознакомлению с ней.

<sup>1</sup> В англо-американской литературе за этнографической наукой закрепились названия социальной антропологии (Англия и страны Британского содружества) и культурной антропологии (США). Названия «этнология» и «этнография» употребляются реже и в несколько ином понимании, чем у нас. В последнее время все чаще используется объединительный термин «культурно-социальная» или «социокультурная антропология». В статье термины используются в их разграничительных функциях (социальная антропология или культурная антропология), когда речь идет о специфике этих дисциплин, и в их «интегрированном» понимании, когда речь идет об общих проблемах. В применении к западной этнографии в целом употребляется термин «этнология».

<sup>2</sup> В буржуазном обществоведении распространен термин «марксология». В статье под этим понятием подразумевается буржуазная критика марксизма.

<sup>3</sup> *Berger A. H.* Structural and eclectic revisions of Marxist strategy: a cultural materialist critique.— *Current anthropology*, Menasha, 1976, N 2, p. 290.

<sup>4</sup> *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978; Актуальные проблемы этнографии и зарубежная наука. Л.: Наука, 1979; *Аверкиева Ю. П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М.: Наука, 1980; *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981; Этнологические исследования за рубежом. М.: Наука, 1973; Концепции зарубежной этнологии. М.:

- Наука, 1976; Этнография за рубежом. М.: Наука, 1979 и др.
- <sup>5</sup> Firth R. The sceptical anthropologist? Social anthropology and Marxist view on society. L., 1972.
- <sup>6</sup> Harris M. The rise of anthropologica theory. N. Y., 1969.
- <sup>7</sup> Бауэрман Р., Гейер К., Юлиер Э. Нищета «марксологии». Критика фальсификаций учения Маркса и Энгельса. М.: Изд. иностр. лит-ры, 1976, с. 18—39.
- <sup>8</sup> Bottomore T. B. Introduction.—In: Karl Marx. Selected writings in sociology and social philosophy. N. Y., 1964.
- <sup>9</sup> Harris M. The rise..., p. 218.
- <sup>10</sup> Firth R. The sceptical anthropologist?, p. 5—8, 11.
- <sup>11</sup> Ibid., p. 12.
- <sup>12</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии, с. 111.
- <sup>13</sup> Firth R. The sceptical...; Harris M. The rise...
- <sup>14</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы..., с. 110—111.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Firth R. The sceptical..., p. 7, 32.
- <sup>17</sup> Harris M. The rise..., p. 219.
- <sup>18</sup> Ibid.
- <sup>19</sup> Ibid.
- <sup>20</sup> Григулевич И. Р. Социальная антропология: есть ли у нее будущее? — СЭ, 1975, № 2; Бромлей Ю. В. Современные проблемы..., с. 165.
- <sup>21</sup> Firth R. The sceptical..., p. 26—27.
- <sup>22</sup> Harris M. The rise..., p. 236.
- <sup>23</sup> Firth R. The sceptical..., p. 35—36.
- <sup>24</sup> Firth R. The sceptical..., p. 39.
- <sup>25</sup> Harris M. The rise..., p. 230, 241.
- <sup>26</sup> Ibid., p. 241.
- <sup>27</sup> Firth R. The sceptical..., p. 39.
- <sup>28</sup> Ibid., p. 32, 34—35.
- <sup>29</sup> Harris M. The rise..., p. 219, 230.
- <sup>30</sup> Аверкиева Ю. П. История теоретической мысли..., с. 282.

## ИСТОРИОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КАНАДЫ

### Марксистская историография

При исследовании этнической истории и национального развития Канады большую ценность представляют книги, брошюры, статьи и выступления руководителей и видных деятелей коммунистического движения Канады: Т. Бака, Л. Морриса, У. Каштана, С. Уолша, Н. Кларка, Д. Вира и др. В них содержится марксистский анализ узловых проблем исторического прошлого Канады, национальных проблем страны в XIX и XX вв. Особое значение имеют произведения выдающегося борца за счастье канадского народа, покойного председателя КПК Тима Бака<sup>1</sup>. Иммигрировав в 1911 г. из Англии в Канаду, Т. Бак сам познал горечь судьбы европейского переселенца. Он навсегда посвятил себя борьбе против социального неравенства, расовой и национальной дискриминации. Это нашло отражение и в его трудах. Характеризуя положение франкоканадцев в стране, Т. Бак писал: «Франкоканадцы в течение последних двух веков являются жертвами систематической дискриминации, проводимой в отношении их правящим классом, костяк которого состоит из англоканадцев»<sup>2</sup>. Тим Бак много писал об угрозе независимости Канады со стороны США, выступал против американизации страны. Масштабы и «темпы засилия США во всех сферах общественной жизни,—отмечал он в начале 70-х годов,—намного превосходят даже опасения Коммунистической партии, не считавшей возможным, что это произойдет за столь короткий срок; экономическая база канадской буржуазии не просто находится под господством американских монополий, она физически переходит в руки государственно-монополистического капитала США»<sup>3</sup>.

Л. Моррис, один из виднейших руководителей КПК, автор значительных работ о кризисе конфедерации в 60-х годах, о предпосылках «тихой революции», конфликте двух наций. Разоблачая концепции правящих кругов и ряда буржуазных ученых, отрицавших за франкоканадцами право на существование в качестве нации, Л. Моррис, как и другие канадские марксисты, неоднократно подчеркивал, что в Канаде существуют две нации: англоканадская и франкоканадская. «То, что мы фактически имеем в Канаде,—писал он,—это не 10 провинций, а франкоканадская нация в Квебеке и англоканадская нация,



населяющая девять провинций»<sup>4</sup>. Национальное неравенство франкоканадцев, констатировал он, закрепил Британский Акт о Северной Америке 1867 г.

Видный деятель КПК Н. Кларк, характеризуя основные признаки франкоканадской нации, отмечал, что, кроме общности языка и территории, «франкоканадцы обладают суммой культурных традиций, совершенно отличных от традиций остальных канадцев, традиций, которые включают сильное чувство национальной гордости»<sup>5</sup>.

Значительный вклад в изучение национального вопроса в Канаде с марксистско-ленинских позиций внес Уильям Каштан, избранный на пост генерального секретаря партии в 1965 г.<sup>6</sup> Поучительна новая книга У. Каштана, охватывающая работы автора за 1966—1976 гг. В книге в числе прочих важных проблем много места отводится франкоканадской проблеме, ее социально-экономическим аспектам. Франкоканадский национальный вопрос; подчеркивает автор, вопрос о действительном и полном равенстве франкоканадской нации в рамках федерации, всегда играл важную роль в канадской истории<sup>7</sup>.

Целый ряд статей руководителя Компартии Квебека С. Уолша, посвященных национальному вопросу, содержат анализ социальной эволюции франкоканадской провинции в 60-х годах XX в., получившей название «тихой революции». В качестве одного из важнейших факторов, издавна оказывавших влияние на складывание экономической и этносоциальной структуры Канады в целом и Квебека в частности, он выделяет пагубную роль американского и английского капитала<sup>8</sup>.

Анализируя важную для современной Канады проблему ассимиляции в одной из своих работ, С. Уолш указывал на длительность процесса ассимиляции в Канаде различных этнических групп, подчеркивая, что представители четвертого и пятого поколений переселенцев часто не могут считаться ассимилированными<sup>9</sup>.

История страны с древнейших времен нашла освещение с марксистской точки зрения в трудах Райерсона, профессора Монреальского университета. В его книгах «Основание Канады», «Неравный союз. История Канады. 1815—1873» (переведены на русский язык), «Французская Канада»<sup>10</sup> и других исследованы такие узловые вопросы национального развития Канады, как возникновение франкоканадской и англоканадской наций, происхождение и история конфликта между ними. Сложный комплекс взаимоотношений этих двух наций рассмотрен в тесной связи с социально-экономическим и политическим развитием, эволюцией классовой структуры общества под воздействием развития производительных сил. Большое внимание автор уделяет восстанию 1837 г., впервые в историографии интерпретируя его как «национально-демократическую революцию». Образование канадской конфедерации в 1867 г.— тема, занимающая важное место в исследованиях С. Райерсона,— открыло, по

его мнению, путь к промышленному развитию и политической автономии, узаконив вместе с тем неравноправное положение франкоканадской нации в «церковном союзе»<sup>11</sup>. В книгах С. Райерсона нашел отражение еще один важный аспект национального развития и этнической истории Канады: проблема аборигенов. Защита прав индейцев и эскимосов современной Канады, историческому обоснованию законных требований коренного населения, разоблачению бытующей в Канаде расовой дискриминации посвящен ряд статей С. Райерсона<sup>12</sup>.

Видный деятель канадского коммунистического и рабочего движения Бен Суанкей избрал темой своих научных исследований борьбу аборигенов за равноправие в прошлом и настоящем. Один из сюжетов, который особенно волнует его, — восстания индейцев и метисов на северо-западе в конце XIX в. В 50-х годах он опубликовал в теоретическом журнале КПК «National Affairs» серию статей об этих героических событиях истории аборигенов, о знаменитом вожде восстания Луи Риле<sup>13</sup>. В 1969 г., в годовщину столетия первого восстания (1869—1870 гг.) на Ред-Ривер, Б. Суанкей посвятил статью этому движению индейцев и метисов. В своих работах он впервые в канадской историографии дал марксистскую интерпретацию восстания, его причин и значения не только для судеб и дальнейшей борьбы аборигенов, но и для развития революционных традиций канадской демократии вообще<sup>14</sup>. В 1980 г. в СССР вышла книга Б. Суанкея о втором восстании индейцев в Саскачеване в 1885 г. и об одном из лидеров повстанцев Габриэле Дюмоне<sup>15</sup>. Б. Суанкею принадлежит ряд работ о современном положении и движении аборигенов Канады. Некоторые из них были опубликованы в Советском Союзе<sup>16</sup>.

История восстания индейцев и метисов 1869—1870 гг. освещена также в статье «Среди борцов за свободу Канады» видного деятеля КПК, известного публициста Джона Вира<sup>17</sup>. Он — автор статей о борьбе аборигенов за землю<sup>18</sup>. Перу Дж. Вира принадлежат и работы о трудовых иммигрантах Канады, преимущественно славянского происхождения. Будучи сам иммигрантского (украинского) происхождения, постоянно находясь в гуще рабочего движения и общественно-политической жизни страны, Дж. Вир хорошо знал истинное положение трудящихся иммигрантов в капиталистической Канаде. Одна из его работ, посвященных этому сюжету, носит красноречивое название: «Положение пасынков Канады»<sup>19</sup>. И хотя в статье речь идет о судьбах трудовых иммигрантов более позднего времени (послевоенных десятилетий), об их социально-экономической, политической, национальной и расовой дискриминации в стране «кленового листа», все выводы Вира в равной мере приложимы и к положению переселенцев в конце XIX — начале XX в.

Дж. Вир разоблачает политику буржуазного правительства Канады, отказывающего иммигрантам, прожившим в стране много лет, в праве гражданства<sup>20</sup>. Причину этой политики он

видит в участии этих иммигрантов в коммунистическом и рабочем движении, в их активности в общественных организациях. Политическая деятельность иммигрантов являлась также обоснованием для их депортации как в прошлом, так и в послевоенной Канаде. Дж. Вир является автором небольшой книги о славянах Канады<sup>21</sup>. В ней дан краткий экскурс в историю славянской трудовой иммиграции. Главное внимание уделено вкладу славян в экономическую, политическую, культурную жизнь Канады, показана сложность адаптации, интеграции славянских иммигрантов в канадском обществе из-за дискриминации. Дж. Виру принадлежит работа о литературе славян Канады<sup>22</sup>.

Изучению одного из важных компонентов канадского населения — украинской этнической группы, занимающей по численности четвертое место, посвящены труды известного канадского историка-марксиста, видного деятеля КПК, писателя, лауреата премии Я. Галана, публициста, редактора журнала «Ukrainian Canadian» и газеты «Життя и слово», активного члена Товарищества объединенных украинцев Канады (ТОУК) П. И. Кравчука. Он — автор многих ярких, интересных работ об украинских канадцах<sup>23</sup>. Можно без преувеличения сказать, что ни одна группа Канады переселенческого происхождения не получила в канадской литературе такого всестороннего марксистского освещения, как украинская, и это благодаря многолетним изысканиям, целеустремленному творчеству П. И. Кравчука. Им исследованы все важнейшие аспекты (одни — глубоко и всесторонне, другие — более фрагментарно) жизни украинских канадцев: история возникновения этнической группы в Канаде, ее расселение, социальный состав, роль украинских переселенцев в развитии Манитобы, Саскачевана, Альберты, влияние на рост городов этих провинций прерий. Особенно много внимания уделяет в своих книгах П. И. Кравчук, сам активный участник революционного движения Канады, деятельности прогрессивных украинских организаций, их прессе, роли украинских канадцев в борьбе рабочего класса страны и в прошлом, и в настоящее время. В своих книгах Кравчук рассказывает и о вкладе украинцев в культуру Канады. Он бережно собирает материал об устном и музыкальном фольклоре канадских украинцев, об особенностях быта своего народа, о разных сторонах духовной культуры группы, о преемственности и сохранении в Канаде украинских традиций, о привязанности канадских украинцев к родине предков, ее языку, литературе, искусству.

Достоинство книг П. И. Кравчука — прежде всего прекрасное знание предмета исследования: Кравчук сам прошел в Канаде путь трудового иммигранта (он эмигрировал сюда из панской Польши). С большой любовью пишет он о своем народе: о трудовых украинских переселенцах из Австро-Венгрии, панской Польши, украинских областей царской России, о лишенных земли крестьянах, о безработных рабочих и интеллигентах, вынужденных искать счастья на чужбине из-за социального и на-

ционального гнета, из-за политических преследований. Его книги — впечатления очевидца, яркое разоблачение рекламных брошюр иммиграционных служб, мифа о благоденствии переселенцев разных поколений за океаном.

В своих книгах П. И. Кравчук затрагивает и общие проблемы других переселенческих групп: проблемы социальной и национальной, расовой и политической дискриминации трудовых иммигрантов из Восточной Европы, проблемы принудительной ассимиляции. Книги Кравчука, написанные с классовых марксистских позиций, носят боевой, наступательный характер. В них разоблачается англосаксонский шовинизм и украинский буржуазный национализм, особенно усиливающийся в Канаде после второй мировой войны. В трудах П. И. Кравчука подвергнуты уничтожающей критике концепции буржуазных националистов, намеренно затушевывающих классовые антагонизмы в украинской группе, пытающихся представить ее монолитной, якобы объединенной националистической идеей. Он выступает против пронизанных ненавистью к Советской Украине, к прогрессивным украинским канадским организациям писаний буржуазных националистов. П. И. Кравчук защищает идеи пролетарского интернационализма, пропагандирует достижения Советской Украины и СССР.

Большой мастер слова, П. И. Кравчук пишет образно, колоритно, доступно для широкого круга читателей. Вместе с тем его книги — серьезные исследования, результат кропотливого труда. Они насыщены богатым фактическим материалом и основаны на первоисточниках, включая и архивный материал. Так, например, его последняя книга «Украинцы в истории Виннипега», изданная в Канаде (труды Кравчука печатаются и в СССР), содержит уникальный материал архивов провинций Канады, прессы, документов разных лет. В книге идет речь не только об украинском компоненте населения крупнейших городов степных провинций страны, но и об украинской этнической группе Канады в целом <sup>24</sup>.

Другой группе славянского происхождения — русским канадцам посвящены работы канадского марксиста Г. Окулевича. Активный деятель КПК, один из основателей прогрессивной организации «Федерация русских канадцев», бессменный редактор в течение многих лет газеты «Вестник», Г. Окулевич является также автором многочисленных статей и книги «Русские в Канаде» <sup>25</sup>. В ней на основе большого материала и личного опыта, личных впечатлений Г. Окулевич рассказывает о русских переселенцах с момента их появления на канадской земле до 40-х годов XX в., об их расселении в провинциях и городах страны, об участии русских канадцев в общественно-политической жизни, в деятельности рабочих организаций, в коммунистическом движении, о вкладе русских в развитие экономики, культуры Канады. Специальный раздел книги, написанный, на наш взгляд, несколько фрагментарно, посвящен канадским ду-

хоборам. Немало места в книге отводится проблеме адаптации, интеграции русских канадцев в социально-этническую структуру страны и на их примере — дискриминации трудящихся-иностранцев. В одной из статей Г. Окулевич, как и Дж. Вир, называет трудящихся-эмигрантов русского происхождения и их детей пасынками Канады<sup>26</sup>.

Работы П. И. Кравчука, Г. Окулевича, Дж. Вира — канадских коммунистов, историков, публицистов, иммигрантов по происхождению — объединяет многое: это правдивый рассказ о трудной жизни переселенцев и их потомков в «стране кленового листа».

## **Франкоканадская проблема в буржуазной историографии**

Канадская буржуазная литература, посвященная различным аспектам национального развития страны, чрезвычайно обширна, разнообразна по идейно-теоретическому содержанию и профессиональному уровню. В ней имеются две школы; англоканадская и франкоканадская, которые часто противопоставляются в научной литературе. Безусловно, есть достаточно веских оснований для противопоставления англоканадской и франкоканадской историографии, связанного с национальной спецификой страны и существованием двух крупнейших этнических общностей. Это обстоятельство оказывало в прошлом и продолжает оказывать существенное влияние на политику и идеологию, включая историческую науку канадского общества. Игнорировать это означало бы совершить непоправимую ошибку. Тем не менее, согласно марксистской методологии, в основе разграничения школ лежит не национальный, а классовый признак. Четко прослеживающиеся различия двух исторических школ в конечном счете опосредованно отражают сложную социальную структуру общества.

Кроме того, при всей действительной и кажущейся противоположности интерпретации основных событий и явлений канадской истории этими двумя школами, их роднит общность мировоззрения и общие методологические позиции, поскольку речь идет в данном случае о буржуазной историографии. Историческая наука не стоит в стороне от общественно-политической жизни и идеологической борьбы, а наоборот, будучи с ней органически связана, служит ей и одновременно отражает ее. Между тем, несмотря на острейшую национальную борьбу, не раз делившую канадское общество на два лагеря, процесс классовообразования в этой стране происходил не на национальной основе, а ведущие политические силы обеих соперничавших буржуазных наций и в прошлом, и в настоящем всегда группировались вокруг двух общеканадских партий — либеральной и консервативной. Ни одна из этих партий не была ни «чисто» англоканадской, ни «чисто» франкоканадской.

Поэтому весьма резкие подчас различия в интерпретациях отдельных событий и явлений канадской истории представителями различных течений и направлений буржуазной франкоязычной и англоязычной литературы нисколько не должны заслонять классово-политическую и идеологическую их обусловленность. Только с таких позиций можно дать верную оценку националистической трактовки канадской истории во франко-канадской буржуазной историографии и шовинистической интерпретации канадского прошлого в англоканадской буржуазной исторической науке.

Поскольку автору приходится отказаться от сколько-нибудь подробного историографического освещения канадской литературы<sup>27</sup>, то задачу данного обзора он видит в рассмотрении существующей литературы по узловым проблемам этнической истории и национального развития Канады.

1867 год — год рождения конфедерации — является переломным рубежом сравнительно недолгой истории доминиона Канады. Традиционная англоканадская буржуазная историческая школа, теоретические и методологические установки которой во многом сходны с буржуазной исторической наукой США, в анализе исторического развития страны исходит из примата внешних факторов. Поэтому такие исследователи не померно преувеличивают роль Британской империи и значение англо-американского соперничества в исторических судьбах Канады. Виднейшие представители англоканадской буржуазной исторической науки — А. Крейтон, Н. Макдональд, Н. Макнот, а также их ученики и последователи видят в рождении канадской конфедерации прежде всего непосредственный результат и итог длительной борьбы Англии с США за гегемонию на северо-американском континенте.

Отрицать вовсе значение этого внешнего фактора — англо-американского соперничества и влияния метрополии — означало бы впасть, разумеется, в другую крайность. Главный порок этой концепции заключается в том, что она оставляет в тени внутренние пружины, приведшие к объединению британских колоний и провозглашению конфедерации. При этом в лучшем случае признается роль экономических интересов буржуазии Монреаля и Торонто, а также фактор угрозы поглощения Соединенными Штатами разобщенных между собой британских колоний Северной Америки как главный мотив образования доминиона.

Что же касается роли классов и классовой борьбы в истории Канады, то в этом отношении буржуазная историческая наука этой страны занимает более консервативные позиции, чем некоторые школы европейской и американской историографии (которые служили и продолжают служить ей образцом). Поэтому до последнего времени в Канаде очень мало было сделано для исследования проблем социально-экономической истории. Систематическое изучение классовой и национальной

структуры практически остается задачей будущего. Фернан Дюмон приходит к заключению, что «изучение общества должно базироваться на исследовании социальных классов и вопроса о власти. Это особенно относится к нашему обществу»<sup>28</sup>.

Серьезный изъян концепций англоканадской историографии — игнорирование значения французской Канады в процессе создания конфедерации и в особенности роли национально-освободительного движения франкоканадцев. Именно этим можно объяснить недооценку Крейтоном и Макнотом демократического и национально-освободительного характера событий 1837—1838 гг. в Нижней и Верхней Канаде, нежелание видеть в них подлинную социальную и национальную революцию, а главное — нежелание признать прямую связь между этой революцией и образованием доминиона в 1867 г. Не обходится при этом и без явной или скрытой апологетики Великобритании и ее роли в событиях 60-х годов XIX в. Так, виднейший буржуазный историк У. Л. Мортон решающим фактором образования канадской конфедерации считает британскую монархию. Он подчеркивает, что вследствие слабости и нестабильности экономики, политической зависимости и «культурной гетерогенности» Канады «лишь объективная реальность монархии и постоянная сила монархических институтов могли создать центр притяжения и обеспечить единство»<sup>29</sup>. Приверженность господствующим классам к британским учреждениям и атрибутам монархии он распространяет на все канадское общество в целом, объявляя «монархическую верность» сутью канадского «национального духа» и его стержнем. Не случайно У. Мортон, как и Д. Крейтон, негативно относится к движению франкоканадцев за равноправие. В объединении колоний и союзе с Англией они видят гарантию сохранения независимости доминиона от США. При этом британская метрополия объявляется покровительницей и защитницей прав на существование «всех культур». «Без сомнения, — пишет, например, К. Макнот, — главный смысл ее [конфедерации] заключается в том, чтобы выжить. И для каждой из провинций и каждой из культур выживание означало сохранение охранительных (протекционистских) связей с Англией»<sup>30</sup>. Конечно, при таком подходе о серьезной критике Британского Акта о Северной Америке за нерешенность франкоканадского вопроса не могло быть и речи. Отсутствовал, естественно, и анализ классовой сущности нового конституционного устройства.

В буржуазной англоязычной литературе широко распространен тезис, объявляющий феодально-сеньориальный строй и патриархальный уклад жизни Французской Канады чуть ли не главным тормозом общественного прогресса Британской Северной Америки. Слов нет, сеньориальная система<sup>31</sup> землевладения и поземельных отношений, так же как и многовековое господство католицизма, были сильны в Квебеке и оказывали отрицательное влияние на свободное развертывание буржуазных

отношений во всей Канаде. Однако объяснять отсталость Канады, медленные темпы ее развития по пути капитализма (по сравнению с США) лишь квебекским феодализмом или клерикализмом — значит сказать полуправду и скрыть истину.

Основанная на такой полуправде концепция канадской истории присуща не только пробританской школе историографии. Она рассчитана на преднамеренное искажение, умаление истинной роли британского колониализма и английской колониальной политики во всех бедствиях канадского населения, на сваливание вины исключительно на Квебек. Вот что говорит по этому поводу исследователь этого вопроса Н. А. Ерофеев: «Английская земельная система в колониях была подчинена цели воссоздания там крупной земельной собственности наподобие английского лендлордизма, в котором английские господствующие классы усматривали гарантию против демократии»<sup>32</sup>. Вывод Н. А. Ерофеева, базирующийся на огромном фактическом материале, подтверждается множеством фактов из канадской истории колониальной и послеколониальной эпохи, историей земельной собственности как на востоке страны, так и на западе. Наиболее яркое доказательство — длительное безраздельное хозяйничанье пресловутой Компании Гудзонова залива на обширном пространстве Запада и Северо-запада, обстоятельства ее ликвидации, а также операции Тихоокеанской железной дороги и других железнодорожных гигантов, которым был отдан на откуп громадный фонд плодороднейших земель.

Зная эти факты, всякий непредубежденный исследователь не может не видеть именно в английском колониализме и земельной политике Англии основную причину всех зол и бедствий, выпавших на долю канадского коренного и пришлого населения.

Некоторые буржуазные ученые, следуя давним канонам англо-саксонской историографии, и теперь отрицают существование франкоканадской нации. Например, Е. Форсей отождествляет понятие «нация» и «государство» и доказывает таким образом, что нет ни франкоканадской, ни англоканадской нации. Наличие единого канадского государства становится аргументом для отрицания его двунационального характера<sup>32а</sup>. Делается это для того, чтобы поставить под сомнение законность стремлений современного Квебека к национальному самоопределению. Путаница появляется и тогда, когда авторы оперируют такими терминами, как «канадская нация», «квебекская нация».

Несомненно, большой интерес для изучения положения франкоканадской нации в конфедерации представляет труд англоканадского буржуазного историка М. Вейда. Его монография «Франкоканадцы, 1760—1945» — обобщающее исследование истории франкоканадцев от эпохи Новой Франции до конца второй мировой войны. Ценность книги — прежде всего в ее фун-



дированности, в том, что она написана на первоисточниках. Кроме того, автор старается дать более объективную картину положения в стране франкоканадцев.

В книге подробно рассматриваются и предпосылки образования конфедерации, перипетии борьбы в связи с созданием доминиона, выступления оппозиций и т. д. Однако, подобно другим буржуазным ученым, М. Вейд не вскрывает классовую подоплеку действий оппозиций, поведения главных героев, и в том числе Картье. Довольно подробно останавливаясь на его деятельности, автор явно идеализирует Картье, живописует его деяния в идиллических тонах, наивно изображая его борцом за права франкоканадцев. Вместе с тем Вейд отмечает, что у Картье «был идеалистический взгляд» на будущее, когда он с уверенностью говорил о равноправии и процветании всех наций в создающейся конфедерации<sup>33</sup>.

М. Вейд признавал, что конфедерация не решила франкоканадскую проблему, а оптимистические прогнозы Картье были опровергнуты дальнейшим развитием<sup>34</sup>. М. Вейд отмечает, что страх перед ассимиляцией франкоканадской нации англоканадцами охватил в годы образования конфедерации все слои населения Квебека. «Вопрос о выживании франкоканадцев во время создания конфедерации,— писал он,— был более животрепещущим, чем когда-либо... С образованием конфедерации Квебек был объединен сначала с тремя, а затем с шестью англоканадскими провинциями. Франкоканадцы независимо от партийной принадлежности постоянно боялись ассимиляции огромной англоязычной массой, в центре которой они оказались»<sup>35</sup>.

Среди общих работ, посвященных канадской истории, привлекает внимание обширный труд известного канадского ученого А. Лоуэра «От колонии к нации: история Канады»<sup>36</sup>. В центре внимания автора проблема канадской государственности, важнейшим этапом становления которой он считает время от начала войны за независимость США (1783 г.) до провозглашения конфедерации в 1867 г. В основе исторического процесса, по мнению автора, лежит фактор колонизаций — сначала освоение долины реки Св. Лаврентия и районов, прилегавших к Великим озерам, а затем и других территорий, а также возникновение в ходе этой колонизации религиозно-национального конфликта между англичанами-протестантами и франкоканадцами-католиками. Отмечая успехи Канады в социально-экономическом развитии, в расширении самоуправления, государственного суверенитета в течение десятилетий, прошедших после образования доминиона, Лоуэр в то же время отмечает, что и в начале XX в. страна оставалась провинциальной, отсталой в культурном отношении, с существенными различиями между отдельными провинциями на востоке и западе. И вследствие этого страна не сознавала своего единства.

Современный канадский историк Дж. Стенли утверждает, что Канада 1867 г. явилась «продуктом сильного чувства нацио-

налистического идеализма»<sup>37</sup>. Насколько это утверждение далеко от истины, мы уже видели, хотя националистические устремления, как и национальная идея, безусловно сыграли свою роль в объединении колоний. Но в основе, конечно же, лежали объективные потребности буржуазно-капиталистического развития. Столь же спорно заявление Стенли, разделяемое, впрочем, многими современными историками, о том, что конфедерация явилась делом рук немногих, «скорее правительств, нежели народов». Это мнение верно лишь постольку, поскольку оно подразумевает факт компромисса буржуазной верхушки колонии, ее правящих кругов и отстранения народов колоний от участия в принятии важнейшего решения, касавшегося их судьбы и их будущего.

Современный англоканадский ученый К. Макнот признает вклад франкоканадцев в защиту страны от американской агрессии (1812 г.) и значение их позиций в тот критический момент канадской истории. Он же отмечает позитивную роль национального движения франкоканадцев в буржуазно-конституционных преобразованиях 20—30-х годов XIX в. Макнот, однако, склонен идеализировать конфедерацию и ее «отцов», которым приписывается стремление гарантировать права провинций и национальных меньшинств<sup>38</sup>.

Франкоканадская буржуазная историография, несмотря на тождественность методологических позиций с англоканадской буржуазной историографией, вместе с тем существенно отличается как выбором тематики, так и оценкой узловых проблем канадской истории. Прежде всего она «квебекоцентрична», т. е. ее внимание сосредоточено почти исключительно на проблемах истории Новой Франции, Французской Канады и Квебека. Националистические тенденции во франкоканадской буржуазной историографии выражены гораздо более отчетливо и неприкрыто, чем в англоканадской литературе.

Из вышесказанного становятся ясными существенные различия (если отвлечься от общих методологических основ) между историографией англоканадской и франкоканадской как в постановке вопроса, так и в подходе к решению поставленных проблем. Главные отличия между обеими историческими школами кроются в том, что в развитии национального самосознания, в понимании национальных ценностей память о прошлом как часть национальной культуры и идеологии играла в франкоканадской историографии гораздо более важную и заметную роль, чем в англоканадской. Эти различия вытекали из своеобразия положения каждой из двух общностей. Ограниченная в своих возможностях вследствие подчиненного положения франкоканадская интеллигенция должна была искать и находила поприще в сфере культуры, просвещения, а также истории. Наоборот, англоканадская нация имела достаточный простор для того, чтобы осуществлять свои интересы непосредственно в сфере экономики и политики. В этом контексте, видимо, следует

понимать слова англоканадского историка Рамсея Кука о «недоразвитости исторического сознания англоканадцев». «История,— пишет он,— глубоко не затронула нашу жизнь и наши мысли ни на народном, ни на интеллектуальном уровне. У нас не было ни мифов, ни преуспевших создателей мифов»<sup>39</sup>. Из этого тезиса он делает уже менее правомерный и более спорный вывод о «незрелости» англоканадского национализма. Признавая присутствие националистических тенденций в англоканадской историографии, Кук в то же время утверждает, что в англоканадской литературе история Канады не получила «национальной интерпретации»<sup>40</sup>.

Проявление «национальной интерпретации» в англоканадской историографии Р. Кук обнаруживает лишь в связи с освещением двух узловых проблем канадской истории: английского завоевания и сохранения самостоятельности Канады перед лицом угрозы аннексии со стороны США. При этом он упускает из виду весь сложный комплекс взаимоотношений с Французской Канадой. Безусловно, Кук прав в одном: что события 1760-х годов, т. е. британское завоевание, «дали англоканадцам один из самых необходимых компонентов национализма — чувство превосходства»<sup>41</sup>. Однако и этот национализм он объявляет «анемичным», поскольку англоканадские историки, считает он, не возвели события 1760 г. в ранг великого деяния национальной истории. Не желая задеть патриотизма франкоканадцев, они, по мнению Кука, делают акцент на якобы принесенных завоеванием благах английских свобод.

Недостаток «исторического сознания» у англоканадцев Кук объясняет тем, что процесс восхождения от «колонии к нации» происходил у них без взрывов и потрясений. Это «лишило нас героических событий, из которых создаются националистические мифы. Нет великих, романтических, объединяющих тем революции или защиты отечества, на которых можно возводить национальную доктрину. Что же касается героев, то они почти все французы, что делает затруднительным создание культа англоканадского героизма»<sup>42</sup>. Англоканадцы, утверждает Кук, были заняты строительством настоящего и обеспечением будущего, поэтому они никогда не высказывали особого интереса к прошлому. Железные дороги, тарифы, пошлины и колонизация занимали их гораздо больше, чем поиски исторических мифов. В противоположность англоканадцам, признает Р. Кук, франкоканадцы имели в своем прошлом все элементы национальной мифологии: «героев и героинь войн и приключений, геркулесову борьбу человека с природой, тяжелую трагедию британского завоевания»<sup>43</sup>. Такова в общих чертах концепция англоканадской историографии в изображении Р. Кука.

Либеральное направление канадской историографии проповедует бесконфликтность и постепенность исторического развития Канады, в котором нет и не было места революционным взрывам и потрясениям, а тем более классовой борьбе. Так,

Джорж Браун в своей монографии «Канада в процессе становления» не только не признает за народными массами какой-либо исторической роли, он прямо утверждает об «отсутствии революционной традиции» в Канаде. Признавая исключительные заслуги Канады в преобразовании самой Британской империи и в получении статута доминиона другими колониями, этот ученый решающую роль в становлении Канады в качестве самостоятельного государства отводит в первую очередь «имперским реформам XIX в.»<sup>44</sup>

Становление исторической науки во Французской Канаде связано с именем Франсуа-Ксавье Гарно. «История Канады от ее открытия до наших дней»<sup>45</sup> начала публиковаться в 1845 г., в пору расцвета либерально-демократических настроений во франкоканадском обществе. Гарно написал ее для опровержения тезиса лорда Дарэма об отсутствии у франкоканадцев собственной истории и литературы. «История Канады» Гарно являлась настольной книгой, конечно после библии, для нескольких поколений читающих франкоканадцев. Гарно был открыто субъективен, будучи глубоко убежден, что выполняет некую национальную миссию. Идеализируя прошлое, Гарно, по его собственным словам, преследовал цель «придать нации (франкоканадской.—Л. Ф.) характер, благодаря которому она заслужила бы уважение в будущем»<sup>46</sup>.

Франкоканадский историк Шапе, консервативный по своим политическим убеждениям, следовал весьма популярному среди буржуазных историков Европы предвоенного периода позитивистскому направлению. Его «Курс истории Канады» представлял собой основательно документированный очерк политической истории страны. Видимо, по этой причине националистическая концепция Шапе проявилась не столь непосредственно, как у его современника Л. Грула. В отличие от последнего в работах Шапе и его школы конфедерация преподносится как триумф борьбы в защиту прав франкоканадцев. Свою «Историю Канады» Шапе завершает так: «Главное достижение события 1867 г.—создание федеративного государства на месте унитарного, признание провинциальной автономии, благодаря чему провинция Квебек приобрела широкие права в жизненно важных вопросах нашей экономической, социальной и национальной жизни... Мы можем объявить конституцию 1867 г. вершиной вековой борьбы за завоевания Французской Канадой самоуправления»<sup>47</sup>.

Франкоканадская общественная мысль в период между двумя мировыми войнами находилась под большим влиянием идеолога франкоканадского национализма аббата Грула, профессора Монреальского университета, чья деятельность началась еще накануне первой мировой войны. Он был одним из активных участников основанной в 1913 г. «Лиги прав французского языка». Идеино вдохновляемая А. Бурассой, Лига ставила целью «обеспечить французскому языку место, которое принад-

лежит ему по праву в различных сферах, где франкоканадцы проявляют активность, в частности в торговле и промышленности»<sup>48</sup>. На самом деле руководители Лиги практически ограничивали социальную и политическую борьбу франкоканадских трудящихся узкими рамками культурно-языковых прав. Аббат уже в 1917 г. играл руководящую роль в этом движении, а с 1920 г. редактировал его главный орган «Л'аксьон франсез»<sup>49</sup>. Именно на страницах этой газеты появился без конца и на все лады усиленно пропагандируемый призыв к «реваншу люльками», т. е. к повышению рождаемости.

Одаренный оратор и блестящий публицист, аббат, получивший образование в Риме, во Франции и Швейцарии, в молодости увлекался расистскими идеями Ж. А. Гобино и Х. Ст. Чемберлена, реакционными писаниями Жозефа де Местра. Грул выступил инициатором создания в Квебеке крайне националистического движения, названного «Л'аксьон франсез» («Французское действие»). В отличие от своего учителя Бурассы он противопоставлял франкоканадский народ англоканадцам, проповедовал ненависть ко всему «англосаксонскому», а заодно и к протестантам, масонам, евреям, либералам, республиканцам, и, конечно же, к социалистам. Философия ненависти ко всему, что не являлось «французским» и «католическим», заключала в себе ярко выраженные фашистские тенденции, а ее культ прошлого, мифизированного «народа» не мог скрыть присущей ей духовной опустошенности и политического бесплодия.

В интерпретации канадской истории Грулом успех франкоканадцев, этой, по его выражению, «избранной расы», в борьбе за «выживание» («сюрвиванс») объяснялся ее непоколебимой преданностью богу и католической церкви<sup>50</sup>. Будучи с 1915 г. профессором канадской истории в Монреальском университете, он в своих лекциях последовательно внушал мысль о том, что вся история Канады являлась постоянной борьбой между «двумя расами». Картина исторического процесса, нарисованная им, была схематична и однообразна. Времена Новой Франции являлись «золотым веком» франкоканадской истории, когда страну населяли истинные герои — пионеры и лесные охотники. Но вот пришли «грубые тираны» и поработили «благородных мучеников» — франкоканадцев. Историческая концепция Грула была реакционна, она была обращена в идеализированное прошлое. Призывая к восстановлению франкоканадской культуры в первозданном виде, без всяких «чуждых ей примесей», Грул проповедовал консерватизм. В возрождении «наследственных, этнических и психологических черт» франкоканадской народности эпохи Новой Франции он видел единственную гарантию ее будущего<sup>51</sup>.

Грул решительно отвергал какое-либо прогрессивное значение образования доминиона. Конфедерация, по его мнению, лишь еще более усугубляла «зло», причиненное франкоканадской нации британским завоеванием, несмотря на то что она при-

несла «материальный прогресс» и дала Квебеку «большую долю автономии». Осуществленные в связи с образованием конфедерации и после этого перемены, полагал Грул, ограничивают сферу применения французского языка и «подрывают наши социальные, религиозные и даже политические институты»<sup>52</sup>.

Выдвинув лозунг «Останемся прежде всего самими собой», Грул призывал «сохранить наши французские и католические добродетели», быть «верными нашей истории и традициям», этим «сильнейшим элементам порядка и стабильности»<sup>53</sup>. В 20-е годы во взглядах Грула отчетливо проявились сепаратистские тенденции. Он утверждал, что на протяжении всей 300-летней истории благодаря непрерывному и почти полному владению своей землей, благодаря оригинальности обычаев и институтов «этой расы» и специальному статусу, признанному всеми конституциями, начиная с 1791 г., «Квебек стал французским государством, которое должно быть признано таковым как в теории, так и на практике»<sup>54</sup>. Грул считал неизбежным распад конфедерации (хотя и протестовал против обвинений, что он желает ее насильственного уничтожения) и призывал франкоканадцев готовиться к этому грядущему будущему<sup>55</sup>.

Гарантией самостоятельного государственного существования Квебека в глазах Грула являлось «расовое и религиозное» единство (гомогенность) франкоканадцев, спаянных к тому же сильными традициями и обладавших территорией, превышающей территорию многих европейских государств<sup>56</sup>.

Взгляды Грула на франкоканадскую историю стали органической частью не только буржуазной франкоканадской науки, но и национальной идеологии Квебека в целом. Если добавить к этому еще веками внедрявшиеся церковью в сознание франкоканадцев идеалистическое мировоззрение, мистицизм и веру в особую христианскую миссию франкоязычных католиков в Северной Америке, то станет ясным, что традиционная франкоканадская историческая наука была еще дальше от материалистического понимания и объяснения канадской истории, чем англоканадская. Не случайно история и историческая наука в Квебеке явились не просто составной частью буржуазной национальной идеологии, но и одним из ее важнейших компонентов.

Примитивные националистические концепции, упрощенные трактовки освещения канадской истории представляются теперь крайне консервативными подавляющему большинству современных франкоканадских исследователей (Ф. Уэлле и др.). Тем более их не разделяют и такие англоканадские ученые, как Мортон, Крейг, Р. Кук, Р. Браун и др. На формирование мировоззрения современных франкоканадских историков, социологов, этнографов огромное воздействие оказали бурные события послевоенных десятилетий в Квебеке. «Тихая революция», кризис конфедерации, широкое движение франкоканадского народа за социально-экономическое, политическое и национальное равноправие, новое возрождение сепаратистской тенденции — все

это воочию показало несостоятельность задуманной и осуществленной «отцами» конфедерации в 1867 г. структуры государства. Неравенство франкоканадской нации во всех сферах общественной жизни страны стало столь очевидным, что превозносить провинциальную «автономию» и прерогативы местных властей было теперь просто неуместным. Отсюда и критическая оценка прошлого и прежде всего 1867 г. Настроения послевоенного, нынешнего, «бурлящего» Квебека отразились и в современной историографии франкоканадской проблемы.

В работах ученых либерального и радикального направления (Ф. Уэлле, например) конституционное устройство 1867 г. подвергается резкой критике. Полным диссонансом выводам Таше являются и исполненные горечи слова современного франкоканадского ученого Жан-Клода Робера. «Конфедерация,— пишет он,— поставила Французскую Канаду в тяжелое положение меньшинства. Иллюзорная провинциальная автономия заставила забыть о невосполнимой потере — быть хозяином своей судьбы. Франкоканадцы проиграли борьбу за приобретение самоуправления еще до образования конфедерации, а именно в 1837 г. Что же касается автономии провинциального правительства, то история показала, что она была весьма ограниченной... Руководство общими делами перешло в руки англичан и англоканадцев... Для Онтарио конфедерация была триумфом,— пишет он далее,— открытием Запада и окончательным уничтожением призрака «французского преобладания»<sup>57</sup>.

По мнению другого франкоканадского ученого Ж. П. Бернара 1867 год «означал серьезный упадок либеральной традиции в Квебеке. Казалось, что уже ничто не может сопротивляться ультраклерикальным группам»<sup>58</sup>. Бернар имел в виду ослабление после 1867 г.— как прямое следствие Акта — либерально-демократических тенденций во внутривнутриполитической жизни Французской Канады. После 1867 г. верх взяли консервативные и клерикальные силы франкоканадского общества.

В связи с драматическими событиями в современном Квебеке в исторической литературе и публицистике снова и снова поднимается вопрос о сущности и природе конфедерации и месте в ней франкоязычной провинции. Спор о том, чем в сущности была возникшая в 1867 г. канадская конфедерация, начавшийся более ста лет назад, продолжается и поныне. Особенно ожесточенные дискуссии проходят по этому поводу в Квебеке. В первую очередь франкоканадцев волнует жизненно важный для них вопрос о положении их провинции в конфедерации. Англоканадская буржуазия с самого начала рассматривала Квебек как одну из провинций доминиона. Для многих же франкоканадцев Квебек был не провинцией, а государством в государстве. И спор шел о том, каким следовало считать это государство: суверенным, ассоциативным (равным партнером) или аннексированным? В конечном счете ответы на эти вопросы предопределялись классовой позицией, партийной принадлежностью и политичес-

кими симпатиями того или иного автора. Особенно большое внимание этим вопросам уделяют представители «сепаратистского направления» в послевоенной историографии (М. Брюне, Р. Барбо и др.). Так, известный франкоканадский историк М. Брюне писал в 50-х годах, что Канада является «английской страной, в центре которой находится франкоканадская провинция, настоящая колония англоканадской нации в экономическом и политическом отношении»<sup>59</sup>. Подобная историческая эволюция была, по его словам, «фатальным следствием завоевания франкоканадцев (canadiens) англоканадцами (canadians). В результате первые лишились права распоряжаться собственной судьбой и превратились в нацию подчиненную и опекаемую»<sup>60</sup>.

Директор Института истории Монреальского университета профессор М. Брюне несомненно является историком новой формации, далеким от мистификации и идеализации «золотого века» национального прошлого франкоканадцев. Бесплодному созерцанию давно минувшего прошлого, изучению абстрактных идей, которыми традиционно отличалась старая школа франкоканадской историографии, Брюне противопоставил трезвый анализ таких прозаических предметов, как экономическая история, социальная структура, политические институты и роль власти. Такой подход к истории позволил ему смело свергнуть с пьедестала столь долго воспевавшееся героическое прошлое, которое, по его словам, «знало больше поражений, нежели побед». То, что франкоканадцам удалось «выжить», пишет Брюне, «не есть коллективный успех, достойный восхищения, а результат взаимодействия обстоятельств»<sup>61</sup>.

Брюне развенчивал три взаимосвязанных между собой основополагающих положения франкоканадской мысли — агрикультуризм, клерикализм, антиэтатизм, объявляя их порождением вредных иллюзий. Он призывает покончить с бесполезными рассуждениями об особой склонности франкоканадцев к земледелию и их цивилизаторской миссии в Америке, а приспособиться к новым условиям индустриального и урбанистского североамериканского общества. И главное — использовать государство в качестве эффективного инструмента для создания жизнеспособного национального организма, готового противостоять любым попыткам и тенденциям ассимиляции. Сохранение франкоканадской нации, по его мнению, является важнейшей задачей и функцией государства, а не церкви.

В соответствии с этими своими установками Брюне и прошлое Канады характеризует в других измерениях, чем многие франкоканадские историки. Иную оценку и освещение получает у него акт 1867 г. Конфедерация, указывает он, дала франкоканадской нации «провинциальное государство» с существенными атрибутами власти, которыми она не сумела воспользоваться должным образом, потому что находилась во власти бесполезных и вредных иллюзий. В противоположность клерикальной историографии, позитивно оценивавшей британское завоевание,



поскольку оно-де спасло Французскую Канаду от худшего зла — от французской революции, Брюне характеризует 1760 г. как национальную трагедию. Завоевание оторвало Французскую Канаду от метрополии и обрекло, по его мнению, нацию на бедность и отсталость, низведя ее до положения меньшинства в стране, которую основали ее предки. Главным отрицательным последствием английского завоевания, считает Брюне, было то, что оно лишило нацию «среднего класса», создало «аномальное общество», лишенное своего естественного руководящего класса — буржуазии<sup>62</sup>. В этом отношении рассуждения Брюне перекликаются с точкой зрения Г. Фрего, а их обоих генетически связывает теория «социального гильотинирования» Гарно.

С экономическим и политическим угнетением, уходящим своими корнями к эпохе завоевания, Брюне тесно связывает последующее историческое развитие Канады, в ходе которого Канада сложилась как двунациональная страна. В основе концепции двунациональности у Брюне лежит идея вечной и непрерывной борьбы двух наций — англоканадцев и франкоканадцев. Таким образом, смысл отечественной истории у Брюне сводится к столкновению «в недрах одного государства двух национализмов»<sup>63</sup>. При этом он считает неизбежным господство в этом государстве нации, составляющей большинство. Таким образом, националистическая интерпретация канадской истории Брюне в конечном счете заключает в себе обращенный к франкоканадцам пессимистический призыв примириться с судьбой нации-меньшинства и безропотно принять англоканадское правление, ибо меньшинство никогда не может править большинством.

Важным моментом концепции Брюне, существенно отличающим ее от прочих буржуазных концепций канадской истории, является характеристика англоканадской нации, британской лишь по своему происхождению, но канадской по своим интересам и объединенной, по его словам, «мощным монолитным национализмом»<sup>64</sup> (англоканадские националисты, как мы видели, как раз сетуют на отсутствие такового). Именно этот англоканадский национализм, полагает Брюне, исключал в прошлом, не делает возможным теперь какой бы то ни было союз между двумя нациями, а допускает только временное между ними сотрудничество.

Внутренняя противоречивость концепции Брюне очевидна. Неизбежность, чуть ли ни закономерность англоканадской гегемонии в Канаде уживается в ней с утверждением о том, что Французская Канада, лишенная права на самоопределение в прошлом и в настоящем, является самой «настоящей экономической и политической колонией англоканадской нации»<sup>65</sup>. Франкоканадская политическая и интеллектуальная элита, считает Брюне, вместо того чтобы всеми силами защищать автономию своей провинции, на протяжении всей истории после завоевания покорно сотрудничала с британскими колониальными властями, а затем — с англоканадскими политическими лидерами.

Хотя сам Брюне не высказывал сепаратистских идей, но его концепция двунациональности послужила идейной платформой для разработки подобных взглядов во франкоканадской историографии<sup>66</sup>. Взгляды Брюне оказали большое влияние на эволюцию политических концепций в современном франкоканадском национализме, в том числе у нынешнего лидера «Квебекской партии» и премьера провинции Квебек Рене Левека и его сторонников.

Раймон Барбу, известный во Французской Канаде публицист и ученый, после многолетних исследований пришел к подобным выводам. Квебек является аннексированным государством, решительно заявляет он, Квебек находится в канадской конфедерации на положении колонии<sup>67</sup>. Р. Барбу — горячий сторонник «освобождения Квебека от английского ига» и создания «Квебекской республики». По его мнению, только такая республика явится единственной гарантией «будущего нашей ... нации»<sup>68</sup>.

Известный исследователь социально-экономической истории Французской Канады Ф. Уэлле в последней своей работе относит начало национального конфликта к первому десятилетию XIX в. (1802—1812 гг.), когда в средних слоях населения Квебека стали популярны идеи «наша религия», «наш язык» и др.<sup>69</sup> Во франкоканадском национализме, как и во всем национальном франкоканадском движении, включая восстание 1837—1838 гг., он склонен преувеличивать консервативные, охранительные и клерикальные тенденции.

В трудах классиков марксизма нет прямых указаний о сущности канадской конфедерации и характере национального вопроса в этой стране. Однако ленинская теория национального вопроса, анализ В. И. Лениным национальных проблем в Российской империи, Австро-Венгрии и других многонациональных государствах содержат ценнейшие методологические указания для изучения этнонациональных процессов в Канаде.

В. И. Ленин изучал федеративное устройство буржуазных государств (Швейцарии, США), уделял большое внимание анализу национальных отношений в Австро-Венгерской монархии, критике методов «решения» национального вопроса ее правящими кругами (австро-венгерский дуализм 1867 г.). Австро-Венгрия и Россия, указывал В. И. Ленин, были странами многонациональными, где царил национальный гнет, усугубленный сильнейшими пережитками феодализма в экономической и политической структуре общества<sup>70</sup>.

В. И. Ленин и российские большевики внимательно изучали опыт теоретической разработки национального вопроса австрийской социал-демократией, а также ее практические рекомендации. Взгляды, высказанные В. И. Лениным в связи с анализом теории культурно-национальной автономии К. Реннера и О. Бауэра, дают ключ к пониманию попыток решения франкоканадской проблемы в современной Канаде на основе «бикультуризма и би-

лингвизма». По существу канадская концепция «двуязычия и двух культур» и австрийская «культурно-национальная автономия» могут считаться конструкциями близкими, имеющими общие черты.

Марксистская концепция сущности конфедерации, расстановки в ней классовых сил, национальных взаимоотношений, а также критика «решения» ею франкоканадского вопроса стали возможны после создания в 1921 г. Коммунистической партии Канады. Марксистский анализ конфедерации во всех аспектах, включая и национальный, был дан председателем КПК Тимом Баком, возглавлявшим коммунистическое движение страны почти 50 лет. Т. Бак высоко оценил роль Квебека в истории страны, в том числе в создании государства, независимого от Англии и США: «Французская Канада благодаря национальному самосознанию ее народа и сохранению своей культуры, языка оказывала на протяжении всей истории Канады огромное, а часто и решающее влияние на развитие страны. В частности, она оказала решающее влияние на достижение самоуправления для всей Канады. Не будет большим преувеличением сказать, что одного влияния Французской Канады было бы достаточно для того, чтобы история Канады не пошла по тому же пути, что и история США, или не стала ее простой копией»<sup>71</sup>.

Характеризуя положение франкоканадцев в стране, Т. Бак писал, что «в течение последних двух веков франкоканадцы являются жертвами систематической дискриминации, проводимой в отношении их правящим классом, костяк которого состоит из англоканадцев»<sup>72</sup>. Деятели КПК постоянно подчеркивали и теоретически обосновывали существование франкоканадской нации.

В документах и решениях КПК был намечен путь решения франкоканадской проблемы. Так, еще в 1925 г. компартия провозгласила право франкоканадцев на самоопределение. Этой позиции КПК неизбежно придерживалась и все последующее время. Компартия считает, что Британский Акт о Северной Америке 1867 г. зафиксировал неравенство франкоканадцев в конфедерации, так как он объявил Квебек лишь одной из десяти провинций страны. Она выступала и выступает за пересмотр конституции 1867 г. и предоставление франкоканадцам статуса полноправной нации. Британский Акт о Северной Америке неоднократно критиковался в документах и решениях съездов компартии.

Вместе с тем коммунисты не разделяют утверждения сепаратистов о том, что Квебек является в конфедерации колонией. КПК занимает четкую позицию в отношении сепаратистского движения. Она решительно отвергает террористические методы крайних элементов сепаратизма. Компартия считает в данных конкретно-исторических условиях отделение Квебека вредным для народа Французской Канады и всей страны. Стремление к отделению Квебека объективно способствует, по мнению коммунистов, ослаблению борьбы за независимость страны от американского империализма<sup>73</sup>.

## Теория культурного плюрализма и «мозаики»

Канадские буржуазные ученые, воспринимая целиком или частично некоторые концепции американских ученых, в то же время учитывают весьма существенные различия в характере этнических процессов в Соединенных Штатах и в Канаде. Многие из них считают, что Канада не стала и вряд ли станет в будущем — в отличие от США — неким гигантским котлом (melting pot), способным «переварить» и сделать гомогенной разноразличную и пеструю в национальном отношении массу пришлого населения. По их мнению, американские рецепты быстрой «американизации» переселенцев в монокультурной системе в условиях Канады оказываются недействительными<sup>74</sup>.

Теория «культурного плюрализма» была развита еще во время первой мировой войны профессором Гарвардского университета Х. Кэлленом в противовес концепции «плавильного котла»<sup>75</sup>. В последнее время все больше канадских ученых склоняются к мысли, что канадское общество характеризует не поглощение групп меньшинств, а этнонациональная множественность, которую они называют «культурным плюрализмом». «Культурный плюрализм» в противоположность американскому «мелтинг пот» предполагает возможность сохранения и сосуществования в Канаде ряда самостоятельных этнических общностей.

В отличие от США канадские власти даже формально не могли провозгласить необходимость ассимиляции меньшинств ввиду постоянной борьбы франкоканадской нации за свою самостоятельность, за сохранение себя как нации. Уступая этому давлению, министерству гражданства и иммиграции, по словам А. Ричмонда, «пришлось принять во внимание чувствительность франкоканадцев, вследствие чего официальные представители постоянно подчеркивали желательность сохранения меньшинствами своего языка, обычаев старой страны, ее традиций, песен, танцев, литературы и т. д.»<sup>76</sup> Официальная точка зрения на этот счет нашла отражение в ряде документов и изданий. В канадском «Ежегоднике» от 1959 г. выражается признание «культурного вклада», который может быть сделан «людьми различного этнического происхождения...» В циркуляре представителя управления гражданства в Ванкувере говорится: «Канадский гражданин имеет привилегию жить в стране, где культивирование языка, религии и культуры его предков не только разрешается, но и поощряется»<sup>77</sup>.

В буржуазной канадской историографии начала XX в. зародилась, а в послевоенную эпоху получила широкое распространение концепция «мозаики». Она также возникла как антитеза американской модели «плавильного котла». Сторонники последней рассматривают Соединенные Штаты как гигантский тигль,

в котором переплавляются в единый сплав самые различные по языку, культуре, национальному или религиозному происхождению группы. В противовес этому, утверждают многие канадские ученые, в Канаде социальная интеграция различных этнических групп ведет не к переплавке и слиянию, а к созданию некоей мозаики. Каждый элемент ее входит в общеканадскую общность, отличающуюся культурным плюрализмом, однако сохраняет присущие ему краски<sup>78</sup>. Следует отметить, что концепция «плавильного котла» в последнее время теряет почву и в США. Канадская «мозаика» в сущности не что иное, как вариант теории культурного плюрализма. Теоретическое обоснование концепция мозаики получила в работе Дж. Мюррея Гибона «Канадская мозаика», опубликованной в 1938 г.<sup>79</sup>

Если теория «плавильного котла» предполагает быструю насильственную ассимиляцию этнических групп в единую нацию, то мозаика или культурный плюрализм подчеркивают возможность длительного сосуществования различных культур или этнических групп (сторонники концепций мозаики или культурного плюрализма, как правило, пользуются термином «культурные группы»; термин «канадская мозаика» употребляется в работах канадских ученых тогда, когда их авторы стремятся подчеркнуть наличие различных этнических групп).

Концепция мозаики отчасти отражает объективную реальность: в Канаде помимо двух наций существует множество этнических групп. Она отражает также сложность и длительность процесса ассимиляции англоканадской нацией представителей других групп. Вместе с тем эта концепция не показывает всю сложность этнических процессов в этой стране. Прежде всего она нивелирует важные различия между двумя буржуазными нациями и этническими группами, она ничего не говорит о социально-этнических различиях внутри мозаики, о связи этноса и социального статуса группы. Это понимают некоторые прогрессивные канадские ученые. Не случайно этносоциолог Дж. Портер, исследовавший связь этнического и социального статуса групп, дал своей книге красноречивое название — «Вертикальная мозаика»<sup>80</sup>. Ученый представил яркую картину неравного положения разных этнических групп в канадском обществе. По мнению Портера, такая ситуация существует уже долгое время. Канадские марксисты С. Райерсон, Э. Бьярнсон и др. дали высокую оценку монографии Портера. Вместе с тем они подвергли критике методологические позиции автора, а также его взгляды по ряду принципиальных проблем канадской действительности<sup>81</sup>.

Дж. Портер прослеживает движение национальных групп по социальной, вернее, профессиональной лестнице путем сопоставления материалов переписей за несколько десятилетий. Занятость населения современного канадского общества автор представляет в виде пирамиды. Согласно разработанной им схеме, доля англоканадцев в каждой профессиональной группе возра-

стает по мере продвижения от низшей группы к высшей, в то время как у франкоканадцев и почти у всех остальных этнических групп это движение происходит в обратной последовательности. Ближе всех к вершине пирамиды, на которой расположены канадцы британского происхождения, находятся немцы, скандинавы. Низшие ступени общественной лестницы занимают, не считая аборигенов и цветного населения, итальянцы, поляки, украинцы и другие выходцы из стран Южной и Восточной Европы. Франкоканадцы, одна из двух наций Канады, занимает в этой шкале Портера место между выходцами из Северной и Восточной Европы.

Понятно, что в обществе подобной иерархии теорию «плавленного котла», провозглашающую идею форсированной ассимиляции, используют англоканадские шовинисты, а концепцию культурного плюрализма берут на вооружение буржуазные националисты разных этнических групп. Проповедуя национальную исключительность группы, выступая против единства трудящихся разных национальностей в борьбе за демократизацию страны, лидеры буржуазных националистов (вроде П. Юзука, одного из лидеров украинских буржуазных националистов, автора книги «Украинские канадцы»<sup>82</sup>) опираются на теорию плюрализма. Проповедуя национализм, противопоставляя одну этническую группу другой, подменяя классовый подход национальным, они приходят к сепаратизму, требуют политической автономии.

Канадский этносоциолог Ф. Вэлли, выступая на ежегодной конференции по вопросам иммиграции, внес новый элемент в дискуссию, обратив внимание на особенность административной структуры. «Канада могла бы терпеть плюрализм, если бы провинциальные границы совпадали с этническими». Ф. Вэлли считает недопустимым раздробление «по этническим и расовым линиям нашей экономики, нашей политической системы и нашего государственного аппарата»<sup>83</sup>.

Рассматривая Канаду как «этнически плюральное общество», этносоциологи Фр. Вэлли и Н. Шульман отмечают, что большинство этнических групп живет рассеянно по всей стране, что они официально не признаны как таковые. Законы не предусматривают гарантий существования и сохранения этих субкультур, хотя некоторые области страны неофициально считаются «украинскими, исландскими, шотландскими, немецкими и т. д.»<sup>84</sup>. Авторы считают, что в стране существуют настроения в пользу признания права каждой этнической группы «по крайней мере на некоторую индивидуальность»<sup>85</sup>.

Эта теория «третьей силы» при всех ее пороках отражает определенную объективную реальность: социально-экономическое, политическое, национальное неравенство в канадском обществе между господствующей канадской нацией и разными этническими группами. В то же время она ложно рассматривает все эти этнические группы как некое целое. Эта посылка и поро-

дила требование предоставления несуществующей единой третьей группе равного с двумя нациями статуса. Такого «равенства» с франкоканадцами рьяно добиваются, например, представители украинских националистических организаций.

Этническую пестроту канадского народа, его многоликость и мозаичность Д. Портер объясняет не только наличием третьего, т. е. не французского и не британского компонента, но и неоднородностью самого «британского» этнического элемента, образующего англоканадскую нацию. По мнению Дж. Портера, «этническая сегрегация и сильная этническая приверженность» ведут свое происхождение от исторически сложившейся обособленности англичан, французов, шотландцев и ирландцев. Этому способствовала также прочная привязанность канадского населения британского происхождения к своей национальной культуре и к прежней родине — Великобритании. Все это было, по мнению Портера и других ученых, важным фактором формирования этнического плюрализма<sup>86</sup>. Кроме того, в сохранении обособленности, по мнению Портера, оказалась заинтересована привилегированная британская группа, ибо «мелтинг пот» с его радикальным разрывом национальных связей и старых форм стратификации угрожал бы консервативной традиции в канадской жизни, «традиции, которая идеологически способствует сохранению высокого статуса британской группы»<sup>87</sup>.

Все вышесказанное, в особенности вывод Портера о тенденции к деконсолидации англоканадской нации, еще раз подтверждает чрезвычайную сложность этнических процессов в Канаде.

В издаваемой под руководством У. Мортонa и Д. Крейтона многотомной серии «Канадские столетия», охватывающей историю этой страны от XI в. по 1967 г., в 1974 г. вышла фундаментальная монография «Канада 1896—1921 гг. Преобразованная страна». Она принадлежит перу Р. Брауна и Р. Кука. В центре внимания авторов находились те процессы и тенденции развития, которые коренным образом изменили облик страны, послужили основой для становления «новой по качеству и духу нации», «новой страны»<sup>88</sup>. Характерными чертами этого периода, по мнению авторов, являлись увеличение населения на 3 млн., создание новых провинций на западе, начало эксплуатации минеральных богатств и энергетических ресурсов северных районов двух центральных провинций и Британской Колумбии, беспрецедентный по масштабам приток иностранных капиталов и массовый вывоз зерна из прерий в Европу. Последствия массовой иммиграции рассматриваемого периода находят различную оценку в канадской литературе. Р. Браун и Р. Кук считают, что свыше 2,5 млн. новых канадцев, внесшие новые краски в этническую структуру Канады, не могли быть поглощены «в плавильном котле Канады», они были слишком многочисленны. Кроме того, почти треть переселенцев происходила из неанглоязычного мира. Браун и Кук утверждают, что новые поселенцы не только «не усилили старую Канаду, но часто даже бросали ей вызов»<sup>89</sup>.

В ряде работ буржуазных ученых проявляется влияние и расистских теорий, однако эта тема — предмет специального исследования.

Литература по этнической истории Канады, как старая, так и в особенности новейшая, представляет собой сложную, пеструю картину. Она не едина в методологическом отношении, поскольку в Канаде существует и успешно развивается марксистская историография. Эклектичная в своей философской основе буржуазная канадская историография до настоящего времени не выработала единой концепции истории этнического развития Канады.

- <sup>1</sup> Работы Т. Бака: Правда о Канаде. М., 1950; Тридцать лет коммунистического движения в Канаде (1922—1950). М., 1954; Наша борьба за Канаду. М., 1961; Народ Канады против монополий. М., 1966; Влияние Великой Октябрьской революции на канадское рабочее движение. М., 1967; Ленин и Канада. М., 1972; Избранные произведения. М., 1972; A conscience for Canada. Toronto, 1975.
- <sup>2</sup> Бак Т. Предисловие.— В кн.: Райерсон С. Основание Канады. М., 1963, с. 10.
- <sup>3</sup> Бак Т. Влияние В. И. Ленина и ленинизма на развитие Коммунистической партии Канады.— Избр. произв. М., 1972, с. 632.
- <sup>4</sup> Morris L. Pearson's «biculturalism» and the reactionary device of «cultural autonomy».— Marxist Quarterly, 1963, N 7, p. 7; см. также его работы: Challenge of the 60's 3-point program for Canada. Toronto, 1963; National and democratic revolution in French Canada.— World Marxist Review, 1964, sept.; Коммунисты и национальный вопрос.— Проблемы мира и социализма, 1964, № 9, и др.
- <sup>5</sup> Clarke N. Two nations — one country. Toronto, 1965, p. 7.
- <sup>6</sup> Каштан У. Путь к массам.— Проблемы мира и социализма, 1966, № 12; Idem. The coming century.— Horizons, 1967, summer, N 22; Idem. Communist coals.— Communist Viewpoint, 1969, v. 1, N 2; Idem. Lenin and contemporary imperialism.— Ibid., 1970, v. 2, N 2.
- <sup>7</sup> Kashtan W. Toward socialism: selected writings, 1966—1976. Toronto, 1976.
- <sup>8</sup> Walsh S. Two questions about Quebec.— Communist Viewpoint, 1974, v. 6, N 3, p. 14—22.
- <sup>9</sup> Walsh S. Some aspects of the national question in Canada.— Horizons, 1967, N 23.
- <sup>10</sup> Райерсон С. Основание Канады. От начала до 1815 г. М., 1963; Он же. Неравный союз. История Канады. 1815—1873. М., 1970; Idem. The founding of Canada. Beginning to 1815. Toronto, 1960; Idem. Unequal union. Confederation and the roots of conflict in the Canada, 1815—1873. Toronto, 1968; Idem. 1837: The birth of Canadian democracy. Toronto, 1937; Idem. French Canada: A study in Canadian democracy. Toronto, 1943; Idem. Le Canada français: tradition, son avenir. Toronto, 1945.
- <sup>11</sup> Ryerson S. Unequal union, p. 434—435.
- <sup>12</sup> Ryerson S. Racist oppression and the «white man» cult.— Canadian Tribune, 13.IV, 1959; Idem. How the Indians were cheated of their right to nationhood.— Ibid., 6.IV 1959.
- <sup>13</sup> Swankey B. Lois Riel and the people of Saskatchewan.— National Affairs, 1953, Oct., v. X, N 10; см. также: National Affairs, 1952, apr., sept., nov.
- <sup>14</sup> Swankey B. Canadian people honor Lois Riel, patriot and rebell.— Canadian Tribune, 17.II 1969.
- <sup>15</sup> Суанкей Бен. Габриэль Дюмон и восстание 1885 г. в Саскачеване. М., 1980.
- <sup>16</sup> Аверкиева Ю. П., Суанкей Б., Файнберг Л. А. Аборигенное население Канады.— В кн.: Национальные проблемы Канады. М., 1972; Суанкей Б. Борьба индейцев за землю.— Сов. этнография, 1978, № 5.
- <sup>17</sup> Weir J. Among the fighters for Canada's freedom. Canadian Tribune, 17.X 1969.



- <sup>18</sup> Например: *Weir J.* Lay of the land.— *Canadian Tribune*, 12.I.1972.
- <sup>19</sup> *Weir J.* The case of Canada's step-children.— *Canadian Tribune*, 12.III 1962.
- <sup>20</sup> *Weir J.* Democratic unity must defeat repression tide.— *Canadian Tribune*, 23.XII 1970.
- <sup>21</sup> *Weir J.* Slavs. Toronto, 1949.
- <sup>22</sup> *Вир Д.* Славянская литература в Канаде.— *Славяне*, 1953, № 7.
- <sup>23</sup> *Кравчук П.* П'ятдесят років служіння народу. До історії української народної преси в Канаді. Торонто, 1957; *Он же.* На новій землі. Торонто, 1958; *Кравчук Р.* Shevchenko in Canada. Toronto, 1961; *Он же.* Любимо і шануємо.— В кн.: Пам'ятна книга народної шани. Відзначення 150-річчя з дня народження Т. Г. Шевченка. Торонто, 1965; *Он же.* Важкі роки. Торонто, 1968; *Он же.* Під проводом благородних ідей. В. И. Ленин і українська прогресивна громадськість у Канаді. Торонто, 1969; *Он же.* Пісня і музика — його життя. Позновідь промітці Дем'яна Вихристого. Торонто, 1973; *Он же.* Українці в історії Вінніпега. Торонто, 1974; *Он же.* Листи з Канади. Київ, 1976; *Он же.* The Ukrainians in Winnipeg's first century. Toronto, 1974; *Он же.* Канадський друг Івана Франка. Торонто, 1971.
- <sup>24</sup> *Кравчук П.* Українці в історії Вінніпега; см. подробнее: *Фурсова Л. Н.* Национальный колорит Виннипега.— США, 1976, № 8.
- <sup>25</sup> *Окулевич Г.* Русские в Канаде. Торонто, 1948.
- <sup>26</sup> *Окулевич Г.* Между нами говоря. Надежды пасынков Канады.— *Вестник*, Торонто, 19 июня 1963 г.
- <sup>27</sup> Общий обзор историографии узловых проблем национального развития Канады в XIX в., а также критика концепций виднейших буржуазных историков (Мортон, Крейтон и др.) даны в заключительной главе книги С. Райерсона «Неравный союз». См. также: *Сороко-Цюпа О. С.* Историческая концепция Тернера и канадская историография. — *Американский ежегодник* 1972. М., 1972; *Тишков В. А.* Освободительное движение в колониальной Канаде. М., 1978; *Зарубежные концепции истории Канады.* Ч. 1, 2. М., 1979.
- <sup>28</sup> *French-Canadian Society*, 1964, v. 1, p. 405.
- <sup>29</sup> *Morton W. L.* The Canadian identity. Toronto, 1965, p. 81.
- <sup>30</sup> *MacNaught K.* The Pelican history of Canada. Toronto, 1967, p. 132.
- <sup>31</sup> Одна из новейших книг по этому вопросу: *Harris R. C.* The seigniorial system in early Canada.— *A Geographical Study*, 1966.
- <sup>32</sup> *Ерофеев Н. А.* Народная эмиграция и классовая борьба в Англии в 1825—1850 гг. М., 1962, с. 514; см.: Report of the earl of Durham, p. 164—165.
- <sup>32a</sup> *Senegal J.* Eugene Forsey and the question: what is a nation? — *Marxist Quarterly*, 1963, N 7.
- <sup>33</sup> *Wade M.* The French-Canadians, 1760—1945. Toronto, 1955, p. 325.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 327.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 331.
- <sup>36</sup> *Lower A. R. M.* Colony to nation: A history of Canada. Toronto, 1964.
- <sup>37</sup> *Stanley G.* The 1870-s.— In: *The Canadians, 1867—1967.* Toronto, 1968, p. 61.
- <sup>38</sup> *MacNaught K.* The history of Canada. L., 1970, p. 133.
- <sup>39</sup> *Cook R.* Canada.— *A Modern Nation*, Toronto, 1976, p. 119.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p. 120.
- <sup>41</sup> *Ibidem.*
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 121.
- <sup>43</sup> *Ibidem.*
- <sup>44</sup> *Brown D.* Canada in the making. Toronto, p. 11.
- <sup>45</sup> *Carneau F. X.* Histoire de Canada. Toronto, 1920.
- <sup>46</sup> *Ibidem*; *Cook R.* Canada, p. 121.
- <sup>47</sup> *Shape T.* Histoire de Canada. Цит. по: *Robert I. C.* Du Canada française au Quebec libre. P., 1975, p. 142.
- <sup>48</sup> *Laurendeau A.* L'Abbé Lionel Groulx. Montreal, 1939, p. 51.
- <sup>49</sup> *L'Action française*, II, 1918, mais; *Wade M.* The French-Canadians, p. 866.
- <sup>50</sup> *Groulx L.* L'Indépendance du Canada. Цит. по: *Cook R.* Canada, p. 124, 125.
- <sup>51</sup> *Perrenet A., Groulx L., P. R. Papin Archambault.* Soirées de l'Action française. Montreal, 1924, p. 7—9.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 10—11.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 13.
- <sup>54</sup> *L'Action française*, 1921, dec., p. 706.

- <sup>55</sup> *Wade M.* The French-Canadians..., p. 879.
- <sup>56</sup> Notre avenir politique: enquêté de l'Action française, 1923, p. 25, 29—30.
- <sup>57</sup> *Robert J. C.* Du Canada..., p. 141.
- <sup>58</sup> *Bernard I. P.* Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au millieu du XIX-e siècle. Montreal, 1971; Цит. по: I.-C. Robert. Op. cit., p. 146.
- <sup>59</sup> *Brunet M.* Les pressence anglaise et les Canadiens. Montreal, 1958, p. 196; «Canadians et Canadiens». Montreal, 1960, p. 165.
- <sup>60</sup> Ibidem.
- <sup>61</sup> *Brunet M.* Les pressence..., p. 11.
- <sup>62</sup> Ibidem. Идея Брюне о роли и значении средних классов и буржуазии в истории Французской Канады была подхвачена и развита дальше в трудах многих его последователей.
- <sup>63</sup> Ibidem.
- <sup>64</sup> Ibidem.
- <sup>65</sup> Ibidem.
- <sup>66</sup> Ibidem.
- <sup>67</sup> *Baerbeau R.* Est il une colonie? Montreal, 1962, p. 8.
- <sup>68</sup> Ibidem.
- <sup>69</sup> *Oullet F.* Le Bas-Canada, 1791—1840. Changements structuraux et crise. Ottawa, 1976, p. 81; *idem.* Histoire économique et sociale du Quebec. 1760—1850. Montreal, 1966.
- <sup>70</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 22, с. 155; т. 23, с. 59.
- <sup>71</sup> *Buck T.* Canadian history and Canadian independence.— Marxist Quarterly, 1963, N 6, p. 75.
- <sup>72</sup> *Бак Т.* Предисловие.— В кн.: Райерсон С. Основание Канады. М., 1963, с. 10.
- <sup>73</sup> Подробнее о позиции КПК см.: *Фурсова Л. Н.* Обострение франкоканадского вопроса.— В кн.: От Аляски до Огненной земли. М., 1967.
- <sup>74</sup> *Borrie W. D.* The cultural integration of immigrants. London, 1959, p. 11.
- <sup>75</sup> *Kallen H.* Democracy against «Melting pot». См. подробнее: Nation, 1915; Cultural pluralism and the American idea. N. Y., 1956.
- <sup>76</sup> *Richmond A.* Post-war immigrants in Canada, Toronto, 1967, p. 111.
- <sup>77</sup> Canada year book. Ottawa, 1959, p. 152.
- <sup>78</sup> *Porter I.* Human society.— In: Canadians, 1867—1967. Toronto, 1968, p. 386.
- <sup>79</sup> *Gibbon J. M.* Canadian mosaic. Toronto, 1938.
- <sup>80</sup> *Porter I.* The vertical mosaic. An analysis of social class and power. Toronto, 1965.
- <sup>81</sup> *Ryerson S.* Question in dispute.— Marxist Quarterly, 1965, N 19.
- Bjarnason E.* Class and elite in Canadian society.— Ibid., 1966, N 16.
- <sup>82</sup> *Juzyk P.* Ukrainian Canadians. Toronto, 1967.
- <sup>83</sup> Community Planning for Immigration. Immigration Conference and Annual Meeting. Toronto, 1961, p. 29—30.
- <sup>84</sup> Этнически плюральным обществом они называют любое общество, в котором сосуществуют две или больше этнических культур (субкультур). *Vallee F. G., Shulman N.* The viability of French grouping outside Quebec.— In: Regionalism in the Canadian community. 1867—1967. Ed. by M. Wade. Toronto, 1969, p. 83—84.
- <sup>85</sup> Ibid., p. 85.
- <sup>86</sup> *Porter J.* The human community. Toronto, 1967, p. 394.
- <sup>87</sup> *Porter J.* The vertical mosaic, p. 69—71.
- <sup>88</sup> *Brown R. C., Cook R.* Canada 1896—1921: A nation transformed. Toronto, 1976, p. 1.
- <sup>89</sup> Ibidem.

## ИСТОРИОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В БРАЗИЛИИ

Экономическая, политическая и социальная история Бразилии довольно широко и подробно освещена в работах советских, бразильских, североамериканских и ученых других стран. Тем не менее некоторые важнейшие вопросы развития Бразилии разработаны все еще недостаточно полно. В первую очередь это относится к вопросу складывания бразильской нации. В процессе ее формирования принимали участие индейцы, негры, «белые» (потомки португальских колонизаторов). Отражением сложных этнических и расовых процессов стало появление смешанного населения, численно преобладающего в этнической структуре бразильского общества. Анализ этнической и культурной специфики этих групп имеет важное значение для понимания развития бразильской нации в целом.

В советской историографии пока еще не было работ, освещающих развитие этнографической мысли в Бразилии. В данной статье мы попытаемся наметить круг наиболее актуальных проблем, стоявших перед бразильской этнографической наукой с конца XIX в. по 60-е годы XX в. Изучение же бразильской историографии последних лет — тема отдельного исследования.

Развитие этнографических знаний в Бразилии началось еще в колониальный период (1500—1822 гг.): летописи монахов, дневники путешественников, мемуары политических деятелей того времени позволяют нам судить об этом. Но как наука этнография оформилась гораздо позже — в конце XIX в. Великие события того времени: отмена рабства негров (1888 г.) и провозглашение республики (1889 г.) — оказали колоссальное воздействие на формирование бразильской национальной культуры и науки. Перед последней, в частности, стояли такие задачи, как осмысление прошлого страны, поиски новых путей развития бразильского народа.

Ж. Набуко — крупнейший деятель аболиционистского движения 70—80-х годов XIX в. — был одним из первых историков Бразилии, попытавшихся с прогрессивных позиций решить указанные вопросы. В своей книге (1885 г.)<sup>1</sup> он писал, что «рабство индейцев и негров были основным препятствием в развитии нации, в формировании национального самосознания бразильцев». Эта мысль Ж. Набуко вызвала сильнейший резонанс не только среди бразильских историков, но и среди широких кругов общественности страны. Вокруг Ж. Набуко сплотились наи-

более прогрессивные деятели науки и культуры. Именно из их среды вышли крупнейшие бразильские историки, со временем ставшие гордостью отечественной науки.

Значение деятельности абolicционистов, в частности Ж. Набуку, для развития общественной мысли Бразилии впоследствии ярко показал ученый-коммунист О. Брандао<sup>2</sup>.

Анализ различных расовых групп бразильского общества был сделан бразильским ученым Ж. Рибейру в книге<sup>3</sup>, которая стала первым учебником по истории и этнографии страны. В каждой из 12 частей книги автор рассматривает соответствующий этап сложения бразильского народа с 1500 по 1889 г., в формировании которого, как правильно считает Ж. Рибейру, принимали участие индейцы, португальцы и негры. На основе смешения их культурных традиций и возникла национальная бразильская культура.

К числу несомненных достоинств книги Ж. Рибейру относится то, что в ней автор активно выступил против расистских теорий, оправдывающих рабство индейцев и негров, якобы не способных к самостоятельному развитию. Представитель буржуазно-демократического направления бразильской историографии впервые доказал, что «цивилизаторская миссия» португальцев, в защиту которой выступали реакционные историки и богословы, принесла индейцам и неграм жестокую эксплуатацию.

Вместе с тем Ж. Рибейру в своей книге не смог избежать субъективно-идеалистической трактовки многих исторических явлений. Так, полностью игнорируя экономический фактор в развитии страны, он пытался объяснить особенности ее истории только своеобразием природно-климатических условий Бразилии.

Одним из последователей научных взглядов Ж. Рибейру стал крупнейший бразильский этнограф Ж. Фрейре<sup>4</sup>, который провел тщательное исследование этнических процессов в стране в колониальный период. Он показал, что в каждом плантационном хозяйстве уже в XVII—XVIII вв. наряду с неграми проживало и значительное количество мулатов — детей африканок-наложниц и «белого» господина. Часть мулатов оставалась жить среди негров, но некоторых (обычно более светлокожих) хозяин освобождал от рабства, а иногда оказывал им и определенную материальную помощь. Эта категория свободных негров смешивалась с небогатыми «белыми». Однако даже такие разбогатевшие мулаты не могли занять равного положения с «белыми». Поэтому они объединялись в особые расово-социальные категории, например «branco da terra» («белый по земле»), представляющие обязательные переходные ступени при перемещении мулатов в группу «белых». Ж. Фрейре одним из первых обратил внимание на это своеобразное явление в этническом развитии населения Бразилии. Мулатов Ж. Фрейре считал активными проводниками африканских культурных традиций в среду белых жителей страны. Смешение португальских и африканских

культурных ценностей рассматривалось им как прогрессивное явление в истории Бразилии.

Но, несмотря на содержательность, работам Ж. Фрейре присущ и целый ряд серьезных недостатков. Так, он активно выступал против общетеоретических философских и исторических обобщений. Под его влиянием в начале XX в. в бразильской этнографии оформилось релятивистское направление, представители которого увлекались простым сбором материала в ущерб его теоретическому осмыслению.

В целом политические воззрения Ж. Фрейре были типичными для определенной части бразильской буржуазной интеллигенции того времени, которая так же, как и он, продолжала идеализировать бывший рабовладельческий строй Бразилии, искажала действительные исторические факты, пытаясь представить рабовладельческое латифундистское хозяйство как совершенную ячейку бразильского общества, где царили «гармоничные отношения» между белым хозяином и неграми-рабами.

Подобную же оценку рабовладельческому обществу давал другой видный представитель релятивизма бразильский историк О. Лима<sup>5</sup>. Объективное значение его труда — в фундаментальном подборе фактических данных. Однако, объясняя причины формирования бразильского народа, он писал, что разделение населения страны на господ и рабов было вызвано стремлением португальцев как можно быстрее наладить хозяйство колонии. Опираясь на эмпирический метод исследования, О. Лима утверждал, что только благодаря господству «белых» страна смогла встать на путь цивилизации. Он призывал представителей «белой» группы стойко хранить расовую и культурную чистоту. Смещение их с индейцами и неграми О. Лима рассматривал как регресс в развитии Бразилии.

Наряду с релятивизмом в бразильской исторической науке в 20—30-е годы XX в. оформляются и другие направления, в частности позитивизм, последователи которого сыграли важную роль в развитии отечественной этнографии.

Один из основателей позитивистского направления в бразильской историографии Р. Помбу активно боролся против так называемой «теории насилия» (сущность которой заключалась в провозглашении права борьбы «высшей» белой группы против «низших» — индейцев и негров), апологетом которой был реакционный бразильский историк К. Ф. Мартиус, поддерживаемый некоторыми представителями буржуазии и католической церкви. Р. Помбу писал, что указанная теория в условиях Бразилии — обоснование всевозможных расистских взглядов. Разоблачая их, он доказывал, что именно индейцы и негры, метисы и мулаты сыграли важнейшую роль в экономическом развитии страны, они же составили основу бразильской нации.

Р. Помбу написал многотомный труд «История Бразилии»<sup>6</sup>, в котором представлен богатый фактический материал о культуре различных групп населения и дан его анализ. Тем не ме-

нее ценность этого труда снижается рядом неверных утверждений (например, утверждение о том, что в колониальной Бразилии не существовало классового деления общества).

Р. Помбу и ряд других ученых его круга активно выступали против расистских теорий, которые начали распространяться в стране в 30-е годы XX в. Одним из родоначальников расово-биологических концепций в Бразилии был этнограф С. Б. Олинда, рассматривавший смешение «белых» с неграми и индейцами как гибель нации. Однако большинство исследователей в это время видело в процессе смешения всех групп населения будущее развитие страны.

Гораздо шире подобные расово-биологические концепции распространились в стране в 40-е годы XX в. Наиболее ярко они отражены в работах двух бразильских этнографов — А. Тауная<sup>7</sup> и О. Вияны<sup>8</sup>, испытавших на себе сильное влияние немецкой биологической школы. Они видели специфику исторического развития страны в непрекращающейся борьбе «высшей» расы с неграми, индейцами, метисами и мулатами. О. Вияна призывал «белых» к изоляции от «цветных». Он считал, что культурные контакты между этими группами невозможны в силу психической неполноценности негров и индейцев. Постоянное смешение этих групп, по мнению О. Вияны, в конце концов приведет к общей культурной и расовой деградации бразильского общества.

Особенно полно свою точку зрения О. Вияна высказал в книге, посвященной истории южных районов Бразилии<sup>9</sup>. Он объясняет их экономическое процветание строгой обособленностью расовых групп населения. В качестве примера «образцовой» общественной модели О. Вияна приводил скотоводческие рабовладельческие хозяйства южных районов страны, в которых, по его описанию, была установлена жесткая расовая и социальная граница между «белым» хозяином и индейцами-пастухами. Строжайший «военный режим», царивший в подобных владениях, по представлению О. Вияны, был надежным средством против восстаний «плебеев».

Против такого понимания отечественной истории выступили крупнейшие ученые-позитивисты Д. Пьерсон и А. Рамос.

Д. Пьерсон на основе огромного фактического материала показал, что именно в рабстве негров, в их низком социально-экономическом положении в современном бразильском обществе кроются корни так называемой социальной и культурной «неполноценности» негров. Смешение негров с представителями других расовых групп Бразилии он расценивал как объективное явление в развитии страны.

По мнению Д. Пьерсона, процессы этнокультурного смешения в сельской местности и городах протекали с разной степенью интенсивности. В городах социальный статус индивида (экономическое положение, образование и т. д.) играет важнейшую роль при определении общественного положения, однако в определенной степени зависит и от происхождения.

Рассматривая переход негров и мулатов в более продвинутые расово-социальные группы, Д. Пьерсон доказывает, что с изменением социального положения происходит и изменение групповой принадлежности<sup>10</sup>. Д. Пьерсон был одним из первых бразильских этнографов, подробно показавших этот процесс.

Проблема интеграции негров, индейцев и метисов в бразильский этнос рассматривается в книге бразильского этнографа А. Рамоса<sup>11</sup>. Он считал, что даже в республиканский период негры, индейцы и метисы Бразилии далеко не в равной степени были интегрированы в общенациональную жизнь страны. В своей книге А. Рамос делает попытку выявить районы с преобладанием того или иного типа населения. Подобный анализ, на наш взгляд, верен, но, к сожалению, фрагментарность книги А. Рамоса (описание только наиболее крупных групп бразильского населения) исключает глубокое и всестороннее исследование их развития. Наименее удачно автор показал развитие смешанного населения внутренних областей Бразилии.

Разностороннее освещение специфических черт исторического развития сертанов (внутренние районы страны) содержится в книге прогрессивного бразильского этнографа и социолога Э. да Куньи<sup>12</sup>. Он подробно описал материальную и духовную культуру сертанежу — жителей внутренних областей северо-востока страны. Причину медленного развития этих районов Э. да Кунья обосновывал изолированностью сертанов от общенациональной жизни страны. Однако глубокой книге Э. да Куньи присущ ряд серьезных недостатков. Так, в ней неправильно трактовались причины бедственного положения сертанежу, которые, по мнению автора, заключались только в особенностях географических условий этих районов (засушливый климат, малоплодородные почвы и т. п.). В этом отразилась приверженность Э. да Куньи теории географического детерминизма, вновь ставшей популярной в Бразилии в конце 40-х — 50-х годов XX в.

Тем не менее книги Э. да Куньи<sup>13</sup> положили начало революционно-демократическому направлению в бразильской историографии. Под влиянием его идей сформировалась целая плеяда видных бразильских и североамериканских исследователей, выступавших против реакционных расистских концепций, среди них Ф. Нормано, Ж. Родригес, Н. Родригес и др.

Исследованию сертанов посвящен центральный раздел книги североамериканского ученого Ф. Нормано<sup>14</sup>. Освещая особенности развития внутренних районов страны в республиканский период, автор указывает на характерную черту экономической жизни сертанов этого времени — их замкнутость, обособленность от других областей Бразилии. Проникновение капитализма в сертаны способствовало постепенному включению этих районов в общенациональную жизнь страны. Ф. Нормано первым высказал мысль о растущем значении сертанов для развития внутреннего рынка страны.

Такой же точки зрения придерживается бразильский ученый Б. С. Эрнани<sup>15</sup>. Его труды, посвященные истории внутренних областей страны, являются важнейшим источником для изучения самобытной материальной и духовной культуры сертанежу. С. Б. Эрнани отмечает, что в 20—40-е годы XX в. в сертанах появились новые культурные веяния, которые он связывает с развитием более тесных контактов между сертанежу и населением других районов. Он объясняет это становлением капиталистических отношений в сертанах, что проявилось, в частности, в строительстве автодорог, железнодорожных линий, облегчавших отходничество сертанежу в иные области Бразилии.

Крупнейший бразильский этнограф Ж. О. Родригес в начале своей научной деятельности также занимался изучением внутренних областей Бразилии. Однако позже он увлекся сравнительным исследованием материальной и духовной культуры негров Африки и Бразилии. Значительный раздел книги Ж. О. Родригеса<sup>16</sup> посвящен изучению африканской работорговли в Бразилии. Он выделял несколько основных этапов ее развития и считал ее характерной чертой то, что сюда обычно ввозили негров, принадлежавших к одним и тем же племенам или народностям Африки. Это в определенной мере способствовало длительному сохранению своих традиций различными африканскими группами. Однако совместная работа негров в плантационных хозяйствах, борьба против рабства способствовали сплочению африканцев, складыванию единой группы бразильских негров.

Культуре бразильских негров посвящена книга видного бразильского этнографа и археолога Н. Родригеса<sup>17</sup>. В ней собран богатейший материал о традициях, верованиях, языках различных групп негров, живших в Бразилии в колониальный период. На основе фольклорного материала Н. Родригес делает попытку выявить зоны расселения негров, относящихся к тем или иным африканским племенам или народностям. В определенной степени подобное рассмотрение вопроса правомерно, ибо бразильские рабовладельцы приобретали негров, сообразуясь со спецификой труда на своих плантациях. Поэтому на отдельных плантациях иногда скапливалось значительное количество негров одной африканской группы. В то же время колониальное правительство, а нередко и сами плантаторы, опасаясь восстаний рабов, старались не соединять вместе большое количество негров одной африканской группы. Этот аспект совершенно не учитывался Н. Родригесом. Им преувеличивалась также бытовавшая среди различных групп африканцев тенденция к культурному и расовому обособлению. Не уделял должного внимания Н. Родригес и процессу смешения негров и португальцев — важнейшему явлению в этнической истории Бразилии.

В своих работах Н. Родригес использовал данные археологии, этнографии и фольклора. Подобные комплексные исследования широко проводились в стране в 50—60-е годы XX в. Од-



ним из родоначальников этого направления был французский ученый А. Метро. Его центральная работа<sup>18</sup> посвящена изучению индейских племен тупи-гуарани, живших в прибрежных областях северо-востока страны в XVI—XVII вв. Опираясь на археологические и фольклорные данные, а также сведения хронистов, А. Метро доказал, что хотя к концу XVII в. на северо-востоке страны сложился значительный слой метисов (дети индейцев и португальцев), большинство индейцев этого района еще не было ассимилировано.

По свидетельству А. Метро, наиболее быстрое выделение метисов из индейских групп наблюдалось среди племен тупинамба. Причины этого явления, на наш взгляд, кроются в их системе родства, которая, как утверждает А. Метро, была патрилинейной. Наследование также происходило строго по отцовской линии, поэтому дети от мужчин не данного рода считались у индейцев тупинамба чужаками, не обладавшими правом наследования (это правило переносилось и на метисов, которые со временем стали выходить из общин и образовывать свои поселения).

Интересные сведения о появлении на северо-востоке страны в конце XVII — начале XVIII в. значительных групп метисов содержатся в книге бразильского этнографа и археолога К. Отта<sup>19</sup>, который проводил археологические раскопки на территории современного штата Баия. Он также использовал данные археологии, фольклора и отдельные сведения хронистов. Как и его предшественник, К. Отт попытался воссоздать приблизительную картину жизни племен тупинамба в указанное время и пришел к выводу, что в конце XVII в. активизировался процесс выделения метисов из индейских групп тупинамба. Опираясь на археологический материал, К. Отт выдвигает также гипотезу о наличии у них уже в XVII в. самостоятельной культуры. Однако, как пишет сам автор, подобное утверждение еще мало обоснованно. Несмотря на спорность ряда гипотез К. Отта, его попытка выявить специфику развития индейцев и метисов на ранних этапах колониального периода является безусловно интересной и плодотворной.

Археологические данные широко использовал в своем труде бразильский этнограф Х. Оливьям<sup>20</sup>, также изучавший индейцев северо-востока страны. Основным объектом его исследований были индейцы тапуайя, которые в XVII—XVIII вв. жили на территории современного штата Минас Жерас. Х. Оливьям подробно описал их общественное устройство, традиции и верования. Для нас особенно важно свидетельство Х. Оливьяма о том, что в конце XVII в. среди индейцев в тапуайя появились метисы, которые, как правило, продолжали оставаться в индейских общинах. Х. Оливьям не проанализировал это явление, но собранный им богатый материал об общественных институтах индейцев тапуайя позволяет нам сделать интересный вывод: среди многих групп индейцев тапуайя был распространен матри-

линейный счет родства и наследование велось по женской линии, следовательно, метисы должны были являться полноправными членами рода, что в свою очередь обуславливало медленное их выделение из названных индейских групп.

Научная деятельность А. Метро, Х. Оливьяма, К. Отта существенно повлияла на дальнейшее развитие этнографии в стране, убедительно продемонстрировав значение полевых этнографических исследований не только для изучения современных групп бразильского населения, но и для реконструкции их далекого прошлого. Несомненной заслугой этих ученых является детальный анализ процесса метисации на микроуровне (отдельный индейский род, племя и т. д.).

Под непосредственным воздействием научного творчества А. Метро, Х. Оливьяма и К. Отта в Бразилии в конце 60-х — начале 70-х годов XX в. складывается значительная группа ученых, посвятивших себя полевой этнографической деятельности. Среди них в первую очередь следует выделить Р. Рамоса<sup>21</sup>, М. Карвальо<sup>22</sup>, Д. Праиса<sup>23</sup> и Дж. Зарура<sup>24</sup>. Они собрали интересный материал по этнокультурным процессам у различных групп современного индейского населения страны. В их работах отражено положение индейцев и метисов, живущих в районах Бразилии, отдаленных от промышленных центров и городов. Они приходят к любопытному выводу, что именно в результате проникновения в общину метисов, а нередко и «белых» значительно ускоряется процесс разложения традиционной индейской общины. Из нее выделяется «общинная аристократия», состоящая, как правило, из разбогатевших метисов, а иногда и «белых».

Д. Праис и Г. Зарур показали, что богатые индейцы и метисы стремятся поддерживать тесные связи с представителями «белой» группы, к которой они тяготеют. Многие такие индейцы и метисы нередко отказываются выполнять индейские обычаи, не подчиняются общинным властям и со временем выходят из общины.

Этот процесс, интенсивно протекавший во всех районах страны, вызывал пристальный интерес у ученых разных направлений, и в первую очередь у представителей бразильской социологической школы. Ученые этого направления занимались широким кругом проблем, в частности исследованием взаимосвязи расовых и социальных факторов в развитии этноса, изучением расово-социальной структуры бразильского общества, анализом возможностей социальной мобильности индивидуума и т. д. Эта школа дала таких крупных бразильских ученых, как К. Жуниор, Ф. Азеведу, Ф. Фернандес, П. Коста, Ф. Кардозу, О. Ианни и др.

Одним из основателей социологического направления в Бразилии был историк-марксист К. Прадо Жуниор<sup>25</sup>. Его научная и общественная деятельность протекала в период становления «твердой» власти в стране (диктатура Варгаса), когда реакци-

онные историки пытались пересмотреть значение таких исторических событий, как отмена рабства негров и провозглашение республики. Отвечая им, К. Жуниор назвал эти великие события «важнейшими вехами политического и социально-экономического развития страны и формирования бразильского народа как единой нации».

Прогрессивные взгляды К. Прадо Жуниора были развиты бразильскими исследователями Е. Коллором, А. Кинтасом, Ф. Сижисмундо, создавшими интересные обобщающие работы по истории Бразилии<sup>26</sup>. Однако приблизительно с середины 50-х годов XX в. часть представителей социологического направления начинает отказываться от создания обобщающих научных трудов и обращается к частным социологическим исследованиям в городе и деревне.

В этом плане типичной является книга североамериканского этнографа Х. В. Хатчинсона<sup>27</sup>, который долгое время жил и работал в Бразилии. Основным объектом его исследования является сельский район Реконкаво вблизи Баии. Анализ расовой структуры населения этого района показывает, что основная масса жителей Реконкаво к 50-м годам XX в. была смешанной, тем не менее переход из одной расово-социальной группы в другую и в это время был сложным. Как считает Х. В. Хатчинсон, всесторонне изучивший этот вопрос, процесс перехода существенно осложнялся стойкими расовыми предрассудками, связанными со сравнительно слабым развитием капиталистических отношений в бразильской деревне.

Сельский район северо-востока страны изучал и бразильский социолог и этнограф Ф. Фернандес<sup>28</sup>. Там ему удалось собрать ценный материал, который позволяет глубже понять сущность расово-бытовой дискриминации в бразильской деревне в 20—40-х годах XX в. Так же как Х. В. Хатчинсон, Ф. Фернандес видит корни этого явления в структуре социально-экономических отношений, господствовавших в стране, в частности в сохранении множества феодальных пережитков.

В книге видного бразильского этнографа Ф. Азеведу<sup>29</sup>, посвященной опять-таки анализу расово-социальной структуры сельского населения северо-востока Бразилии, как бы подводится своеобразный итог результатам исследований такого типа и высказывается несомненно плодотворная мысль о необходимости перехода в будущем к комплексным этносоциологическим экспедициям по изучению современных процессов в городе и деревне.

Анализом расово-социальной структуры городского населения в 60—70-е годы XX в. занимались многие известные бразильские этнографы. Тем не менее книга Ф. Кардозу и О. Иани<sup>30</sup> до сих пор остается наиболее фундаментальным трудом по этой проблеме. В ней авторы, в частности, показали многообразие моделей расовых отношений, существовавших в бразильской городской среде в 60-е годы XX в. На основе данных анкетиро-

вания Ф. Кардозу и О. Ианни продемонстрировали конкретные формы бытовой расовой дискриминации.

Эта же проблема отражена в книге бразильского этнографа П. да Косты<sup>31</sup>. Тщательное исследование положения негров в городах позволило ему проанализировать процесс социального расслоения, протекавший внутри этой группы. Он писал, что в 50-е годы XX в. среди негров Бразилии начался процесс формирования собственной буржуазии. Ее представители любыми путями старались войти в среду «белых». В то же время часть африканцев стремилась к культурному и расовому обособлению. Это послужило основой возникновения националистических негритянских организаций, разностороннюю критику которых дает П. Коста в своей книге.

Одним из способов перехода негров в зажиточные слои был брак с представителем белого населения. Проблема вступления в брак людей разной расовой принадлежности была и в XX в. областью наиболее резко проявляющейся расовой нетерпимости. О наличии бытовой расовой дискриминации в Бразилии писал североамериканский ученый Н. Деглер<sup>32</sup>, хорошо знавший эту страну. Он сопоставил в своей книге положение негров и мулатов в Бразилии и США и показал, что в Бразилии существовали более демократичные расовые отношения, чем в США. Заканчивая свою книгу, Н. Деглер пишет, что в преодолении всех расовых предрассудков, в консолидации бразильского народа на основе смешения всех расовых групп населения страны он, как и все прогрессивные бразильские этнографы, видит будущее бразильского народа.

В целом представители социологического направления внесли важный вклад в изучение этнических процессов в Бразилии. Однако некоторые из них, склоняясь к релятивизму, например, утверждали, что и в середине XX столетия в стране не было ни экономического, ни этнического единства, а бразильская культура рассматривалась ими всего лишь как сумма различных региональных обычаев и традиций, малосвязанных между собой. Поэтому ученые указанной ориентации отрицали существование единой бразильской нации.

Эти недостатки бразильской социологической школы наиболее последовательно критиковал известный североамериканский этнограф и социолог Ч. Уогли, много лет проработавший в стране<sup>33</sup>. Он писал, что сложение бразильского народа началось уже в колониальный период, а активизировался этот процесс в 20—40-е годы XX в.— время быстрого развития капитализма в стране. В формировании бразильской нации, по его утверждению, приняли участие все расовые группы страны. В результате их смешения образовалось определенное культурное и этническое единство, ставшее основой бразильской нации.

Таким образом, подход к решению проблемы формирования бразильского этноса отчетливо выявляет недостатки, присущие бразильской этнографической науке. Прежде всего это перегру-

женность детальным описанием отдельных событий в ущерб их анализу; рассмотрение региональных проблем в отрыве от развития общих процессов, происходивших в стране; абсолютизация специфики условий и путей исторического развития Бразилии.

Бразильскими этнографами и социологами был собран богатейший и разнообразнейший материал по истории и этнографии страны. Однако бразильские исследователи часто опирались на субъективно-идеалистические концепции методологии истории, а сильное влияние английских, французских и североамериканских исторических концепций на бразильскую историографию приводило к распространению в ней антиэволюционных взглядов на процесс всемирного развития.

- <sup>1</sup> *Nabuco J.* Abolicionismo. Rio de Janeiro, 1885.
- <sup>2</sup> *Brandao O.* Os intelectuais. Rio de Janeiro, 1950.
- <sup>3</sup> *Ribeiro J.* Historia do Brasil. Rio de Janeiro, 1900.
- <sup>4</sup> *Freire J.* Casa grande e senzala. Rio de Janeiro, 1917.
- <sup>5</sup> *Lima O.* Formação historico da nacionalidade brasileiro. Rio de Janeiro, 1944.
- <sup>6</sup> *Pombo R.* Historia do Brasil. V. 1—10. Rio de Janeiro, 1905—1923.
- <sup>7</sup> *Holanda S. B. de.* Politica geral do Brasil. Rio de Janeiro, 1930.
- <sup>8</sup> *Taunay A. E.* Historia do café no Brasil. V. 1, 2. Rio de Janeiro, 1952.
- <sup>9</sup> *Viana O.* Populações meridionais do Brasil. V. 1—3. Rio de Janeiro, 1952.
- <sup>10</sup> *Pierson D.* The Negroes in Brazil. Chicago, 1942.
- <sup>11</sup> *Ramos A.* Las poblaciones del Brasil. Mexico, 1944.
- <sup>12</sup> *Cunha E. da.* A margem da historia. Porte — Lisboa, 1946.
- <sup>13</sup> *Cunha E. da.* Os sertões. Rio de Janeiro, 1952.
- <sup>14</sup> *Normano F. J.* A study of economic types, N. Y., 1960.
- <sup>15</sup> *Ernani B. S.* Historia do Brasil. Mexico, 1944.
- <sup>16</sup> *Rodrigues H. O.* Brazil and Africa. Berkeley; Los Angeles, 1965.
- <sup>17</sup> *Rodrigues N.* Os Africanos no Brasil. São Paulo, 1945.
- <sup>18</sup> *Meitiaux A.* The Tupinamba: Handbook in South American Indians. V. 3. Washington, 1948.
- <sup>19</sup> *Ott C.* Pre-historia de Bahia. Salvador; Bahia, 1958.
- <sup>20</sup> *Oliviam J.* Indigenas de Minas Gerais. Salvador; Bahia, 1956.
- <sup>21</sup> *Ramos R. A.* El indio y los otros la vision multiethnica de un indio kaongong.— America Indigena, Mexico, 1977, 37/1.
- <sup>22</sup> *Carvalho M. R.* Los kariri de Mirandola — un sigmento rural indigena.— America Indigena, Mexico, 1977, 37/1.
- <sup>23</sup> *Price D.* Comercio e acculturacion entre los nambicuara.— America Indigena, Mexico, 1977, 37/1.
- <sup>24</sup> *Zarur J.* Velocidade de cambio socio-economico em uma sociedade tribal.— America Indigena, Mexico, 1977, 37/1.
- <sup>25</sup> *Junior C. P.* Formação do Brasil contemporaneo. São Paulo, 1942.
- <sup>26</sup> *Collor E.* Garibaldi e a guerra dos farrapos. Rio de Janeiro, 1958; *Quintas A.* Revolucao praieira. Recife, 1949; *Sigismundo F.* Historia popular da Revolucao praieira. Rio de Janeiro, 1949.
- <sup>27</sup> *Hutchinson H. W.* Village and plantation life in northeastern Brasil. Seattle, 1957.
- <sup>28</sup> *Fernandes F.* Mudancas sociais no Brasil. São Paulo, (s. d.).
- <sup>29</sup> *Azevedo Th.* Social change en Brasil. Jamsville, 1963.
- <sup>30</sup> *Cardoso F. H., Ianni O.* Cor e mobilidade em Florianopolis. São Paulo, 1960.
- <sup>31</sup> *Costa P. da.* O negro in Rio de Janeiro. Relacoes da raca numa sociedade em mudanca. São Paulo, 1953.
- <sup>32</sup> *Degler N. C.* Neither Black nor White. Slavery and race relations in Brasil and the United States. N. Y., 1971.
- <sup>33</sup> *Wagley Ch.* An introduction to Brasil. N. Y., 1963.

## ОЧЕРК ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИИ В ВЕНЕСУЭЛЕ<sup>1</sup>

В Венесуэле, как и в ряде других латиноамериканских стран, формирование и развитие этнографии заметно запаздывает сравнительно с европейскими странами и США. Об этом говорит более позднее время создания специальных научных учреждений и музеев и появления специальных публикаций. Главная причина, видимо, заключается в общем отставании науки, особенно общественных ее разделов, вызванном колониальной зависимостью от Испании. В республиканский период складыванию научных традиций долгое время мешали гражданские войны. Некоторую роль в сдерживании интереса к этнографической работе (в той части, что касалась испанского наследия в культуре) могли играть антииспанские настроения в бывших колониях — в Венесуэле они ощущаются до последней четверти XIX в.<sup>2</sup>

Формирование этнографии в латиноамериканских странах проходило под влиянием европейской (в первую очередь, французской) этнографии. Много сделал для развития этнографических знаний в Венесуэле Адольф Эрнст (1832—1899), доктор философии университета Лейпцига, приехавший в Венесуэлу в 1861 г. С 1863 г. он преподает в Центральном университете Венесуэлы (далее ЦУВ) немецкий язык и естественную историю. В университете Эрнст знакомит слушателей с идеями Ч. Дарвина и Т. Гексли и становится вместе с венесуэльцем Рафаэлем Вильявисенсио (1837—1920) проводником позитивизма. При его содействии в 1867 г. было организовано Общество физических и естественных наук<sup>3</sup>. Он был также директором Национального музея Венесуэлы, где в его время имелась секция этнографии и антропологии<sup>4</sup>.

Основные работы Эрнста затрагивают разные аспекты естествознания. Большая часть этнографических статей (преимущественно об индейцах гуахирос<sup>5</sup>, интересовался он и древностями Мексики<sup>6</sup>) была напечатана в Германии. Немногочисленные статьи этнографического характера, опубликованные в Венесуэле<sup>7</sup>, не могли оказать большого воздействия на становление там этнографии. Больше значение должна была иметь его работа в университете и музее.

Современником Эрнста был Аристидес Рохас (1826—1894). Врач по образованию, Рохас интересовался философией, социологией, историей (в том числе индейской), филологией<sup>8</sup>. Пер-

рое крупное и наиболее известное произведение Рохаса «Индийские исследования. Вклад в древнюю историю Венесуэлы» вышло в 1878 г.<sup>9</sup> Уже по названию видно, что Рохас считал индейское прошлое частью истории страны. Общую цель своей работы он видел в познании древней истории Венесуэлы и населявших ее народов с тем, чтобы, как он писал, заложить основы венесуэльской культуры<sup>10</sup>. Книга представляет собой ряд очерков. Первый посвящен наскальным изображениям; Рохас пришел к выводу, что многочисленные изображения, известные в Венесуэле, относятся к разным эпохам. Сравнивая сведения об индейцах, содержащиеся в письменных источниках раннего колониального времени, и тематику изображений, Рохас пытался определить этническую принадлежность этих последних. Так, он выделил «карибские» изображения и постулировал передвижение разных карибских племен с востока на запад<sup>11</sup>. В книге есть очерк о кипу, несколько очерков об индейских языках. Наиболее этнографичным является очерк «Полуостров Каракас», в котором описана история индейцев области, прилегающей к столице. И здесь Рохас постулирует движение карибов с востока на запад, на этот раз основываясь на сходстве топонимов разных районов страны<sup>12</sup>. Не избежал этот автор распространенных в его время идей о происхождении перуанской цивилизации под воздействием народов Восточной Азии<sup>13</sup>.

Рохас хорошо знал работы предшественников. Особенно часто он цитировал А. Гумбольдта, взгляды которого на индейцев Америки оказали влияние на многих венесуэльских исследователей. В 1890 г. Рохас издал «Исторические легенды Венесуэлы»<sup>14</sup>. Эта книга до сих пор полезна содержащейся в ней характеристикой ранних источников о коренных обитателях страны.

Обратим внимание на то, что Рохас применял понятие «этнография» (в некоторых случаях «этнология»), лишь говоря о коренном населении Венесуэлы.

Венесуэльский исследователь Гаспар Маркано (1850—1910) под этнографией подразумевал прежде всего изучение древностей. Врач по образованию, он долгое время жил в Париже и печатал свои работы в «Бюллетенях» и «Записках» Общества антропологии Парижа<sup>15</sup>. Лишь недавно его работы были переизданы в Венесуэле на испанском языке<sup>16</sup>.

В 80-е годы XIX в. в стране собираются первые этнографические коллекции. Работа эта проводилась в связи с тем, что в 1883 г. в Каракасе в честь столетия со дня рождения Симона Боливара была организована первая «Выставка Венесуэлы»<sup>17</sup>. Часть этнографических экспонатов (в частности, одежда и украшения индейцев гуахино) была затем оставлена Национальному музею. В этой же связи были написаны и некоторые труды. Так, Хосе Игнасио Ларес Баральт (1855—1927) написал небольшую работу «Этнография штата Мерида». Автор пришел к выводу о родстве коренных обитателей штата с муисками на осно-

ве сходства в языке и обычаях. В книге приведены описания некоторых обычаев индейцев Мериды, почерпнутые из письменных источников<sup>18</sup>. Отметим, что Ларес Баральт в отличие от современных ему и многих более поздних авторов к сфере «этнографии» относил не только индейцев: в его работе уделено место, хотя и мало, другим этническим компонентам штата — неграм и метисам.

В конце XIX — начале XX в. в Венесуэле работает новое поколение исследователей, в той или иной мере касавшихся этнографии. Это Лисандро Альварадо (1858—1929), Мартин Матос Арвело, Тулио Фебрес Кордеро (1860—1938), Бартоломе Тавера Акоста (1865—1931), Хиль Фортул (1862—1943). Несколько позже начинают свою деятельность Альфред Ян (1867—1940), Самуэль Дарио Мальдонадо (1870—1925), Хулио Сесар Салас (1870—1933), Элиас Торо (1871—1918), Педро Мануэль Аркайя (1874—1958). Они не были этнографами-профессионалами. Это были натуралисты, социологи, литераторы, историки и пр. Факты, которыми они оперировали, часто не были собраны в экспедициях, а извлечены из письменных источников, опубликованных или, реже, архивных. Были среди них и путешественники и чиновники, жившие подолгу среди индейцев. Это было время накопления этнографических материалов, касающихся главным образом, если не исключительно, индейского населения страны.

Одним из пионеров венесуэльской этнографии по праву считается Б. Тавера Акоста. Он много путешествовал по венесуэльской Гвиане, записывал индейские мифы, составлял словари, собирал этнографические материалы, изучал петроглифы. К сожалению, с основными работами Таверы Акосты мне удалось познакомиться лишь через других авторов. Одна из первых его работ — «Рио-Негро, этнографический, исторический и географический обзор». Его работа «На юге. Индейские диалекты Венесуэлы» содержит индейские словари, которые, по мнению специалистов, не потеряли значения и до настоящего времени. В книге «Доколумбова Венесуэла» наряду с другими проблемами затрагивается тема сходства в языке и религиозных верованиях индейцев Венесуэлы и народов Азии<sup>19</sup>. Посмертно, лишь в 1956 г., была опубликована работа о петроглифах<sup>20</sup>.

Среди индейцев жил М. Матос Арвело. В его работе «Кое-что об этнографии Территории Амазонка» описаны индейцы банива, проживавшие на реках Атабапо и Гуайния. Матос Арвело подробно изложил обряды врачевания, упомянул куваду и инициации и пространно описал празднество «Мауари» по случаю созревания девушек. Матос Арвело заметил, что религиозные верования описываемых им индейцев представляли собой сочетание их традиционных верований с догматами римского католицизма<sup>21</sup>. Матос Арвело является автором еще одной книги — «Индийская жизнь»<sup>22</sup>.



Исследователем коренных обитателей Венесуэлы был Х. С. Салас. Он был юристом по образованию и в городе Мерида преподавал политэкономии и социологию. Его первая крупная работа «Этнология и история Тьерра-Фирме» вышла в 1908 г. и неоднократно переиздавалась. Салас не был полевым исследователем. Все многочисленные сведения, приведенные в книге (о жилищах, домашних животных, наскальных изображениях, мифы и многое другое), почерпнуты им преимущественно из письменных сообщений. Большая часть книги посвящена индейцам, небольшая глава отведена «белой расе», а в главе о колониальном времени речь идет о негритянском населении региона. Салас придерживался автохтонистской точки зрения на происхождение индейцев. Более того, он утверждал: «Почти очевидно, что Новый Свет был колыбелью большой желтой расы»<sup>23</sup>.

Большое место в творчестве Саласа заняло изучение карибского населения Венесуэлы. Основной его целью при этом было опровергнуть ложное, по его мнению, утверждение о том, что карибы практиковали каннибализм. Этой теме Салас посвятил несколько статей и монографию. Салас считал, что главную роль в широком распространении идеи о людоедах-карибах сыграли испанцы, которые преднамеренно оговаривали карибов (и других индейцев), чтобы оправдать их порабощение<sup>24</sup>. В монографии эта мысль развивается и аргументируется на более обширном материале. Вот к какому выводу пришел Салас: «Предрассудки Колумба, выдумки Веспуччи и явная заинтересованность испанских королей, их высших чиновников и конкистадоров стали основой мифа об антропофагии индейцев»<sup>25</sup>. Вместе с тем Салас не отрицал того факта (да и не мог этого сделать, ибо он неоднократно зафиксирован источниками), что в некоторых случаях карибы поедали пленников. Но это поедание, писал Салас, было частью военного ритуала, и поэтому его нельзя считать антропофагией<sup>26</sup>.

В методологическом отношении интересно замечание Саласа о том, что лингвистическая классификация коренных обитателей Америки ненадежна. Сам он предлагает классификацию на основе обычаев индейцев и их религиозных верований<sup>27</sup>. Салас был сторонником широких сравнительных исследований в американистике: «Сравнительный анализ должен охватывать всю социальную сферу... все проявления человеческой эволюции»<sup>28</sup>. Как и многие его современники, он увлекся сопоставлениями в культуре и языке коренных обитателей Америки и обитателей Старого Света, особенно полинезийцев, и полагал, что обнаруживаемые сходства «можно объяснить только общностью происхождения»<sup>29</sup>.

Отметим, что Салас выступил против апологетов испанского завоевания Америки и против всех, кто защищает вооруженные захваты, «осуществляемые любой расой и во имя любой цивилизации»<sup>30</sup>.

Довольно поздно пришел к этнографии Л. Альварадо. Он получил медицинское образование, занимался литературой, философией, историей и переводческой деятельностью (он перевел на испанский книгу А. Гумбольдта «Путешествие в полуденные области Нового Света»<sup>31</sup>). Альварадо в своих работах по этнографии Венесуэлы использует широкий круг источников: собственные наблюдения, материалы предшественников, данные письменных сообщений, а также сведения из археологии и лингвистики. В его работах часто фигурируют имена Ч. Дарвина и Р. Тэйлора, но более других цитируется Гумбольдт, влияние которого на Альварадо очень заметно.

В небольшой работе «Отечественная этнография», увидевшей свет в 1907 г., Альварадо обрисовал состояние этнографии в Венесуэле на рубеже двух веков. Он верно заметил, что этнологические построения покоились главным образом на сообщениях хронистов и в меньшей мере — на сведениях миссионеров. Альварадо в этой статье, пожалуй, первым из венесуэльских исследователей ясно высказал мысль о необходимости полевых исследований для развития этнографии. Предметом исследований должны быть: костные останки людей; оружие, предметы и украшения; мертвые и живые языки. Перед нами, таким образом, классическая триада из физической антропологии, материальной культуры и языка. Альварадо подчеркивал, что для этнографического описания страны следует изучать как ныне живущие народы, так и исчезнувшие<sup>32</sup>. Он одним из первых в Венесуэле решительно высказался против идеи искать необходимые связи между народами Венесуэлы и Старого Света<sup>33</sup>.

Главная книга Альварадо об индейцах Венесуэлы «Этнографические данные Венесуэлы» вышла в свет уже после его смерти. В ней представлены разнообразные аспекты жизни коренных обитателей страны, преимущественно в прошлом. Бросается в глаза, что при изложении каждой темы (жилище, промыслы и т. д.) приводятся сведения из разновременных источников (хроники XVII в., сообщения миссионеров XVIII в., записки путешественников XIX—XX вв.), к тому же не соотнесенные географически. Таким образом, индейцы Венесуэлы предстают как нечто единое с общей, абстрагированной от определенных этносов культурой. Культура эта отражена подробно, с многочисленными ссылками на источники. Достаточно широко в книге представлены теоретические идеи западноевропейской этнографии. Как и многие вышеназванные авторы, Альварадо в «этнографию» включает лишь изучение индейцев, к тому же их прошлого состояния, так как их современному положению уделены только две последние страницы из почти 350 страниц монографии<sup>34</sup>.

Весьма плодотворно работал в Венесуэле в первой четверти XX в. Альфред Ян, немец по происхождению, проводивший по заданию Берлинского этнографического музея исследования среди индейцев озера Маракайбо. Его публикации выходили в

Венесуэле и за ее пределами<sup>35</sup>. В 1927 г. увидела свет его монография «Аборигены запада Венесуэлы»<sup>36</sup>.

Назову еще несколько менее известных венесуэльских авторов. Э. Торо, основатель кафедры антропологии в Университете Каракаса, опубликовал в 1906 г. книгу «Антропология общая и доколумбовой Венесуэлы»<sup>37</sup>. П. де Аркайя изучал индейские языки. Некоторые из статей, опубликованных главным образом в периодических изданиях г. Коро, были воспроизведены затем в «Истории штата Фалькон»<sup>38</sup>. Т. Фебрес Кордеро написал ряд работ о колониальной истории западной Венесуэлы. Попутно он изучал индейцев этого региона. В 1921 г. он опубликовал книгу «Происхождение и язык аборигенов». В работе определенно просматривается стремление объяснить сложность культуры древнего населения Венесуэлы миграциями и смешениями. Внимания заслуживает небольшая глава «Географическое распространение племен», где приведены архивные материалы<sup>39</sup>. Об индейцах писали также Л. Р. Орамас и С. Д. Мальдонадо<sup>40</sup>.

В развитии общественных наук в Венесуэле заметной вехой явился 1918 год. В этом году была основана Академия политических и социальных наук и было образовано по инициативе Саласа Общество по изучению антропологии, этнологии и «других родственных наук». Среди учредителей общества были уже известные нам Орамас, Аркайя, Ян, Мальдонадо<sup>41</sup>. В 1918 г. начинает выходить журнал «Де Ре Индика» (*De Re Indica*), первый специализированный венесуэльский журнал по общественным наукам. В нем имелись такие разделы: «Антропология», «Этнология», «Лингвистика», «Фольклор». Журнал просуществовал недолго, вышло всего четыре номера. В августе 1918 г. вышел первый номер журнала «Венесуэльская культура». Показательно, как в этом журнале оценивался вклад Испании в развитие литературы и науки испаноязычных стран Америки. Если влияние испанской литературы признавалось минимальным, то влияние испанской науки отрицалось категорически: «Нет необходимости упоминать научную литературу, ибо ее не было прежде и нет сейчас... Как и в науках естественных и биологических, для того чтобы получить какие-то познания в социологии, мы должны отправляться в Германию, Францию, Италию, в ту же Россию»<sup>42</sup>.

С начала XX в. в Венесуэле ускоренными темпами развивается нефтедобывающая промышленность, оказавшаяся в руках иностранных, главным образом североамериканских компаний. На протяжении четверти века, с 1910 по 1936 г. с перерывами, страной управлял диктатор Х. В. Гомес, ставленник иностранных монополий. К началу 30-х годов Венесуэла выходит на первое место в мире по экспорту нефти. Страна попадает «в экономическую, социальную и политическую зависимость от иностранного капитала»<sup>43</sup>. Обострение социальных проблем в стране вызвало студенческие волнения в конце 20-х годов и забастовки на нефтепромыслах в 30-е годы. Появляются исследователи-об-

ществоведы, которые пытаются анализировать современность с марксистских позиций. Первые марксистские работы принадлежат перу К. Ирасабалы, М. Акосты Саинеса и М. Матоса Роме-ро<sup>44</sup> (конец 30-х годов). М. Акоста Саинес стал в дальнейшем крупным специалистом в области этнографии и истории.

В 40-е годы в Венесуэле начинают работать несколько учреждений, деятельность которых имела самое непосредственное отношение к развитию этнографии; предпринимаются попытки институционального оформления этнографии, правда, в пределах других отраслей. В сентябре 1943 г. в Каракасе была образована Локальная группа Межамериканского общества антропологии и географии, директором которой стал Уолтер Дюпуи, директор Музея естественных наук. В ее составе были такие комиссии: общая антропология, этнология и этнография, археология, лингвистика, фольклор, библиография, индейская медицина, индейское музыковедение и несколько комиссий по географии. Группа активно работала, на ее заседаниях часто выступали известные зарубежные специалисты по археологии, этнографии и фольклору. С 1944 г. этот центр стал издавать «Публикации» (первые три были посвящены индейской тематике), а с 1945 г. — журнал «Акта Венесолана». В конце августа 1946 г. в Каракасе заседала 4-я Общая ассамблея Панамериканского института географии и истории. Венесуэльские специалисты приняли в ее работе активное участие, было представлено 16 докладов в секцию антропологии, в основном это были сообщения по археологии. К работе ассамблеи было приурочено открытие в Музее естественных наук зала этнологии Венесуэлы (наряду с залами археологии Венесуэлы и археологии Америки), где были выставлены керамика, плетение, ткачество, одежда, украшения, оружие и предметы домашнего обихода разных индейских групп<sup>45</sup>.

Другим центром, где занимались этнографией, также в рамках естественных наук, стало Общество естественных наук «Ла Саль», образованное в самом начале 40-х годов учащимися и преподавателями католического колледжа Сан-Хуан Баутиста в Каракасе. Общество имело секцию антропологии. Оно издавало «Записки» (Memorias), где печатались работы членов общества и других исследователей, в частности из Локальной группы Каракаса. Общество «Ла Саль» организовало ряд комплексных исследований в нескольких районах страны. Так, изучение селения Маникуаре, штат Сукре, велось в географо-биологическом, археологическом, фольклорном, социальном и санитарном аспектах (1945—1946 гг.). Несколько сезонов длилась комплексная экспедиция к индейцам-мотилонам хребта Сьерра-де-Периха на границе с Колумбией. Результаты исследования были опубликованы в монографии «Район Периха и его обитатели»<sup>46</sup>. Отметим, что в соответствии с критериями общества общая антропология включала такие подразделы, как физическая

антропология, археология, этнология и этнография, лингвистика, индейская музыка, фольклор<sup>47</sup>.

Более активно общество «Ла Саль» развернуло свои этнографические работы в 50-е годы. В 1956 г. оно приступает к изданию нового печатного органа, получившего название «Antropológica». Со временем «Антрополохика» из небольшой брошюры выросла в достаточно объемистый том, где публикуются работы как венесуэльских, так и зарубежных авторов, и превратилась в международное издание. Это весьма существенно, ибо еще в начале 50-х годов М. Акоста Саинес писал, что в «латиноамериканских странах, несмотря на общность языка и целей, специалисты одинаковых дисциплин часто не знают о существовании друг друга»<sup>48</sup>. Значительное место среди материалов, напечатанных в «Антрополохике», занимали и занимают разные аспекты прошлого и настоящего индейцев, при этом настоящему отдавалось предпочтение. Президент общества «Ла Саль» и редактор «Антрополохики» Хинес так мотивировал необходимость изучения индейцев. Указав на то, что индейские культуры исчезают в процессе растущей ассимиляции, Хинес писал: «Наш долг — максимально описать все культурные явления, что дожили до наших дней, с тем, чтобы когда они начнут эволюционировать или исчезнут, будущие поколения не имели повода думать, что мы, нынешние люди, были беззаботны или слепы»<sup>49</sup>. Как будет видно ниже, в дальнейшем венесуэльские индейцы выдвинут другие мотивировки для изучения коренного населения страны. Среди них будут и исследователи из общества «Ла Саль».

Мы видели, что в Локальной группе Каракаса и в обществе «Ла Саль» этнография развивалась в рамках «общей антропологии», которая в свою очередь если и не мыслилась в составе естественных наук, то, по крайней мере, была с ними связана институционно.

Развитие этнографических знаний в Венесуэле тесно связано с изучением фольклора. Венесуэльские исследователи истоки своей фольклористики находят в литературном течении, получившем название костюмбризма (середина XIX в.). Уже к концу века складывается представление о фольклоре как устном народном творчестве. Фольклористские исследования проводились в этот период отдельными энтузиастами. В 1946 г. создается первое государственное учреждение для изучения фольклора — Служба национальных фольклорных исследований при Министерстве просвещения. Директором его стал известный к тому времени фольклорист Хуан Лискано. Служба начала издавать журнал «Revista Venezolana de Folklore», но вышли всего два номера. Позже это учреждение было преобразовано в Институт фольклора Министерства просвещения, который стал публиковать «Бюллетень Института фольклора». В 1948 г. в ЦУВ был организован семинар фольклора. К этому времени понимание фольклора значительно расширяется, в него начинают вклю-

чать традиционную материальную культуру. Директор Института фольклора Луис Фелипе Рамон-и-Ривера писал, что фольклористика как наука изучает народные верования, обычаи, литературу и промыслы<sup>50</sup>. Некоторые венесуэльские ученые считали, что в круг интересов фольклористов не должны входить современные индейские народы, полагая, что их культурное наследие должно изучаться этнологами<sup>51</sup>. Здесь явно просматривается пережиточность традиции относить к полю исследования этнографов (этнологов) лишь индейские этносы. Изучением неиндейских масс страны должны заниматься фольклористы и, добавим, социологи.

В 40-е годы этнографию стали преподавать в ЦУВ. В 1947 г. на факультете философии и литературы был создан отдел (департамент) антропологии. В 1949 г. отдел был преобразован в Институт антропологии и географии. Возглавил отдел, а затем институт М. Акоста Саинес. В институт составной частью вошли отдел истории и семинар фольклора, и в 1949 г. он состоял из трех отделов: антропология, история, фольклор<sup>52</sup>. В 1953 г. институт получает название, соответствующее его структуре, — Институт антропологии и истории; его директором остался Акоста Саинес. Институт публикует журнал «Венесуэльские архивы фольклора» (*Archivos Venezolanos de Folklore*). Первые четыре номера издавались совместно с Институтом филологии того же факультета (Акоста Саинес объяснял это тем, что в ту пору не хватало специалистов по антропологическим темам)<sup>53</sup>. В журнале печатались статьи об устном народном творчестве, традиционной материальной культуре (в том числе о ремесле, жилищах и пр.), народных играх и т. д., имелся хороший библиографический отдел. Вот как издатели журнала объясняли интерес к народному творчеству в Венесуэле: «Страна... хочет осознать свое собственное происхождение. Поэтому мода на исторические исследования и теории общественных наук. Отсюда и популярность фольклорных тем»<sup>54</sup>. В соответствии с указанной выше концепцией фольклора, которой придерживался и Акоста Саинес, в журнале редко публиковались материалы о коренных обитателях страны. Как и ряд других печатных органов того времени, журнал выходил нерегулярно, с большим опозданием.

В 1952 г. на факультете экономических и общественных наук ЦУВ был создан отдел (департамент) социологии и культурной антропологии. Им руководили североамериканские социологи Н. Пэйнтер и Дж. Милл. Позже отдел был преобразован в Школу социологии и антропологии<sup>55</sup>. В 1958 г. здесь стали издавать журнал «Экономика и общественные науки», в котором печатались и статьи по этнографии.

До 1960 г. ЦУВ осуществил три выпуска студентов по специальности «социология и антропология»<sup>56</sup>.

В 40—50-е годы основным объектом этнографических исследований продолжали оставаться индейцы. В это время появля-

ется и государственное учреждение, целью которого было изучение проблем, связанных с аборигенами страны, и разработки соответствующих рекомендаций. Дело в том, что в 1946 г. правительство Венесуэлы ратифицировало решения международной конференции в Пацкуаро, во исполнение которых в 1948 г. при Министерстве внутренних дел была создана Национальная индейская комиссия. Исследовательская работа этой комиссии была ограниченной. Все же она издавала свои «Публикации» и «Венесуэльский индейский бюллетень» (*Boletín Indigenista Venezolano*). Среди положительных результатов деятельности этой комиссии следует отметить начатое в 1954 г. при ее помощи систематическое изучение индейских языков по разработанной унифицированной программе. Руководила этой работой перуанская исследовательница Марта Хильдебрандт, возглавлявшая в то время секцию лингвистики названной комиссии. В 1958 г. вышел первый том серии «Индейские языки Венесуэлы» — о языке макоита, на котором говорила немногочисленная группа индейцев к западу от озера Мараканбо; язык маконта относится к группе чаке или юкпа, другое название которых «мирные мотилонь»<sup>57</sup>.

В 40—50-е годы среди разных индейских групп находились католические миссионеры. Некоторые из них были незаурядными исследователями. В первую очередь можно назвать капуцинского монаха Сесарео де Армельяда. Ему удалось проникнуть к некоторым изолированным группам обитателей восточных склонов Сьерра-де-Периха. Для этого он использовал весьма практичный метод: с самолета сбрасывал индейцам пищу, ткани, мачете и свои увеличенные портреты, а потом уже приходил сам<sup>58</sup>. Этот миссионер издал грамматику индейского языка пемон<sup>59</sup>. Другой миссионер-капуцин Анхель Туррадо Морено жил среди индейцев гуарауно дельты Ориноко. В 1945 г. им была издана книга «Этнография индейцев гуарауно», в которой содержится традиционный этнографический материал: одежда и украшения, жилище, средства существования (несколько глав), болезни и их врачевание, песни и музыкальные инструменты, танцы. Отдельные главы отведены описанию брачных обычаев, религиозных верований, поселений, власти. Пожалуй, эта книга была в Венесуэле первым монографическим исследованием, так подробно представившим одну группу индейцев<sup>60</sup>. Туррадо Морено является также автором небольшой монографии об индейцах гуахино<sup>61</sup>.

Католические миссионеры, обитавшие в Венесуэле, имели свой печатный орган «*Venezuela Misionera*» (с конца 30-х годов), в котором регулярно публиковались небольшие статьи об индейцах.

В 50-е годы в Венесуэлу проникают североамериканские протестантские миссионеры. К общей оценке их деятельности мы вернемся ниже. Отмечу лишь, что представители миссии «Новые племена» с начала 50-х годов входят в контакт с индейцами

гуайка, или яноама, и основывают на их территории центр Эль Платаналь, служивший затем базой для нескольких этнографических экспедиций. Один из основателей Эль Платаналь, Джеймс Баркер, опубликовал в Венесуэле первое довольно пространное описание этой индейской группы<sup>62</sup>.

В 40—50-е годы заметно возросло число экспедиций в районы, населенные индейцами. Кроме упомянутых выше, были предприняты экспедиции к индейцам гуахибо, чирикоа, пиароа, панаре и яуро верховий Ориноко<sup>63</sup>. В 40-е годы были проведены первые антропометрические исследования и изучение состава крови (среди пиароа). Их осуществил Г. Баумгартнер, работавший врачом в Пуэрто-Аякучо. Эти работы расширили возможности познания этногенетических процессов. В частности, Баумгартнер смог выделить у пиароа несколько групп, значительно различавшихся между собой по ряду антропометрических признаков<sup>64</sup>.

В 1951 г. была осуществлена совместная французско-венесуэльская экспедиция к истокам Ориноко, при этом были проведены и некоторые этнографические изыскания<sup>65</sup>.

В 1954—1955 гг. среди гуайка работала экспедиция из ФРГ под руководством О. Церриса, изучался язык, формировалась коллекция для Этнологического музея Франкфурта-на-Майне. Часть собранных материалов была передана Индеанистской комиссии Венесуэлы. В Венесуэле Церрис опубликовал небольшое сообщение о гуайка, а в Мюнхене — монографическое исследование<sup>66</sup>.

В 1959 г. венесуэльские ученые организуют большую экспедицию по изучению индейцев макиритаре (самоназвание — екуана) и соседних с ними гуахарибов (одна из групп яноама). Результаты ее были опубликованы в статьях и монографических работах, вышедших в 60-е годы (речь о них пойдет ниже).

Хильберто Антолинес положил начало систематическому изучению жилища аборигенов<sup>67</sup>.

В 40-е годы в Венесуэле зарождается интерес к изучению африканского вклада в венесуэльскую культуру. Инициатором афровенесуэльских исследований стал писатель и поэт Хуан Пабло Сохо<sup>68</sup>. Благодаря его усилиям в Музее естественных наук была открыта выставка, посвященная негритянскому населению страны, где экспонировались музыкальные инструменты, а также книги и фотографии (ноябрь 1946 — февраль 1947 г.); был прочитан цикл лекций<sup>69</sup>. Этнографы и представители других общественных наук обратятся к изучению негритянского населения страны позже.

Особо следует остановиться на педагогической и научной деятельности Мигеля Акосты Саинеса, упоминавшегося в разной связи выше. Акоста Саинес много лет провел в Мексике, где с 1938 по 1943 г. учился в Национальной школе антропологии. Он стал первым венесуэльцем, получившим специальную этнографическую подготовку. В Мексике Акоста Саинес опубликовал



несколько работ об индейцах этой страны<sup>70</sup>, а также небольшое исследование о карибах венесуэльского побережья. В этой работе Акоста Саинес использует ранние письменные источники. Он считает, что изучение народов побережья Венесуэлы дает возможность проследить культурные контакты этой зоны с Андами, Антилами и Центральной Америкой, а может быть, и с Мезоамерикой. Сочинение Акосты Саинеса явилось хорошим введением к более детальному изучению коренных обитателей побережья. Ему, однако, нехватало критической оценки источников<sup>71</sup>.

По возвращении на родину Акоста Саинес ведет активную педагогическую и исследовательскую работу, печатает статьи в периодических изданиях<sup>72</sup>. В методологическом отношении важна статья «Схема культурных областей Венесуэлы». Акоста Саинес намечает четыре эпохи в истории культурных изменений на территории Венесуэлы, он называет эти изменения, вслед за кубинским исследователем Фернандо Ортисом, процессами транскультурации. Сам Акоста Саинес изучает две эпохи — доиспанскую и современную. Автору кажется, что на территории Венесуэлы можно проследить четыре волны заселения в доиспанское время: 1) примитивные собиратели, охотники и рыболовы низкого уровня развития, заселившие главным образом морское побережье и берега крупных рек; 2) собиратели, охотники и рыболовы более высокого уровня, среди которых выделяются специализированные собиратели, жившие за счет пальмы мориче, и рыбаки-свайники; 3) араваки; 4) карибы. Отмечены и редкие вторжения других групп. Нетрудно увидеть, что признаки выделения этапов доиспанской эпохи не выдержаны в одном ключе: первые два — хозяйственно-экономические, другие два — этноязыковые. Акоста Саинес намечает и культурные ареалы в предиспанское время. Здесь, кажется, основной критерий, которым он руководствовался, — этнический, хотя один ареал определен как «собиратели, охотники и рыбаки льянос». Для современной эпохи выделены такие ареалы: а) побережье с несколькими подзонами, в двух из которых сохранились пережитки негритянского влияния (Барловенто и Токуйо); б) льянос, где господствует животноводство; в) Анды; г) индейцы к югу от Ориноко; д) полуостров Гуахира; е) Периха с остатками карибского населения; ж) дельта Ориноко, где живут гуарауно. Автор наметил и некоторые более мелкие подзоны, подчеркнув при этом необходимость дальнейших фольклорных, лингвистических и собственно этнографических исследований<sup>73</sup>.

В 1950 г. вышла его небольшая монография, в которой постулируется влияние на карибов Венесуэлы комплекса религиозных верований и обрядов мезоамериканского происхождения<sup>74</sup>.

Тематика статей Акосты Саинеса 50-х годов самая разнообразная: о фольклорных исследованиях в Венесуэле, о сельском жилище, о древнем населении Венесуэлы, об африканских и ин-

дейских элементах в венесуэльской культуре и т. д.<sup>75</sup> Акоста Саинес не раз высказывал убеждение в том, что «как весь культурный мир Венесуэлы, так и мир ее верований имеет три хорошо различимых корня: индейский, африканский и европейский»<sup>76</sup>. Его позиция относительно взаимодействия культур была сходной с той, которую отстаивал Ф. Ортис<sup>77</sup>.

В 1956 г. Акоста Саинес участвует в издании книг авторов старшего поколения — Лисандро Альварадо и Б. Таверы Акосты, а также источника по раннеколонизальной истории — «Сообщения об открытии реки Апуре» Хасинто Карвахалья<sup>78</sup>.

Самая значительная работа Акосты Саинеса 50-х годов — «Очерки древней этнологии Венесуэлы». Автор справедливо указывает на то, что в Америке изучение исторических источников дает возможность реконструировать такие этапы социально-экономического развития, которые в других частях света восстановить не удастся. Так, Акоста Саинес указывает на возможность существования на территории Венесуэлы в доиспанское время форм рабства, предшествующих известному классическому рабству. Зачаточное рабовладение он находит в обществах араваков и карибов, подчеркивая, что в них пленники эксплуатировались как рабы, хотя рабовладение не стало наследственным из-за неразвитости производительных сил<sup>79</sup>.

Акоста Саинес призывает к более полному анализу письменных источников. По его словам, одно из необходимых условий при их изучении — установить, какие из них оригинальны, а какие являются повторами и в какой мере<sup>80</sup>.

В этой книге Акоста Саинес рассматривает также проблему каннибализма. Опираясь на сведения письменных источников, он показывает, что антропофагию на территории Венесуэлы практиковали не только карибы (об этом писал еще Салас). Акоста Саинес согласен с тем положением, что людоедство у индейцев носило в первую очередь ритуальный характер. Тем не менее он находит связь между наличием каннибализма в определенных обществах и неспособностью этих обществ, находящихся на раннеземледельческом уровне производства, удовлетворить потребность в пище<sup>81</sup>.

Труд Акосты Саинеса был с интересом воспринят венесуэльскими исследователями, хотя некоторые его положения подверглись критике. Так, Родольфо Кинтеро, в ту пору только начинавший свою научную деятельность, оспаривал наличие рабства на территории Венесуэлы в доиспанское время<sup>82</sup>. Его возражения базировались скорее на общих концепциях развития человечества (прежде всего Л. Г. Моргана), чем на конкретных сведениях об индейцах Венесуэлы.

Попробуем подвести некоторый итог. Из изложенного ясно, что в 50-е годы среди исследователей культуры коренных обитателей Венесуэлы, а также традиционного творчества неиндейского сельского населения преобладает точка зрения на этнографию как на одну из отраслей антропологии, мыслимой как ши-

рокий комплекс знаний о человеке. При этом задачи этнографии сводят лишь к изучению (или даже просто описанию) индейцев. Примечательно, что слово «этнография» не фигурирует в названиях научных учреждений или печатных органов. За очень редкими исключениями оно исчезло из названий книг и статей.

В 60-е годы тенденция растворения «этнографии» в «антропологии» еще более усиливается. Иногда слово «этнография» вытесняется словом «антропология» даже там, где, казалось бы, в этом нет необходимости. Особенно наглядно это видно в обзорах научной жизни, печатавшихся в некоторых периодических изданиях (так, можно прочесть, что венгерские антропологи изучали обряды и музыку индейцев пиароа)<sup>83</sup>.

Отказом от слова «этнография» хотели, видимо, подчеркнуть большую аналитичность исследований по сравнению с прежней описательностью. Показательно также, что если в 40-е и частично в 50-е годы антропология часто выступала «в паре» с географией и историей, то начиная с 50-х годов она все чаще оказывается «в паре» с социологией. Единственный учебный центр, где осуществлялась подготовка антропологов, — Школа социологии и антропологии на факультете экономических и общественных наук ЦУВ; да и специальность называлась «социология и антропология».

В 60-е годы удельный вес собственно этнографических исследований в рамках антропологии становится все меньше. Так, из 10 докладов, прочитанных антропологами в мае 1968 г. на 18-й конференции Венесуэльской ассоциации развития науки, четыре было посвящено древностям, два — структурному анализу индейских языков, один — индейской мифологии, один — конкисте, один — кладбищу гуахира и один — одонтологии<sup>84</sup>.

В это же время увеличивается число исследовательских учреждений антропологического профиля. При Министерстве здравоохранения и социального обеспечения был создан Венесуэльский институт научных исследований (сокращенно ИВИК — IVIC). Он имел отдел антропологии, издававший «Информационный бюллетень».

Общество и фонд «Ла Саль» в 1962 г. образовали Карибский институт антропологии и социологии, директором которого стал Иоханес Вильберт, он же был и редактором «Антрополохики», превратившейся в печатный орган этого института. Как и прежде, в этом издании публиковались работы венесуэльских и зарубежных авторов об индейцах районов, прилежащих к Карибскому бассейну, и о древностях этих мест.

В 1964 г. создается Институт антропологии и истории в городе Валенсия, в 1968 г. — Научный антропологический и палеонтологический центр в штате Лара при управлении народного образования и культуры<sup>85</sup>.

Назову еще два печатных органа, публиковавших «антропологические материалы». В 1960 г. вышел первый номер «Венесуэльского журнала социологии и антропологии» (*Revista Venez-*

lana de Sociología y Antropología), издаваемого управлением культуры и общественного благосостояния Министерства труда. Среди членов редколлегии были Акоста Саинес и Кинтеро. Несмотря на широкое название, там печатались статьи преимущественно социологического содержания. В 1964 г. Институт антропологии и истории факультета гуманитарных наук и просвещения стал издавать свой ежегодник (*Anuario*). В первом томе, как и в последующих, наряду с работами по истории, лингвистике и публикациями архивных документов содержались этнографические статьи. Ежегодник имел хороший библиографический отдел и раздел текущей информации.

Следует назвать также публикацию Национальной академией истории серии «Собрание источников по колониальной истории Венесуэлы». В этой серии, завершенной в 70-е годы, были переизданы многие источники, ставшие библиографической редкостью (Педро де Агуадо, Педро де Симо, Хосе Гумилья, Матас Руис Бланко и др.), содержащие сведения о коренных обитателях Венесуэлы и соседних земель в колониальную эпоху.

В 60-е годы значительно увеличивается число экспедиций, изучавших индейцев. Так, в 1968 г. в трех экспедициях приняли участие 25 специалистов из ИВИК и университетов Парижа и Мичигана, которые работали среди макиритаре и гуайка. В их числе были Н. Шаньон, Э. Мильяцца, Ж. Лизо, Дж. Нил и др. Особенно важно, что участвовавшие в экспедициях молодые венесуэльские исследователи С. Лэрисс (физический антрополог) и Н. Арвело Хименес (этнограф) опубликовали вскоре несколько крупных работ об изученных группах. В следующем году в экспедиции к гуайка были и преподаватели ЦУВ<sup>86</sup>.

Рассмотрим теперь творчество отдельных исследователей. По-прежнему активно работает Акоста Саинес, он публикует статьи на различные темы<sup>87</sup>. Остановимся на статье о меланезийских элементах в культуре коренного населения Америки. Прежде всего, важна тема, трактующая вопросы внешних связей и влияний, в то время как интересы венесуэльских этнографов были сосредоточены главным образом на внутренних проблемах. Во-вторых, Акоста Саинес показывает, с каким запозданием доходили идеи ведущих представителей мировой этнографии до латиноамериканского читателя (он имеет в виду книгу Поля Риве (1876—1958) «Происхождение американского человека», переиздана на испанском языке в 1960 г.). У некоторых специалистов в разных областях антропологии, по словам Акосты Саинеса, сложилось представление, что книга Риве содержит бесспорные истины и что следует верить в заселение Америки австралийцами, полинезийцами, и меланезийцами<sup>88</sup>. Сам Акоста Саинес полагал, что Риве лишь перечислил сходные элементы культуры, не классифицировав их по форме, функциям и распространённости, и что вопрос о возможном влиянии народов Юго-Восточной Азии на Америку остается открытым и требует исследования<sup>89</sup>.

В 1962 г. Акоста Саинес выпускает книгу «Исследования венесуэльского фольклора». Это собрание ранее опубликованных статей и очерков: «Доиспанский культурный ареал Венесуэльских Анд», «Лас Турас», «Керамика из Ла-Луны», «Лодка на земле», «Происхождение некоторых венесуэльских верований», «Сельское жилище в Трухильо», «Словарь растений» и др.<sup>90</sup> Из названий видно, что в понятие «фольклор» Акоста Саинес, как и прежде, включал народное устное творчество, танцы и традиционную материальную культуру. Большинство тем данной книги связано с неиндейским населением Венесуэлы.

Рассмотрим творчество еще одного исследователя, много сделавшего для изучения индейцев Венесуэлы. Это упоминавшийся выше И. Вильберт. Его первые статьи в Венесуэле выходят с середины 50-х годов. Их темы: социальная структура индейцев гуахибо, культура гуарауно, социальные и этноязыковые аспекты культуры других индейских групп, методы рыбной ловли у индейцев Южной Америки<sup>91</sup>.

В 1963 г. выходит первая крупная работа Вильберта о коренных обитателях бассейнов рек Ориноко и Вентуари. Книга написана на основе личных путевых наблюдений и критического анализа сообщений предшественников, главным образом европейских авторов. Особого внимания заслуживают данные о малоисследованных, проживающих вдали от речных путей группах карибоязычных ябарана и яноамаязычных санема.

Книга состоит из очерков о различных индейских этносах исследованного района (панаре, пиароа, гуахибо, пиапоко, пуинаве, курипако, ябарана); более всего места отведено санема. Обрисовано географическое местоположение групп, их хозяйство, жилище и общественные отношения. По каждой группе представлены термины родства, собранные автором.

Вильберта интересовали и общие вопросы происхождения индейских народов. Он обнаружил более 20% родственных пар слов в языках санема и гуарауно, языках, до недавнего времени считавшихся изолированными от крупных языковых семей Южной Америки. Автор пришел к выводу, что есть основания говорить об общности языков санема, гуарауно, тунебо и об их родстве с чибча<sup>92</sup>. В подтверждение тезиса об архаичности культуры яноама Вильберт приводит пример употребления ими ножей из зубов грызуна агути, которые известны также гуаякам и сирионо, тоже примитивным, по его словам, группам<sup>93</sup>. Не отрицая в целом это положение, следует все же помнить, что ножи из зубов агути имели применение и у калинаго Малых Антильских островов, культуру которых и уровень социального развития никак нельзя считать самыми примитивными в Южной Америке в доколумбово время.

Как и многие другие полевые исследователи, Вильберт пришел к выводу о разрушительности для индейских этносов контакта с «белым» населением: «Чем дольше индейское население живет вместе с белыми, тем меньше его становится»<sup>94</sup>.

В конце 60-х годов Вильберт приглашен работать в Калифорнийский университет города Лос Анджелес, где возглавил Латиноамериканский центр. С этого времени его труды печатаются преимущественно за пределами Венесуэлы и на английском языке<sup>95</sup>.

Выше уже шла речь о миссионере С. де Армельяда. В 1964 г. он публикует первую большую книгу — сборник рассказов и легенд индейцев пемон. В 70-е годы он издает еще два сборника устного творчества этой индейской группы<sup>96</sup>. Так он практически подтвердил свою мысль об ошибочности представления о том, что лишь некоторые племена Америки имели языки и творчество, достойные изучения и включения их в национальное достояние<sup>97</sup>.

В 60-е годы увидели свет несколько статей миссионера Даниэля де Барандьяран об индейцах санема и макиритаре, или екуана. Среди них наиболее интересна работа о жилище, включающая иллюстративный материал<sup>98</sup>.

Назову еще одно имя — Родольфо Кинтеро. Он уже упоминался выше, отметим здесь, что он с юношеских лет активно участвовал в политической борьбе и является членом компартии Венесуэлы. Находясь в эмиграции в Мексике, закончил в 1955 г. школу антропологии. С 1960 г. он стал работать на факультете экономических и общественных наук ЦУВ. Основные его исследования социологического характера, хотя в их названиях почти всегда присутствует слово «антропология»<sup>99</sup>. Есть у него и статьи, имеющие отношение к этнографии. Выше уже говорилось об отношении Кинтеро к тезису Акосты Саинеса о существовании в доиспанской Венесуэле зачаточного рабства. Кинтеро продолжал настаивать на том, что в древней Венесуэле «не было экономической возможности эксплуатации индейца индейцем, не вызрели условия для разделения на классы и превращения индейского общества в рабовладельческое»<sup>100</sup>.

В 1964 г. Кинтеро принимал участие в работе VII МКАЭН в Москве, где выступил с докладом «Испанское завоевание и транскulturация индейского населения Венесуэлы». Он указал на ошибочность смешения понятий и явлений «конкиста», «колонизация», «транскulturация», что встречается в работах латиноамериканистов. По словам Кинтеро, с которыми нельзя не согласиться, конкиста не была процессом транскulturации и не являлась фактором социального прогресса. «На практике методы, применявшиеся испанскими завоевателями, привели к истреблению завоеванных групп, разрушили их структуры и культуры. Никким образом конкиста не означала для этих групп переход от простых условий жизни к сложным, от низшего уровня к высшему». И далее: «Мы понимаем, что приобщение примитивных народов к цивилизации — социальная необходимость. И мы эту научную и гуманистическую задачу поручаем в первую очередь антропологам, а не конкистадору, который уничтожает

общину и воздвигает искусственные структуры во имя «прогресса»<sup>101</sup>.

В своих статьях Кинтеро активно защищал марксистский метод в науках о человеке<sup>102</sup>.

В конце 60-х годов в Венесуэле складывается новое направление общественных наук — прикладная антропология. Ее представители, преимущественно этнографы молодого поколения, ставили перед собой задачу помочь коренным обитателям страны. В марте 1968 г. университетские преподаватели создали Венесуэльское общество прикладной антропологии (SOVAAP), в задачи которого входило: проводить исследования, создавать национальную индеанистскую службу добровольного характера, знакомить общественность с индейскими проблемами<sup>103</sup>. Члены СОВААП выступили с критикой официальной индеанистской политики. На первом совещании антропологов и социологов, состоявшемся в 1969 г., критиковалась также деятельность миссионеров среди индейцев, соперничество католических и протестантских миссий и в особенности разрушительное для индейской культуры влияние протестантских миссионеров<sup>104</sup>. Молодые венесуэльские индеанисты намеревались искать пути приобщения индейца к современному образу жизни, не разрушая его культуры. Это направление получило название «интеркультурализма»; самым активным его поборником был Эстебан Мосоний<sup>105</sup>. Мосоний определял интеркультурацию как направленный процесс, при котором достигается творческое взаимовлияние между миноритарной группой и нацией в целом. Мосоний полагал, что понятие «интеркультурация» значительно шире понятий «аккультурация» или «транскультурация», которые имеют односторонний характер<sup>106</sup>. В данном случае он, пожалуй, неверно интерпретирует «транскультурацию». В том виде, в каком это понятие было введено Ортисом, воспринято Б. Малиновским и рядом латиноамериканских исследователей, в том числе и Акостой Саинесом, «транскультурация» стоит намного ближе к «интеркультурации», чем к «аккультурации», вместо которой и была предложена<sup>107</sup>.

Мосоний писал о том, что венесуэльские представители интеркультурационной точки зрения рассматривают индейцев как этническое меньшинство, имеющее право развивать собственную культуру, не оставаясь в то же время в рамках племенной изоляции. Как он писал, в важности культурного достояния аборигенов удалось убедить самих индейцев, широкие круги общественности и даже некоторые официальные учреждения<sup>108</sup>. Труднее было бороться против антииндейской настроенности фермеров, но и в этом отношении были достигнуты некоторые успехи<sup>109</sup>.

Непосредственно в связи с концепцией «интеркультурации» венесуэльские этнографы рассматривают отношение исследователя к тому, что он изучает. Мосоний и Омар Гонсалас Ньяньес писали: «Для всякого антрополога и ученого-социолога являет-

ся неизбежным долгом систематически планировать спасение позитивных ценностей миноритарных культур и их приобщение к национальным культурам и, таким образом, к универсальной культуре». Сходные идеи высказаны в совместной статье Мосония и Рафаэля Лопеса Санс<sup>110</sup>.

В 1974 г. венесуэльские индеанисты получили возможность изложить принципы интеркультурации на страницах журнала Межамериканского индеанистского института «Америка индихена» — весь первый номер 34-го тома был посвящен индейцам Венесуэлы. Тогдашний директор института Гонсало Рубио Орбе высоко оценил работу венесуэльских коллег<sup>111</sup>. В сущности в журнале «Америка индихена» были высказаны уже известные по другим статьям идеи. Обращает на себя внимание реалистичная оценка возможностей осуществить свои планы: «Мы сознаем невозможность осуществить освобождение индейца в структурных рамках нынешней капиталистической и зависимой системы». Однако автор этих строк Мосоний убежден в том, что в Венесуэле есть условия для сохранения индейских этносов и их культуры, а также для достижения индейцами прогресса в экономическом, социальном и культурном аспектах<sup>112</sup>.

Для целей прикладной антропологии имела важное значение предложенная Мосонием классификация индейских групп в зависимости от степени их внутренней консолидации и контакта с креольским обществом (в данном случае под креолами подразумеваются жители Венесуэлы, которые не являются индейцами; это могут быть белые, негры или группы смешанного происхождения); это признаки: а) сплоченность группы и этническая солидарность, б) положение в национальном производстве, в) внутреннее управление и стратификация, г) сохранность культурной специфики, д) степень восприятия национальной культуры<sup>113</sup>.

В Венесуэле у приверженцев интеркультурационного подхода к решению индейской проблемы есть немало противников, обычно рядящихся в одежды защитников национальных интересов и цивилизации. Так, историк Х. Морон писал: «Представляется невозможным... цивилизовать индейца... Надо надеяться, что в ближайшем будущем, когда будет завоевана сельва и когда все земли будут заполнены селами и городами, не останется ни одной группы, которая говорила бы на карибском или другом языке аборигенов»<sup>114</sup>. Активность антропологов-интеркультуралистов осуждалась и некоторыми политическими деятелями и предпринимателями<sup>115</sup>.

В спорах о судьбах индейского населения страны на сторону интеркультуралистов стали некоторые миссионеры, в частности упоминавшийся выше Барандьяран<sup>116</sup>. В русле практической помощи индейцам пытался действовать фонд «Ла Саль», президентом которого по-прежнему оставался Хинес. Если в середине 50-х годов он считал задачей этнографов изучение исчезающих



элементов культуры, то через 20 лет — изучение «развития маргинальных обществ». По словам Хинеса, фонд «Ла Саль» в это время так строил свои исследования, чтобы их результаты могли иметь прямое применение<sup>117</sup>. Именно с такой целью было предпринято изучение одной из групп куиба, проживающих в Сан Эстебан де Капананаро. Возглавлял исследование Вальтер Коппенс, сотрудник Карибского института антропологии и социологии. В своей книге Коппенс описал материальную культуру этой подгруппы индейцев гуахибо, общественные отношения, ритуальное потребление наркотиков, кратко изложил религиозные воззрения. Очень интересны наблюдения и резюмирующие их таблицы о разделе охотничьей добычи и о сеансах «йопо» (так называется прием наркотиков), в которых указан состав участников<sup>118</sup>.

К группе интеркультуралистов примыкала Нелли Арвело Хименес. Она получила специальность антрополога в ЦУВ, затем работала в отделе антропологии ИВИК и закончила свою профессиональную подготовку в Корнельском университете США. С 1968 г. она участвовала в полевых исследованиях среди индейцев макиритаре и вышла замуж за одного из них. Результаты своей работы Арвело Хименес опубликовала в монографии<sup>119</sup>. В ней содержится много интересных наблюдений, останавлиюсь на некоторых из них. Арвело Хименес отметила, что исследователи-путешественники не всегда могут проникнуть в суть явлений в силу краткости пребывания в изучаемой среде. Так, по ее словам, Кох Грюнберг воспринял географические подразделения и даже диалектные варианты одного и того же названия за племенные подразделения (екуана, декуана, кунуана, иуруана)<sup>120</sup>. Сама Арвело Хименес предпочитает употреблять название екуана. Самоназвание екуана, пишет она, является символом единства и общего происхождения: индейцы этого племени верят в то, что их предки вышли из горы Екуана-хеда. «Такая вера формирует этих людей в общий блок, сознающий свое отличие от других карибоязычных групп и от племен, расположенных к западу и на юг от их территории»<sup>121</sup>.

Арвело Хименес удалось проследить динамику развития поселений екуана. Она пишет, что екуана признают две стадии развития деревни (исследовательница называет их начальной и зрелости). Когда деревня только образуется, она носит имя предводителя, ее основавшего. На второй стадии поселение называется по имени ближайшего географического ориентира. Сама Арвело Хименес полагает, что следует выделять также и промежуточную стадию, которая ею названа стадией роста<sup>122</sup>. Арвело Хименес показывает также сложный механизм взаимодействия между отдельными деревнями, которые, оставаясь автономными единицами, в то же время объединены чувством этнического единства (identity)<sup>123</sup>.

Назову имя еще одной исследовательницы — Мария Матильда Суарес. Первая ее работа была посвящена традиционной

этнографической теме — формам брака. В 70-е годы она обращается к проблеме социальных изменений у индейцев гуарауно, происходящих под влиянием соседнего неиндейского населения<sup>124</sup>. Суарес занималась также проблемами народной медицины<sup>125</sup>.

Африканский компонент населения Венесуэлы в 60-е годы исследовался в значительно меньшей степени, чем индейский. Важный вклад и здесь был внесен Акостой Саинесом. Выше уже упоминались его статьи по разным аспектам истории африканцев и их потомков в Венесуэле. В 1967 г. Акоста Саинес издает монографию «Жизнь рабов-негров в Венесуэле». В книге дан очерк истории работорговли в целом и в Венесуэле, обрисованы сферы применения рабского труда, прослежено зарождение прослойки свободного темнокожего населения. Используя опубликованные архивные материалы, Акоста Саинес анализирует некоторые важные социально-экономические и этнические аспекты истории страны. Особое внимание автор обращает на культурное взаимодействие в колониальный период негритянского и индейского населения и его роль в формировании культуры крестьянства Венесуэлы<sup>126</sup>. Пользуясь категориями исторического материализма, Акоста Саинес приходит к выводу о том, что колониальный период истории Венесуэлы (XVII—XVIII вв.) в формационном отношении следует характеризовать как рабовладельческий, а не капиталистический<sup>127</sup>. В этой книге Акоста Саинес ставит также вопрос о гражданской позиции исследователя истории. По его словам, автор работы о социальной структуре не должен ограничиваться экспозицией результатов исследования, но должен дать оценку исследованному явлению. Вот его вывод: тому, кто изучает социальные режимы, покоящиеся на неравенстве, следует неустанно обличать их зло, а также находить в прошлой борьбе вдохновение для борьбы, ведущей к исчезновению классового строя<sup>128</sup>.

В 70-е годы изучение истории африканцев в Венесуэле и их потомков заметно активизировалось. В 1973 г. Институт антропологии и истории ЦУВ провел Первый коллоквиум по афровенесуэльской культуре, на котором были представлены доклады по истории, социологии и музыке. В 1975 г. увидел свет новый журнал «Афроамериканские тетради», изданный несколькими подразделениями ЦУВ, среди которых был и Институт антропологии и истории. Главным редактором журнала стал Акоста Саинес. Этот печатный орган был задуман как международный, и уже в первом номере были опубликованы работы венесуэльских и зарубежных авторов. В 1976 г. преподаватели ЦУВ читали лекции на курсах «Африка в Америке», организованных Латиноамериканским центром исследований. Венесуэльские исследователи принимали участие в международных встречах, посвященных проблеме связей Африки и Америки<sup>129</sup>.

Среди специалистов, занимавшихся изучением быта потомков африканцев в Венесуэле в 70-е годы, следует назвать Анхелину

Поллак-Эльтц, немку по происхождению. Она стала работать в Венесуэле в середине 60-х годов, публиковала в журнале «Антропос» статьи об индейцах<sup>130</sup>, однако наиболее известны ее монографические работы 70-х годов о синкретических верованиях Латинской Америки в целом и Венесуэлы в частности. Изданы они в Венесуэле, на испанском языке. Поллак-Эльтц проводила полевые исследования в Барловенто, Миранде и Центральные равнины. Уже в первой работе, в которой речь идет непосредственно о Венесуэле, Поллак-Эльтц приходит к выводу, что в культуре венесуэльского народа сохранилось большое число черт африканского происхождения<sup>131</sup>.

Наиболее плодотворно Поллак-Эльтц исследовала синкретические верования в Венесуэле. Она написала небольшую монографию о культе Мария-Льонса, распространенном в среде венесуэльской бедноты, в основе которого лежат древние индейские культы. Ее перу принадлежит сравнительное исследование о понятии множественности душ у негров разных стран Америки<sup>132</sup>. Поллак-Эльтц опубликовала и краткий очерк истории афроамериканских исследований. По поводу этой работы следует сделать несколько замечаний. В ней упомянут чешский автор М. Стингл и ни слова не сказано об Ортисе, хотя вклад первого в изучаемую Поллак-Эльтц область не идет ни в какое сравнение с поистине гигантским трудом кубинского автора. Нельзя также согласиться с категоричностью утверждения о том, что афроамериканистика («новая дисциплина в сфере современной антропологии») родилась с работами М. Херсковица. В работах того же Ортиса афроамериканистика была представлена по крайней мере с выхода в свет в 1916 г. его книги «Негры-колдуны». Кажется необоснованным также положение о том, что многие латиноамериканские интеллигенты, испытав влияние североамериканских ученых, посвящают себя изучению афроамериканских культур в своих странах<sup>133</sup>.

Пожалуй, стоит остановиться на употреблении таких терминов, как «афроамериканские исследования», «афроамериканские культуры» и «афроамериканцы». Если термин «афроамериканские исследования» означает изучение истории африканцев и их потомков в Америке или их вклада в культуру стран этого континента, он не вызывает возражения. Другое дело термины «афроамериканские культуры», «афроамериканские религии» и пр. Можно подумать, что речь идет о культуре или, в частном случае, о религии африканцев или их потомков в Америке. На самом деле это далеко не так. Под «афроамериканской» культурой (или религией) автор понимает взаимовлияние культурных элементов, происходящих из Африки, Америки, Европы. Об этом Поллак-Эльтц говорит на примере уже упоминавшегося культа Мария-Льонса<sup>134</sup>. В такой же мере неточен термин «афроамериканцы», когда им обозначают мулатское население Америки. При этом вольно или невольно теряется из виду, что у мулатского населения, как и у «афроамериканской» культуры,

чаще всего два корня — африканский и европейский, а иногда и шире — местный индейский и пришлый азиатский.

В заключение отмечу, что венесуэльские авторы еще редко обращаются к обобщению и критическому осмыслению развития своей науки. Здесь можно назвать лишь статью археолога Иранды Варгас о становлении антропологии в Венесуэле<sup>135</sup>.

В 1964 г. в Испании вышла первая крупная библиографическая работа «Основная библиография этнологии Венесуэлы». Ее автор — Хельмут Фукс, немец по происхождению, бывший в то время сотрудником отдела этнологии и археологии Музея естественных наук Каракаса<sup>136</sup>. Книга включает труды, напечатанные в Венесуэле и за рубежом: хроники времени завоевания Америки и колонизации, сообщения миссионеров, записки путешественников и исследования специалистов (этнографов, археологов, фольклористов, лингвистов и др.).

\* \* \*

Изложенное выше не является, скорее всего, полным отражением процессов развития этнографии в Венесуэле. Некоторые имена не названы, по незнанию может быть пропущен ряд работ, некоторые работы упомянуты, но не проанализированы в должной мере. Все же, думается, в целом картина достаточно ясна.

В конце XIX — начале XX в. под влиянием западноевропейских натуралистов и этнографов в Венесуэле проявляется интерес к изучению индейцев. Появляются работы, в которых дано описание истории коренных обитателей, их быта и нравов. Источниками служили опубликованные или архивные материалы XVII—XVIII вв. и в меньшей мере археологические находки и собственные наблюдения. Для обозначения этих занятий употреблялось главным образом слово «этнография». Крестьянское испаноязычное население, как светлокожее, так и темнокожее, не описывается и не изучается за очень незначительными исключениями. Пожалуй, эти тенденции сохраняются до 40-х годов, когда появляются первые работы «афровенесуэльской» тематики. Все это время этнографические и родственные им исследования — дело одиночек.

С конца 40-х годов и особенно в 50-е годы происходит институциональное оформление этнографии, но не как самостоятельной отрасли знания и научной дисциплины, а в составе антропологии и фольклористики. При этом в составе антропологии этнография сохранена концептуально, она признана как одно из подразделений антропологии, но с ограниченной сферой применения — лишь относительно к аборигенам. В составе фольклористики производится лишь объем работ, который мы относим к «этнографии», — изучение материальной культуры крестьянского населения. Но число этнографических работ в пределах фольклористики все же невелико и не идет в сравнение с работами по устному фольклору.

С 50-х годов начинается профессиональная подготовка специалистов. Конец 60-х и 70-е годы — время формирования в Венесуэле прикладной этнографии (антропологии), представители которой решительно повернули от исследования-созерцания и исследования, направленного на изучение исчезающих элементов культуры, к исследованию, ориентированному на помощь изучаемому этносу (в основном — индейцам).

- <sup>1</sup> В наших библиотеках представлены почти все крупные венесуэльские этнографы и авторы, писавшие на этнографические темы, но, как правило, не всеми своими работами. Периодические этнографические и родственные им издания также не всегда можно найти. Для воссоздания полной картины приходилось прибегать к помощи библиографических справочников. Для всякого латиноамериканиста особенно полезен «Библиографический бюллетень американской антропологии» (*Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, выходит с 1937 г., а в 1980 г. его заменил *Boletín de Antropología Americana*), «Межамериканский библиографический журнал» (*Revista Interamericana Bibliográfica*, выходит с 1951 г.), а также библиографический отдел журнала «*Acta Americana*» (орган Межамериканского общества географии и антропологии, выходит с 1943 г.).
- <sup>2</sup> *Carrera Damas G.* Cuestiones de historiografía venezolana. Caracas, 1964, p. 29.
- <sup>3</sup> *Korn G.* Del positivismo al modernismo en la prensa venezolana: El Cojo Ilustrado.— In: *Historia de la cultura en Venezuela*, t. 2. Caracas, 1956, p. 53—54, 67; *Carbonell D.* La evolución de las ciencias sociales en Venezuela.— *Cultura Venezolana*, 1919, t. 3, N 9, p. 339.
- <sup>4</sup> *Ernst A.* Adquisiciones recientes de la Sección Etnográfica del Museo Nacional.— *Revista Científica de la Universidad Central de Venezuela*, Caracas, 1888, v. 1; *Idem.* Museo Nacional. Sección de Etnografía y Antropología.— *Ibid.*, 1889, v. 2.
- <sup>5</sup> *Ernst A.* Die Goajiro-Indianer.— *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin, 1870, Bd. 2; *Idem.* Die ethnografische Stellung der Goajiro-Indianer.— *Ibid.*, 1887, Bd. 19; *Idem.*

Les anciens habitants de la Cordillera de Mérida (Venezuela).— In: *Compt-Rendu du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique*, session 10 (Paris, 1889). Paris, 1891, p. 491—500.

- <sup>6</sup> *Ernst A.* On some stone-jokes from Mexico.— *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1892, Bd. 5, H. 1. S. 71—76.
- <sup>7</sup> *Ernst A.* Ensayo de una bibliografía de la Guajira y de los guajiros.— *Revista Científica de la Universidad Central de Venezuela*, Caracas, 1890, v. 2, N 20, p. 341—357.
- <sup>8</sup> *Reyes A.* Prologo.— In: *Rojas A.* Estudios indígenas. Buenos Aires 1944, p. 9—10.
- <sup>9</sup> *Ibidem.*
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 112.
- <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 23.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 57.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 116.
- <sup>14</sup> *Rojas A.* Leyendas históricas de Venezuela. Caracas, 1958.
- <sup>15</sup> *Beltrán Guerrero L.* Introducción al positivismo venezolano.— In: *Historia de la cultura en Venezuela*, t. 2, p. 206; *Marcano G.* Station précolombienne des vallées d'Aragua.— *Bull. de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1888, 3 ser., t. 11, p. 225—233; *Idem.* Ethnographie précolombienne du Venezuela. Vallées d'Aragua et de Caracas.— *Société d'Anthropologie de Paris. Mémoires*, 1893, t. 4 (2 ser.), p. 1—86; *Idem.* Ethnographie précolombienne du Venezuela. Région des Raudales de l'Orénoque.— *Ibid.*, p. 99—218.
- <sup>16</sup> *Marcano G.* Etnografía precolombina de Venezuela. Caracas, 1971.
- <sup>17</sup> *Febres Cordero T.* Obras completas t. 1. Bogotá, 1960, p. XXVIII.
- <sup>18</sup> *Lares J. I.* Etnografía del estado Mérida. Mérida, 1952, 3-a ed.
- <sup>19</sup> *Tavera Acosta B.* Rio Negro, reseña etnográfica, histórica y geográfica.

- fica. Ciudad Bolívar, 1906; *Idem*. En el Sur, dialectos indígenas de Venezuela. Ciudad Bolívar, 1907; *Idem*. Venezuela precoloniana. Caracas, 1930.
- 20 Tavera Acosta B. Los petroglifos de Venezuela. Caracas, 1956.
- 21 Matos Arvelo M. Algo sobre la etnografía del Territorio Amazonas de Venezuela. Ciudad Bolívar, 1908.
- 22 Matos Arvelo M. Vida indiana. Barcelona, 1912.
- 23 Salas J. C. Etnología e historia de Tierra Firme (Venezuela y Colombia). Madrid, 1908.
- 24 Salas J. C. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia.— In: Cultura Venezolana, 2. Caracas, 1918, p. 195—202 etc.
- 25 Salas J. C. Los indios caribes. Madrid, 1920, p. 57—58, 101.
- 26 *Ibid.*, p. 183.
- 27 *Ibid.*, p. 199.
- 28 Salas J. C. Memorie que presenta el doctor J. C. Salas al 23 Congreso Internacional de Americanistas. Caracas, 1923, p. 5.
- 29 *Ibid.*, p. 9; *Idem*. Los indios caribes, p. 225—230; *Idem*. Estudios americanistas. Caracas, 1934.
- 30 Salas J. C. Los indios caribes, p. 13.
- 31 Alvarado L. Datos etnográficos de Venezuela. Caracas, 1945, p. XV—XVII.
- 32 Alvarado L. Obras completas. T. 4. Caracas, 1956, p. 369—370, 374, 388.
- 33 *Ibid.*, p. 390—391.
- 34 Alvarado L. Datos etnograficos...
- 35 Jahn A. Parahuano und Guajiro und die Pfalbauten am See von Maracaibo.— Zeitschrift für Ethnologie, 1914, Bd. 46, S. 267—283; *Idem*. Problemas antropológicos y etnológicos americanos.— De Re Indica, Caracas, 1918, v. 1, N 1, p. 15—18; *Idem*. La población prehistórica del Lago de Maracaibo.— Cultura Venezolana, Caracas, 1923, N 48.
- 36 Jahn A. Los aborígenes del occidente de Venezuela. Su historia, etnografía y afinidades lingüísticas. Caracas, 1927.
- 37 Toro E. Antropología general y de Venezuela precolombina. Caracas, 1906.
- 38 Arcaya P. M. Historia del Estado Falcón, T. 1. Caracas, 1953, 2-a ed.; *Idem*. Los aborígenes del Estado Falcón.— Cultura Venezolana, Caracas, 1920, N 13, p. 5—27.
- 39 Febres Cordero T. Obras completas, t. 1, p. 8—11.
- 40 Oramas L. R. Etnografía venezolana. Caracas, 1920; *Idem*. Apuntaciones para la elaboración del mapa etnográfico de Venezuela.— Cultura Venezolana, Caracas, 1928, N 87, p. 175—188; Maldonado S. D. La situación del Territorio Delta Amacuro en 1919.— Boletín del Archivo Histórico de Miraflores, Caracas, 1972, N 71, p. 353.
- 41 Cultura Venezolana, Caracas, 1913, t. 1, p. 114, 116.
- 42 Díaz-Rodríguez M. Sangre de Hispania fecunda.— Cultura Venezolana, Caracas, 1918, t. 1, p. 62.
- 43 Кинтеро Р. Нефтяные конквистадоры. М.: Прогресс, 1976, с. 38—39.
- 44 Carrera Damas G. Cuestiones..., p. 41, 138.
- 45 Acta Americana, 1943, v. 1, N 4, p. 522—523; 1945, v. 3, N 4, p. 313—315; 1946, v. 4, N 4, p. 277—281, 292.
- 46 BIV, t. 1, N 3—4, p. 542; BBAA, v. 9, p. 48; v. 11, p. 141.
- 47 Acta Americana, 1946, v. 4, N 4, p. 270.
- 48 AVF, 1952, N 1, p. 206—207.
- 49 Ginés.— Antropológica, Caracas, 1956, N 1, p. 1.
- 50 BBAA, 1947, v. 9, p. 50; Acosta Saignes M. Errores y omisiones en una monografía sobre las ciencias sociales en Venezuela.— RVSA, 1961, N 2, p. 34; *Idem*. Materiales para la historia del folklore en Venezuela.— AVF, 1967, N 8, p. 5—20.
- 51 Acosta Saignes M. Teoría del folklore venezolano (1962).— AVF, 1967, N 8, p. 518.
- 52 Acosta Saignes M. Errores..., p. 33—34; *Idem*. Materiales..., p. 19; *Idem*. Breve historia del Instituto de Antropología e Historia.— AVF, 1963, N 7, p. 5—9.
- 53 Acosta Saignes M. Materiales..., p. 19.
- 54 AVF, 1955—1956, N 4, p. 7.
- 55 Gonzales Nañes O. La antropología aplicada y el desarrollo regional de Venezuela.— ECS, 1970, N 3, p. 93.
- 56 Arvelo Jiménez N. Influencias aculturativas en el área marginal — fronteriza de Venezuela.— AI, 1974, v. 34, N 1, p. 140.

- <sup>57</sup> BIV, 1956, v. 2, N 1—4, p. 18—20; *Hildebrandt M.* Sistema fonémico del macoita. Caracas, 1958.
- <sup>58</sup> BBAA, 1949, v. 11, p. 139.
- <sup>59</sup> *Armellada C. de.* Gramática y diccionario de la lengua Pemón. Caracas, 1943.
- <sup>60</sup> *Turrado Moreno A.* Etnografía de los indios guarraunos. Caracas, 1945.
- <sup>61</sup> *Turrado Moreno A.* Como son los guajiros. Caracas, 1950.
- <sup>62</sup> *Barker J.* Memoria sobre la cultura de los Guaica.— BIV, 1953, v. 1, N 3—4, p. 433—489.
- <sup>63</sup> BBAA, 1947, v. 9, p. 48; v. 11, p. 140, 142; v. 12, p. 182.
- <sup>64</sup> *Baumgartner H.* Apuntes de un médico indigenista sobre los Piaroa de Venezuela.—BIV, 1956, v. 2, N 1—4.
- <sup>65</sup> *Grellier J.* La expedición franco-venezolana al Alto Orinoco en 1951.— Boletín de la Academia Nacional de Historia, Caracas, 1953, t. 36, N 142, p. 149—159.
- <sup>66</sup> *Zerries O.* Los indios Guaica y su situación cultural.— BIV, 1956, v. 2, N 1—4, p. 61—76; *Idem.* Waika: Die kulturgeschichtliche Stellung der Waika Indianer des Oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas. München, 1964.
- <sup>67</sup> *Antolínez G.* Recado acerca de nuestra vivienda indígena.— Revista Nacional de Cultura, 1941, N 27; *Idem.* Características típicas de la vivienda panare.— AI, 1944, v. 4, N 3.
- <sup>68</sup> *Sojo J. P.* Temas y apuntes afrovenezolanos. Caracas, 1943; *Idem.* Cofradías etno-africanas en Venezuela.— Cultura Universitaria, Caracas, 1947; *Idem.* El negro y la brujería en Venezuela.— RVF, 1947, t. 1, N 2, p. 19—54.
- <sup>69</sup> BBAA, 1949, v. 11, p. 138.
- <sup>70</sup> *Acosta Saignes M.* Los Pochteca.— Acta Antropológica, México, 1945, N 1; *Idem.* Los Teopixque.— Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. México, enero-diciembre de 1946.
- <sup>71</sup> *Acosta Saignes M.* Los caribes de la costa venezolana.— Acta Antropológica. Numero especial. México, 1946.
- <sup>72</sup> *Acosta Saignes M.* Noticias sobre el problema indígena en Venezuela. Caracas, 1948; *Idem.* Un mito racista: el indio, el blanco, el negro.— Revista Nacional de Cultura, 1948, N 67; *Idem.* Raices y signos de la transculturación.— Ibid., 1948, N 68.
- <sup>73</sup> *Acosta Saignes M.* Esquema de las áreas culturales de Venezuela.— Revista Nacional de Cultura, 1949, N 72, p. 31—43.
- <sup>74</sup> *Acosta Saignes M.* Tlacaxipeualitzli: un complejo mesoamericano entre los caribes. Caracas, 1950, p. 45.
- <sup>75</sup> *Acosta Saignes M.* El área cultural prehispánica de los Andes Venezolanos.— AVF, 1952, N 1; *Idem.* Zona Circuncaribe. Período indígena. México, 1953; *Idem.* La vivienda rural en Trujillo.— Anales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1955, t. 40, p. 7—36; *Idem.* Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana.— In: Historia de la cultura en Venezuela, T. 1. Caracas, 1955, p. 9—40; *Idem.* Gentilicios africanos en Venezuela.— AVF, 1956, N 4, p. 29—30; *Idem.* La vivienda rural en Barlovento.— Revista Nacional de Cultura, 1958, N 126, p. 130—145; *Idem.* La vivienda rural en Paraguana y en Margarita.— AVF, 1958—1960, N 6, p. 35—50.
- <sup>76</sup> *Acosta Saignes M.* Origen de algunas creencias venezolanas.— AVF, 1958, t. 3—4, N 1—4, p. 171.
- <sup>77</sup> О творчестве кубинского исследователя см.: *Александренков Э. Г.* Фернандо Ортис — кубинский этнограф.— В кн.: Этнография за рубежом. М.: Наука, 1979, с. 70—88.
- <sup>78</sup> *Acosta Saignes M.* La obra antropológica de Lisandro Alvarado.— In: *Alvarado L.* Datos etnográficos de Venezuela, Caracas, 1945; *Idem.* Introducción a un análisis de los petroglifos venezolanos.— In: *Tavera Acosta B.* Los petroglifos de Venezuela. Caracas, 1956; *Idem.* Prólogo y notas al: Relación del descubrimiento del Río Apure del Padre Fray Jacinto de Carvajal. Caracas, 1956.
- <sup>79</sup> *Acosta Saignes M.* Estudios de etnología antigua de Venezuela. Caracas, 1961, 2-a ed., p. XI—XII.
- <sup>80</sup> Ibid., p. 4, 10, 13.
- <sup>81</sup> Ibid., p. 165.
- <sup>82</sup> *Quintero R.* No era esclavista la sociedad de Venezuela prehispánica.— BIV, 1956, t. 2, N 1—4, p. 169—170.

- <sup>83</sup> Anuario. Instituto de Antropología e Historia, V. 7—8. Caracas, 1972, p. 823.
- <sup>84</sup> Ibid., p. 826.
- <sup>85</sup> Ibid., p. 823; Anuario..., 1964, p. 518.
- <sup>86</sup> Ibid., p. 823; Anuario..., 1964, p. 518.
- <sup>87</sup> *Acosta Saignes M.* El sistema de parentesco y una posible filiación bilateral entre los Achaguas.— Anuario..., 1966, v. 3, p. 17—35; *Idem.* Los descendientes de africanos y la formación de la nacionalidad en Venezuela.— Ibid., p. 35—43 и др.
- <sup>88</sup> *Acosta Saignes M.* ¿Cuál es verdadero significado de los elementos melanesios en América?— Anuario..., v. 2, p. 18.
- <sup>89</sup> Ibid., p. 29—31.
- <sup>90</sup> *Acosta Saignes M.* Estudios de folklore venezolano. Caracas, 1962.
- <sup>91</sup> *Wilbert J.* Problemática de algunos métodos de pesca de los indios suramericanos.— In: Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle, Caracas, 1956, N 41; *Idem.* Apuntes sobre el parentesco y la estructura social de los Guajibo.— Acta Científica Venezolana, Caracas, 1956, v. 7, N 1, p. 146—151; *Idem.* Los instrumentos musicales de los Warrao (Guarao, Guarauno).— Antropológica, Caracas, 1956, N 1, p. 2—22; *Idem.* Rasgos culturales circuncaribes entre los Warrao y sus inferencias.— Memoria de la Sociedad..., 1957, N 45, p. 237—257; *Idem.* Datos etnográficos de los indios Piaroa.— Ibid., 1958, N 51, p. 155—183; *Idem.* Aspectos sociales de la cultura Panare.— Antropológica, 1959, N 7, p. 47—62; *Idem.* Identificación etnolingüística de las tribus indígenas del Occidente de Venezuela.— Memoria de la Sociedad..., 1961, N 1, p. 5—27.
- <sup>92</sup> *Wilbert J.* Indios en la región Orinoco-Ventuari. Caracas, 1963, p. 195—196.
- <sup>93</sup> Ibid., p. 202—203.
- <sup>94</sup> Ibid., p. 180.
- <sup>95</sup> *Wilbert J.* Folk literature of the Warao indians. Los Angeles, 1970; *Idem.* Survivors of El Dorado: Four indian tribes of South America. New York et al., 1972; *Idem.* Yupa folktales. Los Angeles, 1974.
- <sup>96</sup> *Armellada C. de.* Tauron Pantón. Cuentas y leyendas de los indios Pemón. Caracas, 1964; *Idem.* Pemontón Taremurú: invocaciones mágicas de los indios Pemón. Caracas, 1972; *Idem.* Tauron Pantón II: Así dice el cuento. Caracas, 1973.
- <sup>97</sup> *Armellada C. de.* Tauron Pantón, p. 11.
- <sup>98</sup> *Barandiaran D. de.* Actividades vitales de subsistencia de los indios Yekuana o Makiritare.— Antropológica, Caracas, 1961, N 11, p. 1—29; *Idem.* Shamanismo Yekuana o Makiritare.— Ibid., p. 61—90; *Idem.* Mundo espiritual y shamanismo Sanemá.— Ibid., 1965, N 15, p. 1—28; *Idem.* El habitado entre los indios Yecuana.— Ibid., 1966, N 16, p. 1—95; *Idem.* Agricultura y recolección entre los indios Saneama Yanoama o el hacha de piedra y la psicología paleolítica de los mismos.— Ibid., 1967, N 19, p. 24—50.
- <sup>99</sup> В русском переводе есть книга Р. Кинтеро «Нефтяные конкистадоры»: Ее название на испанском «Антропология нефти».
- <sup>100</sup> *Quintero R.* La cultura de conquista engendra la esclavitud.— Anuario..., 1964, p. 99.
- <sup>101</sup> *Quintero R.* Conquista y transculturación en la Venezuela indígena.— В кн.: Труды VII МКАЭН, т. 11, М.: Наука, 1971, с. 232—238.
- <sup>102</sup> *Quintero R.* Los antropólogos marxistas y la historiografía nacional.— Crítica Contemporánea, Caracas, 1963, N 11; *Idem.* Algunas aportaciones de Marx a las ciencias antropológicas modernas.— Revista Venezolana de Ciencias Sociales, Separata, Caracas, 1968, N 6.
- <sup>103</sup> *Gonzales Nañes O.* La antropología aplicada..., p. 96; *Mosonyi E.* Sociedad Venezolana de Antropología Aplicada. Principios y objetivos de la nueva política indigenista.— ECS, 1970, N 3, p. 74—77.
- <sup>104</sup> *Arvelo Jiménez N.* An analysis of official venezuelan policy in regard to the indians.— In: *Dostal W.*, ed. The situation of the indian in South America. Geneva, 1972, p. 35—37.
- <sup>105</sup> *Arvelo Jiménez N.* Influencias, p. 143.
- <sup>106</sup> *Mosonyi E. E.* El concepto de interculturación. Superación de un arraigado dogmatismo dentro de la antropología aplicada.— ECS, 1970, N 3, p. 78—81. Сходно пи-



- сая другой университетский преподаватель О. Гонсалес Ньяннес: «Под интеркультурацией мы понимаем такой процесс, где происходит динамичное и творческое взаимоотношение между двумя и более культурами или между миноритарной группой и нацией как целым». — (*Gonzales Nañes O. La antropología aplicada...*, p. 99).
- <sup>107</sup> Александренков Э. Г. Фернандо Ортис — кубинский этнограф.
- <sup>108</sup> Mosonyi E. E. The situation of the indian in Venezuela. Perspectives and solutions. — In: *Dostal W. The situation...*, p. 50, 53.
- <sup>109</sup> Ibid., p. 45.
- <sup>110</sup> Mosonyi E. E., Gonzales Nañez O. El alemán de la colonia Tovar, Estado Aragua, Venezuela. — ECS, 1970, N 3, p. 44—59; Mosonyi E. E., Lopez Sanz R. Hacia un nuevo enfoque antropológico de las sociedades minoritarias. — Ibid., p. 60—73.
- <sup>111</sup> Rubio Orbe G. Venezuela Indígena. — América Indígena, México, 1974, v. 34, N 1.
- <sup>112</sup> Mosonyi E. E. Hacia la autogestión Panindígena. — AI, México, 1974, v. 34, N 1, p. 151.
- <sup>113</sup> Ibid., p. 156—157; *Idem.* Las comunidades indígenas en el contexto sociopolítico nacional. — Ibid., p. 181—188.
- <sup>114</sup> Цит. по: Arvelo Jiménez N. Influencias..., p. 144.
- <sup>115</sup> América Indígena, 1974, v. 34, N 1, p. 242.
- <sup>116</sup> Barandiaran D. Civilizaciones indias actuales de la Guayana Venezolana. — AI, 1974, v. 34, N 1, p. 63—72; Barandiaran D., Coppens W. Ensayo de formulación de una doctrina indigenista Venezolana. — Ibid., 1971, v. 21, N 1, p. 107—116.
- <sup>117</sup> Ginés. Prólogo. — In: Coppens W. Los Cuiva de San Estebán de Capanaparo: ensayo de antropología aplicada. Caracas, 1975, p. 13.
- <sup>118</sup> Ibidem.
- <sup>119</sup> Arvelo Jiménez N. Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana indians of Venezuela. Ithaca, 1971.
- <sup>120</sup> Ibid., p. 20—21. <sup>121</sup> Ibid., p. 10—11.
- <sup>122</sup> Ibid., p. 56—61. <sup>123</sup> Ibid., p. 375, 378.
- <sup>124</sup> Suarez M. M. Las alianzas matrimoniales en un poblado Warao. delta del Orinoco, Territorio Delta Amacuro, Venezuela. — Boletín Informativo. Departamento de Antropología, IVIC, N 1. Caracas, 1966; *Idem.* Terminología, alianza matrimonial y cambio en la sociedad Warao. Caracas, 1972.
- <sup>125</sup> Suarez M. M. Etiology, hunger and folk diseases in the Venezuelan Andes. — Journal of Anthropological Research, Albuquerque, 1974, v. 30, N 1, p. 41—54.
- <sup>126</sup> Acosta Saignes M. Vida de los esclavos negros en Venezuela. La Habana, 1977, p. 117, 125, 199.
- <sup>127</sup> Ibid., p. 230—234.
- <sup>128</sup> Ibid., p. 14—15.
- <sup>129</sup> Cuadernos Afroamericanos, Caracas, 1975, N 1, p. 203, 205, 211, 212; Semestre Histórico, Caracas, 1976—1977, N 4—5, p. 259—260.
- <sup>130</sup> Pollak-Eltz A. Die Paraujano, ein arawakischer Fischenstamm in der Laguna de Sinamaica, Estado Zulia, Venezuela. — Anthropos, Freiburg, 1966, Bd. 61, S. 156—171; *Idem.* Kulturwandel bei den Wai-ka am obere Orinoco. — Anthropos, 1968—1969, Bd. 63—64, S. 457—472.
- <sup>131</sup> Pollak-Eltz A. Cultos afroamericanos. Caracas, 1972; *Idem.* Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano. Caracas, 1972.
- <sup>132</sup> Pollak-Eltz A. Maria Lionza: mito y culto venezolano. Caracas, 1972; *Idem.* El concepto de multiples almas y algunos ritos funerarios entre los negros americanos. Caracas, 1974.
- <sup>133</sup> Pollak-Eltz A. Panorama de estudios afroamericanos. Caracas, 1972, p. 6, 8.
- <sup>134</sup> Ibid., p. 41.
- <sup>135</sup> Vargas Arenas I. Introducción al estudio de las ideas antropológicas venezolanas, 1880—1936. — Semestre Histórico, Caracas, 1976, N 3, p. 151—175.
- <sup>136</sup> Fuchs H. Bibliografía básica de etnología de Venezuela. Sevilla, 1964.

AI — América Indígena. México.  
 AVF — Archivos Venezolanos de Folklore. Caracas.  
 BBAA — Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. México.  
 BIV — Boletín Indigenista Venezolano. Caracas.  
 ECS — Economía y Ciencias Sociales. Caracas.  
 RVF — Revista Venezolana de Folklore. Caracas.  
 RVSA — Revista Venezolana de Sociología y Antropología. Caracas.

## АНТРОПОЛОГИЯ (НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ) В АРГЕНТИНЕ

Первые сведения об аборигенном населении Аргентины были собраны европейцами в начале XVI в. (Х. де Солисом, С. Каботом, Ф. Магелланом). Особенно важны данные У. Шмиделя. Была получена богатая информация об экологии, хозяйстве, духовной культуре и особенностях языков, главным образом племенных групп Чако и Парагвая. Значение этих данных возрастает в связи с развитием археологических исследований в конце 50-х — 60-х годах.

Другими важными первоисточниками являются труды иезуитов XVI—XVII вв. Лосано провел исследования в районах Чако и Тукумана, Т. Фолкнер — в Патагонии, М. Добрицхофер и Ф. Пауке изучали абипонов и мокови. Монографии этих авторов содержат много этнографических данных, однако неприятие ими обычаев и верований туземцев снижает ценность их работ (см. мнение А. Метро об их трудах<sup>1</sup>). Труды, написанные в XVI—XVII вв., необходимо использовать для анализа последствий политики иезуитов в отношении туземного населения, особенно говорившего на языке гуарани. Для этой же цели полезны сочинения Ф. де Азаро (конец XVIII в.).

В первой половине XIX в. рост интереса к проблемам этнографии Аргентины был связан с деятельностью группы «Поколение 37-го года», в которую входили Э. Эчеверия, Х. Б. Альберди, Д. Ф. Сармьенто. Эта группа пыталась анализировать социальные, экономические и культурные проблемы развивающейся аргентинской нации. Эчеверия, находясь под влиянием идей французского утопического социализма и политической мысли Дж. Мадзини, в своих произведениях анализировал противоречия между колониализмом и интересами независимости страны. Он изучал социальные группы, в особенности сельские, выявляя причины, тормозившие объединение аргентинской нации. В своей работе «Бойня»<sup>2</sup> он показал жизнь обездоленных жителей городских окраин.

К этой же группе принадлежал Д. Ф. Сармьенто, который изучал социальные проблемы Аргентины (книга «Факундо. Цивилизация или варварство»<sup>3</sup>). В его произведениях имеются элементы географического детерминизма, а сочинение «Противоречия и гармония рас в Америке»<sup>4</sup> проникнуто антиаборигенными расистскими предрассудками. Однако Д. Рибейро допускает ошибку в своей работе «Америка и цивилизация»<sup>5</sup>, считая

Д. Сармьенто представителем расистского течения в социологии. Анализируя творчество Сармьенто, Рибейро намечает типологию крестьянской культуры.

Эти работы оказали значительное влияние на развитие социологической мысли Аргентины. В это же время (середина XIX в.) вышел труд по этнографии и физико-антропологической классификации аборигенов Аргентины французского путешественника А. Д'Орбиньи («Американский человек») <sup>8</sup>.

В конце прошлого века на развитие антропологии и этнографии большое влияние оказало использование методических разработок и научных достижений естественных наук. В это время в Аргентине создаются музеи, Университет Буэнос-Айреса становится крупным научным центром. В связи с освоением засушливых районов и провинции Чако возникает интерес к изучению этнографии, фольклора и языков аборигенов этих областей.

К этому периоду относятся археологические исследования А. Кирогги в долинах Калчаки, труды Б. Митре о Тиауанако, публикации Ф. Амегино и Ф. П. Морено. Ф. Амегино, крупный палеонтолог и геолог, привез в страну большую коллекцию ископаемого материала из парижского антропологического музея, которая послужила основой археологической коллекции в Музее Ла-Плата и в Музее естественных наук Буэнос-Айреса. В книге «Мое кредо» Ф. Амегино развивает свою философскую концепцию <sup>7</sup>. Ирландец С. Лафон Кеведо собирал произведения фольклора, а также изучал язык коренного населения северо-западной части Аргентины.

Э. Себальос предпринял археологические раскопки в Аргентине. Его произведения «Кальфукура», «Династия Пьедра» и «Путешествие в страну арауканов» содержат ценный фактический материал, но неприемлема антитуземная направленность автора <sup>8</sup>.

Признанным авторитетом в области этнографии и археологии Аргентины конца XIX в. является Х. Б. Амбросетти. Основатель этнографического музея, профессор кафедры археологии философского факультета университета в Буэнос-Айресе, он провел многочисленные раскопки на северо-западе Аргентины, изучал фольклор провинции Мисьонес, собирал этнографическую информацию среди каинганг. Х. Б. Амбросетти воспитал таких археологов, как Ф. Оутес и С. де Бенедетти, помогал иностранным исследователям Э. Боману и Э. Норденшельду. Первый исследовал захоронения инков в районе Умауака и аргентино-болливийской Пуны (отражено в работе «Древности Андского района Аргентинской республики») <sup>9</sup>. Второй в 1908 г. провел фундаментальные этнографические исследования, описал различные группы индейцев, ведущих полуседлый образ жизни (тоба, матако и ашлюслай <sup>10</sup>). Х. Б. Амбросетти поддержал исследовательскую деятельность Эрика фон Розена <sup>11</sup>.

В этот период концепции и методика гуманитарных наук находились под влиянием позитивизма.

Выделяются труды Н. П. Агости, который проанализировал противоречивые суждения Х. Инхениероса, изложенные в труде «Аргентинская социология»<sup>12</sup>. В «Философском журнале» Н. П. Агости (*Revista de Filosofia*) и в «Аргентинском журнале политических наук» Р. Риваролы (*Revista Argentina de Ciencias Políticas*) печатались труды, отражающие развитие общественных наук того времени.

В 20-х годах XX в. выходят работы по археологии С. де Бенедетти и Ф. Оутеса. Первый проводил исследования в северо-западной части страны, второй — в Патагонии. С появлением Э. Палавесино, изучавшего тоба и пилага, национальная этнография начинает делать первые робкие шаги в научных исследованиях. В это время в страну приезжает А. Метро; он основывает Институт этнографии при недавно созданном университете в Тукумане и исследует цивилизацию районов сельвы (чиригуано и гуарани). Этот ученый обобщает имеющиеся работы и анализирует духовную и материальную культуру населения островов Пасхи, Гаити, Бразилии и Аргентины, развивает антирасистские взгляды, выступает в защиту туземного населения.

Мировая этнография обязана ему не только конкретными исследованиями, но и теоретическими обобщениями, посвященными населению о. Пасхи, инкам, верованиям африканского происхождения на Гаити, этнографии Чако (последняя включена в пособие «*Handbook of South American Indians*»). А. Метро выступал за содружество антропологии с другими науками, в частности за изучение экономической структуры изучаемых обществ. Сам он умело сочетал полевую работу с изучением письменных источников, особенно записей хронистов.

В 30-х годах основные труды по теоретической этнографии создали представители культурно-исторической школы. Развивались отечественные антропология и археология, возникло специальное издание — «Сообщения аргентинского общества антропологии»<sup>13</sup>, более точными методическими разработками стала оперировать археология. В эти годы вышел первый том «Истории аргентинской нации»<sup>14</sup> — первая сводная работа по археологическим, лингвистическим и этнографическим вопросам, созданная в рамках Национальной академии истории.

В Аргентине и Чили представители культурно-исторической школы выступали против теории эволюции в этнографии и археологии. Это течение начиная с конца XIX в. и особенно в период первой мировой войны отражает крушение идеи прогресса и веры в поступательное развитие общества.

Наибольшее распространение идеи культурно-исторической школы получили в южной части Латинской Америки в 30-х годах благодаря таланту их распространителя итальянцы Х. Имбеллони. Он оказал сильное влияние на аргентинскую антропологию 1930—1950-х годов, а отдельные его идеи до сих пор доминируют в некоторых направлениях аргентинской антропологии. Нужно отметить также его вклад в физическую антропологию.

гию: это труды о древнейшем человеке на американском континенте («Индийский сфинкс» и «Второй индийский сфинкс») <sup>15</sup>, в которых изложены теории, дискутируемые в то время и напоминающие концепции П. Риве. Он резко критиковал антинаучные толкования археологических находок в Боливии и Аргентине, например, утверждения, что сосуды, найденные в Сантьяго, попали сюда из Месопотамии. Имбеллони обстоятельно проанализировал значение фольклора как научного источника <sup>16</sup> и сделал первую попытку создать план подготовки антропологов-американистов.

Чтобы понять идеи Х. Имбеллони, необходимо обратиться к его четырем статьям, написанным в 1914—1917 гг. («Суждение о мире», «Мир и пацифизм», «Письмо пацифисту», «Биофилософия войн и сеньор Вильям Маккензи»). Три первые были опубликованы в «Аргентинском журнале политических наук», четвертая — в «Философском журнале». Эти работы отражали мнения аргентинской интеллигенции о проблемах первой мировой войны (Имбеллони, будучи сначала германофилом, выдвинул теорию, включающую следующие положения: социология познает влияние на общественную жизнь биологических законов и особенно закона борьбы за существование; в современную эпоху борьба между людьми выражается в борьбе между нациями; напряженность создают нации, имеющие ограниченную территорию расселения, и т. д.).

В 30-х годах в работе о деформации черепов у народов Анд Имбеллони развивает расистские идеи в отношении коренного населения этого района. Эти идеи он повторяет в своей теоретической фундаментальной работе «Основы культурологии» <sup>17</sup> и подтверждает в статье «Формирование рас в Аргентине» <sup>18</sup>.

В середине 30-х годов на испанский язык переводятся две классические работы по этнографии: «Первобытное общество» Л. Моргана (под руководством ректора университета Ла-Платы А. Паласиоса) и «Методы этнологии» Ф. Гребнера (перевод и предисловие Ф. Маркеса Миранды). Имбеллони в своих «Основах культурологии» выражает недовольство переводом работы Л. Моргана и повторяет известные положения культурно-исторической школы об устарелости идей основателя научной этнографии. В своих трудах Имбеллони все больше удалялся от эмпиризма, и хотя он работал над конкретными темами, но его работы носили умозрительный характер и популяризовали теорию «культурных кругов» Шмидта и Копперса.

В своих рассуждениях о фольклористике как научной дисциплине он трактует фольклор как неразвивающееся явление, нечто традиционно застывшее.

Концепции Х. Имбеллони не перестают влиять на современников, следы ее воздействия можно найти в работах Э. Палавесино, который, однако, подвержен влиянию новых тенденций североамериканской антропологической науки 40-х годов, а также в публикациях Национальной Академии истории.

Эклектик в теории, Ф. Маркес Миранда являлся приверженцем изучения письменных источников. Его монография о диагитах является примером использования таких материалов, причем археологические данные подчинены свидетельствам хронистов, и соответствием между данными письменных документов и археологическими памятниками автор не занимается. Позже Ф. Маркес Миранда становится популяризатором достижений североамериканской антропологии. В последние годы своей жизни (умер в 1961 г.) в работе о типологии керамики он признавал диахронность развития культуры<sup>19</sup>. Но его недоверчивое отношение к физико-химическому методу определения возраста археологических культур и противопоставление им естественных наук дисциплинам о человеке ограничивают его научные достижения.

Рассматриваемый период характеризуется значительным повышением научного уровня вышедшей литературы, проведением международных конгрессов, конференций и т. п. Но подготовка профессиональных кадров оставалась слабой. В то время Э. Касанова ведет крупные реставрационные работы в Пукара-де-Тилкара и Кебрада-де-Умауака (пограничная с Боливией зона). Среди провинциальных антропологов выделялся А. Серрано. Он проводил археологические и этнографические исследования на юге северо-западной части Аргентины в провинции Кордоба, выделяя хронологические периоды в археологических культурах, успешно применил типологию керамики для исследования различных этапов развития культуры. Его монографии о комечингонах, обобщающий труд «Аргентинские аборигены» — образцовые научные работы того времени. Он опубликовал одну из первых классификаций керамики аборигенного населения.

Другим выдающимся исследователем первоначального испано-индейского контакта является А. Сапата Гольян. Он оставил нам единственную до сих пор работу по воссозданию исследованного им первобытного поселения, на месте которого в 1573 г. был основан город Санта-Фе.

Докерамические культуры особенно обстоятельно изучены в трудах А. Монтеса и А. Кастельяноса. Монтес также исследовал проблемы этноистории. В своей работе «Великое восстание диагитов»<sup>20</sup> он привел интересные данные о социальных причинах индейского сопротивления, которое длилось почти целое столетие.

Господствующее положение в этнографической науке Аргентины культурно-исторической школы было обусловлено тем, что после разгрома фашизма в Европе некоторые научные работники нацистского толка эмигрировали в Аргентину. Однако в последующие десятилетия появились исследователи, которые выступили против влияния австро-германской этнологической школы.

В археологии особенно активно трудился А. Р. Гонсалес. Он провел раскопки в Кордобе и провинции Буэнос-Айрес. Занимаясь древней историей, он воспринял идеи М. Мосса, Ф. Боя-

са, В. Г. Чайлда и Л. Леви-Брюля, труды которых с 1946 г. выпускало издательство «Лаутаро», отстаивал идеи неозволюционизма и первым в аргентинской археологии использовал радиоуглеродный метод датировок. А. Р. Гонсалес исследовал земледельческие культуры северо-западной части Аргентины, анализировал керамику древнего населения Аргентины. Его раскопки района Инти-Уаси и открытие им культуры Аямпитии (7 тыс. лет до н. э.) принесли ему звание лауреата национальной премии в области наук. А. Р. Гонсалес позитивно относился к интеграции наук о человеке и лично участвовал в создании научных центров по антропологии в Ла-Плате и Росарио. Его преподавательская деятельность была особенно плодотворна в Кордобе, Росарио и Ла-Плате.

В университете Буэнос-Айреса получили образование и начали работать в области археологии С. Р. Лафон (в основном в районе Кебрадо-де-Умауака) и П. Краповицкас (в Пуне). Лафон в первое время находился под влиянием идей Х. Имбеллони; совместно с Фостером он исследовал вопросы социальной антропологии современного населения. Краповицкас развивал этнографические аспекты работ историка А. И. Саласа, в частности касающиеся ассимиляции и разработки новых методов этнографических исследований, изучал экологические проблемы. По окончании аспирантуры в Испании он принимал участие во франко-аргентинской экспедиции в Нубию. В течение длительного времени он был единственным специалистом по археологии аргентинской Пуны. Свои познания в археологии Старого Света он передал ученикам.

В Патагонии и Мисьонес О. Менгин разрабатывал хронологию древностей, изучал докерамический период. Он ввел в археологию терминологию культурно-исторической школы, анализировал археологические памятники Аргентины с точки зрения теории «культурных кругов» Шмидта.

В это время были созданы Институт антропологии при Национальном университете в Росарио и Департамент по этнографическим и колониальным проблемам в Санта-Фе. Правительство основало Государственный этнографический институт, который начал издавать «*Anales*» («*Анналы*»). Институт антропологии университета Буэнос-Айреса начал публиковать журнал «*Руна*», Институт этнологии и археологии в Куйо выпускает «*Анналы*», Институт антропологии в Кордобе издает монографии и т. д.

В области этнографии и фольклора выделяются труды А. Виванте, Х. Касереса Фрейре, Ф. Колусио, которые развивают наследие Х. Имбеллони. Э. Палавесино напечатал свою небольшую работу «Культурные ареалы и слои на территории Аргентины»<sup>21</sup>. Появились работы М. Э. Эрмите, которая, окончив аспирантуру в Соединенных Штатах, одна из первых в Аргентине провела исследования по социальной антропологии.

Вне Академии и профессиональной науки в это время были созданы важные работы марксистского направления в области социокультурного контакта и фольклора. Такова книга писателя А. Юнки о Кальфукура. Следует упомянуть теоретические работы в области фольклора и народного врачевания, написанные Л. Г. Крамером<sup>22</sup>.

В 1954 г. североамериканским антропологом М. Рейнберном был опубликован труд об индейцах тоба, обобщающий результаты полевых исследований по системе родства. В этой книге проскальзывают евангелистские идеи автора — меноннитского пастора.

Конец 1950-х годов характеризуется следующими особенностями: а) введением антропологических дисциплин в трех университетах страны; б) выделением в отдельные отрасли науки социологии, социальной психологии, демографии, социальной статистики; в) падением приоритета культурно-исторической школы и ростом влияния современной французской, американской и английской антропологии; г) коллективным характером работ и попытками организации и поощрения исследований; д) образованием региональных ассоциаций антропологов; е) проведением научных конференций с преобладанием отчетов о коллективных работах; ж) проведением полевых работ по проблемам этнологии и социальной антропологии.

После получения автономии университетами, а также благодаря увеличению бюджета на обучение начинают интенсивно развиваться естественные и общественные науки, формируются кадры специалистов. В университетах Буэнос-Айреса и Росарио вводятся новые специальности в связи с дифференциацией традиционной подготовки историков. Введены такие курсы, как социология, психология, политические науки, модернизировано обучение статистиков, изменены учебные программы на факультетах экономических наук, а исторические науки были переориентированы на экономические и общественные проблемы. Так как прежде в университете Ла-Платы антропология преподавалась на факультете естественных наук, в его рамках и происходит необходимая дифференциация. Увеличилось число аргентинских специалистов с высшим образованием, выезжавших за границу с целью усовершенствования своих знаний в университетах Мексики, а также Соединенных Штатов, Франции и Испании. Изучение основных материалов по теории культуры облегчалось благодаря переводам учебной литературы на испанский язык, осуществляемым фондом экономической культуры в Мексике, а также созданию университетского издательства в Буэнос-Айресе. На испанском языке изданы произведения Г. Чайлда, Ф. Боаса, Э. Тэйлора, Р. Линтона, Э. Эванс-Притчарда, Р. Лоуи, К. Леви-Стросса, А. Метро, Б. Малиновского, Л. Уайта, Д. Стюарта и т. д.

В 1959 г. были введены новые учебные курсы, а в 1961 г. состоялся первый конгресс студентов, на котором кроме обсужде-



ния вопросов методики этнологических исследований была рассмотрена индейская проблема и результаты ее изучения.

В 1964—1965 гг. были опубликованы два правительственных постановления по вопросам антропологии. В первом уделялось внимание проблемам развития археологии. В научных исследованиях принимают участие молодые специалисты В. Нуньес-Регейро, М. Тарраго, Э. д'Антони. Во втором постановлении в центре внимания проблемы культуры этнических групп северо-востока страны, а также так называемой «народной культуры». Здесь противостоят патерналисты, придерживающиеся американской концептуальной традиции (Э. Палавесино, Х. Касерес Фрейре и др.), и молодые специалисты, которые связывают процесс аккультурации с социальными отношениями (Х. Крус, Х.-Л. Нахенсон, Э. Гарбульский).

В области археологии в этот период для района Анд разрабатывается обоснованная хронология, позволяющая объяснить развитие культуры. Достигнуты успехи в изучении памятников на северо-западе, в Мисьонес и Патагонии. Для последнего района разрабатывались типологические критерии (М. Бормида, Аустрак). Предпринимались раскопки в пещерах Мисьонес (Риссо) и обнаружен богатый докерамический памятник Инти-Уаси (Гонсалес). Археологи проводят комплексные исследования памятников в долинах (Сиглиано, Гонсалес). Сиглиано обнаружил новую археологическую культуру в северо-западной части страны — Ампаханго. В. Нуньес-Регейро и М. Тарраго продолжили раскопки в Катамарке и Кордобе. Лоранди детально исследовал памятники в Сантьяго-дель-Эстеро. В Умауаке наиболее крупные работы провел Мадрасо. Краповицкас расширяет район работы в Пуне. Охватываются исследованием западные районы сельвы (О. Эредиа, Х. А. Перес).

В области этнографии и социальной антропологии были приняты следующие работы: исследование процесса аккультурации в провинции Чако (И. Антоньясси, Э. Горбульский, Б. Нуньес-Регейро, Н. Маньяно, Р. Ди-Франко, Э. Лаурино); изучение арауканских групп (М. Бьянки, М. Бун); изучение эмигрантов на о. Масьел (У. Раттьер); обследование рабочих шахты Агиляр (Эрмитте); изучение общины и фольклора в Лагуна-Гранде (Крус, Нахенсон); народные игры как элемент культуры (Э. Менендес); исследование традиций и инноваций в области культуры населения района Уичайрас (П. Аснар, Х. Браво, С. Бильбао, М. Р. Нойфельд); анализ мифических представлений у населения Патагонии (С. Сигфредди, М. Бормида, Э. Кордо).

В 1961—1963 гг. в долине Санта-Мария (провинция Катамарка) проведена первая комплексная экспедиция с участием археологов (Сиглиано), историков (Г. Бейо), социологов (А. Нейстер, Г. Ди-Телла), специалистов по социальной антропологии (С. Петрусси) и большого числа студентов. Комплексные работы по социальной антропологии и этнографии не вы-

ходили за рамки эмпиризма, оставаясь на уровне опыта молодых исследователей и под влиянием концепций американской социологии. На изучение культурных изменений повлияли произведения Агирре Бельтрана и в известной мере идеи марксизма.

Много фольклорных рассказов собрано и классифицировано С. Чертуди и Э. Нарди. Другая интересная работа в плане социальной антропологии — исследование С. Бильбао «Дровосек в Сантьяго-дель-Эстеро». Э. Грива в это же время провел, хотя не совсем успешно, первую перепись коренного населения. В конце 50-х — начале 60-х годов матаков Чако изучал датский этнограф Н. Фокс.

Культурно-историческая школа после ухода в 1955 г. Х. Имбеллони из университета потеряла влияние. Небольшая группа ученых сосредоточилась вместе с ним в католическом университете Сальвадора. М. Бормида изучал археологию и мифологию тэульчей, а с 1966 г. расширил работу в Чако.

Благодаря своим контактам с коренным населением Патагонии Р. Касамикела сумел изучить язык техуэльчей и арауканов, исследовать арауканскую религию, собрать тексты и ноты песен. Его грамматика языка техуэльчей особенно важна в связи с почти полным исчезновением этой группы. Х. А. Ф. Фернандес-Гисетти изучал языки гуарани, кечуа, арауканов.

Обобщая особенности десятилетия 1956—1966 гг., отметим, что в то время как в археологии вырисовываются основные проблемы, культурная антропология только начинает развиваться, показывая свои большие возможности. Трудности заключались в нехватке педагогов, подготовленных в соответствии с требованием времени. Такие вопросы, как адаптация европейских эмигрантов, формирование нации и ее культуры, миграции из деревни в город, привлекли внимание историков и социологов.

Новые теоретические положения содержит книга писателя Э. Мартинеса Эстрады «Функциональный анализ культуры»<sup>23</sup>, которая получила премию «Дома Америк».

Характеризуя период 1966—1976 гг., отметим, что в июне 1966 г., когда готовилось проведение XVII Международного конгресса американистов, в стране произошел военный переворот. После роспуска политических партий одной из первых мер нового режима было ограничение университетской автономии, при этом подвергались репрессиям студенты и преподаватели. В знак протеста многие педагоги, среди которых находились известные антропологи и археологи, отказались от занимаемых должностей, другие были уволены, например из университета Кордобы. По поводу тогдашней обстановки в своем докладе на открытии конгресса доктор А. Р. Гонсалес сказал: «Диктатура тридцатого года устранила от должностей исследователей в области наук о человеке и смежных дисциплин. С того времени не было ни одного поколения ученых, которое избежало бы воздействия политических потрясений»<sup>24</sup>. Политика диктатуры от-

рицательно отразилась на развитии наук, особенно общественных. Сказались скудные ассигнования на научно-исследовательские работы, оборудование, издание специализированных журналов и книг. После военного переворота 1966 г. министерство просвещения отменило прием на первый курс по ряду специальностей антропологии. Из доклада об антропологической школе в Росарио явствует, что из 80 выпускников в период с 1962 по 1972 г. только 6 человек (трое из них иностранцы) могли работать по специальности. Имел место возврат к теоретическим позициям культурно-исторической школы, распространились иррационалистические теории. Д. Э. Ибарра-Грассо в своем произведении «Новая наука»<sup>25</sup> претендует на создание биотипологии субъективного характера, основанной на интроспекции. В этой и других работах он отрицает закономерности развития культуры.

Многие преподаватели эмигрируют за границу, не имея возможности работать. П. Аснар публикует в Чили свои труды о развитии культуры в Кебрада-де-Умаука. Х. Л. Нахенсон там же специализируется в политической антропологии. Р. Касами-кела сотрудничает с чилийскими геологами, анализируя ископаемую фауну и культуру каменного века. М. Р. де Бианки и Э. Гарбульский осуществляют антропологические исследования общины, занимающейся китобойным промыслом в центральной части Чили. Х. Крус исследует крестьянские общины Вене-суэлы.

Несмотря на все трудности, наука в Аргентине продолжает развиваться. Группа исследователей публикует журнал «Современная антропология» в г. Олаварриа провинции Буэнос-Айрес (Г. Мадрасо, У. Раттьер, Ф. Паланка и др.). В нем и в журнале «Этния» эта группа под руководством музея краеведения публикует результаты исследований, обзоры этнологической литературы, своей и зарубежной. Вновь выходят «Сообщения Аргентинского общества антропологии».

На первом конгрессе по археологии в 1970 г. в г. Росарио наблюдались попытки объединить усилия ученых для изучения этнологии Аргентины. Аналогичные конференции проходили также в Сиролетти (1972) и Сальта (1974), где были представлены интересные работы по структурному анализу и использованию вычислительной техники в области общественных наук. На последующих совещаниях большое внимание уделялось изучению развития производительных сил, общественной структуры, урбанизации, студенчества. В конгрессах участвовали известные иностранные исследователи: Дж. Мурра из США, специалист по этноистории, Л. Нуньес, изучающий историю земледелия, Х. Л. Лоренсо из Мексики и т. д.

В это время В. Нуньес-Регейро и М. Тарраго анализируют археологические исследования, критикуя эмпиризм. М. Маргулис публикует интересные работы о миграции сельского населения, Э. Пальма — о населении Пуны, М. А. Гонсалес — об араукан-

ских группах на севере провинции Буэнос-Айрес, Э. Менендес критически исследует французскую антропологию, Н. Пинья и И. Морено изучают этнологию, Э. К. и С. Сигфреди продолжают свои работы в Чако под руководством М. Бормиды. Эта группа публикует «Scripta Ethnologica». У. Раттьер издал ряд работ о фольклоре.

В 1973 г. новое конституционное правительство, программа которого была поддержана большинством населения, открывает новые перспективы в развитии науки, организации образования и т. д. Однако период демократизации был недолгим. Распадаются исследовательские группы социальных антропологов и археологов, подвергаются дискриминации преподаватели. Тем не менее в конце 1974 г. появляется интересная работа Арчетти и Столена о колонистах Санта-Фе, представляющая собой исследование по экономической антропологии.

Все увеличивается влияние на аргентинскую антропологию работ Ф. Энгельса, советских исследователей и марксистов из капиталистических стран по проблемам антропогенеза, происхождения государства и т. д. Журнал «Куадернос де культура» опубликовал критическую работу советских исследователей Е. Веселкина и И. Григулевича об О. Льюисе и работу Э. Гарбульского, анализирующего некоторые теоретические положения латиноамериканской антропологии.

Из настоящей статьи явствует, что развитие наук о человеке в Аргентине имеет свои особенности: последовательное развитие археологии; этнография и социальная антропология развивались медленнее, чем в Мексике, Перу, Венесуэле и Бразилии. Некоторые этнографы и социальные антропологи пытаются разработать концепции и методологию, исходя из теории марксизма. Создание прочных научных коллективов, работающих длительное время, было затруднено реакцией в политической жизни. Остаются нерешенными многие проблемы. Антропология в Аргентине должна изучать положение индейского населения и формирование аргентинской нации. Эти темы важны не только в теоретическом, но и практическом плане.

<sup>1</sup> Métraux A. Notas etnográficas sobre los Indios Mataco.—Anales de la Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 1943.

<sup>2</sup> Echeverría E. La cautiva; el matadero. Buenos Aires, 1975, 149 p.

<sup>3</sup> Sarmiento D. F. Facundo: civilización y barbaría. 4-da ed. Buenos Aires, 1970, 259 p.

<sup>4</sup> Sarmiento D. F. Conflictos y armonías de las razas en América.

<sup>5</sup> Ribeiro D. Las Américas y la civilización.

<sup>6</sup> D'Orbigny A. El hombre Americano.

<sup>7</sup> Ameghino F. Mi credo.

<sup>8</sup> Zeballos E. S. Un viaje al país de los Araucanos. Buenos Aires, 1960; *idem*. Calfucurá y la dinastía de los Piedra. 2da ed. Buenos Aires, 1961, 185 p.

<sup>9</sup> Boman E. Antiquités de la region Andine de la République Argentine.

<sup>10</sup> Nordenskiöld E. La vie des Indiens du Gran Chaco.

<sup>11</sup> Von Rosen E. Un Mundo que se Va.

<sup>12</sup> Ingenieros J. Sociología Argentina; Agosti H. P. José Ingenieros, ciudadano de la juventud. Buenos Aires, 1945, 217 p.

- <sup>13</sup> Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.
- <sup>14</sup> Historia de la Nación Argentina. T. 1. Ed. R. Levene. Buenos Aires, 1936.
- <sup>15</sup> Imbelloni J. La esfigne Indiana; La segunda esfigne Indiana. Buenos Aires, 1952.
- <sup>16</sup> Imbelloni J. Concepto y Praxis del folklor. Buenos Aires, 1943.
- <sup>17</sup> Imbelloni J. Epítome de culturología. Buenos Aires, 1936.
- <sup>18</sup> Imbelloni J. La formación racial Argentina. Buenos Aires, 1947.
- <sup>19</sup> Marquez Miranda F., Cigliano E. Clasificación tipológica de la cerámica Santamariana. La Plata, 1958.
- <sup>20</sup> Montes A. La gran rebelión diaguita.— Revista del Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía de la U. N. N., v. 1. Rosario, 1953.
- <sup>21</sup> Palavecino E. Areas y capas culturales en el territorio Argentino. Buenos Aires, 1948.
- <sup>22</sup> Kramer G. Nuevos aspectos del folklor Argentino.— Expresión. Buenos Aires, 1947, N 2.
- <sup>23</sup> Estrada E. M. Analisis funcional de la cultura. Buenos Aires.
- <sup>24</sup> Gonzales A. Discurso inaugural en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas.— Actas y Memorias. Buenos Aires.
- <sup>25</sup> Ibarra Grasso D. E. Ciencia nueva. Buenos Aires.

## ВОПРОСЫ ЗАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКИ И ТРАНСОКЕАНСКИХ КОНТАКТОВ В ТРУДАХ ХУАНА КОМАСА

Хуан Комас — крупнейший мексиканский антрополог и один из ведущих специалистов по общей антропологии (1900—1979 гг.) — родился в Испании, в г. Алайор на Балеарских островах. Свою деятельность он начал как учитель средней школы. В 1936 г. республиканское правительство Испании поручило ему организацию приюта для детей, родители которых погибли во время войны. Он работал в отделе культурных связей министерства иностранных дел, возглавлял также генеральную дирекцию народного образования. С приходом к власти франкистов Комас эмигрировал во Францию, а в 1940 г. переехал в Мексику. С 1941 по 1959 г. он преподавал здесь в Национальной школе антропологии и истории. В 1942 г. ему была присвоена степень доктора антропологии. В 40—50-е годы Хуан Комас работал также в Межамериканском индеанистском институте и преподавал в высших учебных заведениях страны. С 1955 г. он работал в Институте исторических исследований при Национальном автономном университете Мехико, где с 1963 г. руководил секцией антропологии.

Хуан Комас совершил немало экспедиций по Мексике и другим странам Америки. Он изучал не только антропологию разных племен и народов континента, но и положение индейцев. За свою научную деятельность Хуан Комас был удостоен многих почетных званий и наград. Одним из последних присвоенных ему званий было звание почетного гражданина его родного города Алайора, которое он получил в 1978 г.<sup>1</sup>

В сферу научных интересов Хуана Комаса входила и проблема заселения Америки и ее связей с другими континентами.

Происхождение человека на Американском континенте интересовало европейцев с самого открытия Америки, но лишь со второй половины XIX в. началось научное изучение истории освоения континента и возникновения здесь самостоятельных цивилизаций.

Интерес к заселению Америки и ее сношениям в доколумбову эпоху с другими континентами возрос в послевоенные годы в связи с развитием археологических исследований и многочисленными находками изделий, аналогичных находкам из Старого Света. Кроме того, антропологическое изучение древнего и современного населения Америки (индейцев) показало, что в его физическом облике прослеживаются явно немонголоидные

черты. Некоторые ученые (О. Менгин, сам Х. Комас и др.) обнаруживали у одних племен индейцев негроидные, у других — европеоидные черты. Изобразительное искусство и мифы этих народов дают немало параллелей с творчеством народов Восточной Азии, Океании.

Именно этим вопросам посвящены первые работы Х. Комаса.

Большинство ученых отрицают автохтонность американского населения. Гипотеза о существовании в Америке в эпоху плиоцена *Hesperopithecus* оказалась несостоятельной: единственная находка его останков — зуб, обнаруженный в Небраске (США), при более тщательном исследовании оказался зубом свиньи. Во время экспедиции 1917—1920 гг. в окрестностях оз. Маракаибо французский геолог де-Лоиз убил одну из двух крупных обезьян, напавших на экспедицию. По сохранившейся фотографии антрополог Ж. Монтандон определил ее как представителя семейства *Ameranthropoidae*, но другие ученые считают, что это обезьяна из семейства цепкохвостых, род *Ateles*<sup>2</sup>. Аргентинский ученый Ф. Амегино считал южную часть Южной Америки прародиной всего человечества, но исследования А. Грдлички и других ученых показали беспочвенность подобных утверждений<sup>3</sup>.

Поскольку в Америке не найдены останки человека стадии *Pre-sapiens*, ученые стали разрабатывать гипотезы о возможных путях заселения ее жителями других континентов. Большинство склоняется к гипотезе о приходе населения из Азии (учитывая в основном монголоидный антропологический тип коренного населения Америки и непосредственную связь по суше этих континентов в древности).

Время появления человека в Америке также не установлено окончательно. Этот вопрос связан с определением временных и территориальных границ наступления и отступления ледника. Нет среди ученых единства и в вопросе об уровне развития древнейших американских культур. В науке долгое время господствовало мнение американской школы, возглавляемой А. Грдличкой, согласно которому человек прибыл в Америку не ранее 15 тыс. лет назад. Однако применение метода  $C_{14}$  для датировки древнейших каменных орудий позволило отнести начало этого процесса к гораздо более раннему времени. Боливийский ученый Д. Э. Ибарра-Грассо определяет время заселения Америки в 40 тыс. лет, что соответствует верхнему палеолиту Европы<sup>4</sup>. Именно тогда, в середине периода висконсинского оледенения, вследствие понижения уровня мирового океана между Чукоткой и Аляской образовался перешеек, по которому могли проникнуть на континент первые люди. Начало висконсинского оледенения — примерно 70 тыс. лет назад. Оно прошло несколько этапов и продолжалось после вюрмского оледенения в Европе. Комас подробно излагает историю оледенений в Северной и Южной Америке в двух своих работах, сопоставляя эти процессы с европей-

скими, причем во второй работе начинается изучение висконсинского оледенения с более ранней даты — 45 тыс. лет назад<sup>5</sup>. Геологические процессы интересуют автора прежде всего в связи с возможностью прихода человека на континент.

Х. Комас дает классификацию древнейших находок каменных орудий (костных останков обнаружено очень мало). Наиболее древние культуры найдены на территории США, это фолтом, сандиа, скоттсблаф, юма, плейнвью и др.<sup>6</sup> Самые древние орудия труда обнаружены на стоянке Льюисвилль в Техасе. Автор принимает датировку Д. Э. Ибарра-Грассо (по  $C_{14}$  — 38 тыс. лет)<sup>7</sup>, который сопоставляет эту дату с верхним палеолитом Европы<sup>8</sup>. Следующей по древности стоянкой Х. Комас называет Америкен-Фаллз (30 тыс. лет). Далее он перечисляет стоянки первобытного человека на территории современной Латинской Америки и приходит к выводу, что в Северной Америке человек жил еще в первой половине висконсинского оледенения, а в Южной — с VII тыс. до н. э., т. е. в начале голоцена<sup>9</sup>.

Называя немногочисленные костные останки, Х. Комас пишет, что датировка их очень затруднительна. Наиболее точно датирован «человек из Тепешпана», часть скелета которого обнаружена в 1931 г. неподалеку от г. Мехико, — 9—10 тыс. лет до н. э. Комас предупреждает о необходимости осторожно датировать останки людей, обнаруженных рядом с костями животных, поскольку, как установили геологи и палеонтологи, виды животных, вымершие в Европе в конце плиоцена, в Америке пережили оледенения и сохранялись дольше<sup>10</sup>.

Из этих фактов Х. Комас делает вывод, что в Америку пришел уже *Homo sapiens*, пришел в вюрме. Однако если вначале он называл дату в 20—25 тыс. лет<sup>11</sup>, то в последующей работе он ее удревил — около 40 тыс. лет, т. е. второй межледниковый период в середине вюрма, когда наблюдалось сильное уменьшение ледникового покрова и в Европе<sup>12</sup>.

Анализируя вопрос о путях миграции человека в Америку, Х. Комас показывает изменение взглядов на эту проблему. По его мнению, путь этот проходил по долине р. Анадырь, перешейку и по долине р. Юкон<sup>13</sup>. Правда, А. Грдличка считал более вероятным путь по побережью и островам<sup>14</sup>. Находки советской Северо-Восточно-Азиатской экспедиции показали, что основной путь шел через перешеек. Древнейшие из известных культур Северо-Восточной Азии (дюктайская в Якутии и ушковская на Камчатке) имеют сходство с культурами того же периода на Аляске. Ушковская культура VII слоя (XIII тыс. до н. э.) восходит к более древнему субстрату, сходному с культурой бри-тиш-маунтин на Аляске<sup>15</sup>.

Различия в антропологическом типе индейцев также вызвали много споров среди ученых.

До середины XX в. большинство ученых считали всех индейцев монголоидами<sup>16</sup>. А. Грдличка вообще отрицал различия между индейцами, он утверждал, что заселение Америки произошло



в результате миграций нескольких волн монголоидов, и поддерживал тезис о «среднем американском индейце», выдвинутый Мортонем еще в 1842 г., а сообщения о наличии у индейцев меланезоидных и австралоидных черт считал следствием недобросовестной работы или плохой сохранности костных останков<sup>17</sup>. Комас пишет, что исследователи брали в расчет лишь внешний монголоидный облик индейцев, совершенно не учитывая строение скелета, черепа и другие факторы<sup>18</sup>. Английский ученый А. Кейт признавал различия между индейцами, но считал их едиными по происхождению<sup>19</sup>.

Однако дальнейшее изучение антропологии индейцев привело ученых к выводу о больших различиях в их расовом составе, которое они объясняли двумя причинами: 1) Америку заселяли люди, принадлежавшие к разным расам; 2) расовые различия между индейцами — влияние внешней среды<sup>20</sup>.

Х. Комас подробно излагает аргументы обеих гипотез. Он занялся этим после публикации статьи американских ученых Т. Д. Стюарта и М. Т. Ньюмена<sup>21</sup>. Впервые вопрос о расовых различиях среди индейцев он поставил на «Второй встрече интеллектуалов» в Сан-Пауло (Бразилия) в 1961 г. Он рассматривал антропологические данные о возможной связи жителей Америки и других континентов<sup>22</sup>; дальнейшей своей целью он ставит систематизацию расового состава населения Нового Света<sup>23</sup>.

Т. Д. Стюарт и М. Т. Ньюмен признавали различия между индейцами разных областей, но Стюарт объяснял их впоследствии селекцией и генетической тенденцией, связанными с различными природными условиями континента. По его мнению, человек появился в Америке около 20 тыс. лет назад<sup>24</sup>. Относительно заселения Америки представителями разных рас Ньюмен писал, что таким образом отрицалась возможность антропологических изменений в условиях Нового Света. На это Х. Комас возразил, что даже сторонники полигенеза в Америке считали возможными расовые изменения и образование новых рас в результате смешения и приспособления к новым условиям обитания. В качестве примера он приводит тезис Х. Имбеллони о семи волнах миграций в Америку и одиннадцати образовавшихся здесь расах<sup>25</sup>.

В вопросах о приспособляемости многие ученые опирались на правила Бергмана и Аллена, согласно которым в северных областях обитают более крупные особи, так как больший объем позволяет лучше сохранить тепло в теле. М. Т. Ньюмен не считал это обязательным; строение человеческого тела он ставил в зависимость от генетических и экологических факторов. Он приводил много доводов в пользу частичного формирования американских рас в Новом Свете, что, по его мнению, подтверждало концепцию Бергмана и Аллена<sup>26</sup>. Он считал, что приспособления и изменения в физическом облике людей начались сразу после переселения в Новый Свет, т. е. 15 тыс. лет назад.

Концепцию Бергмана и Аллена расширили немецкие ученые Ферембах и Шрайдер, но последний не считал возможным объяснять изменения физического облика (в частности, уплощение лица) только влиянием среды<sup>27</sup>.

Х. Комас отрицательно отнесся к правилам Бергмана и Аллена; возражая М. Т. Ньюмену, он привел в пример малый рост эскимосов. В этих правилах слишком много исключений. Другие ученые, мнения которых приводит Х. Комас, — Э. Майр, Ч. Г. Вильбер, Б. Ренш, Т. Добжански — отрицают их применимость к человеку, а Ч. Г. Вильбер считает их неприменимыми и к животным (пример — животный мир Африки и других южных районов мира). Вильбер указал и на некоторые противоречия в правилах: 1) экологические условия не всегда доминируют над человеком; эскимосы в своей одежде не чувствуют холода, но его чувствуют австралийцы, страдающие от недоедания; 2) правила Бергмана и Аллена не могут объяснить расовые различия; 3) разные группы по-разному приспособляются к тяжелым условиям существования (пример — эскимосы и австралийцы)<sup>28</sup>.

Не отрицая влияния внешней среды, Х. Комас считает основной причиной расовых различий среди коренного населения Америки разные в расовом отношении волны переселенцев<sup>29</sup>. Впоследствии и М. Т. Ньюмен признал возможность проникновения в Америку людей разных рас, не отрицая в то же время влияния наследственности и среды, с чем согласился и Х. Комас<sup>30</sup>.

Подробно рассматривает Х. Комас и распределение групп крови на Американском континенте. Большинство антропологов считали индейцев гомогенными в этом отношении, предполагая распространение здесь групп ABO, MN, Rh. Т. Д. Стюарт писал о равном распределении среди индейцев групп O, M, Rh. О совпадении групп крови индейцев и монголоидов Азии идут споры. Х. Комас собрал все имеющиеся данные по серологии коренного населения Америки и отметил неравномерность распространения здесь групп крови. Обычно преобладает группа O, но, например, у алгонкинов — группа A; у чиппева, живущих среди алгонкинов, и сэлишей — группа O. Исследованиями Ф. Сальсано установлено наличие у жителей Амазонии почти исключительно группы O; у жителей Анд — преобладание группы O и распространение групп A и B; у жителей пампы — преобладание группы O, встречается группа A и почти не встречается группа B; у огнеземельцев в древности была распространена почти исключительно группа O<sup>31</sup>.

Другим важным признаком Х. Комас считает распространение Диего-фактора, обнаруженного Левиным в 1954 г. в Венесуэле. Он встречается у жителей Америки, Японии и Китая и совершенно отсутствует у европеоидов и негроидов. Поэтому его еще называют «индейским» или «монгольским» фактором. У коренного населения Америки его изучали Лэрис и Вильберт, разделившие монголоидов на четыре группы по степени концентрации этого фактора, выделив в первую группу не имеющих

его. Х. Комас уточняет эту классификацию и дает свою таблицу распределения Диего-фактора в Америке<sup>32</sup>. Он делает вывод о недостаточности этого признака для определения монголоидности, тем более невозможно с его помощью установить родство между отдельными группами индейцев<sup>33</sup>.

Заканчивая рассмотрение этого вопроса, Х. Комас приводит цитату из труда Бойда о противоречиях между серологическими и прочими антропологическими данными<sup>34</sup>; поэтому применять данные групп крови надо осторожно.

Рассматривая вопрос о возможности непосредственной связи некоторых индейских племен с населением Азии, Х. Комас упоминает сообщение Стюарта о находке в 1960 г. в верхней пещере Чжоукоудянь останков человека, определенного как *Homo sapiens*, но более примитивного, чем кроманьонец; его относят ко времени верхнего плейстоцена. Его антропологический тип (умеренно низкий черепной свод, короткое и широкое лицо) Стюарт сопоставляет с типом некоторых индейских племен Калифорнии. Х. Комас осторожно относится к этому сообщению и считает необходимым изучить вопрос о возможности заселения Америки представителями метисного типа, образовавшегося из монголоидов и архаических кавказоидов (так называемый «амурский»\* антропологический тип)<sup>35</sup>.

Затем Х. Комас переходит к изложению гипотез о заселении Американского континента. Он приводит гипотезу П. Риве о переселении в Америку монголоидов и эскимосов — на севере, представителей австралоидного и малайско-полинезийского типов — на юге. Появление австралоидов в Америке Х. Комас считает трудно объяснимым, предпочитая говорить о меланезийском (или малайско-полинезийском) типе, к которому относятся, как он считает, останки людей в Лагоа-Санта (штат Минас-Жераис, Бразилия). Этот же тип он находит у населения Калифорнии, Центральной Америки, Эквадора, Колумбии, Перу и Бразилии. П. Риве отметил также сходство материальной культуры (каное и т. д.) и в языках между индейцами этих областей и жителями Меланезии и Полинезии (островитяне с Фиджи, Лоялти, Новой Каледонии и др.)<sup>36</sup>. Х. Комас считает возможными такие связи, поскольку полинезийцы — хорошие мореходы, с давними традициями мореплавания. В. Кнохе исследовал физико-географические условия миграций (ветры, течения) и пришел к выводу о возможности плаваний из Полинезии в Южную Америку<sup>37</sup>.

Подробно рассмотрена также гипотеза португальского ученого А. Мендес-Корейа, выдвинутая им в 1925 г.; согласно ей, контакты между Австралией и Америкой могли осуществляться через Антарктиду, имевшую в древности более мягкий климат. П. Риве признал ее единственно удовлетворительной и определил время такого перехода — 6 тыс. лет до н. э.<sup>38</sup> Х. Комас ука-

\* В советской литературе не выделяется.

зывает возможный путь: через острова Тасмания, Окленд, Маккуори, Баллени — до Антарктиды, затем по землям Мэри Берд, Александра I (ныне Антарктический п-в) — по южному материку, от него по островам Аделейд, Южным Шетландским, Южным Оркнейским и Фолклендским (Мальвинским) — до Америки. При этом он опирается на данные гляциологических исследований экспедиций Э. Шеклтона, Р. Скотта, О. Норденшельда, а также советских ученых, доказавших существование на Антарктиде в древности субтропической растительности и каменноугольных слоев. Метод В. Д. Ури определять время появления донных осадков по степени распада урана, иония и радия, осевших на скалах в море Росса, позволил ему, а также Х. Хоугу и К. С. Пигготту доказать, что между XV и VI тысячелетиями климат в Антарктиде был теплый<sup>39</sup>.

Х. Комас считал эту гипотезу возможной, но проверить ее невозможно из-за ледяного покрова Антарктиды<sup>40</sup>.

Однако в результате исследований ученых разных стран доказано, что ледяной покров на этом материке существовал в течение всей жизни человека современного вида<sup>41</sup>, поэтому Антарктида никогда не могла использоваться для перехода человека из Австралии в Америку.

Х. Комас приводит еще одну гипотезу о заселении Америки — через Тихий океан и о. Пасхи, выдвинутую в 30-е годы. Согласно ей, циклопические постройки о. Пасхи можно было возвести лишь в условиях развитой социальной организации, в которой имелись и рабы. Полинезийцы могли захватывать рабов в Австралии. Наличие на острове подобного населения подтверждают краниологические находки. Возможно также, что жители о. Пасхи плавали в Америку за камнем. Этот путь мог проходить через острова Сала-и-Гомес, Хуан-Фернандес, Сан-Феликс, Сан-Амбросио<sup>42</sup>. В плавание они брали рабов, которые могли сбежать по прибытии на континент. Последние две гипотезы Х. Комас считает более понятными, чем предположение Х. Имбеллони о миграциях населения вдоль тихоокеанского побережья Азии и через Берингов пролив<sup>43</sup>.

Однако последняя гипотеза вызывает сомнения. Вряд ли полинезийцы могли захватывать много рабов в редко заселенной Австралии. Если бы даже рабы сбежали во время плаваний в Америку, то их небольшие группы, не приспособленные к местным условиям жизни, не могли бы оказать заметного влияния на антропологический тип населения. Кроме того, у полинезийцев не зафиксирован развитый институт рабства.

Х. Комас знакомит также и с гипотезой Т. Хейердала, утверждающего, что Полинезию заселили древние жители Америки — высокие, светлокожие, светлоглазые, длинноносые, бородатые, которых и застали конкистадоры. Эта гипотеза полностью отвергнута современной наукой<sup>44</sup>.

Подробно разбирает Х. Комас и гипотезу Х. Имбеллони, основанную на его исследованиях и на антропологических работах

Дж. Сержи, Р. Биасутти и Э. фон Эйкштадта, о заселении Америки представителями семи групп населения: тасманоидами, австралоидами, меланезоидами, протоиндонезийцами, индонезийцами, монголоидами и эскимосами<sup>45</sup>. Из этих семи групп, по мнению Х. Имбеллони, образовались 11 расовых типов современных индейцев<sup>46</sup>. Х. Комас и другие ученые (М. Т. Ньюмен, Х. Бирдзелл) считают эту гипотезу основанной на устаревших данных. Выводы Х. Бирдзелла, основанные на гипотезах Х. Имбеллони и на собственных исследованиях, также изложены Комасом. Бирдзелл отрицает наличие в Америке негроидов, меланезоидов и средиземноморских кавказоидов, но считает, что она была заселена монголоидами и потомками восточноазиатских кавказоидов, черты которых он видит у индейцев Калифорнии.

Из всего изложенного Х. Комас делает вывод, что Х. Бирдзелл признает путь заселения Америки только через Берингов пролив<sup>47</sup>. Однако Комас считает, что если бы Америку заселяли только перечисленные расы, то у индейцев было бы высокое содержание компонента N в крови и была достаточно широко распространена группа В. Но у них мало N и почти не встречается группа В. Здесь, в Новом Свете, жило расово иное население<sup>48</sup>.

Вот основные гипотезы о заселении Америки с берегов Тихого океана, изложенные Х. Комасом. Советские ученые иначе подошли к этому вопросу<sup>49</sup>.

Много внимания уделял Х. Комас и гипотезам о плаваниях в Америку через Атлантический океан. 6—12 декабря 1970 г. на Канарских островах состоялся первый симпозиум, посвященный трансатлантическим контактам в доколумбову эпоху. Х. Комас собрал все имевшиеся к тому времени сведения о контактах, происходивших еще до плаваний викингов в Америку<sup>50</sup>.

Х. Комас больше склонен к гипотезе Коттевье-Жироде, выдвинутой между 1928 и 1931 г., об идентичности «краснокожих» и кроманьонцев верхнего палеолита (при этом автор гипотезы не отрицает переселения через Берингов пролив). Коттевье-Жироде подтверждает ее остеологическими и археологическими материалами. Х. Комас приводит его описание европеоидного антропологического типа коренного населения Атлантического побережья Америки: высокий рост, долихокефалия, череп пентагональный, высокий выпуклый лоб, выступающие скулы, нос довольно узкий, нижняя челюсть короткая и мощная, выступающий подбородок, кожа смуглая, волосы черные. Этот тип Коттевье-Жироде назвал *Homo sapiens atlanticus*, чтобы выделить его среди прочих жителей Америки. В подтверждение он представил мнения антропологов Ж. Катрефажа и др. о сходстве внешнего облика чироков с европейцами. Об аналогиях между коренным населением востока США (особенно беотуков) и европейцами писал и Шримен в 1963 г.<sup>51</sup>

Х. Комас видит возможный путь из Европы в Северную Америку через Шотландию, Гебриды, Оркнейские, Шетландские и

Фарерские острова, далее через Исландию, Гренландию, Баффинову Землю<sup>52</sup>.

Однако наиболее важным в этом вопросе он считает подтверждения биологов. Таковы, по его мнению, результаты полного вскрытия трупа индейца племени чирок, скончавшегося в возрасте 67 лет в госпитале в Миллдгевилле. Исследование тела показало, что этот индеец не был монголоидом, он скорее относился к кавказоидному типу (что подтверждает гипотезу Бринтона, высказанную еще в 1891 г., о заселении Северной Америки из Европы)<sup>53</sup>.

Далее Х. Комас рассматривает предположения о связях Африки с Америкой. Он приводит собранные А. Вивантом данные 17 испанских хронистов. Среди них девять подтверждают существование негров в Америке, сведения трех сомнительны и использование пяти зависит от интерпретации ученого. Х. Комас приводит также сведения арабских авторов об отплытии в 1300 г. султана Гвинеи Махмуда Гао с флотом на запад, чтобы узнать, есть ли земля по ту сторону «моря», и другие данные о возможных плаваниях арабов в Америку. Сам Комас рассматривает два, на его взгляд, видимо, наиболее интересных сообщения. Так, Антонио де Эррера упоминает рассказы индейцев Эспаньола (испанское название о. Гаити) о прибытии с юга и юго-востока черных людей с металлическим оружием. Он же пишет о попытках Колумба найти в Атлантике южнее экватора более светлых людей, поскольку считалось, что ближе к экватору кожа у людей чернеет от солнечных лучей<sup>54</sup>.

О колонии негров на территории современной Панамы, в районе полуострова Дарьен, сообщали В. Нуньес де Бальбоа, Ф. Лопес де Гомара и Б. де Лас Касас. Местные индейцы воевали с ними, захватывали их в рабство либо сами попадали к ним в плен. Но о неграх-рабах не упоминает участник экспедиции Бальбоа Г. Фернандес де Овьедо<sup>55</sup>.

Французский натуралист Ж. Л. Катрефаж в 1889 г. свел воедино все известные в то время факты о плаваниях негров в Америку (негритянское племя, обнаруженное В. Нуньесом де Бальбоа на полуострове Дарьен; карибы-негры на о. Сент-Винсент; племена ямаси во Флориде и чарруа в Бразилии, имеющие очень темную кожу; «черные люди» перуанских легенд).

Однако Х. Комас сомневается в его данных, поскольку сам Ж. Л. Катрефаж никогда не был в Америке, а источники, на которых он базировался, были весьма неточны<sup>56</sup>.

Кратко описаны также выводы польского антрополога А. Верциньского, исследовавшего черепа из Тлатилько (долина Мехико), относящиеся к 2110—600 гг. до н. э., и Серро-де-лас-Месас (штат Веракрус, Мексика). Последние Х. Комас относит к ольмекской культуре классического периода. А. Верциньский, основываясь на 16 расовых типах по таксономии Генцеля и Михальского, обнаружил среди черепов из Тлатилько 13,5% негроидных, а из Серро-де-лас-Месас — 4,5% негроидных. Х. Комас

указывает на противоречия в самой таксономии, поскольку черепа из Тлатилько — мезокранные, а из Серро-де-лас-Месас — брахикранные<sup>57</sup>.

Рассматривая население Канарских островов, Комас приводит таблицу расового состава (по Фалькенбургеру). Негроидный тип определялся здесь как смешанный кроманьонско-бушменовидный, с низким или средним лицом, низкими или средними орбитами глаз, широким носом. Испанский антрополог М. Фусте в указанных чертах видел признаки примитивности<sup>58</sup>. Шведский выделил среди коренного населения островов два типа: кроманьонский\* и средиземноморский. Х. Комас согласен с ними в том, что острова не могли быть пунктом на пути из Африки в Америку<sup>59</sup>. Остеологический материал Америки и Канарских островов также не подтверждает этой гипотезы.

Х. Комас подробно знакомит также с гипотезами Диксона и Хутона о прото-негроидах и псевдо-негроидах. Однако Х. Комас подчеркивает, что оба они не связывают прото-негроидов Америки — первый человеческий субстрат с очень примитивной культурой — с негроидами Африки<sup>60</sup>.

Касаясь изображений негров в искусстве древней Америки, Х. Комас пишет, что толстые губы и широкий нос ольмекских скульптур, как показали упомянутые исследования, не являются доказательством негроидности, поскольку отсутствуют такие черты, как долихокефалия, прогнатизм и курчавые волосы. Имеющиеся черты указывают лишь на мифическое происхождение от ягуара<sup>61</sup>.

Здесь нужно напомнить, что у ольмеков существовал обычай деформации черепа, а на головах ольмекских скульптур изображали шлемы либо показывали их без головных уборов и без волос; курчавые волосы и прогнатизм изображены у пленника на майяской стеле из Альварадо. Мексиканский бог Тескатлипока тоже иногда изображался с курчавыми волосами. В разные годы на Мексиканском нагорье находили глиняные головки, изображавшие людей разных антропологических типов, в том числе и негроидов. Эти факты еще ждут своего объяснения.

В заключение Х. Комас указывает на возможность плаваний из Европы в Америку через Северную Атлантику и полностью отрицает плавания из Африки.

Можно назвать еще одну работу Х. Комаса, в которой собраны все сведения о «пигмеях» — индейцах очень маленького роста. Это айяманы в штате Лара (Венесуэла), куна в Панаме, сену́ (или финсену́) в Колумбии и некоторые другие племена, расселившиеся по реке Ориноко и притокам Амазонки. «Пигмеями» являются многие группы племени мотилонов, живущие в горах Периха́ (Колумбия)<sup>62</sup>.

Среди ученых не было единого мнения об их происхождении. М. Гузинде и некоторые другие ученые объясняли их малый рост

\* В советской литературе не выделяется.

плохими условиями жизни; некоторые исследователи видят причину в нехватке в их пище каких-то микроэлементов. П. Риве считал возможным их прибытие из Старого Света либо мутации в самой Америке<sup>63</sup>. Х. Комас определяет эти племена не как пигмеев, а как карликов, малый рост которых может быть связан с экологическими условиями<sup>64</sup>.

Еще в 1962 г., начиная изучение вопроса о заселении Америки, Х. Комас дал основные положения, которых придерживался в своих последующих работах: население Америки не автохтонное; нет «среднего американского индейца»; при заселении преобладала миграция монголоидов в Америку<sup>65</sup>.

Таковы основные антропологические работы Хуана Комаса, в которых затрагиваются вопросы заселения Американского континента.

Немало внимания он уделил также развитию культуры в этом регионе.

С проникновением в Америку различных волн переселенцев многие ученые связывают и развитие здесь цивилизации. Давно замечено сходство орнаментальных мотивов у индейцев северо-западного побережья Северной Америки, тихоокеанского побережья Центральной и Южной Америки и у народов Восточной и Юго-Восточной Азии<sup>66</sup>. Немало сходных черт имеет материальная и духовная культура народов этих регионов, например уже упоминавшиеся глиняные фигурки людей разных антропологических типов<sup>67</sup>. Обнаружены также сходные мифы и легенды у населения Америки и Азии<sup>68</sup>. При этом Р. Хейне-Гельдерн пытается разобраться в настоящих и кажущихся параллелях. Т. Хейердал объясняет культурное развитие Океании с позиций диффузионизма (переселенцы из Америки), Б. Меггерс — Центральной Америки (переселенцы из Китая), О. Менгин — тихоокеанского побережья континента (переселенцы из Китая и Японии)<sup>69</sup>. Это лишь некоторые работы, показывающие, какой интерес проявляют исследователи к проблемам межконтинентальных связей.

Советские ученые тоже уделяли внимание культурным контактам Америки с другими континентами. Так, А. В. Ефимов писал о нескольких открытиях Америки со стороны Азии, а В. И. Гуляев, рассматривая возможность таких контактов, считал их спорадическими, они не могли повлиять существенным образом на развитие местной культуры<sup>70</sup>.

Хуан Комас занимался проблемами культурных влияний в основном в 70-е годы. Однако еще в 1961 г. он опубликовал статью о земледелии в Америке, в которой доказывал местное происхождение земледелия в Америке и примерно в то же время, что и в Старом Свете — в VII тыс. до н. э.<sup>71</sup>

В одной из последних своих работ Хуан Комас обобщает сведения о возникновении и развитии цивилизации в Америке<sup>72</sup>. Он повторяет здесь свои прежние высказывания и мнения других авторов о развитии земледелия в Америке, о предполагае-



мых плаваниях в Америку, о местных способах трепанации черепов и мумификации трупов. Новыми являются материалы о развитии металлургии, данные о календаре и записи чисел; Х. Комас доказывает их местное происхождение. В Перу и Мексике делали сплавы, неизвестные в других частях света. Платина в XV в. была известна лишь в Америке. Бумагу из местных растений здесь начали делать раньше, чем в Европе<sup>73</sup>.

В заключение Комас предлагает избегать однозначной позиции (диффузионизма или изоляционизма) и рассматривать элементы культуры каждый раз конкретно (происхождение, хронология, назначение, распространение).

В работах Хуана Комаса, посвященных проблеме заселения Америки, собраны все сведения о находках древнейших орудий и костных останков, представлены все существующие гипотезы о проникновении в Америку людей разных рас. Сам он не выдвигал новых гипотез, но давал критический анализ прежних либо развивал их (указывая, например, возможные пути переселения). Представленные им гипотезы весьма интересны, но не всегда подкреплены достаточными доказательствами. Так, гипотеза о проникновении в Америку австралоидно-тасманоидного населения через Антарктиду полностью отпадает, поскольку в голоцене и плиоцене южный материк был покрыт льдом. Кроме того, отсутствуют исследования в промежуточных пунктах — на островах между Австралией и Антарктидой, Антарктидой и Америкой. Гипотеза Коттевье-Жироде о переселении в восточную часть Северной Америки жителей Европы во время верхнего плейстоцена также нуждается в подкреплении ее более широкими исследованиями. Очень сомнительна гипотеза о завозе полинезийцами в Америку австралийцев-равов. Требуют объяснения и «негроидные» черты на скульптурах из Центральной и Южной Мексики.

Разные мнения ученых об антропологическом типе коренного населения Америки объясняются разными таксономическими методами при определении расовых черт. Нужно выработать единую таксономию, о чем не раз писал Хуан Комас. Изучая историю цивилизации в Америке, Комас привлекает археологические и этнографические данные для доказательства самостоятельного пути ее развития. Для него характерны скрупулезное изложение материала, критическое (хотя и не всегда достаточное) отношение к имеющимся фактам и их объяснениям.

<sup>1</sup> Anuario indigenista, diciembre 1978, año 38, v. 38, p. 167—169; In memoriam: Juan Comas Camps (1900—1979). México, 1980, p. 11—12.

<sup>2</sup> Comas J. El hombre fósil en América.— Cuadernos americanos, México, julio — agosto 1957, año 16, N 4, p. 123; Дебец Г. Ф. Проис-

хождение коренного населения Америки.— В кн.: Происхождение человека и древнейшее расселение человечества. ТИЭ, 1951, т. 16, с. 523—524.

<sup>3</sup> Comas J. El hombre fósil..., p. 123—124.

<sup>4</sup> Ibarra-Grasso D. E. El paleolítico inferior en América.— Cuadernos

- americanos, julio — agosto 1957, año 16, N 4, p. 136—138.
- <sup>5</sup> Comas J. El hombre fósil..., p. 124—125; *idem*. El hombre fósil en América.— In: Manual de antropología física. México, 1966, p. 487—488.
  - <sup>6</sup> Comas J. El hombre fósil...— In: Manual..., p. 489.
  - <sup>7</sup> *Ibidem*.
  - <sup>8</sup> Ibarra-Grasso D. E. El paleolítico..., p. 139.
  - <sup>9</sup> Comas J. El hombre fósil...— In: Manual..., p. 490.
  - <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 494.
  - <sup>11</sup> Comas J. El hombre fósil...— Cuadernos..., p. 124.
  - <sup>12</sup> Comas J. El hombre fósil...— In: Manual..., p. 494.
  - <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 487.
  - <sup>14</sup> *Ibidem*.
  - <sup>15</sup> Береговая Н. А. Древнейшие культурные традиции Американской Арктики и их связи с северо-востоком Сибири (по раскопкам 1955—1964 гг.).— В кн.: История и культура народов Севера Дальнего Востока. М.: Наука, 1967, с. 85—103; Мочанов Ю. А. Древнейшие этапы заселения Америки в свете изучения дуктайской палеолитической культуры Северо-Восточной Азии.— В кн.: IX МКАЭН. Докл. сов. делегации. М.: Наука, 1973; Окладников А. П., Васильевский Р. С. По Аляске и Алеутским островам. М.: Наука, 1976, с. 25—36; Диков Н. Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии. М.: Наука, 1979, с. 286—287.
  - <sup>16</sup> Цит. по: Comas J. El origen del hombre americano y la antropología física. México, 1961, p. 7.
  - <sup>17</sup> Hrdlička A. Melanesians and australians and the peopling of America. Washington, 1935, p. 57—58.
  - <sup>18</sup> Comas J. Introducción a la prehistoria general. México, 1962, p. 222.
  - <sup>19</sup> Цит. по: Comas J. El origen..., p. 7.
  - <sup>20</sup> Comas J. Antropología de los pueblos iberoamericanos. Barcelona, 1974, p. 41.
  - <sup>21</sup> Stewart T. D., Newman M. T. An historical resumé of the concept of differences in Indian types.— American anthropologist, Menasha, 1951, N 3, p. 19—36.
  - <sup>22</sup> Comas J. El origen..., p. 5.
  - <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 7.
  - <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 8.
  - <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 9.
  - <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 12—14.
  - <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 15—17.
  - <sup>28</sup> Comas J. Antropología..., p. 44.
  - <sup>29</sup> Comas J. Introducción..., p. 229—230.
  - <sup>30</sup> Comas J. Antropología..., p. 43; *idem*. La diferenciación biológica entre los aborígenes americanos.— Anales de antropología, Mexico, 1969, v. 6, p. 79—102.
  - <sup>31</sup> Comas J. El origen..., p. 21—22.
  - <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 23, 25.
  - <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 27.
  - <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 31.
  - <sup>35</sup> *Ibidem*.
  - <sup>36</sup> Comas J. Introducción..., p. 223—226; *idem*. Antropología..., p. 47.
  - <sup>37</sup> *Ibidem*.
  - <sup>38</sup> Comas J. Introducción..., p. 222—225.
  - <sup>39</sup> Comas J. Antropología..., p. 48—49.
  - <sup>40</sup> Comas J. Introducción..., p. 225—226.
  - <sup>41</sup> Лосев К. С. Антарктический ледниковый покров. М.: Наука, 1982, с. 42—44.
  - <sup>42</sup> Comas J. Antropología..., p. 50; *idem*. Introducción..., p. 226.
  - <sup>43</sup> Comas J. Antropología..., p. 50.
  - <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 51.
  - <sup>45</sup> Comas J. Introducción..., p. 227—228.
  - <sup>46</sup> *Ibid.*, p. 229.
  - <sup>47</sup> *Ibid.*, p. 230.
  - <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 230—231.
  - <sup>49</sup> Так, еще в 1951 г. Г. Ф. Дебец считал, что ко времени переселения в Америку (не указывая его) основные расовые стволы еще не разделились полностью. Он же приводит мнение Я. Я. Рогинского о том, что американцы (aborígenes Америки) представляют собой древнюю форму монголоидной расы (Дебец Г. Ф. Происхождение коренного населения Америки..., с. 534—535). Точку зрения Г. Ф. Дебца развивает А. А. Зубов, который объясняет наличие австралоидного компонента переселением представителей «восточного» расового ствола, палеоиндейцев с чертами монголоидов и негроидов. Второй волной было переселение «классических» индейцев в период выделения монголоидного типа из общего расового ствола (Зубов А. А. О физическом типе древнейшего населения Америки.— Сов. этнография, 1968, № 4, с. 118—121). Отсюда и австралоидность

- черепов из Пунина (Эквадор) и Лагоа-Санта (Бразилия). Впоследствии, изучая одонтологию населения Перу, А. А. Зубов обнаружил аналогии с населением Приморья и Приамурья. Он отметил сходство одонтологических признаков у монголоидов, австралийских аборигенов и айнов, которых он тоже относит к австралоидам (Зубов А. А. О расовом типе аборигенного населения Америки.— В кн.: Расы и народы. М.: Наука, 1978, вып. 8, с. 53—57). В. П. Алексеев на основе данных генетики относит большинство коренного населения Америки к протоамериканоидной и североамериканской расам, допуская их самостоятельное возникновение. В первой из них он выделяет варианты калифорнийский, центральноамериканский, амазонский, андский, патагонский и огнеземельский, во второй — атлантический и тихоокеанский (Алексеев В. П. Антропологические особенности коренного населения Гвианы.— В кн.: Гайана. Французская Гвиана. Суринам. М.: Наука, 1969, с. 206—207).
- <sup>50</sup> Comas J. Hipótesis transatlánticas sobre el poblamiento de América. México, 1972.
- <sup>51</sup> Ibid., p. 6—8.
- <sup>52</sup> Ibidem.
- <sup>53</sup> Ibid., p. 7—8.
- <sup>54</sup> Ibid., p. 9—11.
- <sup>55</sup> Ibid., p. 11—12.
- <sup>56</sup> Ibid., p. 12—13.
- <sup>57</sup> Ibid., p. 18.
- <sup>58</sup> Ibid., p. 19—20.
- <sup>59</sup> Ibid., p. 21.
- <sup>60</sup> Ibid., p. 14—15.
- <sup>61</sup> Ibid., p. 22—24.
- <sup>62</sup> Comas J. ¿ Pigmeos en América? México, 1960.
- <sup>63</sup> Ibid., p. 16—20.
- <sup>64</sup> Ibid., p. 33—34.
- <sup>65</sup> Comas J. Introducción..., p. 231.
- <sup>66</sup> Friederici G. Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika.— *Antropos*, Wien, 1929, t. 24, Hf. 3-4, S. 441—487.
- <sup>67</sup> Vivante A. El problema de los negros prehispánicos americanos. Notas sobre los melanoderms precolombinos.— *Revista del Museo de la Plata, Sección Antropológica*. La Plata, 1967, p. 281—333; *Von Vinning H.* Figurillas de barro sobre ruedas procedentes de México y del Viejo Mundo.— *Amerindia*, México, 1962, N 1, p. 11—29; *Heine-Geldern R.* Transoceanische Kultureinflüsse im alten Amerika: der gegenwärtige Stand der Forschung.— *Zeitschrift für Ethnologie*. Braunschweig, 1968, Bd. 93, Hf. 1—2, S. 1—22; *idem.* Algo mas sobre «El jinete de Oaxaca».— *Amerindia*, México, 1962, N 1, p. 119—120; *Stirling M. W.* Wheeled toys from Tres Zapotes, Veracruz.— *Ibidem*.
- <sup>68</sup> *Birket-Smith K.* Studies in circum-pacific culture relations. 1. Potlatch and feast of merit. København, 1967; *Jeffreys M. D. W.* Maize and the Mande myth.— *Current anthropology*, Chicago, 1971, v. 12, N 3, p. 291—320.
- <sup>69</sup> *Heyerdahl Th.* American Indians in the Pacific. The theory behind Kon-Tiki expedition. London, 1952; *Menguin O. F. A.* Relaciones transpacificas de América Precolombina.— *Runa*, Buenos Aires, 1967, v. 10, pt. 1-2, p. 83—97; *Megggers B. J.* The transpacific origin of Mesoamerican civilization. A preliminary review of the evidence and its implications.— *American anthropologist*, Menasha, 1975, v. 77, N 1, p. 1—27.
- <sup>70</sup> Ефимов А. В. Кто открыл Америку? — Новая и новейшая история, 1966, № 4, с. 18—25; Он же. Открытие Америки со стороны Азии.— В кн.: VII МКАЭН. Докл. сов. делегации. М.: Наука, 1964; Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху. М.: Наука, 1968; Окладникова Е. П. Загадочные личности Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1979.
- <sup>71</sup> Comas J. Las culturas agrícolas de América y sus relaciones con el Viejo Mundo.— *Cuadernos americanos*, México, 1961, N 1, p. 169—178.
- <sup>72</sup> Comas J. Orígen de las culturas precolombinas. México, 1975.
- <sup>73</sup> Ibid., p. 136—151.

## НАЦИОНАЛЬНЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ АФРИКИ

«Девиз современной социальной науки: антропология начинается дома», — в 1938 г., когда Бронислав Малиновский написал эти слова в предисловии к книге Джомо Кениаты «Глядя на гору Кения. Племенная жизнь гикуйю»<sup>1</sup>, они могли показаться заведомо преждевременными. «Дома», т. е. в обществах, изучаемых тогда британской социальной антропологией, еще не было или почти не было специалистов местного происхождения. Во всяком случае, в трех странах Восточной Африки — Уганде, Кении и Танганьике — Кениата в то время был единственным, кого хотя бы условно можно было отнести к этой категории: находясь в изгнании, в метрополии, он прослушал курс социальной антропологии в Лондонской школе экономических и политических наук.

Кениата был, однако, далеко не единственным и даже не первым из восточноафриканцев, кто счел необходимым и интересным собирать сведения о культуре и истории своего народа. Истоки этой собирательской традиции прослеживаются в Уганде почти одновременно с установлением колониального режима, т. е. на рубеже и в начале нынешнего века, а в Кении и Танзании (Танганьике) — на два — три десятилетия позже. В те годы усилиями миссионеров, а затем и профессиональных лингвистов была разработана письменность для некоторых, наиболее распространенных в Восточной Африке языков. И тогда же в миссионерских школах африканцы начали осваивать английский. Среди этих первых грамотных нашлись люди, которые сначала как информаторы и помощники, а потом и самостоятельно стали принимать участие в сборе и записи сведений о традициях и жизненном укладе местных народов. С тех пор интерес к этой деятельности не ослабевал, и постепенно накапливалась обширная этнографическая информация.

Потребовалось, однако, почти тридцать лет, прежде чем прогноз Малиновского начал подтверждаться не единичными именами и публикациями, а формированием национальных научных кадров.

Как и следовало ожидать, курс на африканизацию высококвалифицированных кадров, в том числе и научных, резко обозначился с установлением независимого статуса восточноафриканских государств. Для его реализации (по крайней мере в начальной стадии) имелись уже такие необходимые предпосылки,

как наличие высших учебных заведений и научно-исследовательских центров, достаточная сеть общеобразовательных школ, наконец, огромная тяга африканцев к образованию и высокий престиж соответствующих профессий. Перспективы же развития дисциплины, именуемой у нас этнографией (а в Восточной Африке в традициях британской школы — социальной антропологией)<sup>2</sup>, на первый взгляд могли показаться даже более благоприятными, чем у других гуманитарных специальностей.

В самом деле, что можно было представить актуальнее изучения насущных национальных проблем с их всепроникающей способностью сказываться не только на собственно внутри- и межэтнических отношениях, но и на экономике, политике, быте, семье и т. д. И кому, как не этнографу, пристало сказать веское слово в защиту национальных ценностей и национального самосознания, с обретением независимости испытывающего потребность в открытом самовыражении и самоутверждении. Наконец, вряд ли кто из гуманитариев этих стран мог бы поспорить с этнографом в отношении обеспеченности материалом для работы: полевые данные, собранные соотечественниками и европейцами (миссионерами, путешественниками, колониальными чиновниками и учеными), а также профессиональная трактовка этих данных в трудах видных представителей западной, главным образом британской, науки в совокупности обещали будущему специалисту приобретение эрудиции как фактографического, так и теоретического характера на высоком уровне.

Однако в начале 60-х годов, т. е. как раз в пору первых подступов восточноафриканцев к освоению гуманитарных наук, в западной социальной (культурной) антропологии появляется критическое течение, утверждающее, что эта дисциплина находится в кризисном состоянии. Причем зачастую речь шла не только и не столько о кризисе той или иной школы, теории или метода, что бывало и раньше. Сомнению, а иногда и прямому отрицанию подвергалось право на существование этой науки как таковой. Радикально настроенные критики считали, что антропология — это всего лишь «дитя колониализма», и теперь, с падением колониализма, участь ее предопределена. Таким образом, в начале 70-х годов анализ или констатация кризиса стали общим местом в антропологической литературе. Однако в те же годы, может быть, как никогда наблюдался широкий размах исследований, рост числа специалистов, научных учреждений, исследовательских программ, поиск новых методов, тем и т. д., что в итоге никоим образом не оставляло впечатления застоя в науке. Это опровергало поспешные прогнозы, предрекавшие в периоды социальных кризисов столь же однозначно кризисное состояние той или иной области гуманитарной культуры. К тому же, как бы ни были справедливы некоторые упреки по адресу социальной (культурной) антропологии, в целом она представляет собой слишком крупномасштабное и многообразное явление.

ние, чтобы те или иные изъяны смогли в корне подорвать ее жизнеспособность.

Однако в Африке, как, по-видимому, и в других частях развивающегося, лишь недавно освободившегося от колониального господства мира, кризисные настроения по отношению к этой науке были особенно болезненны. Если курс этой дисциплины еще можно обнаружить в программах некоторых университетов и колледжей, то в названиях факультетов и отделений она не фигурирует. Приведем высказывание на этот счет нигерийского ученого О. Оноге: «До тех пор пока новое поколение африканистов не достигнет радикального отхода от прошлой ориентации, не может быть оправдания для включения этой дисциплины в африканские университеты и исследовательские институты». Под «прошлой ориентацией» Оноге имеет в виду оправдание «бремени белого человека», которое, как он полагает, «было и остается господствующим аспектом африканистских социальных наук», несмотря на некоторые изменения в «риторическом облачении»<sup>3</sup>.

Такая позиция находит поддержку не только в Африке, но и среди некоторых западных ученых: так, Ван ден Берге, сетуя на неоправданное, с его точки зрения, раздельное существование в американских университетах факультетов социальной антропологии и социологии, заключает: «Только африканские университеты имеют здравый смысл отказаться от этой бессмыслицы, решив, что если изучение социальной жизни белого человека должно называться социологией, то черного — также. Отсутствие отделений антропологии в новых университетах Тропической Африки является само по себе вкладом в более универсальную концепцию социальной науки, свободную от «западного этноцентризма»<sup>4</sup>.

«Хотя основание социологических отделений многих африканских университетов было заложено выдающимися антропологами, в независимой Африке нет отделений антропологии», — констатирует угандец Виктор Ученду, возглавлявший (по данным 1973 г.) Институт социальных исследований при УниверситетеMakerере в Уганде<sup>5</sup>.

Пошатнувшийся на всех уровнях престиж профессии — в официальных инстанциях, в учебных аудиториях, среди коллег-гуманитариев — чувствуют на себе не только зарубежные, но и местные специалисты, работающие «дома», в своей родной стране. Симптоматична в этом отношении жалоба суданского исследователя А. Ахмеда: «Большинство африканских интеллектуалов в лучшем случае индифферентны или умеренно терпимы к социальной антропологии, а часто они испытывают и острое чувство враждебности к предмету и его практикующим». Он с грустью отмечает, что со времен, когда Кениата, Азикиве или Бусия были студентами-антропологами, «климат», в котором приходится работать специалисту, заметно изменился к худшему<sup>6</sup>.

Отсюда понятна и малочисленность социальных антропологов в Тропической Африке. Но, может быть, тогда преждевременно братья за указанную в заглавии настоящей статьи тему? Думаю, что, к счастью, ситуация не столь драматична и есть по меньшей мере два основания считать этнографическое русло не совсем иссякшим за счет отведения исследовательских сил в другие направления общественных наук. Во-первых, национальные проблемы властно заявляют о себе в странах Африки, какую бы социальную проблематику ни рассматривать и кем бы при этом ни считаться (социологом, политологом, историком и т. д.). Поэтому представители всех социальных наук в этих странах в той или иной мере выполняют функции этнографов. И второе: хотя симптомы кризиса антропологии выражены здесь сильнее, чем в Европе или Америке, но кризис не стал тотальным, что объясняется, с одной стороны, контактами с зарубежной, главным образом евроамериканской, наукой, а с другой — неучастием в этих дискуссиях определенного контингента молодых африканских специалистов.

Имеется достаточно большое число молодых ученых, предпочитающих пока просто собирать, классифицировать и излагать первичный этнографический материал. Ведь именно к этому описательному жанру принадлежит большинство их трудов-первенцев. Встречается и прямое признание, хотя бы частичное, заслуг западной антропологии в изучении народов континента.

Итак, есть достаточные основания полагать, что «де-факто» национальная африканская этнография существует, хотя не вполне признана или даже прямо отрицается «де-юре». Необходимо отметить, что этот двойственный статус — важнейшая и общая для всей Тропической Африки специфическая черта состояния этнографического знания.

Коль скоро тема нашей статьи региональна, естественно было бы в первую очередь посмотреть, что по этому поводу думают восточноафриканские ученые. Нам, однако, не удалось найти свидетельств сколько-нибудь широкого обсуждения здесь этой проблемы. Большинство обществоведов Уганды, Кении и Танзании ее, как правило, не касаются, хотя, как будет показано ниже, сам жанр и стиль многих исследований, их методологическая и идеологическая направленность имплицитно предполагают определенное отношение к дисциплине и нынешним тенденциям ее пересмотра. Единичные критические работы, специально посвященные этому сюжету, дают лишь некоторые ориентиры в переосмыслении классической социальной антропологии. Коротко, проблема такова, что ее понимание возможно лишь в контексте современных теоретико-методологических течений в африканистике и этнографии в целом. Исходя только из специальной литературы стран Восточной Африки составить представление о состоянии проблемы довольно трудно. Разумеется, здесь не место вдаваться во все перипетии дискуссии о современном

состоянии социальной антропологии, но краткая ее характеристика представляется нам необходимой<sup>7</sup>.

Два момента служат отправными в дискуссии: европейское и одновременно (по мнению некоторых) «колониальное» происхождение социальной антропологии (или по меньшей мере ее тесная связь с колониализмом). Отсюда берут начало и два направления ее критики: эпистемологическое и идеологическое, выступающие, как правило, взаимосвязанно. Первое рассматривает чисто познавательные возможности европейской науки адекватно отражать характер внеевропейских культур, второе, как легко догадаться, усматривает в социальной антропологии вольную или невольную идеологическую ангажированность и даже прямую практическую связь с нуждами колониального режима. В совокупности оба компонента критики подвергают пересмотру предмет, объект, метод (методы), теорию (теории), тематику, терминологию, цели — короче, буквально все стороны дисциплины. Диапазон мнений при этом иногда таков, что крайние точки зрения оказываются взаимоисключающими.

На взгляд наиболее радикальных критиков, предмет или объект (их иногда не различают) социальной антропологии иллюзорен: либо потому, как думают одни, что «экзотические» народы, традиционно привлекавшие внимание антропологов, сейчас быстро теряют свой прежний облик, а вместе с ним в процессе «модернизации» исчезает и специфика, изучаемая этой дисциплиной; либо, полагают другие, эти народы никогда и не обладали такой спецификой, ради которой стоило бы создавать особую науку<sup>8</sup>. Есть и третья экстремальная позиция — непознаваемость извне совершенно особой природы африканской культуры и полная невозможность (и неужность) ее описания с помощью понятийного аппарата европейской науки.

Оставив пока в стороне это последнее мнение, заметим в адрес сторонников первых двух точек зрения, что современная социальная (культурная) антропология охватывает изучение всех народов, вплоть до самых «модернизированных»<sup>9</sup>. И если можно говорить об исчезновении, то лишь тех или иных конкретных объектов исследования, а не этнической, культурной специфики как таковой, которая и составляет предмет данной науки. При игнорировании этого принципиально важного момента теряется критерий, отделяющий этнографическую науку от других сопредельных дисциплин, и возникает представление либо о своего рода «антропологии без берегов», либо (что почти одно и то же) о растворении ее в общей социологии. Последнее, по-видимому, особенно импонирует африканским ученым, но находит поддержку и среди западных коллег: к примеру, в определении ученого из Ганы М. Овусу<sup>10</sup> «современная антропология, фактически социальная наука в целом», практически ничем не отличается от расплывчатой «социальной антропологии, или социологии» В. Аренса<sup>11</sup> и некоторых других представителей западной нау-



ки, употребляющих эти понятия рядоположенно, без уточнения их соотношения.

Некоторые ученые идут в этом направлении еще дальше и прямо заявляют о необходимости слияния антропологии с другими социальными науками. Так, французский исследователь Ж. Копан настаивает на том, что разграничение социальной антропологии и других общественных наук произвольно и его необходимо ликвидировать, поскольку «единство гуманитарных наук соответствует унификации законов функционирования их объекта (человеческого общества)»<sup>12</sup>. Как уже упоминалось, «бессмысленным» считает различие между антропологией и социологией Ван ден Берге, и даже сам префикс «этно-», по его мнению, не что иное, как проявление европоцентризма, так как им якобы обозначают все, что европейцу кажется «примитивным». Отсюда несообразности, в силу которых, например, Вивальди изучают музыковеды, а музыку зулу или кикую — этномыковеды, американскую Гражданскую войну относят к истории, а гражданские войны йоруба — к этноистории<sup>13</sup>. Уязвимость такого взгляда слишком очевидна, чтобы относить ее на счет одной лишь нечеткости или смешения понятий; стремясь преодолеть западный этноцентризм, Ван ден Берге «преодолевают» самое этнографу.

Не менее остро ставится вопрос о традиционных объектах социально-антропологических исследований в Африке. В этом отношении западной науке чаще всего приходится слышать упреки в том, что за единицу изучения избиралось некое изолированное «племя», как «тотально работающая система», равновесная и статично замкнутая на самое себя, в своем «трибалистском микрокосме», в то время как на самом деле общественные структуры Африки, и в доколониальную эпоху многообразные и подвижные, при колониализме оказывались частью общей колониальной системы и под ее воздействием существенно модифицировались, что не принималось во внимание европейскими специалистами или описывалось как процесс «культурных контактов» безотносительно к политическому доминированию одной из участвующих в нем сторон<sup>14</sup>.

В таком подходе, помимо его антиисторичности, усматривается двойной недостаток: либо романтическая приверженность к экзотике, безразличная к насущным нуждам африканцев («коллекционирование бабочек», по выражению М. Овусу<sup>15</sup>), либо, напротив, сугубо прагматическая установка на консервацию уходящих в прошлое институтов под видом «просвещенной политики» и в интересах упрочения колониальных режимов.

Разумеется, игнорирование или искаженная картина влияния общественной макроструктуры, каковой был колониальный режим, должны были неблагоприятно отразиться на понимании культуры колонизованных обществ. Однако вряд ли стоит ставить в вину социальным антропологам их профессиональный интерес к «экзотике», т. е. этносоциальной специфике изучаемых

ими обществ. Кроме того, рекомендации социальных антропологов, предупреждающие колониальную администрацию о необходимости очень осторожно вводить какие-то инновации, с тем чтобы не разрушать быстро и резко традиционные институты, исходили нередко из интересов «управляемых»: слишком хорошо уже было известно, какое губительное воздействие оказывает на отставшие в социально-экономическом развитии общества так называемый цивилизационный шок. Для социальных антропологов не осталось не замеченным, что изучаемые ими общественные структуры претерпевают определенные изменения. Так, на первой конференции Ассоциации африканских исследований Соединенного королевства, состоявшейся в 1964 г., широко дискутировался вопрос о том, «как антропологи адаптируют свои методы исследования к ситуациям, в которых небольшие общины интегрируются в нации», и как решаются «проблемы, возникающие из того факта, что африканские общества испытывают быстрые социальные изменения»<sup>16</sup>.

В том, что касается метода, если отвлечься от частностей критики всех направлений — от эволюционизма до структурализма (на которых здесь не место останавливаться), основное внимание исследователей, как западных, так и африканских, акцентируется на двух моментах: недостаточности синхронного анализа и эпистемологических возможностях западной науки в исследовании обществ с иным во многих чертах опытом социального и культурного развития.

Первый из этих моментов сейчас уже потерял значение дискуссионного: достигнуто общее согласие в том, что африканские общества не были застывшими в некоем статичном равновесии, что они прошли определенный путь развития, в том числе и этнического, познание которого, помимо синхронного, предполагает также и диахронный подход. Остается, однако, вопрос о том, как именно следует вводить эту диахронию, работая с такими специфическими источниками, как миф и устная традиция. Ведь хорошо известно, что восприятие времени на ранних, докапиталистических стадиях развития общества существенно отличается от современного, что, кстати, исследуется и в трудах африканских ученых, в частности в работах кенийца Дж. Мбити, с ошибочным, правда, тезисом о якобы сугубо африканской специфике такого восприятия<sup>17</sup>. Таким образом, возникает проблема сопоставимости двух временных систем и возможности разработки принципов хотя бы приблизительного «пересчета» из одной системы в другую. Но и это еще не все, остается решить, во всех ли отношениях правомерен такой пересчет, т. е. возможно ли реконструирование истории африканских народов на детальном конкретно-хронологическом уровне, привычном для европейской науки, или ее достоверность может быть обеспечена только при помощи более обобщенных моделей, прослеживающих основные этапы эволюции скорее на «эмическом», нежели эмпирико-хронологическом уровне<sup>18</sup>.

Затронув вопрос о концепции (вернее, концепциях) времени, мы, собственно, уже отчасти перешли к названной выше эпистемологической проблеме, так как этот вопрос, очевидно, является одной из ее сторон. В общем же виде ее можно представить как совокупность трех основных вопросов. Дает ли социальная антропология как наука по преимуществу европейская (евроамериканская) адекватное представление об африканских и вообще незападных культурах? И если не дает, то что и как необходимо менять в выработанных ею концепциях и понятиях, чтобы «трансляция» одной культуры на язык другой не искажала сущности первой и в то же время была бы понятна второй. Наконец, возможна ли в принципе такая трансляция?

Ответы варьируют от умеренных рекомендаций внести те или иные частные поправки в теорию, методологию и терминологию западной науки до крайне релятивистских воззрений, совершенно исключающих возможность плодотворного изучения африканских культур «извне». Более того, за этим, казалось бы, последним рубежом релятивизма обнаруживается вынесенное из идей «негритюда» и доведенное до абсурда мнение о чуждости и ненужности для африканцев научного мышления как такового, что оно (это мышление) — порождение западного критического рационализма, в то время как достоинства африканской культуры — в ее «гуманистических ценностях»: «Африканская история не является и не имеет целью стать знанием или наукой... Африканская история — это искусство, форма поэзии, элемент религии скорее, чем наука. Но ее ограниченная научная ценность уравнивается большой гуманистической. Она проявляет тепло живого эмоционального участия и патристического жара, прискорбно отсутствующих в западной истории, которая, обладая критическим анализом, страдает от холодности и иррелевантности человеческого и социального уровней»<sup>19</sup>. Если бы, говоря о специфике «африканской истории», автор имел в виду только традиционное историческое сознание, ему мало что можно было бы возразить. Но при оценке донаучного сознания как лишь «развитого в ином направлении» по отношению к научному знанию противопоставление того и другого теряет смысл и оба рассматриваются как однопорядковые, т. е. фактически отождествляемые. Тем самым африканским ученым как бы дается рекомендация всецело следовать свойственной народному сознанию традиции осмысления своей культуры и прошлого и не искать выхода в научное знание, якобы не сулящее никакой помощи в познании африканской культуры, а, напротив, лишь создающее препятствия на пути к нему.

Мы специально остановились на последней интерпретации не потому, что считаем ее типичным направлением в национальных африканских школах. Но в ней есть элементы, сходные с некоторыми проявлениями научного творчества африканских ученых. Это чрезвычайно эмоциональное отношение к исследуемым проблемам, подчас ведущее к остро пристрастным оценкам явлений

национальной культуры; недостаточно критическое отношение к источникам, и в первую очередь к устной традиции; своего рода «интровертность» — сосредоточенность на узких рамках небольших этнических групп, к которым принадлежат авторы исследований, без сколько-нибудь широкого сравнительного контекста; опoэтизация традиционных ценностей, поиски разного рода приоритетов с целью возвеличить свою культуру иногда в ущерб другим; эмпирический, описательный уровень работ без глубокого осмысления достижений мировой науки.

Все эти особенности — не что иное, как модифицированные проявления традиционного сознания, с которым современная африканская научная мысль таким образом обнаруживает генетическое родство, хотя эти же особенности порождаются и вполне актуальными потребностями — стремлением к духовной деколонизации, невозможной без утверждения национальных ценностей.

Это отчасти объясняет, почему африканские ученые не всегда готовы или расположены идти навстречу европейской науке в эпистемологическом поиске. В той или иной степени большинству из них свойственно настаивать на особой природе африканской культуры, трудно познаваемой «со стороны» и методами европейской науки. Последняя, надо признать, проявляет значительную бoльшую, подчас даже чрезмерную готовность пересмотреть свои понятия и методы: в некоторых обобщающих работах последнего десятилетия дается скупулeзнейшая, иногда прямо-таки уничтожающая критика всех направлений — от «однолинейного» до «многолинейного» эволюционизма и предлагаются способы избавления от «этноцентризма». Иногда самокритичность западных ученых приводит, по выражению одного из них, к «помрачению разума», когда «любое проникновение наук белого человека» расценивается как вызывающее «грандиозный этноцид», а преподавание, скажем, классической философии в Абиджанском университете рождает тяжелое самоподозрение: не кроется ли в этом «представление о высшей ценности нашего западного мышления?»<sup>20</sup>.

Крайние мнения приводятся здесь не для того, чтобы представить невозможным диалог между европейской и африканской наукой. Но этот диалог сложен, и вряд ли можно ожидать его устойчивых и конструктивных результатов на пути к взаимопониманию. Целесообразно посмотреть, что думают те из африканских ученых, которые как будто не причисляют себя к сторонникам релятивистских взглядов и предполагают возможным достижение взаимопонимания между западными и африканскими исследователями. О такой позиции заявляет, например, в последней своей работе уже упомянутый нами М. Овусу, ученый из Ганы.

Отвечая на сомнения рецензента, не базируются ли его взгляды на имеющем известное распространение тезисе «предоставь-

те нам самим изучать себя», Овусу вполне однозначно отклоняет это предположение и выражает уверенность, что, несмотря на разное миропонимание и некоторые практические трудности, принципиально возможно найти общий научный язык<sup>21</sup>.

Это примечание, однако, не подкрепляется впечатлением от самой статьи, в которой дается столь отрицательная, по существу дискредитирующая западную социальную антропологию критика с общим резюме о «поистине разочаровывающих» ее результатах, что остается непонятным, на чем же основываются оптимистические прогнозы автора, приведенные в послестатейном примечании, если пока он не видит ни малейшего проблеска истины в работах своих западных коллег, а следовательно, и обнадеживающих симптомов будущего взаимопонимания. Как считает Овусу, картина африканского общества, представленная западными антропологами, от описательного уровня и до абстракций не соответствует реальности. Происходит это по разным причинам, таким, например, как незнание языков изучаемых народов (чему придается первостепенное значение), психологический и интеллектуальный барьер между исследователем и информантом, недостаточные сроки полевой работы, некритическое отношение к признанным теориям и безответственное построение собственных. В итоге нагромождения ошибок создаются модели африканских «структур», отражающие не действительные характеристики изучаемого объекта, а черты, присущие изучающему его субъекту, европейски мыслящему антропологу, привносящему, по мнению Овусу, привычные «европоцентристские» понятия в культуры, не имеющие им аналогов. Вот здесь-то — в неоправданности претензий «европоцентристских» теорий на значение «космоцентрических» систем — и просматривается подлинный пафос аргументации Овусу, хотя сам он больше подчеркивает необходимость знания африканских языков. Иначе заключительные выводы его работы выглядят не более чем трюизмами: европейским исследователям надо знать африканские языки, африканским — критически относиться к творчеству западных и всем вместе — вести откровенный и квалифицированный диалог<sup>22</sup>.

Несомненно, опыт европейской истории и культуры во многом отличен от африканского. Но при любой, даже самой «астрономической» удаленности друг от друга разных культур нет причин думать, что расстояние это принципиально непреодолимо и этнограф, изучающий этнос «извне», не способен выйти из круга привычных представлений и понять образ жизни и мировоззрение «чужого» народа. Поэтому трудно поверить Овусу, что европейская этнографическая наука при всех ее недостатках и прискорбной связи с колониализмом оказалась неспособной достичь определенного приближения к истине в познании неевропейских народов и ее опыт ничего не стоит. Вряд ли в конечном итоге так думает и сам Овусу, хотя бы потому, что, как

и многие его соотечественники, он, по-видимому, считает целесообразным периодически подолгу работать в научных центрах Европы и США.

\* \* \*

Обрисовав в самых общих чертах некоторые проблемы и трудности современной этнографии, вернемся к непосредственной задаче настоящей работы и посмотрим, что свое, особенное вносят в эти проблемы восточноафриканские специалисты.

Начнем с программной статьи угандийского ученого В. Ученду «Насущные проблемы социально-антропологических исследований в Африке в следующие два десятилетия», опубликованной в 1969 г.<sup>23-24</sup> (Кстати, в Уганде появился первый в этом регионе УниверситетMakerере в Кампале, здесь раньше начали формироваться научные кадры — и не только угандийские, но и для всей Восточной Африки).

Уже само название работы Ученду достаточно красноречиво заявляет о главном в позиции автора: он не отвергает социальную антропологию как таковую, утверждая, что если «для мышления многих африканцев имплицитно сознательное отрицание... плохой антропологии, то ...это не означает, что антропология не имеет будущего на континенте», хотя бы потому, что «проблемы, перед которыми стоят африканские общества, отчасти антропологические по природе и таковыми останутся»<sup>25</sup>. Более того, Ученду не склонен разделять мнения крайне левых радикалов о необходимости полного разрыва с западными школами социальной антропологии и не находит последние во всех отношениях «плохими». Напротив, он усматривает в их развитии за последние два десятилетия «значительный прогресс» (в расширении тематики, разработке новых методов и т. д.) и благожелательно относится как к растущему вне Африки интересу к африканистским исследованиям, так и к расширяющимся возможностям сотрудничества с зарубежными коллегами. Силу социальной антропологии Ученду видит в «холистском подходе», в знании культуры в целом, без чего, по его мнению, невозможно решение насущных проблем развивающейся Африки. Слабость же ее — в некоторых недостатках «традиционного подхода», производных от того обстоятельства, что до недавнего времени эта дисциплина была наукой об «иных» культурах, т. е. ограничивалась изучением одних культур носителями других, вследствие чего европейские ученые полностью определяли направление и характер исследований. В частности, они сосредоточивали свое внимание преимущественно на «уходящих» обществах, рассматривая их к тому же в изоляции, как бы вне влияния колониальной системы. Ученду полагает, что такой подход стимулировался не только академическими интересами, но и практическими нуждами колониального управления<sup>26</sup>.

Теперь другое время, продолжает Ученду, и ученые развивающегося мира должны внести коррективы в понимание того, ка-

ковы первоочередные проблемы социально-антропологических исследований. Время и ресурсы, которыми располагают африканские страны для достижения своих социальных целей, ограничены, и потому важнейший критерий в определении этих проблем — их связь с этими целями. Это не означает, поясняет Ученду, что надо поощрять лишь сугубо практические проекты, спор о приоритете теории или практики в науке он считает ложной проблемой, необходимо то и другое как взаимодополняющие стороны исследования. Но в любом случае наука в Африке должна принимать во внимание современную социальную реальность и «помогать принимать решения» неотложных вопросов<sup>27</sup>.

Отсюда делается вывод, что в следующие два десятилетия и даже в более отдаленной перспективе перед африканскими учеными стоят две главные исследовательские проблемы: национальное строительство и социально-экономическое развитие. Вместо «племени», традиционной единицы антропологического исследования (по мнению автора, неопределенной дефиниции, «редко соответствовавшей демографическим фактам»), предлагается избрать в качестве нового объекта исследования «нацию» или «национальное государство». Относительно же социально-экономического развития автор указывает, в каких аспектах разработки этой проблемы антропологи могли бы принять участие: в изучении динамики численности и соотношения различных групп населения в связи с вопросами использования природных и экономических ресурсов, в изучении урбанизации или специфики развития тех или иных сельских районов и т. д.<sup>28</sup>

В заключение автор высказывает предположение, что «не будет резкого разрыва между тем, что интересовало антропологов в прошедшие два десятилетия, и тем, что их будет интересовать в следующие два, «однако произойдет смещение в акцентах исследований». Молодое пополнение антропологов-африканистов, как надеется Ученду, не станет себя сковывать традиционными рамками дисциплины и смело обратится к поиску новых направлений и теорий, которые помогут «организовать материал». В дальнейшем определение африканских проблем во все большей степени «будет принимать во внимание африканскую точку зрения». Перспективны, по мнению Ученду, развитие междисциплинарной кооперации, разрушающее традиционный изоляционизм социальной антропологии, взаимопроникновение социальных наук, расширение комплексных региональных исследований и изучение современных «сложных» институтов и обществ. Будут также продолжаться диахронные исследования небольших групп и сбор основной этнографической информации, но не как самоцель, а как часть изучения более широких проблем социально-экономических изменений. Наконец, актуальным останется и поиск «единой теории социального действия»<sup>29</sup>.

Нельзя не согласиться с Ученду в том, что кардинальные перемены, происходящие сейчас в африканских обществах, долж-

ны привлечь пристальное внимание антропологов и что всесторонне их можно исследовать только комплексными усилиями специалистов различных профессий. Однако в постановке этой проблемы у автора явно проглядывает уже отмеченная нами тенденция придать социальной антропологии характер всеохватывающей общественной науки или размытием междисциплинарных границ растворить ее в контактных специальностях. Одну из положительных сторон западной антропологии Ученду видит как раз в том, что «антропологи... обычно не занимались бесконечными и бесплодными спорами о природе и границах своей дисциплины»<sup>30</sup> (что, кстати, не совсем верно). В итоге восстановленная было в своих правах социальная антропология теряет в такой трактовке свою специфику, свой особый предмет, отличный от предмета родственных, но все же других наук, а стремление расширить компетенцию антропологов оборачивается не слишком конструктивным предложением «объять необъятное».

Действительно, исходя из программы Ученду трудно понять, где же в разработке проблемы социально-экономического развития поле деятельности антрополога, тот ракурс работы, который отличает его от коллег смежных специальностей. Без этой спецификации антрополог (этнограф) рискует выглядеть либо претендующим на глобальное социальное знание, либо более или менее случайным дублером обществоведа того или иного профиля.

Причины такого понимания задач социальной антропологии кроются в желании автора максимально привлечь антропологов к решению актуальных проблем развивающихся стран. Однако сомнительно, что именно таким способом можно эффективнее достичь желаемых результатов: «безграничность» предмета в сочетании с заметной тенденцией к сведению исследовательских программ к прагматическим задачам (а такое направление чувствуется в рекомендациях автора) чреваты противоположным эффектом — ограниченностью практической «отдачи» исследований, не говоря уже об опасности появления застойных признаков в развитии дисциплины.

Национальное строительство — в самом деле одна из наиболее животрепещущих проблем современной Африки. Но в постановке этой проблемы позиция Ученду в некоторых отношениях кажется нам довольно уязвимой. Прежде всего он слишком опережает время, полагая, что «нация» или «национальное государство» должны быть приняты как единица антропологического изучения. Его тезис о том, что еще в эпоху колониализма происходит объединение множества этнических групп в крупные политические образования<sup>31</sup>, неубедителен: само по себе такое объединение еще не создает нации, хотя и может при некоторых условиях способствовать этому. Действие политических факторов, как и многих других, на ход этнических процессов противоречиво, и тенденции к консолидации, как показывает



постколониальный период этнического развития в Африке, противостоят центробежные силы явления, получившего название трибализма. Поэтому сейчас, по-видимому, обоснованнее говорить о консолидации не столько на общенациональном, сколько на более низких, частных уровнях, — о формировании ряда этносов в пределах одного государства.

Другое дело, что, как справедливо считает Ученду, понятие племени уже малопригодно для характеристики нынешней фазы развития большинства этнических групп в Африке.

Наконец, в любом случае, как резонно заметил в замечаниях на статью Ученду А. Вольф, почему анализ этноса должен ограничиваться лишь одним таксономическим уровнем?<sup>32</sup> Ведь даже в самых развитых нациях сохраняются группы, имеющие значительные культурные отличия, игнорирование которых способно лишь обеднить общее представление о национальной культуре народа. Такой подход тем более неправомерен применительно к африканским этносам.

С умеренно критической позицией Ученду контрастирует мнение танзанийца П. Е. Тему. Представители социальных наук, утверждает Тему, еще очень мало сделали для понимания и разрешения насущных проблем современной Африки, где первостепенное значение имеет не развитие абстрактного научного знания, а возможность применить это знание на практике с тем, «чтобы позволить человеку распоряжаться своим социальным и материальным окружением». Именно это последнее, как считает Тему, не входило в задачи социальной антропологии: колонизаторы и находившиеся у них на службе социальные антропологи преследовали цели грабежа и эксплуатации африканских народов и не обнаруживали почти никакого интереса к их социальным и экономическим проблемам, изучению культур и традиционных институтов. В тех же случаях, когда подобного рода исследования все-таки проводились, они не проясняли, а затемняли суть дела, так как были ориентированы на подтверждение колониалистских концепций, исходящих из идеи превосходства европейской культуры и ее цивилизаторской миссии. Как думает Тему, такое отношение со стороны европейских исследователей не вполне изжито и поныне; более того, даже самый добросовестный европеец просто не в состоянии понять и оценить сложную игру множества факторов, воздействующих на социальные процессы в Африке. Для этого нужны взгляд «изнутри», детальное и всестороннее знание не только поверхностной части «айсберга» (по выражению Тему) африканской истории и культуры, но и глубинной его массы, скрытой от глаз стороннего наблюдателя, обучавшегося в западных университетах по разработанным там же программам и, что важнее всего, всецело принадлежащего к совершенно иной культуре. До тех пор пока Африка будет полагаться на иностранных ученых, сохранится риск произвольного внедрения чужой культуры, несущей с собой лишь чуждые для африканца ценности и некорректную оценку

его проблем. Именно в этом — главная причина неэффективности ведущихся исследований. Другая же заключается в узкодисциплинарном подходе к ним. Пора подумать, заключает Тему, не о разграничении социальных наук, а об их синтезировании. Чрезмерная специализация мешает пониманию целостности, динамики и общего направления движения «айсберга» африканской культуры<sup>33</sup>.

Таким образом, в отличие от Ученду Тему решительно отсекает африканскую науку от европейской, и не только по идеологическим соображениям (хотя его критика социальной антропологии колониального периода крайне односторонняя и потому несправедливая), но и эпистемологически. Африканская культура оказывается, в его представлении, принципиально непознаваемой «извне» — идея, повторяем, восходящая в своих истоках к теориям негритюда и панафриканизма<sup>34</sup>. Тему в данном случае лишь низводит ее с высот философско-политических концепций на уровень сугубо практических рекомендаций, предлагая отказаться в исследовании Африки от услуг неафриканцев.

Скажем сразу, что в последовательном виде такая экстремистская установка не завоевала популярности у ученых Восточной Африки. Однако сама по себе проблема эпистемологических особенностей методов изучения культуры «изнутри» и «извне» не лишена содержательности. Сомнения в пригодности некоторых элементов понятийного аппарата, выработанного европейской наукой, для анализа африканских обществ имеют под собой серьезные основания.

Вот что, например, пишет угандийский историк Г. Узоигве: «Антропологи, несмотря на огромный вклад, сделанный ими ранее в этнографию, должны найти для себя новую роль в современных африканских исследованиях. Тенденция представлять доколониальное развитие Африки в категориях примитивности, трибализма и феодализма создает ошибочное впечатление, что прошлое Африки имеет статическую природу». Узоигве считает, что основной недостаток большинства изучающих Африку — «неспособность говорить в понятиях африканцев» (in the idiom of africans). И несколько ниже, поясняя задачи историка Африки: «Он (историк. — Э. Г.) должен также понять, что история специфически политического развития является анахронизмом: доколониальная Африка не имеет четких различий между политическим, экономическим и социальным»<sup>35</sup> (и, может быть, этническим?).

Нам еще не раз придется возвращаться к проблеме «африканского подхода», пока же, забегаая вперед, отметим, что если концепции и терминология европейской науки не всегда адекватно отражают изучаемые африканские явления, то и африканским исследователям свойственна иногда переоценка специфики культуры африканских народов.

В последнем высказывании Узоигве явно видна ориентация на уже знакомый нам тезис о синтезе социальных наук и, сле-

довательно, либо «вспомогательном» значении этнографического знания, либо полной до неразличимости его растворенности в единой социальной науке. Ведь если нет дифференциации на уровне явлений (политических, экономических, социальных и т. д. — по Узоигве), то, по его же логике, не могут быть дифференцированы и соответствующие области знания, и мы опять-таки приходим к идее единой социальной науки. Хотя уже исходная посылка Узоигве далеко не бесспорна, но доля истины в ней, вероятно, есть, так как он имеет в виду доколониальные африканские общества с присущей некоторым из них нерасчлененностью общественной жизни. Но вряд ли из этого следует, что выделение этнографического или любого другого аспекта исследования этих обществ невозможно или ненужно.

Ту же озабоченность современными проблемами высказывает и кенийский историк Бетвел Огот. «Мы крайне нуждаемся в социологическом исследовании того, как так называемые примитивные общества превращаются в национальные государства или племенной вождь — в национального президента», — пишет он в программно-критической статье «История, антропология и социальные изменения: кенийский пример»<sup>36</sup>. Далее Огот перечисляет другие актуальные темы: эволюция семейно-брачных институтов кенийских народов, социальное происхождение кенийской элиты, личность и общество в традиционной и современной структуре и т. д. Все они в совокупности приблизительно укладываются в две основные перспективные проблемы исследований, намеченные Ученду: национальное строительство и социально-экономическое развитие. Но в отличие от угандийского коллеги и тем более от прагматического подхода Тему Огот шире понимает задачи африканских антропологов и историков. Он придает значение не столько современности тематики (не менее важно «отодвинуть исследования вглубь», говорит он в другой работе<sup>37</sup>) или вопросу разграничения — синтеза социальных наук, сколько методу исследования. Социальные изменения — вот что должно стоять в центре внимания африканиста безотносительно к его специализации. Именно поэтому главный его упрек классической социальной антропологии — метод синхронного анализа, игнорирующий социальные изменения, присущие всем, в том числе и африканским, обществам. Отсюда и внеисторическая категория «племени» как изолированного, извечно данного и застывшего в своей неизменности образования. В тех же случаях, когда фактор «изменений», казалось бы, принимался во внимание антропологами, роль его, как полагает Огот, представляла в извращенном виде. Так было, например, когда африканцев описывали пассивными реципиентами чужеродной культуры в диффузионистских построениях типа «хамитской теории» или когда проблема «культурных контактов» в колониальный период рассматривалась без учета влияния колониальной системы — «самого важного агента изменений» в этот период. Огот признает, что сейчас антропологи понимают необходимость диах-

ронных исследований, но сколько-нибудь удовлетворительная теория социальных изменений еще, по его мнению, не разработана<sup>38</sup>.

Показательно, что Огот менее других склонен подчеркивать историко-культурную самобытность Африки: «Большая часть так называемых африканских ценностей — это ценности, присущие многим обществам на определенной стадии развития»<sup>39</sup>. Стереотипные противопоставления европейского радио африканской интуиции, гуманизму, коллективизму и т. п. не кажутся ему убедительными. Вероятно поэтому Огот не придает большого значения эпистемологической проблеме восприятия африканской истории и культуры «извне» и «изнутри». Для него «африканский подход» не может быть принципиально отличным от методов исследования культуры любого другого общества. Напротив, Огот усиленно подчеркивает, например, что мифы и устная традиция африканских народов — достоверный исторический источник, что в этом качестве они не уступают письменным свидетельствам европейской истории и по характеру существенно не отличаются от последних. Той же логикой можно объяснить достаточно холодное отношение Огота к идее якобы свойственного африканцам специфического восприятия времени: ни суждения на этот счет британских антропологов М. Фортеса и Э. Эванса-Притчарда, ни концепция «африканского времени», разработанная кенийцем Дж. Мбити, не кажутся ему обоснованными, хотя от окончательных выводов Огот предпочитает воздерживаться, полагая, что эта проблема нуждается в дальнейшем исследовании<sup>40</sup>.

Излишне говорить, что на фоне довольно распространенной тенденции африканских исследователей видеть чуть ли не в каждой черте национальной культуры уникальные проявления «африканской личности» позиция Огота выгодно отличается стремлением включить африканские народы в общечеловеческое русло развития истории и культуры. Однако приходится признать, что Огот не всегда последователен в своих взглядах: например, он поставил в вину эволюционистам как раз тот элемент их концепции, который, казалось бы, должен ему импонировать, а именно их мнение об африканских обществах как о ранних стадиях развития, общих для всего человечества<sup>41</sup>. Разумеется, Огот прав в том, что Африка не была «идеальной лабораторией» для построения таких реконструкций: известно, что процедура экстраполяции довольно поздних этнографических данных требует большой осторожности и не сводится к простому опрокидыванию настоящего в прошлое. Но если, как Огот, признавать саму идею общенсторической стадийности, тогда логично и предположить, что отставшие в своем развитии общества несут некий заряд информации о ранней истории более развитых, что постулирует и сам Огот, но что плохо согласуется с его критикой упомянутого тезиса эволюционизма.

Некоторая неясность имеется у Огота и в критериях разли-

чения национального и стадияльного. Так, настаивая на идентичности характера устных и письменных источников, Огот, по-видимому, хочет подчеркнуть, что природа исторического мышления африканцев вопреки мнению последователей теории негритюда кардинально ничем не отличается от таковой европейцев. При этом Огот упускает из виду, что при решении данного вопроса не на общефилософском, а конкретно-историческом уровне определяющими являются стадияльные характеристики, без учета которых возникает опасность модернизации, стадияльного «подтягивания» в понимании исторического развития Африки. То же самое может произойти при недооценке диахронных (и также общечеловеческих) особенностей восприятия времени — здесь Огот опять-таки неправомерно усматривает попытку абсолютизировать африканскую специфику, в то время как речь идет о специфике разных исторических эпох. Ведь и время, скажем, исландских саг несопоставимо с современным его пониманием, и исландскому скальду, наверное, в этом отношении легче было бы понять африканского гриота, чем современному европейцу или африканцу — его же собственных предков.

Таковы взгляды трех представителей восточноафриканских стран на место и задачи этнографических исследований в Африке. Легко заметить, что по диапазону они отражают всю амплитуду колебаний общественной мысли, касающейся этой проблемы, а по содержанию находятся в русле нынешней дискуссии, хотя и не освещают ее всесторонне. Каково же отношение к этнографии многих других обществоведов Восточной Африки, с определенностью судить трудно, так как этот вопрос широко не обсуждался, и только по некоторым косвенным признакам можно догадаться, что автор того или иного исследования тяготеет к умеренным или радикальным трактовкам. Тем самым общее представление о «климате» этнографических исследований в Восточной Африке может быть лишь весьма приблизительным.

Все же можно сказать, что в целом складывается впечатление не в пользу крайностей, подобных позиции Тему. Например, крупнейший танзанийский историк и религиовед И. Кимамбо полагает, что «основная нужда», которую испытывает страна для проведения исторических исследований, состоит в «историках с антропологической подготовкой»<sup>42</sup>. Причем Кимамбо не склонен отмежевываться не только от антропологии, но и (вопреки рекомендациям Тему) от европейских коллег, что показывает его неоднократное сотрудничество с ними в соавторстве или при редактировании трудов. То же самое можно сказать и в отношении многих других представителей социальных наук в странах Восточной Африки. Так, один из ведущих историков Уганды С. Киванука высоко оценивает «вклад антропологов, сделавших Буганду одной из наилучшим образом документированных областей Межозерья»<sup>43</sup>. В рецензии на одну из книг

английского антрополога О. Ричардс, ученицы Б. Малиновского, с 30-х годов работавшей в Восточной Африке, Киванука заключает, что ее исследование показало, «как многому историки могут научиться из работ социологов и антропологов»<sup>44-45</sup>.

Большинство местных специалистов в области общественных наук склонны называть себя историками, социологами, политологами и т. д., но не социальными антропологами. А между тем многие их работы можно определить как в той или иной мере этнографические. Более того, вряд ли найдется труд по истории, социологии и т. д., совершенно лишенный этнографического аспекта исследования. Напротив, в большинстве работ этот аспект занимает значительное место, иногда капиллярно пронизывая их, а иногда и вычленяясь в специальные разделы и главы.

В некоторых случаях такой комплексный, междисциплинарный подход в какой-то степени объясняется заметной тенденцией африканской гуманитарной интеллигенции к энциклопедичности — ей чужда академическая замкнутость рамками одной узкой дисциплины. Историк, философ, социолог, литератор подчас совмещаются в одном лице. Однако явление это вовсе не уникальное и не является, как думают иногда сами африканцы, специфическим проявлением африканской творческой натуры, многогранной и цельной одновременно. Рациональный, узкоспециализированный Запад в свое время тоже прошел через подобный творческий универсализм, да и в наше время известны его примеры.

Но именно этнографическое знание, может быть как никакое другое, объективно подготовлено в Восточной Африке к вычленению в особую, самостоятельную дисциплину: оно имеет здесь достаточно солидную предисторию, изобилующую, особенно в Уганде, именами «предтеч» — таких, как А. Кагва, Дж. Ньякатура, Т. Виньи, Р. Нгала, Дж. Отиенде и др.<sup>46</sup>, зачастую готовивших свои, еще не профессиональные труды в контакте с антропологами; да и первые восточноафриканские профессионалы воспитывались главным образом на антропологической литературе. В колониальный и постколониальный периоды в Восточной Африке работали и сейчас продолжают работать видные представители социальной антропологии, в основном британской школы. Достаточно назвать такие имена, как Э. Э. Эванс-Притчард, О. Ричардс, Л. Фоллерс, Л. Мейр, А. Саутхолл, М. Саутхолд, Дж. Битти и др. Ими на материале народов Восточной Африки написаны труды, вошедшие в классический фонд социальной антропологии<sup>47</sup>.

Даже самое беглое знакомство с работами восточноафриканцев убеждает, что упрек в незнании или игнорировании трудов предшественников — как соотечественников-непрофессионалов, так и британских социальных антропологов — в данном случае был бы несправедлив. И хотя нельзя сказать, что это наследие уже достаточно освоено и критически осмыслено, но

оно известно и в той или иной степени принимается во внимание. Тем знаменательнее присущее большинству восточноафриканских ученых уклонение от признания себя или хотя бы признания в себе этнографов — даже в тех случаях, когда чисто этнографический характер исследования, казалось бы, не оставляет никакой возможности уйти от должного его определения.

Итак, знакомясь с состоянием национальных этнографических исследований в трех восточноафриканских странах, мы прежде всего сталкиваемся с переходом их как бы в иную «ипостась» бытия, анонимного и иногда растворенного в родственных социальных науках. Поэтому нам придется вести очень широкий поиск с охватом практически всех направлений обществоведения — с тем, чтобы выделить из них интересующий нас этнографический аспект исследования. Представляется удобным построить изложение материала по проблемно-тематическому принципу, приблизительно следуя порядку убывания значимости или степени разработанности тех или иных тем и проблем.

\* \* \*

Как мы уже убедились, в Тропической Африке этнографов вместе с социологами ориентируют главным образом на изучение современности и по возможности ближе к ее практическим нуждам. Что же касается прошлого африканских народов, то его изучение считается делом историков<sup>48</sup>. Тем самым у этнографии «узурпируются» по меньшей мере такие классические ее сюжеты, как этногенез и этническая история, а при более широком понимании задач этноистории — и все другие темы, в этнографическом ракурсе касающиеся эволюции материальной и духовной культуры различных народов. Указанная ориентация предполагает инерцию привычного стереотипа, связывающего социальную антропологию лишь с синхронным методом исследования, несмотря на распространенную (и уже неактуальную) критику ограниченности этого метода. В итоге африканские историки оказываются в той или иной мере этнографами, но обращенными к прошлому и в первую очередь — к доколониальному прошлому, исследованию которого принадлежит едва ли не ведущая роль в национальной историографии стран Восточной Африки. Можно сказать, что, несмотря на молодость национальной науки в этих странах, разработка проблемы доколониальных общественных образований успела стать традиционной, что объяснимо рядом обстоятельств. Прежде всего в такого рода исследованиях есть острая потребность: они призваны содействовать укреплению чувства национального достоинства деколонизованных народов, для чего необходимо показать, что эти народы не были пассивным объектом воздействия чужеродных влияний, а имели, как и все другие, свою историю, свою, во многом неповторимую культуру, а, следовательно,

и внесли свой оригинальный вклад в человеческую цивилизацию.

Существенно также, что для подобных исследований в распоряжении ученых имеется обширный, накопленный более чем за сто лет материал: от записей традиций и обычаев местных народов европейскими путешественниками, миссионерами, чиновниками и первыми грамотными представителями этих народов до современных полевых данных, собранных профессиональными (и в том числе национальными) исследователями.

Наконец, в приверженности к этой тематике сказывается и известная преемственность — продолжение традиций британской школы, в отличие от французской, интересовавшейся прежде всего местными общественными структурами. Причем внимание к данной проблематике стимулируется не только, а иногда и не столько стремлением к дальнейшей разработке предложенных антропологами интерпретаций, но и некоторыми негативными оценками этих интерпретаций и потребностью их пересмотра.

Сложилось так, что раньше всего привлекла к себе внимание компактная группа доколониальных общественных образований, располагавшихся приблизительно на территории современной Уганды. Это так называемые «королевства» Буганда, Буньоро (Китара-Буньоро), Нкоре (Анколе), мелкие «княжества» Бусоги и некоторые другие. В свое время более ста лет назад они (в особенности Буганда) поразили воображение европейцев, усмотревших в них сколок или по меньшей мере дальний отголосок высоких «хамитских» цивилизаций долины Нила или даже Передней Азии. Отсюда усиленный интерес к этим обществам, чему свидетельства — сотни посвященных им страниц в дневниках путешественников и миссионеров. И сколь бы ни были спекулятивны тогдашние диффузионистские построения, к тому же расистски окрашенные, надо признать, что авторы дневников были не так уже далеки от истины, уловив в общих чертах стадияльное и типологическое сходство этих обществ с некоторыми древними и средневековыми обществами Северо-Восточной Африки и Востока и поняв их значительный отрыв от уровня развития большинства «племенных» культур Восточной Африки.

Неудивительно, что впоследствии, проводя политику «косвенного управления», британские колониальные власти опирались главным образом на представителей именно этих, более «цивилизованных» обществ, и прежде всего Буганды. Поэтому баганда — основной и практически единственный этнос Буганды — первыми были приобщены к управлению протекторатом, для чего была необходима хотя бы элементарная грамотность, а позднее — среднее и для немногих — даже высшее образование. Последствия неравномерности социального развития разных этнических групп, в частности различный уровень образованности, сказываются и поныне. В современных научных кад-



рах Уганды заметно преобладание баганда и в несколько меньшей степени — выходцев из других бывших «королевств». За редкими исключениями, все они могли бы повторить вслед за Овусу, что африканский исследователь «в первую очередь интересуется своим обществом и его проблемами»<sup>49</sup>.

О «своем» обществе пишет известный угандийский историк, муганда по национальности, Семакула Киванука. Его интерес в основном сосредоточен на доколониальной Буганде, которой он посвятил множество статей и монографию «История Буганды. От основания королевства до 1900 года»<sup>50</sup>.

Из очень подробной историографической главы монографии становится очевидно, что автору известно практически все, что когда-либо было написано о Буганде на английском, французском и луганда, в том числе и неопубликованные архивные материалы. Кроме того, автор считает нужным упомянуть, что им просмотрены труды по некоторым сравнимым с Бугандой обществам африканского континента, а также работы по «исторической методологии»<sup>51</sup>. Наконец, важнейшее значение автор придает собственным полевым материалам, позволившим внести существенные поправки в первоначальные представления, сложившиеся на основе других источников. Добавим, что Кивануке принадлежит заслуга перевода с луганда на английский, с предисловием и подробными комментариями, хроники «Короли Буганды» в изложении знаменитого в Уганде знатока устной традиции Аполло Каггвы<sup>52</sup>.

Главная проблема книги — процесс образования государства в Буганде, причем этнические и социальные оценки призваны подкреплять друг друга. Основной тезис автора — автохтонное происхождение государственности у баганда — зиждется на отрицании какой бы то ни было роли в его сложении иноэтнических пришлых групп. Ни «хамиты», как думали историки и социальные антропологи колониального времени, ни нилоты, как полагают многие сейчас, не могли быть причастны, согласно Кивануке, к генезису бугандского государства по той простой причине, что, будучи скотоводами, они обходили стороной влажные, зараженные мухой цеце саванны, прилегающие с севера к озеру Виктория, где зарождалось ядро будущего государства и этноса баганда<sup>53</sup>. На это, по мнению Кивануки, указывает и слабая выраженность «скотоводческого комплекса» в обычаях и культуре баганда<sup>54</sup>. Поэтому Буганду нельзя считать дочерним образованием скотоводческой «империи» Китары-Буньоро, что, как полагает автор, подтверждается и хронологическими несоответствиями в традициях баганда и баньоро<sup>55</sup>.

Истоки государственности автор видит во взаимодействии родовых коллективов близкого этнического происхождения и сходного уровня экономического и общественного развития, что он пытается реконструировать отчасти на основании преданий различных родов, а отчасти умозрительно. В межродовых раз-

дорах и союзах на фоне растущей плотности населения и вследствие притока иммигрантов рождается институт верховного вождя как естественное развитие института родовых старейшин, но на новом, племенном уровне. Важные стимулы создания племенного и тем самым этнического единства автор видит в возникновении единой «системы администрации» и несколько позднее — территориальной экспансии, хотя систематизированного анализа — чем же обусловлено появление того и другого — автор не дает. Не найдем мы и критериев, по которым автор отличает племенную структуру от государственной. Судя по тому, что южная Уганда XIV—XVI вв. характеризуется как состоявшая из «небольших государств», которые были «основаны на родовой организации», Киванука не придает особого значения разграничению этих понятий<sup>56</sup>. Это впечатление подтверждается и его рассуждением о том, что «понятие лидера» существовало всегда, что социальный опыт постепенно вызывал необходимость в «лидерах, стоящих над уровнем семьи или рода», впоследствии становящихся «королями»<sup>57</sup>. Отсюда напрашивается предположение, что знакомство автора с литературой по «исторической методологии», упомянутое в историографической главе, не показалось ему, очевидно, сколько-нибудь полезным.

Особенность Буганды Киванука справедливо усматривает в том, что в отличие от большинства других государственных образований Межозерья ни один из вошедших в ее состав родов не стал господствующей, замкнутой группой, а, напротив, все они в той или иной степени имели доступ в высшие слои складывающейся социальной иерархии. В этом усматривается еще одно свидетельство относительно гомогенного состава Буганды: если бы луо, основавшие, как считается, династии соседних стран (в чем Киванука также сомневается), были бы причастны к основанию государства и в Буганде, то почему бы им здесь вести себя иначе и не замкнуться в господствующем роде?<sup>58</sup> Не вступая в полемику по этому вопросу (при нынешнем состоянии источников однозначно решить его невозможно), скажем только, что для специфики социальных процессов в Буганде имела значение не столько предполагаемая Киванукой и вряд ли возможная первичная этническая однородность ее населения, сколько обусловленная экологией экономическая общность; действительно, скотоводам (луо или другим) делать здесь было нечего, хотя нельзя исключать возможность, что на стыке двух экологических зон могло происходить частичное взаимопроникновение двух культур.

Автор, пожалуй, слишком доверился устной традиции как «основному и лучшему источнику» по доколониальной истории, не всегда отличая собственно исторические предания от мифов и расценивая как факты истории некоторые сюжеты, представленные фольклорным жанром. В его конкретное, иногда дотошно подробное повествование вкрадывается немало бессозна-

тельно «рационализированных» автором мифов, не говоря уже о некоторых явных анахронизмах и натяжках в сторону модернизации истории баганда, спровоцированных, вероятно, патристическими пристрастиями Кивануки. При более критическом отношении Кивануки к устной традиции и более внимательном — к другим видам источников, а также к теоретическим вопросам, связанным с генезисом государства, намеченные автором тенденции развития бугандского общества могли бы быть выявлены полнее и глубже.

К сожалению, собственно этногенетические построения Кивануки нельзя отнести к сильным сторонам его книги. Начав с того, что относительно «древнейших предков баганда в источниках очень мало сведений» и поэтому «невозможно сказать, кем они были»<sup>59</sup>, Киванука почему-то уделяет внимание только двум, к тому же привратно им понятым и устаревшим интерпретациям. Одна из них принадлежит английскому путешественнику Дж. Спиду, в 1862 г. побывавшему в Буганде, другая — британскому ученому и колониальному администратору Г. Джонстону, в 1902 г. опубликовавшему большой двухтомный труд «Претекторат Уганда».

По утверждению Кивануки, Джонстон предположил, что «баганда произошли от пигмеев», потомками которых он считал небольшие группы, населявшие периферийные северо-восточные районы Буганды, влажные леса Мабира. Опровержение гипотезы Джонстона Киванука видит в результатах некоторых антропомедицинских исследований, согласно которым малый рост и грацильность жителей Мабира — патологического происхождения (интоксикация организма и нарушение обмена веществ, вызванные укусами определенного вида летающих насекомых — *simulium damnosum*), следовательно, как думает Киванука, «пигмейские» группы на самом деле таковыми не являются и вопрос о «пигмейском» происхождении баганда снимается сам собой<sup>60</sup>.

Но, во-первых, ничего не сообщается о других существенных характеристиках этих групп, а между тем не только рост называется учеными в числе типичных пигмоидных черт. Поэтому остается непонятным соотношение патологических и нормальных антропологических характеристик у обитателей Мабира. И, кроме того, что самое важное, Джонстон и не думал причислять пигмеев, подлинных или нет, к прапредкам баганда. Другое дело, что он считал их древнейшим автохтонным населением восточафриканского Межозерья, постепенно, по мере сокращения лесных пространств оттесненным более поздними здесь группами «западноафриканского негрского типа» и «хамитами». По Джонстону, большинство народов Межозерья представляет собой смешение последних двух типов, причем группы с преобладанием «негрских» черт и лишь малой примесью «хамитских», к каковым Джонстон и относил баганда.

определялись им как особый тип «банту». Никаких пигмоидных следов Джонстон у баганда не находил<sup>61</sup>.

Здесь не место, да сейчас и не актуально, анализировать взгляды самого Джонстона. Важно только отметить, что отправной момент в критике Кивануки выбран явно неудачно.

Не утверждал также и Спик, как это приписывает ему Киванука, что «баганда — потомки хамитских галла»<sup>62</sup>. Смысл рассуждений Спика был в другом: даже небольшое и к тому же позднее смешение баганда и «хамитов» дало якобы поразительный социальный эффект — высокоразвитую общественную структуру<sup>63</sup>. Кстати, в этой части Джонстон и Спик утверждают одно и противопоставлять их гипотезы, как это делает Киванука, смысла нет.

Стоит отметить, что сейчас никто не отрицает наличие в Уганде (но главным образом не у баганда) особого антропологического типа, как бы его ни называть: «хамитским», подобно Спику и Джонстону, эфиопидным, как чаще всего называют его сейчас, или *Elongated Africans* — по последним исследованиям известного антрополога Ж. Иерно<sup>64</sup>, хотя относительно его происхождения окончательных выводов пока нет. Столь же прочным оказалось представление Джонстона о древности распространения в Межозерье пигмейских популяций — его и сейчас разделяют большинство исследователей.

Непосредственно вслед за критикой взглядов Джонстона и Спика Киванука вдруг делает крайне неожиданный, никак им не подготовленный вывод: «Можно предположить, что когда-то существовало большое королевство банту, занимавшее большую часть северного бассейна озера Виктория»<sup>65</sup>. Несколько строками ниже утверждается, что «район великих озер, возможно, был главным центром дисперсии банту»<sup>66</sup>, — мнение не тривиальное, но никакими аргументами не подтвержденное. А ведь проблема этногенеза банту — одна из самых сложных и дискуссионных в африканистике. Киванука даже вскользь не упоминает о нынешнем состоянии этой проблемы хотя бы применительно к Межозерью, и остается непонятным, на чем строится убежденность в межозерной «прародине» банту.

Начало следующего раздела «Миграции и расселение. 1200—1500» демонстрирует и далее то же отношение автора к этногенетической проблеме: «Хотя большая часть людей, пришедших в Буганду, возможно, принадлежала к одной этнической группе и хотя наблюдалась тенденция к единому языку и культуре... истории родов обнаруживают гетерогенное происхождение... и различные волны миграций в Буганду»<sup>67</sup>. Откуда это известно — этническое и языковое единство предков баганда еще в XIII в., тем более при «гетерогенном происхождении» родовых групп и интенсивных миграционных процессах? И особенно, если принять во внимание утверждение автора, что из приблизительно 40 родов, к которым еще и сейчас причисляют себя баганда, только шесть, согласно родовым преданиям, счи-

тают себя автохтонами. Остальные роды, на основании тех же преданий, группируются автором в четыре последовательных миграционных потока, по времени растянувшихся на три—четыре столетия, а по направлениям иногда и противоположных (например, первый поток — с востока, а второй — с запада)<sup>68</sup>. Создается впечатление, что представленный автором материал, свидетельствующий по крайней мере о множестве и вероятной разнородности этнических компонентов, из которых сложился багандский этнос, противоречит выводам автора об исходном его единстве.

Заметной натяжкой кажется и суждение о том, что к началу XV в. баганда уже осознавали себя особой группой<sup>69</sup>, хотя бы потому, что в это время, по мнению самого Кивануки, все еще продолжался приток иммигрантов в приозерье Виктории и население этой области далеко не стабилизировалось. Можно лишь согласиться, что развитию этнического самосознания способствовали общие экспансионистские интересы приозерных групп, толкавшие их к сплочению в единый союз, который и положил начало будущему бугандскому этносу и государству.

Гораздо убедительнее выглядит картина этносоциальных процессов в Буганде XVII—XIX вв., что совершенно естественно, учитывая большую полноту и надежность источников для этого времени. Особенно интересны две подмеченные автором тенденции, казалось бы, противоположные, но на самом деле органически связанные: тенденция к самоизоляции баганда, претензии на «чистоту крови» и одновременно — практическая инкорпорация в этнос контактных групп, что стимулировалось формированием общих экономических и политических связей.

В «Истории королевства Нкоре в Западной Уганде до 1896 г.», написанной соотечественником Кивануки, угандийским историком С. Р. Каругире, прослеживается иной вариант этносоциального развития, но тем нагляднее элементы сходства в методе и воззрениях обоих ученых. Каругире также склонен опираться скорее на устную, главным образом династическую традицию и собственные полевые материалы, нежели на европейские письменные источники и литературу, искажившие, по его мнению, подлинную картину развития общества Нкоре<sup>70</sup>. Подобно Кивануке, он пытается нащупать в ранней традиции какие-то хронологические привязки, не вполне учитывая, что время в мифе — особая, отличная от реального и тем более современного восприятия категория, малопригодная для извлечения точных датировок.

Резко отрицательно относится Каругире к «хамитской» теории, как и Киванука, отстаивая идею автохтонного происхождения Нкоре — соседнего с Бугандой раннегосударственного образования. И сходным же образом Каругире почти целиком замыкается на «роудиноведческом» материале, не прибегая к сравнительному анализу и лишь в ограниченной степени и неадекватно, эклектически используя социологические категории

европейской науки (понятия класса, феодализма, капитализма)<sup>71</sup>.

Наконец, подобно Кивануке, основную цель своего исследования автор видит в «установлении стадий эволюции королевства как политического объединения»<sup>72</sup>, но и в данном случае вопросы социально-политического развития оказываются актуально связанными с пониманием этнических процессов.

В Нкоре в отличие от Буганды основные рубежи социальной стратификации складывались не в пределах одного консолидирующегося этноса, а в ситуации с двумя этнокультурными группами — бахима и баиру, хотя и говорившими (во всяком случае к началу XIX в.) на одном языке, но резко отличными в физическом облике и культуре. Первые — высокорослые, худощавые, с заметно более светлой кожей и рядом других специфических черт физического облика — вели скотоводческое хозяйство. Причем, пожалуй, только из работы Каругире стало, наконец, ясно, почему в условиях саванн Нкоре земледелие и скотоводство были взаимоисключающими видами хозяйственной деятельности. Повседневные обязанности по уходу за скотом, постоянная опасность нападения диких животных или набегов соседей, престижные и эстетические ценности бахима, побуждавшие стремиться к увеличению поголовья скота и выведению особо ценных, «красивых» особей, создавали довольно напряженный трудовой режим, в котором не оставалось времени и людских резервов для ведения земледельческого хозяйства, также требующего больших трудовых затрат<sup>73</sup>.

Полагая, что при нынешнем состоянии источников «трудно доказать или опровергнуть генетическую связь между бахима... и хамитами Северной Африки», автор склоняется к мнению, что сходные особенности культуры тех и других — не обязательно следствие этнического родства, а может быть просто «сходством обычаев у людей, ведущих скотоводческое хозяйство»<sup>74</sup>.

Что же касается физического типа бахима, то вслед за английским археологом и историком М. Познанским автор в нем усматривает следствие определенной диеты и социальных факторов: большое количество протеина в пище скотоводов и предпочтительность заключения браков в своей этнокультурной среде, т. е. эндогамия бахима<sup>75</sup>. Мнение Ж. Йерно, предполагающего древнее происхождение типа, названного им *Elongated Africans*, к которому он относит и бахима, пока не кажется Каругире достаточно обоснованным<sup>76</sup>.

Земледельцы и ремесленники баиру (более темнокожие, ниже ростом, коренастые, типично негроидного типа) социально и этнически были сопряжены с бахима, по мнению автора, совсем не так, как описано европейскими исследователями. Баиру были «независимыми земледельцами», а не «рабами» бахима, и отношения между баиру и бахима строились на добровольном обмене продуктами, а не принудительной дани<sup>77</sup>. Не суще-

ствовало и запрета на заключение браков между представителями этих двух групп. Далее Каругире обращает внимание на тот факт, что «классовая система была открытой»<sup>78</sup>. Разбогатевшие баиру могли приобрести скот, жениться на женщинах-бахима, забросить земледельческое хозяйство и стать таким образом бахима. Они могли также завоевать благосклонность омукамы (правителя Нкоре), отличившись в битвах и набегах и получив от него скот, перейти в категорию бахима. При этом им иногда доверялись высокие посты в иерархии Нкоре, например должность наместника провинции. Таким образом, заключает Каругире, граница между бахима и баиру была не этнической, а социальной: бахима — богатые и знатные, баиру — бедные простолюдины<sup>79</sup>. Однако тут же он добавляет, что браки между рядовыми бахима и баиру были редки, а следовательно, сохранялись и присущие им разные антропологические характеристики, точно так же как при сохранении двух хозяйственно-культурных типов обеспечивалась преемственность этнической и культурной специфики бахима и баиру.

Хотя автор показывает, что во второй половине XIX в. в Нкоре наметилась тенденция к большей социальной мобильности, не замеченная европейскими исследователями, до сколько-нибудь значительной ее реализации было, по-видимому, далеко и «истинные» скотоводы-бахима явно преобладали в верхах Нкоре. Поэтому в конечном итоге картина этносоциальных связей, представленная Каругире, принципиально не отличается от модели его европейских предшественников, хотя он и вносит в нее существенные поправки, показав, что отношения бахима и баиру были не столь статичны и однозначны, как это полагали раньше.

Как ни странно, но самое древнее и обширное в Межозерье (если верить традиции баньоро) «королевство» Буньоро-Китара, доколониальная история которого не единожды реконструировалась европейскими учеными, до сих пор не было объектом целостного исследования в национальной историографии. Правда, угандийский историк Г. Узоигве посвятил ряду аспектов истории баньоро несколько статей и перевел с руньоро на английский традиционную версию этой истории, записанную Дж. Ньякатурой<sup>80</sup> и по объему и значению приравненную Узоигве к «Королям Буганды» А. Каггвы (хотя хроника Ньякатуры записана значительно позднее и несет на себе заметную печать искажений и модернизации).

Судя по предисловию к публикации, а также по статье, специально посвященной анализу традиций баньоро, Узоигве, хотя и отмечает позднюю фиксацию большей части устной истории баньоро, но не видит в этом основания подвергать сомнению ее доброкачественность как источника. Напротив, в согласованности поздних версий, записанных у баганда, баньоро и баньянкоре, Узоигве склонен видеть свидетельство их достоверности<sup>81</sup>. Такая точка зрения получила довольно широкое распро-

странение как у африканских, так и зарубежных исследователей. Ее придерживаются или придерживались до недавнего времени такие известные специалисты по Межозерью, как Р. Оливер, Д. Коэн, М. Познански, А. Данбар и др. В последние годы, однако, она была подвергнута чрезвычайно резкой, почти уничтожающей критике в работах американского ученого Д. Хениджа, полагающего, что в поздних записях легенд народов Межозерья прослеживается тенденция во что бы то ни стало хронологически и логически «свести концы с концами», т. е. согласовать предания разных народов, чтобы они в совокупности составили общую гармоническую картину их истории. Хенидж считает, что быстрая трансформация формы и содержания традиций в колониальное время, когда они по большей части и были записаны, не позволяет видеть в них надежный источник и созданные на основе этих традиций исторические реконструкции на самом деле неадекватно отражают прошлое африканских народов<sup>82</sup>.

Мы не будем повторять того, что уже сказано в нашей африканистике о специфике такого сложного для анализа источника, как устное историческое творчество африканских народов. Хотя и кратко, но освещены взгляды на эту проблему и восточноафриканских ученых<sup>83</sup>. Поэтому отошлем читателя к соответствующим изданиям<sup>84</sup> и остановимся здесь только на том, что еще не обсуждалось, вероятно, потому, что появилось лишь в самое последнее время.

Всего несколько лет назад упомянутая критика Хениджа произвела впечатление шока. Аргументация его была слишком скрупулезной и изощренной, чтобы не придать ей серьезного значения, но она ставила под сомнение с таким трудом реконструированную картину доколониальной истории народов Уганды.

Вслед за Хениджем в литературе стали появляться скептические замечания относительно ненадежности устного творчества как источника для исторических реконструкций, а некоторые отважились даже прямо заговорить о «псевдоистории»<sup>85</sup>. Этот накопившийся скептический потенциал констатировал ироничной фразой английский историк Т. Рейнджер (много сделавший для формирования национальной исторической школы Танзании): «Вансина был так необходим всем нам, что, если бы он не существовал, мы должны были бы выдумать его»<sup>86</sup>. Говоря так, Рейнджер никоим образом не намеревался дискредитировать заслуги бельгийского ученого Я. Вансины в разработке методов анализа устной традиции. Он хотел лишь обратить внимание на то, что безотлагательная потребность в восстановлении африканской истории провоцировала слишком быстрое и смелое движение к этой цели, по ходу которого первоначально осторожные, вероятностные модели Вансины упрощались, огрублялись и в таком виде оказывались способны «выжать» из сложной природы устного источника лишь соответственно упро-



щенную, а иногда и существенно искаженную картину исторического развития африканских народов. «Мы были не слишком строги в анализе», — признает Рейнджер<sup>87</sup>. Впрочем, он не склонен предавать анафеме энтузиазм пионеров исторической науки в Африке, но справедливо полагает, что сейчас необходим более «суровый климат» для ее дальнейшего развития.

Два фактора, по мнению Рейнджера, показывают, что африканская наука готова к «радикальному переосмыслению методологий»: с одной стороны, «урожай новых исследователей», которые «оказались способны обсуждать вопросы методологии так, как это не делал еще никто», и с другой — все более широкое обращение к историческим интерпретациям представителей других дисциплин и особенно таких признанных знатоков устной традиции, как социальные антропологи. «И сам Вансина, — продолжает Рейнджер, — показал, как исторический подход вместе с тщательным использованием устных и других свидетельств может дать антропологию очень высокого класса»<sup>88</sup>. Второе поколение африканских историков, как думает Рейнджер, учится на ошибках интерпретации устной традиции первым — таких, как буквализм и «неуместная конкретность» в передаче содержания, неадекватный пересчет мифологического времени на историческое и т. д. Такой пересмотр методологии плодотворен, заключает Рейнджер, но он сопряжен с признанием того, что ни одна из имеющихся сейчас обобщающих работ по африканской истории не может быть принята даже в первом приближении как обоснованная<sup>89</sup>. Вывод Рейнджера, быть может, чрезмерно суров, но очевидно, что предстоит еще большая и исключительно сложная работа по выявлению в традиции свидетельств, действительно заслуживающих доверия.

Интенсивность исследований доколониальной истории банганда, баньоро и баньянкор в национальной историографии Уганды не идет ни в какое сравнение с гораздо меньшим вниманием, уделяемым другим народам, особенно не имевшим в прошлом раннегосударственных структур. Объясняется это, по-видимому, тем, что в научных кадрах Уганды еще мало представителей этих народов, а заниматься «несвоим» народом, как правило, не принято.

К кенийской национальной науке проблема доколониальных этносоциальных образований была программно провозглашена первоочередной задачей исследования. Один из первых профессиональных историков Кении Бетвел Огот призвал своих коллег отодвинуть вглубь временные рамки исследований и поставить в их центр африканцев как творцов собственной истории<sup>90</sup>. Впрочем, с самого зарождения национальной науки она уже была стихийно обращена к прошлому и самобытной культуре местных народов, так что Огот лишь спроецировал на будущее уже складывавшуюся тенденцию родиноведческих исследований.

Уже в первом опыте кенийской этнографии — широко известной книге Джомо Кениаты «Глядя на гору Кения. Племенная жизнь гикуйю»<sup>91</sup>, впервые изданной в 1938 г., за поверхностными атрибутами функционализма (Кениата учился в Лондоне у Б. Малиновского) и наивно европеизированной терминологией хорошо различимо глубокое осмысление традиционной культуры. Опирируя понятными западному читателю понятиями государства, церкви, конституции, демократии и т. п. в применении к обществу гикуйю (для которого они, разумеется, непригодны), Кениата, вероятно, стремился как-то обосновать свою идею о том, что общественная система его родного народа не чужда элементов тех же институтов, которыми привык гордиться европейский мир, но вдобавок обладает моральными и этическими ценностями, утраченными деловым Западом. Индивидуализму европейца он настойчиво противопоставляет «коллективную жизнь общины», атмосферу эмоциональной и духовной общности в жизни африканцев. Традиционное общество предстает у Кениаты романтически идеализированным, это фон, на котором британская колониальная политика должна производить впечатление тем более неприглядного контраста. что она не оправдана ни сомнительным «превосходством» общества метрополии, ни теми средствами, которыми насаждался «прогресс».

Рост профессионализма исследователей, острые проблемы постколониального развития в какой-то мере излечивают сейчас африканскую интеллигенцию от романтических форм реакции на вторжение в традиционную жизнь «модернизирующего» влияния Запада, но в той или иной степени идеи «гуманистического» характера африканских культур, противопоставляемого «бездуховному технократизму» Запада, остаются близки многим представителям африканской науки и культуры. И когда они обращают свой взор в прошлое, то всегда как бы примеряют его к настоящему: сохраняются ли в новых условиях выработанные веками ценности или африканцы рискуют остаться без «корней», наскоро приспособившись к требованиям современности. Находятся сторонники и западной ориентации, но большинство восточноафриканцев считают и возможным, и необходимым сохранение преемственности культуры, более того, ощущают органическую потребность в «корнях» и видят в них высшие ценности, призванные противостоять натиску прагматизма и уберечь от распада африканскую культуру. Этим во многом объясняется нынешний интерес африканцев к своему прошлому и стремление привлечь к нему внимание как соотечественников, так и всего мира.

Подобно своим угандийским коллегам, ученые Кении тяготеют к изучению наиболее развитых в социально-экономическом отношении обществ на территории своей страны. Если не считать суахилийских городов-государств восточноафриканского побережья<sup>92</sup>, эти общества располагались главным образом в

западных областях Кении, прилегающих к озеру Виктория. Исторически и культурно местные народы во многом связаны с межозерной группой нилотов и банту. В первую очередь это касается чрезвычайно мобильных и широко расселенных этнокультурных групп нилотского происхождения, объединяемых общим этнонимом луо.

Последним и посвящен основной труд Б. Огота (кстати, тоже луо по национальности) — «История южных луо. Миграция и расселение, 1500—1900»<sup>93</sup>. Хронологически и локально Огот начинает издавна: с начальных веков II тысячелетия н. э., когда в областях, входящих сейчас в южный Судан, предположительно сложился первичный нилотский ареал. Основную причину нилотских миграций автор справедливо усматривает в развитии кочевого скотоводческого хозяйства и связанной с ним необходимостью поиска новых, пригодных для пастбищ земель.

В противоположность не так давно распространенному мнению, что появление в Межозерье кочевых скотоводов тотчас вызвало консолидацию образований раннегосударственного типа, Огот показывает, что «обнаружена положительная связь между появлением территориальных политических организаций и существованием плюрального и оседлого общества»<sup>94</sup>. Иными словами, только там, где скотоводы-луо вступали в тесное взаимодействие с земледельцами-банту, а отчасти и сами переходили на оседлость, оказывалось возможным создание сколько-нибудь прочного политического доминирования скотоводов над земледельцами в объединении государственного характера (вариант Буньоро, где с луо автор связывает так называемую династию Бито)<sup>95</sup>. При иных условиях, как, например, в контакте луо с довольно отсталыми в социально-экономическом отношении суданоязычными группами северно-западной Уганды, луо смогли навязать свою весьма шаткую гегемонию лишь на уровне chiefships — «вожеств»<sup>96</sup>. Заметного социального прогресса и существенного обновления этноса в таких случаях не наблюдалось, и подобные образования «зацикливались» на периодических распадах и объединениях.

Поэтому и у луо Кении, прошедших долгий путь с предполагаемой прародины, лишь в той мере развились элементы территориально-политической организации, в какой они приобщились к «плюральной», скотоводческо-земледельческой экономике. Как думает Огот, к концу XIX в. кенийские луо значительно изменили свой этнический облик, ассимилировав банту-«хамитские» компоненты, и подошли к первичным формам раннегосударственного общества: в Западной Кении возникла конфедерация, известная под названием «королевство Ванга», правители которой, луо по происхождению (мнение Огота, разделяемое далеко не всеми кенийскими учеными), «утратили свой язык и посредством смешанных браков — свою этническую обособленность»<sup>97</sup>. Так, заключает Огот, «из небольшой полукоче-

вой группы... луо к 1900 г. стали сильной оседлой общиной, ведущей смешанное хозяйство. Они, несомненно, превратились в господствующую этническую группу кенийского «приозерья»<sup>98</sup>.

Исследования Огота принесли ему заслуженную известность в среде африканистов. Нельзя также не сказать о поразительной энергии, проявленной Оготом в организации исторических исследований в Кении. В настоящее время он руководит историческим отделением Университета в Найроби, является ответственным редактором двух научных журналов и директором издательства. В подготавливаемый ЮНЕСКО «Всеобщей истории Африки» Огот — ответственный редактор и один из авторов 5-го тома «Африка в XVI—XVIII вв.», а также автор 20-й главы («Район Межозерья») в 4-м томе.

Характерные черты Западной Кении — пестрота этнического состава и разнообразие хозяйственно-культурных типов. Полукочевые скотоводы могли близко соседствовать с земледельцами, а районы относительно высокой плотности населения перемежались с полупустынными сухими саваннами. Мигрирующие группы находили здесь легко проходимые коридоры и различные экологические микрониши. В результате образовался своего рода полиэтнический «котел» с подвижным и разнообразным составом населения.

Естественно, что и работы по этому региону, даже посвященные какому-то одному из местных этносов, по необходимости вовлекают в исследование множество сопредельных групп, во взаимодействии которых не так-то легко разобраться. Этим, по видимому (наряду с приоритетными интересами), объясняется полемика, ведущаяся вокруг уже упомянутого государства Ванга по вопросу о том, какой именно этнос сыграл решающую роль в его возникновении. В отличие от Огота кенийские историки Дж. Осого и Г. Вере полагают, что не луо, а банту абалуйя (балухья) обязано в первую очередь своим происхождением это образование, господствующий слой которого (так называемый клан абашитсетсе) они и составили. Трудность установления этнической принадлежности абашитсетсе наводит на мысль, что процесс усложнения социальных структур шел параллельно с синтезированием новых этносов, впитавших в себя разнородные как нилотские, так и бантуские компоненты.

Как ни странно, но африканские ученые, столь резко восстающие против неадекватного применения понятий европейской науки в оценках африканских общественных явлений, сами зачастую некритически используют эти понятия. Мы уже не раз отмечали это в творчестве Кивануки, Каругире и других восточноафриканских исследователей. Таким же образом и Вере, polemизируя с Оготом относительно начал государственности в Западной Кении и упрекая его в слишком поздней датировке этого процесса, называет государством (и притом централизованным!) всего лишь некое первичное объединение нескольких родов в малонаселенной стране, возглавляемое единым лидером — до-

статочно мифологической фигурой с весьма неопределенными и организационно слабо оформленными полномочиями<sup>99</sup>. Строго говоря, даже развитое Ванга лишь с некоторыми оговорками можно отнести к собственно государственной форме правления. Что же говорить о начальных попытках объединения нескольких, к тому же еще полукочевых скотоводческих групп!

К счастью, подобные модернизации у восточноафриканских исследователей проявляются, как правило, лишь чисто терминологически. Вере только называет государством описываемое общество, но не пытается «подтянуть» материал к данному определению, как бы не замечая, что представленная весьма архаичная картина никак не соотнобразуется с тем, что обычно вкладывается в понятие государства. Что же касается этнической истории абалуйя в изложении Вере, то здесь можно согласиться с его выводами о довольно позднем сложении этнической общности этого народа.

Обращает на себя внимание широтой интересов молодой кенийский историк, ученик Огота, В. Р. Очиенг. Традиционно начав с монографии о доколониальной истории одного из народов страны (гусии)<sup>100</sup>, он затем в очень короткий срок подготовил серию очерков о ряде историко-культурных областей Кении — Ньянзе, Рифт-Вэлли, Западной и Восточной Кении<sup>101</sup>. Очиенг обладает несомненным даром популяризации историко-этнографических знаний: написанные для широкого читателя, его очерки привлекают ясностью ориентировки в современном состоянии этнографических проблем, касающихся кенийских народов, и члением просто и увлекательно их изложить.

В монографии о гусии Очиенг, видимо, пытался учесть критические замечания Огота по адресу большинства кенийских историков, а именно: что они представляют доколониальную историю кенийских народов только как миграции и расселение, но не вскрывают внутренних факторов социального развития. Очиенг также начинает с этногенетических корней гусии, причем рассматривает этот вопрос очень широко — на фоне происхождения двух больших групп банту Кении — западной и северо-восточной — и втягивает таким образом в свое исследование десятки этнических групп. Предки гусии в этом контексте предстают как частичка в большом и сложном потоке, вычленившаяся из него довольно поздно, примерно три столетия назад, и то не как нечто единое, а как элементы, из которых это единство впоследствии сложилось. Параллельно автор пытается реконструировать и картину социального развития гусии, которая выглядит у него как «трансформация индивидуальных семейных объединений» в «небольшие роды» и затем в «подплемена»<sup>102</sup>. Как согласуется такая схема с современными взглядами на развитие и соотношение институтов семьи и рода — этим вопросом автор, по-видимому, не задается.

Неуместным выглядит определение Очиенгом общества гусии как «теократического», даже если бы мы согласились с автором,

что «религия была главным интегрирующим фактором в обществе гусии»<sup>103</sup>. Впрочем, Очигенг и сам отмечает, что у гусии религиозную деятельность вождей рода (а род автор считает «наиболее эффективной политической единицей гусии»)<sup>104</sup> трудно отделить от выполняемой ими политической или любой другой функции. Таким образом, о какой-либо специализированной теократии применительно к обществу уровня и типа гусии говорить не приходится.

Небольшая монография Дж. Мутьяни «Акамба изнутри. Эгалитаризм в социальных отношениях»<sup>105</sup> представляет собой основанное главным образом на полевом материале автора живое, скорее популярное, нежели научное, описание традиционного жизненного уклада акамба. Эту работу, может быть, ничто не выделяло бы среди ряда подобных родоноведческих трудов, если бы не своеобразная на общем фоне позиция автора, не только не избегающего признания своей причастности к этнографии (культурной антропологии — Мутьяни работает сейчас в США), но с первых строк предисловия указывающего на этнографический характер работы.

Несколько полнее представлен материал по акамба в монографии «Элементы жизни акамба» К. Ндети, возглавляющего сейчас отделение социологии Университета Найроби. В этом исследовании читатель найдет сведения почти обо всех элементах традиционного жизненного уклада акамба: языке и истории, системе родства и социальной структуре, моральных ценностях и космогонических представлениях, народной медицине и искусстве, религии и фольклоре. Особый интерес, по-видимому, представляет глава о кекамба, языке акамба, в которой автор строит гипотетическую реконструкцию истории этого языка и устанавливает его генетическую связь с рядом других родственных языков банту, а также дискутирует вопросы фонемической системы и грамматики кекамба.

В предисловии книги заявляется та же этнологическая цель исследования, что и у Дж. Мутьяни, что, повторяю, отнюдь не типично для восточноафриканской историографии. И кроме того, также не слишком популярное в этих научных кругах мнение: автор полагает, что не нужно непременно быть представителем изучаемого народа, чтобы глубоко понять суть его культуры. Эти два момента свидетельствуют об общности позиций обоих специалистов по акамба.

Обширная литература, использованная автором, не оставляет сомнений в его эрудиции, но тем более неоправданными кажутся некоторые социологические трактовки Ндети, касающиеся общества акамба. Так, пытаясь объяснить отсутствие «формального способа управления» у акамба, т. е. невычлененность специализированных, отделенных от общества политических институтов и представляющих их лиц (вождей, «королей» и т. д.), автор, представляет дело таким образом, как будто в подобных случаях вопрос решается всего лишь свободным волевым реше-

нием членов общества: коль скоро, по разумению акамба, всем людям свойственны в той или иной мере какие-то личные достоинства и недостатки, нецелесообразно доверять власть одному человеку, и «поэтому акамба заключили, что делегирование власти каждому человеку было лучшим средством политической стабильности» (perpetuation, т. е. точнее «вечности», «неизменности»). Якобы по этой причине у акамба и не было никогда вождей, королей или президентов и преобладала «коллегиальная» система управления<sup>106</sup>.

Такая картина лишена даже намека на какую бы то ни было историческую перспективу. Общество акамба в ней представлено изначально основанным на некоем идеально-разумном, неизменном и вечном «общественном договоре». За таким осмыслением легко просматривается наивное желание автора уклониться от признания очевидного — более развитой в социально-экономическом и политическом отношениях природы обществ «королей» и «президентов». В данном случае, как нам кажется, происходит логическая ошибка, довольно часто встречающаяся в национальной африканской литературе: стремление отстоять достоинство своей культуры сознательно или бессознательно связывается с тенденцией к отрицанию объективной социальной и экономической отсталости общества — носителя этой культуры, как будто признание этой отсталости может умалить значение национальной культуры. Такой подход закрывает возможность объективной оценки уровня социального развития общества и неизбежно искажает также и понимание его этнокультурных особенностей.

Если историко-этнографические исследования в Кении посвящены по преимуществу, а в Уганде — почти исключительно отдельным этносам или их родственным группам, танзанийские ученые еще в 60-х годах поставили вопрос о необходимости изучения Танзании как единого целого: «Танзанийская нация, — утверждается в сборнике «История Танзании», выпущенном в 1969 г. под редакцией И. Н. Кимамбо и А. И. Тему, — не возникла из ничего в один день. Это не просто результат национальной борьбы и завоевания независимости; не является она и созданием колонизаторов. Это продукт долгого исторического развития»<sup>107</sup>. «Племена» — слишком зыбкие и неустойчивые образования, чтобы их стоило брать за основу реконструкции танзанийской истории. Они то возникали, то распадались, и только формирование танзанийского «народа» (the people) «шло дальше», т. е. проявляло себя постоянным фактором, из которого и надо исходить, восстанавливая историю страны<sup>108</sup>.

Но как же тогда быть с собственными признаниями издателей и авторов сборника относительно «крайней этнической пестроты» населения Танзании, «лингвистически наиболее разнообразной области африканского континента»<sup>109</sup>, и притом еще, что большая часть этнических групп не изучалась, по многим из них нет пока необходимой информации, археологический и линг-

вистический материал, имеющийся в распоряжении исследователей, скуден и далеко еще не полно собрана устная традиция.

Очевидно, что полиэтнический состав населения Танзании не отличался статичностью и неизменностью и, следовательно, ни одно из племен нельзя рассматривать в изоляции. Но следует ли это из этого, что их изучение «бессмысленно и антиисторично»<sup>110</sup>? И практически — как иначе можно реконструировать историю страны, до недавнего времени, за вычетом восточного побережья, не знавшей письменности, как только обращаясь к устной истории (с привлечением других видов источников) множества населяющих ее этнических групп? Естественно, что, только восстановив эти «частные» истории, реально обратиться к реконструкции истории страны в целом.

Можно понять желание танзанийских ученых видеть свою страну не только политически, но и национально единой. По-видимому, именно это желание или по крайней мере боязнь трибализма отталкивает их от идеи «племенных» исследований. Но вряд ли стоит отказываться от исследований множества реально существующих этносов в угоду идее танзанийской нации, пока еще не сложившейся.

Более плодотворным представляется региональный подход, учитывающий историко-культурные связи этносов, позволяющие в первом приближении выделить несколько соответствующих регионов. По этому принципу построена глава, написанная И. Н. Кимамбо. В ней выделяются четыре района, каждый со своими особенностями развития в доколониальный период и некоторыми элементами сходства культуры местных этнических групп, хотя внутри этих районов существовало значительное разнообразие этносоциальных характеристик.

По тому же региональному принципу построен сборник «Танзания до 1900 г. История семи районов»<sup>111</sup>. В нем обобщены итоги полевой работы, проводившейся в разных областях страны по весьма обширной программе, охватывающей множество этнических групп и широкий диапазон проблем. Региональная изученность Танзании, однако, заметно неравномерна: преимущественное внимание уделялось западным и северо-восточным районам, т. е. тем, в которых наиболее развиты были институты вожеств, в первом случае тяготеющие к группе межозерных «королевств», а во втором — к зоне суахилийских цивилизаций.

Монография И. Н. Кимамбо «Политическая история паре Танзании»<sup>112</sup>, посвященная одной из северо-восточных этнических групп страны, по замыслу, методике и характеру в общих чертах близка к работам Кивануки, Огота, Вере и других восточноафриканских историков. Она также основана главным образом на полевом материале автора и направлена против диффузионистских теорий происхождения и развития раннегосударственных структур местных народов. Впрочем, Кимамбо не отрицает известной роли диффузии в распространении социальных и культурных явлений, он лишь справедливо подчерки-



вает, что она только в тех случаях способна оказать воздействие на местный субстрат, когда его собственное развитие достаточно подготовлено к тем или иным заимствованиям. Что же касается собственно паре, то автор не находит в устной традиции этой этнической группы каких-либо следов восприятия «хамитских» или других культур и полагает, что в данном случае эволюция «политических форм» происходила спонтанно. Кимамбо различает четыре стадии этой эволюции, в процессе которой общество паре из небольших кровнородственных коллективов постепенно превратилось в относительно консолидированное образование раннегосударственного типа. Подобно Очиенгу, автор усматривает основной стимул трансформации общества в «религиозных нуждах», вызвавших к жизни институт наследственных вождей, впоследствии оформившийся в определенную политическую иерархию. Автор, однако, приходит в противоречие с этим тезисом, объясняя «неудачу» подобной консолидации у южных групп паре, в отличие от северных, спецификой местных экологических условий, при которых, как он признает, «социально-религиозные средства» оказались бессильными объединить разрозненные общины в единый социальный организм.

В заключении Кимамбо ставит этнографический вопрос: можно ли считать северных и южных паре единым этносом, при том что между ними не было значительных культурных контактов, что они говорили на разных языках и имели некоторые различия в религиозных представлениях. В колониальный период произошло сближение обеих групп паре и прежние различия почти исчезли, но автор считает, что и в доколониальное время культурное сходство было достаточным, чтобы определить паре как единую этническую общность. Аргументы, приводимые Кимамбо в доказательство такого вывода, не кажутся безусловно убедительными. Во всяком случае, можно предположить некоторую недооценку автором различия между северными и южными паре: если первые, по-видимому, действительно приблизились к пред- или раннегосударственным формам социальной организации, то вторые не подошли еще к этому рубежу, между тем как Кимамбо склонен в данном случае видеть лишь разную степень «централизации» и развития «бюрократии», а не стадийное различие в социальном развитии этих обществ. Здесь, как и во многих других исследованиях восточноафриканских историков, мы сталкиваемся с весьма неопределенным пониманием того, что же является сущностью государства, каковы критерии его отличия от более ранних форм социальной организации.

Итак, основная тема всех рассмотренных работ — история того или иного этноса или группы этносов в доколониальное время. Социальное и этническое в этих трудах предстает в более или менее общей картине доколониального развития этносоциальных организмов. Сейчас, по-видимому, этот жанр — историко-этнографическое повествование, имеющее некоторые черты сходства со своим первоисточником — устной традицией, — нан-

более типичен для восточноафриканской историографии. Из него выделяются специализированные русла исследований, проложенные с избирательностью, в которой угадывается резонанс современности. Пытаясь понять злободневные проблемы своей страны, африканские ученые задаются вопросом: можно ли считать ту или иную из них новообразованием или она восходит к доколониальному прошлому. Именно в таком остро актуальном ракурсе рассматриваются, например, такие вопросы, как этногенез и этническая история (как соотносятся результаты этих процессов с нынешними границами расселения и взаимоотношениями разных этносов); доколониальная этноэкономика (насколько она обусловила современное экономическое отставание); личность и общество (особенно проблема лидера: механизм его выдвижения и ограниченность диапазона деятельности традиционными нормами); духовная культура (система ценностных ориентаций и как она соотносится с современными потребностями общества); родовые и семейно-брачные институты (их функция и роль сегодня) и т. д. Разумеется, перечень проблем гораздо шире и не сводится к каким-то сугубо прикладным или конъюнктурным задачам. Мы хотим лишь сказать, что особое внимание ученых привлекают те вопросы, которые созвучны современным актуальным потребностям и проблемам африканских народов.

Рассмотрим немногие пока специальные исследования восточноафриканских историков по этногенетическим проблемам.

Нередко случается, что интерес к той или иной проблеме возникает из смутных, но вместе с тем упорных указаний на нее источников. Работая в поле, кенийские исследователи обнаружили, что многие местные народы сохранили предания о некоей легендарной прародине, называемой всеми ими «Мисри» — суахилийским словом арабского происхождения. Мисри на суахили — Египет. В преданиях кратко, но единообразно описывается засушливая страна с бедными урожаями, откуда предки этих народов ушли в поисках более благодатных земель. Столь же согласно указывается, что покинутая прародина находится где-то на севере и охотно признается «право» на нее ряда соседних этнических групп. Более того, именно указание традиции на эту общую прародину осознается как свидетельство родства этих групп или даже искомого их единства, лишь впоследствии в процессе миграции распавшегося<sup>113</sup>.

Что в самом деле кроется за загадкой Мисри, установить пока не удалось. Взвесив имеющиеся скудные данные, большинство из участвовавших в дискуссии по этой проблеме склонны пока либо вообще считать легенды о Мисри поздней аберрацией устной традиции, либо не слишком удалять предполагаемое местоположение Мисри от нынешней территории обитания исследуемых народов. Показателен, однако, сам факт возникновения этой дискуссии как попытка поиска историко-культурных контактов между Восточной и Северо-Восточной Африкой: ведь не

так давно такой поиск неизбежно ассоциировался бы с пресловутой хамитской теорией; следовательно, последняя уже достаточно отошла в прошлое, чтобы не отпугивать от такого рода изысканий и не усматривать в них ущемления самостоятельных потенций развития восточноафриканских народов. Несомненно одно: область распространения легенд о Мисри тяготеет к зоне, через которую в Восточную Африку проникали кушитские народы, образующие контактное звено между семитами северо-восточной части континента, с одной стороны, и нилотами и банту — с другой. Содержательное и обобщенное описание этих контактов в национальной науке — дело будущего.

Одна из важнейших и до сих пор нерешенных проблем современной африканистики — проблема происхождения и расселения бантуязычных народов. Недавно угандиец С. Лванга-Луньиго предпринял смелую попытку заново ее пересмотреть, предложив новый и, по его мнению, более плодотворный подход к проблеме, а именно: не ориентироваться, как это делали до сих пор, в первую очередь на лингвистические гипотезы Дж. Гринберга и М. Гатри, коль скоро они дают совершенно разные и, следовательно, ненадежные решения, а попытаться найти ответ «в анализе всей культуры банту, а не отдельных ее аспектов»<sup>114</sup>. Привлекая новейшие данные археологии, палеоантропологии и палеоэкологии субсахарской части континента, автор пытается доказать, что приписываемые обычно предкам банту антропологические и культурные характеристики (негроидность, распространение земледелия и металлургии железа, определенные типы керамики) локализируются, по самым ранним датировкам, не в тех или не только в тех областях, где Гринберг или Гатри видят «прародину» банту, т. е. соответственно не в излучине Нигера к северу от лесов Конго и не в сходной экологической зоне к югу от них.

Что касается негроидных предков банту (и не только банту), то последние находки, по мнению автора, не позволяют свести область их формирования к небольшой зоне в Западной Африке, ее можно представить, скорее, как некий пояс, тянувшийся от Междоузья в Восточной Африке до побережья Атлантики в современном Заире.

В вопросе происхождения земледелия и металлургии железа автор склонен еще большее значение придавать междоузрному району, в котором он видит самый ранний центр возникновения того и другого.

Независимо от того, достаточно ли обоснованы сами по себе выводы автора относительно происхождения негроидной расы, земледелия и использования металла в Тропической Африке (некоторые из этих выводов основываются на единичных находках), остается весьма проблематичной связь этих характеристик с развитием и распространением бантуских языков. Д. А. Ольдерогге справедливо отмечает, что в таком подходе кроется логическая ошибка, забвение того, что «банту — всего лишь и толь-

ко языковое понятие» и распространение бантуских языков совершенно не обязательно должно совпадать с распространением тех или иных черт культуры или антропологических типов<sup>115</sup>. Поэтому метод, по существу игнорирующий лингвистические данные, вряд ли может быть полезен в разрешении этой проблемы, хотя, возможно, сами по себе наблюдения угандийского ученого имеют определенную ценность, но не для проблемы банту, а для трех упомянутых вопросов (антропологических характеристик, земледелия и металлургии железа) как таковых.

Излишне говорить, что без осмысления предшествующего экономического развития африканских народов вряд ли можно понять современное его состояние и планировать его будущее. Понятен поэтому и возрастающий с каждым годом интерес специалистов к традиционной экономике (этноэкономике) и ее судьбам в современном мире.

В восточноафриканской научной литературе последних лет стали появляться статьи, специально посвященные традиционной экономике тех или иных этнических групп. Авторы этих работ пытаются сопоставить результаты своих полевых исследований с существующими в западной экономической антропологии теориями «примитивных» и «крестьянских» экономических структур. Итоги такого сопоставления различны у разных исследователей. Угандиец Б. Турьяхикайо-Ругума, например, по видимому, полагает, что известная «субстантивистская» теория К. Поланьи и Дж. Дальтона вполне пригодна для понимания отношений обмена у бакига юго-западной Уганды<sup>116</sup>. По его мнению, из трех выделенных Поланьи форм «интеграции» экономики — реципрокности, редистрибуции и рыночного обмена — ведущее значение в обществе бакига принадлежало первой, хотя две последние (и в наименьшей степени — рыночных обмен) также им прослеживаются. Здесь не место вдаваться в существо концепции Поланьи<sup>117</sup>, скажем только, что для автора рассматриваемой работы наименьшая роль рыночной формы обмена отнюдь не означает абсолютного малого ее значения. Напротив, он показывает, что рынки довольно интенсивно функционировали у бакига. Нам кажется, что в такой позиции автора нет противоречия и можно было бы за него договорить, что одно дело — существование и даже, по выражению автора, «процветание» рынков и другое — господство товарных отношений, которого, разумеется, не было в обществе бакига.

Основные элементы той же теории пытается проверить на материале Буньоро-Китары другой угандийский историк — Г. Узоигве и приходит при этом к выводам, противоположным мнению своего соотечественника<sup>118</sup>. Правда, позиция Узоигве крайне противоречива и дает основание предполагать, что критикуемые им положения западных ученых недостаточно хорошо им поняты. Отклоняя априорное предположение некоторых западных экономистов о том, что африканская доколониальная экономика «не должна проявлять себя принципиально иным об-

разом по сравнению с западной»<sup>119</sup>, Узоигве далее направляет свою критику не против этого формального направления в экономической антропологии, отождествляющего законы функционирования экономики в современном и докапиталистических обществах, а против субстантивистов; основной тезис которых как раз и состоит в том, что до эпохи капитализма экономика «проявляет себя принципиально иным образом», и Узоигве в этом отношении с субстантивистами, казалось бы, мог только согласиться. Расхождение с последними он усматривает в том, что Буньоро-Китару, по его мнению, нельзя отнести ни к обществам с «самообеспечивающей» экономикой, ни к тем, в которых преобладает принцип товарности, господства рыночных связей, так как в ней имеются признаки сочетания обоих видов экономических связей<sup>120</sup>. Отсюда делается общий вывод о том, что концепция Поланьи—Дальтона «не работает» на материале автора, — вывод неправомерный, как бы ни относиться к этой концепции, коль скоро очевидно, что она не исключает переходных состояний общества с разным балансом рыночных и нерыночных связей. Причем позиция Узоигве кажется тем более неубедительной, что он сам же признает «периферийное» для большей части населения Буньоро-Китары значение товарообмена: крестьяне — «производители и торговцы одновременно ... в основном обеспечивали себя всем необходимым в своем хозяйстве. Только избыток (продукции.— Э. Г.) шел на рынок»<sup>121</sup>.

Возражая против «евроамериканских оценок в качестве стандартов для определения уровня развития общества»<sup>122</sup>, Узоигве, однако, не предлагает своей сколько-нибудь систематизированной концепции экономики исследуемого им общества, ограничиваясь призывом рассматривать его «в понятиях африканцев» и некоторыми частными обобщениями. Единичные попытки конкретизировать, как именно следует трактовать тот или иной вопрос «в понятиях африканцев», нельзя признать удачными: например, Узоигве предлагает не проводить, как это делают экономисты, «различия между рыночным принципом и рыночным местом», поскольку для африканцев такое различие не существует и «африканская концепция рынка не является абстрактной», она сугубо конкретна — он имеет в виду попросту факт существования базаров<sup>123</sup>. Но ведь не следует же из этого, — в самом деле, что экономисты должны просто заимствовать бытовые представления? Как ни странно, но именно такой вывод напрашивается из этого рассуждения Узоигве.

Несмотря на спорность некоторых интерпретаций, работа Узоигве представляет большой интерес, и прежде всего как сводка обширного, содержательного и очень ценного материала, дающего основу для дальнейших теоретических разработок крайне сложных и дискуссионных вопросов, касающихся экономики докапиталистических обществ. То же самое, по-видимому, можно сказать и в целом о только начинающихся исследованиях традиционной экономики в странах Восточной Африки<sup>124</sup>.

В изучении современных этнических процессов в странах Восточной Африки на первом месте стоит проблема национального строительства и как предварительное условие его реализации — проблема преодоления трибализма. Обсуждение этих актуальных вопросов выходит далеко за рамки академических интересов и изданий, охватывая широкий круг участников — историков, политологов, социологов, журналистов, общественных и политических деятелей и, конечно, этнографов.

Как на пример собственно этнографического исследования современных этнических процессов можно указать на работу кенийца Д. Б. Осага Одака, защищенную в Институте этнографии АН СССР в качестве кандидатской диссертации. Автор посвятил ее Западной Кении — району наиболее сложного этнического состава в стране. Показательно, что одной из главных целей исследования ставилось «наметить пути возможного использования выявленных закономерностей для решения некоторых повседневных практических задач административного, экономического и культурного переустройства»<sup>125</sup> — еще одно подтверждение уже не раз отмеченной нами актуально-прикладной направленности этнографического изучения современности в Восточной Африке. Анализируя нынешние тенденции этнического развития в избранном регионе, автор использует выработанные в советской науке понятия хозяйственно-культурного типа и историко-этнографической области, что позволяет, несмотря на видимую этническую пестроту, выделить в Западной Кении четыре основных центра консолидации общностей, которые, по мнению автора, можно уже определить как формирующиеся народности (луо, балухья, календжин и масаи). Отмечаются также зачатки общекенийского национального самосознания, правда, с оговоркой, что достижение политической независимости несколько притормозило процесс его развития, усилив узкоэтническое сознание племенной принадлежности.

Интенсивно занимается разработкой проблемы национального строительства кениец Али Мазруи. К любой рассматриваемой проблеме Мазруи подходит глобально, ставя ее в предельно широкий «релевантный» контекст. Межэтнические конфликты в Африке он связывает с возрождением или обострением националистических движений в мировом масштабе. По мнению Мазруи, роль дезинтегрирующего фактора, нередко угрожающего политической целостности государств, сыграл распад колониальной системы. «Триумф самоопределения» бывших колоний вызвал взрыв этносепаратистских устремлений не только в них самих, но и в бывших метрополиях (например, у валлийцев и шотландцев), а также просто в многонациональных государствах, где этнические меньшинства подвергаются дискриминации или по каким-либо другим причинам выдвигают требование национально-политической автономии. Эту тенденцию к «ретрибализации» Мазруи называет ни больше, ни меньше как «социальной революцией современности», которая, как он считает,

могла бы пойти весьма далеко, если бы не противостоящая ей «революция глобальных коммуникаций», сулящая в будущем «новые и более широкие границы идентификации» этнических групп. Реализация потенциала «реинтеграции», т. е. этнополитической консолидации, во многом зависит от того, какие возможности увидят в ней для себя малые этнические группы: только на основе их достойного участия в жизни своей страны возможен постепенный отход от идей сепаратизма <sup>126</sup>.

В связи с этой же проблемой Мазруи предостерегает от недооценки трибалистских привязанностей африканских общественных и политических деятелей: «вестернизация» их образа жизни не должна вводить в заблуждение относительно сохранения ими «лояльности своей этнической группе». В данном случае, полагает Мазруи, необходимо различать «традиционализм», под которым он понимает «определенный племенной образ жизни», и трибализм как сознание своей этнической принадлежности и верность интересам прежде всего своего племени безотносительно или даже конфликтно к интересам других этнических групп и государства в целом. Эрозия традиционализма вовсе не означает таковой трибализма, напротив, в постколониальный период африканский национализм как идея и практика солидарного движения против колониализма подвергся испытанию из-за обострения межэтнических конфликтов, что в частности, нашло отражение и в общественно-политической деятельности представителей различных этнических групп <sup>127</sup>.

Пытаясь заглянуть в будущее, Мазруи предполагает, что нынешнее состояние этнических процессов в Африке является переходным от былого «расово-осознанного национализма — через испытания трибализма — к предстоящему «государственно-осознанному патриотизму», т. е. к «созданию самой нации» (nationhood) <sup>128</sup>. В процессе этой национальной интеграции он выделяет четыре стадии: первая — «простого сосуществования» этнических групп в границах одной страны, при котором некоторые из них могут даже «ничего не знать друг о друге»; вторая стадия — контакт, «мирный или военный» (?); третью Мазруи называет стадией компромисса, предполагающей «достаточно сложные, разнообразные и взаимозависимые отношения, требующие атмосферы мирного разрешения конфликтных интересов»; и, наконец, четвертая стадия — объединение (coalescence) интересов различных этнических групп, причем поясняется, что имеется в виду скорее совпадение этих интересов, чем их полное слияние <sup>129</sup>.

Социальный механизм, движущий процесс интеграции, Мазруи усматривает в разрешении межэтнического конфликта. Роль конфликта от стадии к стадии возрастает, но возрастает и «кумулятивный опыт» его разрешения, способствующий углублению интеграции. Такой опыт, полагает Мазруи, формирует «кумулятивная сила прецедента, взаимозависимость и общая идеология национализма» <sup>130</sup>.

Мазруи считает необходимым пояснить различие, существующее между национализмом и национальным самосознанием. Первый, по его мнению, отличается от второго большей степенью самоутверждения или самозащиты, что провоцируется прежде всего такими социальными факторами, как внешняя или внутренняя нестабильность положения этнической группы (наблюдение очень точное, хотя, разумеется, не исчерпывающее всех причин, вызывающих националистические настроения) <sup>131</sup>.

Пытаясь оценить, в какой стадии находится сейчас процесс национальной интеграции в Африке, Мазруи приходит к выводу, что лишь «немногие из развивающихся областей далеко зашли за стадию контакта и насильственного подчинения», и в перспективе национальное строительство — «дело ряда поколений» <sup>132</sup>.

В одной из последних своих работ Мазруи предпринял попытку прогнозировать процессы национальной интеграции на конкретном материале стран Восточной Африки. Он предполагает пять отчасти последовательных, отчасти синхронных процессов, в совокупности охватывающих все стороны формирования национального единства — от социально-экономической интеграции до культурно-психологических ее форм <sup>133</sup>.

Внимание исследователей разных профилей закономерно привлекают области со сложными межэтническими отношениями. Проблема бугандского сепаратизма, угрожавшая отчленением от Уганды важнейшей, наиболее развитой области — королевства Буганды, — была едва ли не самой острой и жизненно важной из всех этнополитических проблем за весь период независимости всех трех государств Восточной Африки. Не обошел стороной эту проблему и Мазруи, работы которого вообще, как правило, касаются самых «горячих точек». В данном случае Мазруи идет «против течения», оспаривая широко бытующее мнение, что автономное и привилегированное положение Буганды в составе протектората и в первые годы независимости однозначно противодействовало сплочению страны. Напротив, полагает Мазруи, привилегии Буганды, вызывая протест со стороны других этнических групп, составляли «важный элемент позитивной стороны национального развития Уганды» <sup>134</sup>. Это проявлялось в том, что Мазруи называет «вертикальной» и «горизонтальной гомогенизацией». «Если три небольших племени в Уганде имитируют некоторые аспекты культуры ганда, они становятся похожими друг на друга», — поясняет Мазруи <sup>135</sup>. Увлекаясь полемикой с оппонентами, Мазруи упускает из виду, что в целом сепаратизм Буганды негативно воздействовал на процессы национально-государственной консолидации и только ликвидация бугандского королевства подорвала силы сепаратистского движения. Кроме того, трудно с уверенностью утверждать, что сама по себе культурная «гомогенизация» народов Уганды, особенно если учесть ее вынужденный характер, в будущем непременно положительно скажется на национальном единстве страны. Во всяком случае, развитие этнического самосознания



угандийских народов не исключает возможность реакции на багандизацию и возрождение тенденции к отстаиванию собственной культурной самобытности. Наконец, даже объективная культурная конвергенция еще не означает субъективно осознанного единства, путь к последнему значительно сложнее и длительнее.

Заметим, что Мазруи сейчас не одинок в своем противостоянии общему мнению по этому вопросу: ту же точку зрения высказывает, например, крупный политический деятель, постоянный представитель Уганды в ООН Г. Ибингира. В монографии «Формирование африканской нации» он посвятил проблеме буландского сепаратизма специальный раздел, в котором проанализировал исторические корни этого явления и показал его противоречивое влияние на процессы национальной консолидации в стране, отметив невольный «позитивный вклад» баганда — по существу по тем же соображениям, какие высказал Мазруи<sup>136</sup>.

Весьма остро стоит в Восточной Африке и так называемая азиатская проблема — вопрос о будущем индийской общины, в Уганде вылившийся в трагические последствия — высылку из страны правительством Иди Амина большинства индо-пакистанского населения. Имеются симптомы антииндийских настроений в Кении и Танзании, что связано с особым местом индийцев в национальной экономике и прежде всего — значительной ролью в ней индийского торгово-промышленного капитала. Исследования этой проблемы как в социально-экономическом, так и этнографическом плане показывают, что проблема индийской общины в Восточной Африке дает ценнейший материал для обобщающих исследований о специфике развития иммигрантов в новой для них социальной и культурной среде<sup>137</sup>.

Другой комплекс вопросов, связанных с современным этническим развитием народов Восточной Африки, касается социологии этноса. К этой группе относятся такие исследования, как «Переходные социально-экономические родовые отношения у басога» З. Д. Мвамуга-Лубанди, где автор рассматривает, как в условиях товарного хозяйства, интенсивных миграций рабочей силы, развития образования и тому подобных явлений современности трансформируются «нормативные ценности семьи и рода» и прослеживается «постепенная замена лояльности по отношению к роду лояльностью племени и нации»<sup>138</sup>. Сходная эволюция традиционных институтов анализируется в работе Т. Кабвегере о социальной стратификации в Уганде, главным образом у баганда и баньоро, причем ее развитие справедливо связывается с появлением и укреплением частнособственнических отношений<sup>139</sup>. В этих, а также других исследованиях по данной тематике ставится неизменный вопрос: какие традиционные общественные институты африканского общества способны не только выжить, но и оказаться полезными в дальнейшем его развитии. Этот тезис лежит, как известно, в основе идеологии «уджамаа» в Танзании и «харамбе» в Кении.

Угроза военных переворотов и установления военных режимов заставила исследователей обратить пристальное внимание на изучение роли армии в социальном развитии Африки. В предисловии к изданному под его редакцией сборнику «Война и общество в Африке» Б. Огот обращает внимание на ошибочный, по его мнению, тезис некоторых западных социологов о том, что социальную роль армии в современной Африке можно понять, исходя лишь из колониального и постколониального опыта общественного развития африканских народов. Огот предлагает «выяснить отношения между социальными идеями, организацией общества и стремлением к насилию в Африке» в доколониальный период с тем, чтобы установить степень влияния традиционных общественных институтов на характер и социальную функцию армии в последние десятилетия<sup>140</sup>. Впервые эту идею — о восходящих к доколониальному прошлому предпосылках формирования военных режимов в Африке — высказал и разработал в ряде исследований уже известный нам угандийский историк Узоигве<sup>141</sup>.

В разработке проблемы «личность и общество» африканских ученых прежде всего интересует вопрос о допустимых пределах свободы воли индивида, действующего в обществе с довольно жестко определенными традиционными нормами. В сборнике «Современные танзанийцы» под редакцией Дж. Илиффе, содержащем 13 биографических очерков общественных деятелей-танзанийцев, внимание концентрируется на роли, которую играл каждый из этих 13 лиц в «процессе инновации» общества в колониальный период, и прослеживается, как в условиях колониализма, с одной стороны, и давления традиционных институтов — с другой, осуществлялся индивидуальный выбор того или иного стиля поведения общественного деятеля-африканца<sup>142</sup>. В сборнике «Лидерство в Африке XIX в.», подготовленном под редакцией нигерийца О. Икима, но при участии африканских ученых из разных стран, в том числе и стран Восточной Африки, анализируется та же проблема: формирование личности и «как сильные личности и лидеры помогают делать историю»<sup>143</sup>. Особое внимание при этом уделяется лидерам, чьи претензии на власть не были санкционированы традиционными нормами; здесь опять-таки чувствуются реминисценции с социально-политической современностью Африки.

Не ускользнул от внимания восточноафриканских исследователей такой классически этнографический сюжет, как семейно-брачные традиционные отношения. Так, например, в работе угандийского юриста Д. Нсереко прослеживается эволюция природы и функций института брачного дара, в специальной литературе иногда именуемого брачным выкупом, что Нсереко считает принципиально неверным. Автор показывает, что за внешне традиционной формой этого института скрывается постепенная и глубокая трансформация его сущности. Товарная экономика, «силы индивидуализма и урбанизации» предъявляют африкан-

цам новые требования, плохо совместимые с традиционными представлениями о нормах семьи и брака. В частности, институт брачного дара, все более приобретающий «коммерческий» оттенок, на фоне инфляции и угасания обычаев родовой взаимопомощи становится в некоторых случаях препятствием в формировании новой семьи <sup>144</sup>.

Показательно появление в последние годы в восточноафриканской научной литературе исследований, посвященных различным сторонам традиционной духовной культуры. Так, морально-этические представления южных луо рассматриваются в труде кенийца А. Очолла-Айяйо, причем автор выделяет четыре гипотетических варианта комплекса этих представлений, обусловленных, по его мнению, особенностями социально-экономического развития различных групп луо: чем однороднее тип хозяйства (соответственно преимущественно скотоводческое или земледельческое), тем жестче определяет традиция поведение индивида, в отличие от смешанной экономики, способствующей формированию более гибких и разнообразных этических норм <sup>145</sup>.

К этой же категории можно отнести монографию угандийца Дж. Оситти о формировании традиционного мировоззрения у ачоли Уганды. Автор подробно, от младенчества и до зрелости, показывает процесс социализации индивида в обществе ачоли, полагая, что знание этого процесса представляет также и практический интерес, прежде всего для учителей, работающих в районах страны, населенных ачоли <sup>146</sup>.

Важное место в исследованиях восточноафриканских ученых занимает изучение традиционных африканских религий. Труды Дж. Мбити, Окот п'Битека, А. Лугиры известны сейчас не только в Африке, но и в мировом религиоведении. Недавно переведены и опубликованы на русском языке (с сокращениями) две работы п'Битека: «Африканские религии в освещении западных ученых» и «Религия луо центральной группы» <sup>147</sup>.

\* \* \*

Общественные науки в странах Восточной Африки еще очень молоды: их становление началось всего лишь около двадцати лет назад, причем развитие этнографической профессионализации было поставлено в неблагоприятные условия. Но и в этих условиях и за столь короткий период была создана обширная литература, полный обзор которой, разумеется, не осуществим в рамках одной статьи. Мы попытались показать лишь основные направления исследований, уделяя при этом внимание не только известным ученым, но и молодым, начинающим специалистам, малознакомым вне узкого профессионального круга на родине. Всем им, как мы надеялись показать, присущи некоторые общие черты научного творчества, питаемые местными, «африканскими» корнями: глубокое знание своей культуры, ее языка и мировоззренческой специфики. В остальном труды восточноафри-

канских ученых несут печать индивидуальных различий, а также разных теоретических и идеологических склонностей их авторов. Общим для них остается поиск наиболее адекватных теорий, методов, терминов, которые помогли бы лучше понять и описать специфику африканской культуры. Этот поиск неизбежно сопряжен с крайностями некоторых трактовок и с эклектикой взглядов, но он плодотворен, и уже сейчас проглядывают некоторые симптомы, позволяющие надеяться, что этнографическое знание в будущем станет полноправной дисциплиной в развивающихся странах, в том числе и в странах Восточной Африки.<sup>1</sup>

В последние годы проявления левацкого экстремизма, требующего ликвидации этнографии (как бы ни называть эту отрасль знания), становятся все реже и явно перестают пользоваться популярностью даже в радикально настроенных общественных и научных кругах этих стран. И все более очевидно становится, что проблема «кризиса» социальной (культурной) антропологии в значительной степени надумана. Есть несомненные признаки, что пик этого «кризиса» уже позади. Об этом говорят хотя бы такие факты, как результаты симпозиума, состоявшегося в 1978 г. и посвященного социальной антропологии западных стран. Участники симпозиума пришли к соглашению, что дальнейшее развитие этой дисциплины в развивающихся странах возможно лишь на основе единых в мировой науке эпистемологических принципов и равноправного сотрудничества и обмена опытом с европейскими учеными<sup>148</sup>. Таким образом, можно считать, что закономерная в свое время негативная реакция некоторых африканских ученых на социальную антропологию сейчас постепенно изживается и эта дисциплина перестает отождествляться с проколониальной идеологией и практикой. Надо надеяться, что та же тенденция в полную меру заявит о себе и в странах Восточной Африки и будет способствовать самостоятельному развитию в них этнографической науки.

<sup>1</sup> *Malinowski B.* Introduction.— In: *Kenya J. Facing mount Kenya. The tribal life of the Gikuyu.* L., 1961 (7th ed.), p. VII.

<sup>2</sup> В данном случае частичное несовпадение предмета этих дисциплин не имеет особого значения.

<sup>3</sup> *Onoge O.* Revolutionary imperatives in African sociology.— In: *African social studies.* Ed. by P. C. Gutkind, P. Waterman, L., e. a., 1977, p. 32—33.

<sup>4</sup> *Van den Berghe, Pierre L.* Social science in Africa: epistemological problems.— *Survey research in Africa. Its applications and limits.* Ed. by W. M. O'Barr, D. H. Spain, M. A. Tessler. Evanston, 1973, p. 29.

<sup>5</sup> *Uchendu V. C.* Priority issues for social anthropological research in Africa in the next two decades.— In: *Expanding horizons in African studies.* Ed. by G. M. Carter, A. Paden. Evanston, 1969, p. 11.

<sup>6</sup> *Ahmed A. G. M.* Some remarks from the third world on anthropology and colonialism: The Sudan.— In: *Anthropology and the colonial encounter.* Ed. by T. Asad. N. Y. 1973, p. 260.

<sup>7</sup> См. также: *Козлов С. Я.* Западная этнология и Африка.— В кн.: *Концепции зарубежной этнологии.* М.: Наука, 1976, с. 193—214.

<sup>8</sup> См., например: *Banaji J.* The crisis of British anthropology.— *New left review*, L., 1970, N 64; *Lec-*

- lerc G. Anthropologie et colonialism. Paris, 1972.
- <sup>9</sup> См., например: Encyclopedia of anthropology. Ed. by D. E. Hunter, Ph. Whitten. N. Y., 1976, p. 96—97.
- <sup>10</sup> Owusu M. Colonial and postcolonial anthropology of Africa: scholarship or sentiment? — In: A century of change in Eastern Africa. Ed. by W. Arens. The Hague, Paris, 1976, p. 7.
- <sup>11</sup> Arens D. Introduction.— In: A century of change in Eastern Africa, p. 1.
- <sup>12</sup> Copans J. Pour une histoire et une sociologie des études africaines.— Cahiers d'études africaines, Paris, 1971, v. XI, N 3, p. 444.
- <sup>13</sup> Van den Berghe, Pierre L. Social science..., p. 29.
- <sup>14</sup> Banaji J. The crisis..., p. 84; Ono-ge O. Revolutionary imperatives..., p. 35—36.
- <sup>15</sup> Owusu M. Colonial and postcolonial anthropology..., p. 9, 16.
- <sup>16</sup> Lienhardt G. Social anthropology of Africa.— In: African studies since 1945. A tribute to B. Davidson. Ed. by C. Tyfe, L. e. a., 1976, p. 179.
- <sup>17</sup> Mbiti J. African religions and philosophy. New York — Washington, 1969; *idem*. Concepts of god in Africa. L., 1977; *idem*. Introduction of African religion. N. Y., 1975.
- <sup>18</sup> См. об этом подробнее: Бейлис В. А. Проблема использования устной традиции для реконструирования истории народов Африки.— В кн.: Источниковедение африканской истории. М.: Наука, 1977, с. 67—93.
- <sup>19</sup> Ruch E. A. Philosophy of African history.— African studies, Johannesburg, 1973, v. 32, N 2, p. 124.
- <sup>20</sup> Auzias J. M. L'anthropologie contemporaine. Experience et système. Paris, 1976, p. 9.
- <sup>21</sup> Owusu M. Ethnography of Africa: the usefulness of the useless.— American anthropologist, Washington, 1978, v. 80, N 2, p. 328—329.
- <sup>22</sup> Ibid., p. 327—328.
- <sup>23—24</sup> Uchendu V. C. Priority issues..., p. 3—25.
- <sup>25</sup> Ibid., p. 11.
- <sup>26</sup> Ibid., p. 3—5, 10.
- <sup>27</sup> Ibid., p. 8—11.
- <sup>28</sup> Ibid., p. 13—14.
- <sup>29</sup> Ibid., p. 22—23.
- <sup>30</sup> Ibid., p. 4.
- <sup>31</sup> Ibid., p. 14.
- <sup>32</sup> Wolfe A. W. Discussant's comments.— Uchendu V. C. Priority issues..., p. 24.
- <sup>33</sup> Temu P. E. Reflections on the role of social scientists in Africa.— International social science journal. Paris, UNESCO, 1975, v. 27, N 1, p. 190—194.
- <sup>34</sup> О теориях негритюда и панафриканизма см., например: Куббель Л. Е. Историческая наука в Верхней Вольте, Гвинее, Камеруне, Конго, Мали, Нигере, Сенегале.— В кн.: Историческая наука в странах Африки. М.: Наука, 1979, с. 30—38, 40—41 и др.
- <sup>35</sup> Uzoigwe G. N. Precolonial markets in Bunyoro — Kitara. — Comparative studies in society and history L.; N. Y., 1972, v. 14, N 4, p. 422.
- <sup>36</sup> Ogot B. A. History, anthropology and social change — the Kenya case.— In: History and social change in East Africa. Hadith 6, Nairobi e. a., 1976, p. 7.
- <sup>37</sup> Ogot B. A. Historians and East Africa.— In: Africa discovers her past. Ed. by J. D. Fage. L. e. a., 1970, p. 73.
- <sup>38</sup> Ogot B. A. History..., p. 1—12.
- <sup>39</sup> Ogot B. A. Reintroducing the African man into the world: traditional communalism and European socialism in African politics. — East African journal, Nairobi, 1967, v. IV, N 8, p. 36.
- <sup>40</sup> Ogot B. A. History..., p. 6—7.
- <sup>41</sup> Ibid., p. 2—3.
- <sup>42</sup> Kimambo J. N. Historical research in mainland Tanzania.— In: Expanding horizons in African studies. Ed. by M. Carter and A. Paden. Evanston, 1969, p. 85.
- <sup>43</sup> Kiwanuka M. S. M. Sir Apolo Kaggwa and the pre-colonial history of Buganda.— Uganda journal, 1966, v. 30, N 2, p. 144.
- <sup>44—45</sup> Kiwanuka M. S. M. Clients and kinsmen in Buganda.— East African journal, Nairobi, 1967, v. 4, N 6, p. 38.
- <sup>46</sup> Характеристику их работ см. там же, с. 155—168.
- <sup>47</sup> См., например: Fortes M., Evans-Pritchard E. E. African political systems. L., 1941; East African chiefs. Ed. by A. Richards. L., 1960; The king's men. Ed. by L. A. Fallers. L., 1964; Fallers L. A. Bantu bureaucracy. A century of political evo-

- lution among the Basoga of Uganda. Chicago — London, 1956; *Mair L. P.* African people in twentieth century. L., 1936; *idem.* Primitive government. Harmondsworth, 1962; *Southall A.* Alur society. Cambridge, 1953; *Beattie J.* The Nyoro state. Oxford, 1971.
- 48 Естественно поэтому, что и советские историки-африканисты включили в исторнографический обзор приблизительно тот же круг работ о доколониальных обществах Восточной Африки, который рассматривается и здесь (см. раздел «Восточноафриканские историки о проблемах доколониальной истории» в ст.: *Овчинников В. Е., Филатова И. И., Балезин А. С.* Становление исторической науки в странах Восточной Африки. М.: Наука, 1979. Мы, однако, будем рассматривать эти, а также некоторые другие работы под этнографическим углом зрения).
- 49 *Owusu M.* Colonial and postcolonial anthropology..., p. 16.
- 50 *Kiwanuka M. S. M.* A history of Buganda. From the foundation of the kingdom to 1900. L., 1971.
- 51 *Ibid.*, p. 23.
- 52 *Kaggwa A.* The kings of Buganda. Transl. and ed. by M. S. M. Kiwanuka. Nairobi e a., 1971.
- 53 *Kiwanuka M. S. M.* A history of Buganda, p. 46.
- 54 *Ibid.*, p. 26.
- 55 *Ibid.*, p. 59.
- 56 *Ibid.*, p. 37.
- 57 *Ibid.*, p. 91—92.
- 58 *Ibid.*, p. 62.
- 59 *Ibid.*, p. 38.
- 60 *Ibid.*, p. 28—30.
- 61 *Johnston H.* The Uganda protectorate. 2. L., 1902, p. 636, 638.
- 62 *Kiwanuka M. S. M.* A history..., p. 30.
- 63 *Speke J. H.* The journal of the discovery of the source of the Nile. L., 1863, p. 246—249.
- 64 *Hiernaux J.* The people of Africa. N. Y., 1975, p. 62—63, 129.
- 65 *Kiwanuka M. S. M.* A history..., p. 30.
- 66 *Ibid.*, p. 31.
- 67 *Ibidem.*
- 68 *Ibidem.*
- 69 *Ibid.*, p. 99.
- 70 *Karugire S. R.* The history of the kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896. Oxford, 1971, p. 48.
- 71 *Ibid.*, p. 66.
- 72 *Ibid.*, p. 18.
- 73 *Ibid.*, p. 37.
- 74 *Ibid.*, p. 44.
- 75 *Ibid.*, p. 47.
- 76 *Ibid.*, p. 48.
- 77 *Ibid.*, p. 66.
- 78 *Ibid.*, p. 49, 51.
- 79 *Ibid.*, p. 51, 656.
- 80 *Nyakatura J. W.* Anatomy of an African kingdom. A history of Bunyoro-Kitara. Ed. with introduction and notes by G. Uzoigwe. N. Y., 1973.
- 81 *Uzoigwe G. N.* Recording the oral history of Africa. Reflections from field experience in Bunyoro.— African studies review, East Lansing, 1973, v. 16, N 2, p. 183—201.
- 82 *Henige D. P.* Reflections on early interlakustrine chronology: an essay in source criticism.— The journal of African history, L., 1974, v. 15, N 1, p. 27—46; *idem.* The chronology of oral tradition. Quest for a chimera. Oxford, 1974.
- 83 См. раздел «Устная традиция в работах восточноафриканских историков» в упомянутой статье Овчинникова В. Е., Филатовой И. И., Балезина А. С., с. 182—188.
- 84 См.: Источниковедение африканской истории. М.: Наука, 1977; Историческая наука в странах Африки. М.: Наука, 1979.
- 85 *Kesby J. D.* The cultural regions of East Africa. L., 1977, p. V.
- 86 *Ranger T. O.* Towards a usable African past.— In: African studies since 1945: A tribute to B. Davidson. Ed. by C. Tyfe. L. e. a., 1976, p. 18.
- 87 *Ibid.*, p. 19—20.
- 88 *Ibid.*, p. 20.
- 89 *Ibid.*, p. 21.
- 90 *Ogot B. A.* Historians and East Africa, p. 75.
- 91 *Kenyatta J.* Facing mount Kenya.
- 92 О суахильских хрониках, а также научной литературе на суахили см.: Овчинников В. Е., Филатова И. И., Балезин А. С. Становление..., с. 158—159, 164—165 и др.
- 93 *Ogot B. A.* History of the Southern Luo. V. 1. Migration and settlement. 1500—1900. Nairobi, 1967.
- 94 *Ibid.*, p. 7.
- 95 *Ibid.*, p. 46.
- 96 *Ibid.*, p. 46.

- <sup>97</sup> Ibid., p. 108.
- <sup>98</sup> Ibid., p. 238.
- <sup>99</sup> Were G. S. A history of the Abalua of Western Kenya, c. 1500—1930. Nairobi, 1967, p. 106.
- <sup>100</sup> Ochieng W. R. A pre-colonial history of the Gusii of Western Kenya from c. A. C. 1500 to 1914. Nairobi, 1974.
- <sup>101</sup> Ochieng W. R. An outline history of the Rift Valley of Kenya up to A. D. 1900. Kampala e. a., 1975; *idem*. An outline history of Nyanza up to 1914. Nairobi, 1974: *idem*. Eastern Kenya and its invaders. Nairobi, 1975.
- <sup>102</sup> Ochieng W. R. A pre-colonial history..., p. 40.
- <sup>103</sup> Ibid., p. 189.
- <sup>104</sup> Ibid., p. 193, 196.
- <sup>105</sup> Muthiani J. Akamba from within. Egalitarianism in social relations. N. Y., 1973.
- <sup>106</sup> Ndeti K. Elements of Akamba life. Nairobi, 1972, p. 97.
- <sup>107</sup> Sutton J. E. G. The peopling of Tanzania.— In: A history of Tanzania. Ed. by J. N. Kimambo and A. J. Temu, 1969, p. 1.
- <sup>108</sup> Ibid., p. 1—2.
- <sup>109</sup> Ibid., p. 12.
- <sup>110</sup> Ibid., p. 1.
- <sup>111</sup> Tanzania before 1900: seven area histories. Ed. by A. Roberts. Nairobi, 1968.
- <sup>112</sup> Kimambo J. N. A political history of the Pare of Tanzania, c. 1500—1900. Nairobi, 1969.
- <sup>113</sup> Ochieng W. R. Misri legends in East African history.— The East African journal, oct. 1972, v. 9, N 10, p. 26—31; *idem*. A pre-colonial history of the Gusii..., p. 36—39.
- <sup>114</sup> Lwanga-Lunyigo S. The Bantu problem reconsidered.— Current anthropology, Chicago, 1976, v. 17, N 2, p. 283.
- <sup>115</sup> Ольдерогге Д. А. Проблемы этнической истории Африки.— В кн.: Этническая история Африки. Доколониальный период. М.: Наука, 1977, с. 12.
- <sup>116</sup> Turyahikayo-Rugueta B. Markets in precolonial East Africa: the case of Bakiga.— Current anthropology, 1976, June.
- <sup>117</sup> См.: Семенов Ю. И. Теоретические проблемы «экономической антропологии».— В кн.: Этнологические исследования за рубежом. М.: Наука, 1973, с. 30—76.
- <sup>118</sup> Uzoigwe G. N. Precolonial markets in Bunyoro-Kitara, p. 422—455.
- <sup>119</sup> Ibid., p. 422.
- <sup>120</sup> Ibid., p. 430.
- <sup>121</sup> Ibid., p. 439.
- <sup>122</sup> Ibid., p. 434.
- <sup>123</sup> Ibid., p. 432.
- <sup>124</sup> Kimambo J. N. The economic history of the Kamba 1850—1950.— Hadith, 2. Nairobi, 1970; Ndisi J. W. A study of the economic and social life of the Luo of Kenya. Uppsala, 1974.
- <sup>125</sup> Осага Одак Д. Б. Современные этнические процессы в Западной Кении. Автореф. канд. дисс. М., 1971, с. 5.
- <sup>126</sup> Mazrui Ali A. Post imperial fragmentation. The legacy of ethnic and racial conflict, v. 1, st. 2, Denver, 1969.
- <sup>127</sup> Mazrui Ali A. Political science and the decline of African nationalism.— Expanding horizons in African studies. Evanston, 1969.
- <sup>128</sup> Ibid., p. 155.
- <sup>129</sup> Mazrui Ali A. Conflict and the integrative process.— In: Violence and thought. Essays on social tensions in Africa. Ed. by A. A. Mazrui. N. Y., 1969, p. 103—104.
- <sup>130</sup> Ibid., p. 104—105.
- <sup>131</sup> Ibid., p. 106—107.
- <sup>132</sup> Ibid., p. 118.
- <sup>133</sup> Mazrui A. A. Cultural engineering and national building in East Africa. Evanston, 1972.
- <sup>134</sup> Mazrui A. A. Privilege and protest as integrative factors: the case of Buganda's status in Uganda.— In: Protest and power in Black Africa. Ed. by J. Rotberg, Ali A. Mazrui. N. Y., 1970, p. 1075.
- <sup>135</sup> Ibid., p. 1077.
- <sup>136</sup> Ibingira G. S. K. The forging of an African nation. N. Y.: Kampala, 1973, p. 115—119.
- <sup>137</sup> См.: Atieno-Adhiambo E. S. The political economy of the Asian problem in Kenya, 1888—1939.— Transafrican journal of history, Nairobi, 1974, v. 4, N 1—2, p. 135—149; Zarwan J. Social evolution of the Jains in Kenya.— In: History and social change in East Africa, Nairobi, 1976.
- <sup>138</sup> Mwamula-Lubandi E. D. Transitional socio-economic clan relations among Basoga. Uppsala, 1978, p. 132—133.

- <sup>139</sup> *Kabwegyere T. B.* Land and the growth of social stratification in Uganda: A sociological interpretation.— In: History and social change in East Africa. Nairobi, 1976, p. 113.
- <sup>140</sup> War and society in Africa. Ten studies. Ed. by B. A. Ogot. L., 1972, p. 3.
- <sup>141</sup> *Uzoigwe G. N.* Pre-colonial military studies in Africa.— Journal of modern African studies, L., 1975, v. 13, N 1, p. 67—84; *idem.* Soldiers and kinsmen in Uganda; the making of a military ethnocracy. Beverly Hills, 1975.
- <sup>142</sup> Modern Tanzanians. Ed. by J. Jiliffe. Nairobi, 1973.
- <sup>143</sup> Leadership in the 19th century Africa: essays from Tarikh. Ed. by O. Ikime. L., e. a., 1974 (Foreword — by J. F. Ade Ajaji).
- <sup>144</sup> *Nsereko D. D.* The nature and function of marriage gifts in customary African marriages, p. 684—704.
- <sup>145</sup> *Ocholla-Ayayo A. B. C.* Traditional ideology and ethics among the Southern Luo. Uppsala, 1976.
- <sup>146</sup> *Ocitti Y. P.* African indigenous education. As practiced by the Acholi of Uganda. Nairobi, e. a., 1973.
- <sup>147</sup> *П. Бутек Окот.* Африканские традиционные религии. М.: Наука, 1979.
- <sup>148</sup> *Fahim H.* Indigenous anthropology in Non-Western countries.— Current anthropology, 1979, v. 20, N 2, p. 397.



# СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ	3.
А. А. Никишенков МЕТОД СТРУКТУРНОГО АНАЛИЗА А. Р. РЭДКЛИФФ-БРАУ- НА И ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ОТНОШЕНИЙ РОДСТВА В ДОКЛАССОВЫХ ОБЩЕСТВАХ	5.
Н. Я. Дараган ПРЕДМЕТ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ В «СТРУКТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ» К. ЛЕВИ-СТРОССА	25.
Е. А. Веселкин «КРИТИКИ» МАРКСИЗМА В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ СО- ЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ	49
Л. Н. Фурсова ИСТОРИОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КАНАДЫ	60
М. Г. Котовская ИСТОРИОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В БРАЗИЛИИ	87
Э. Г. Александренков ОЧЕРК ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИИ В ВЕНЕСУЭЛЕ	98
Г. Гереро АНТРОПОЛОГИЯ (НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ) В АРГЕНТИНЕ	126
В. Г. Сергеева ВОПРОСЫ ЗАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКИ И ТРАНСОКЕАНСКИХ КОНТАКТОВ В ТРУДАХ ХУАНА КОМАСА	138
Э. С. Годинер НАЦИОНАЛЬНЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ АФРИКИ	152

## ПУТИ РАЗВИТИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ

---

Утверждено к печати  
Ордена Дружбы народов Институтом этнографии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Редактор издательства С. Н. Васильченко  
Художник О. В. Камаев  
Художественный редактор Н. А. Фильчагина  
Технические редакторы Т. В. Калинина, Ф. М. Хенох  
Корректоры Д. Ф. Арапова, В. С. Федечкина

ИБ № 26634

Сдано в набор 07.07.83  
Подписано к печати 06.09.83  
Т-15853. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага книжно-журнальная  
Гарнитура литературная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 13. Уч.-изд. л. 14,6. Усл. кр. отт 13,25  
Тираж 2450 экз. Тип. зак. 4626  
Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485  
Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10