

Б 843/231  
АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Ю. П. Аверкиева

ИСТОРИЯ  
ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ  
МЫСЛИ  
В АМЕРИКАНСКОЙ  
ЭТНОГРАФИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1979

Монография посвящена анализу историко-философских концепций этнографической науки в США с середины XIX в. до наших дней. Автор критически рассматривает различные школы, глубоко вскрывает корни теоретических воззрений виднейших представителей американской этнографии — Л. Г. Моргана, Ф. Боаса, А. Кребера, Л. Уайта и др.

Ответственный редактор

Э. Л. НИТОБУРГ



Юлия Павловна Аверкиева  
ИСТОРИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ  
В АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Утверждено к печати Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства Г. В. Моисеенко. Художник Е. Н. Волков  
Художественный редактор И. В. Разина. Технический редактор С. Г. Тихомирова  
Корректор Л. И. Кириллова

ИБ № 15284

Сдано в набор 23.08.79. Подписано к печати 15.11.79. Т-16354. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.  
Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.  
Усл. печ. л. 18. Уч.-изд. л. 21,2. Тираж 2150 экз. Тип. зак. 2220. Цена 2 р. 40 к.

Издательство «Наука», 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90  
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

А  $\frac{10602-373}{042(02)-80}$  118-79 0508000000

© Издательство «Наука», 1980 г.

## ВВЕДЕНИЕ

---

Прежде чем приступить к анализу историко-философских концепций, характеризовавших американскую этнографию на различных этапах ее развития, остановимся на распространенных на Западе названиях этой науки.

Этнографическая наука зарождалась на Западе как некая универсальная наука о человеке: этнография, антропология, археология, психология и лингвистика мыслились как ее части. В первой половине XIX в. эта всеобщая наука о человеке носила название «этнологии». В 1839 г. было основано первое в истории этнографической науки Запада Этнологическое общество в Париже, в 1842 г. — в Нью-Йорке, а в 1843 г. было создано Этнологическое общество в Лондоне. В учредительных программах этих обществ этнология определялась и широко, как наука о человеке вообще, и более узко, как наука о расах. Подобное понимание этнологии сохранилось и до наших дней в Индии.

Начало проникновения в этнографическую науку термина «антропология» связано с расколом в лондонском Этнологическом обществе и созданием в 1863 г. отделившимися от него учеными Антропологического общества. Причиной раскола явились разногласия по поводу отношения к рабству. Этнологи выступали с критикой расистских взглядов антропологов, оправдывавших рабство. Но в конце концов в 1871 г. все же оба общества объединились и на их основе был создан Антропологический институт Великобритании и Ирландии. С тех пор упрочилось понимание антропологии как науки о физическом строении человека и его деятельности. В этом понимании термин вошел в науку США, стран Латинской Америки, стран английского содружества наций (Канады, Австралии, Индии, Пакистана, Шри-Ланки и др.), Японии, Филиппин, Индонезии, Бельгии и Голландии.

Идейной основой понимания антропологии как универсальной науки о человеке и его деятельности является философский антропологизм, выдвигающий на передний план проблемы человеческой сущности, рассматривающий общество как производное естественных особенностей, потребностей и устремлений человека. Этот антропологизм был характерен для взглядов многих философов XVIII—XIX вв., называвших антропологией об-

щую науку о человеке. Материалисты и идеалисты по-разному трактовали принципы антропологизма. Одни в расовых особенностях народов (антропосоциология) искали оправдание социального неравенства, рабства и эксплуатации. Другие (Спиноза, Дидро, Гольбах, Оуэн, Фейербах) придавали антропологизму революционную гуманистическую направленность, осуждая частную собственность, эксплуатацию как явления, не соответствующие человеческой сущности. Антропологизм был одной из форм преодоления идеализма материалистами домарковского периода. В этом смысле он занимал центральное место в учении Л. Фейербаха, который писал о необходимости универсальной науки об обществе — антропологии.

Основной ошибкой философского антропологизма было понимание человека как биологического существа с абстрактной извечно данной и неизменной сущностью. Марксизм, как известно, последовательно развивает учение о человеке как существе общественном, о детерминированности сущности человека его общественным бытием<sup>1</sup>.

Широкое распространение принципы философского антропологизма имеют в западной социологии XX в. На их основе пытаются создать философскую антропологию как некую «гуманистическую» социально-философскую систему. Эту систему пытаются противопоставить якобы «антигуманистическим» традициям марксистской философии<sup>2</sup>. Наряду с этим появились попытки создания так называемой «философской антропологии марксизма» как «дополнения» к марксистскому учению об обществе<sup>3</sup>.

В современной англо-американской этнографической науке идеи антропологизма неизменно присутствуют в высказываниях тех ученых, которые стремятся обосновать необходимость существования антропологии как универсальной науки о человеке<sup>4</sup>.

Идеи философского антропологизма проявились в спорах между учеными по поводу места антропологии среди других наук: одни относили ее к разряду естественных наук<sup>5</sup>, другие — к гуманитарным наукам<sup>6</sup>.

В США антропологию как универсальную науку о человеке и его культуре делят на два больших раздела: антропологию «физическую» и антропологию «культурную»<sup>7</sup>. Задачей первой является изучение физического строения человека, антропогенеза. «Культурная антропология» определялась и определяется до сих пор как комплекс, «интеграция» дисциплин: археологии, лингвистики, этнологии, этнографии, фольклористики, изучающих в своей совокупности культуру народов. Однако в определении культуры нет единства, существует множество ее определений<sup>8</sup>. Они менялись на протяжении истории науки в зависимости от теоретической ориентации того или иного ученого. До 1930-х годов в общем преобладало известное определение культуры Э. Тэйлора, согласно которому: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своем це-



лом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»<sup>9</sup>. На основании этого определения культура изучаемого народа изображалась в виде комплекса элементов, соединенных случайностями диффузии и заимствований.

Позднее под влиянием английской функциональной школы стало распространяться «холистическое» понимание культуры как целостности, как «организма», все части которого функционально взаимосвязаны. В 1950-е годы наряду с определениями культуры как образа жизни человечества в целом и как образа жизни данного народа в данное время начали появляться идеалистические толкования культуры как абстракции из поведения людей. Но, несмотря на теоретические расхождения в определениях культуры, в практической своей деятельности «культурные антропологи» одинаково изучали бытовой уклад, социальное устройство, обычаи, обряды и верования остальных народов (и прежде всего американских индейцев). Их исследования убедительно свидетельствуют о том, что большинство ученых США под культурой понимает всю совокупность общественной жизни того или иного народа. Именно об этом понимании культуры говорит и выделение ими таких поддисциплин в рамках культурной антропологии, как технология, экономическая антропология, социальная антропология (изучение семейно-родственных институтов и связей), антропология права, политическая антропология (изучение политических институтов и связей) и наконец антропология религии и идеологий (изучение различных сторон духовной жизни общества). Выделение такого количества различного рода «антропологий» свидетельствует лишь о растущей специализации среди этнографов.

Однако необходима оговорка относительно рамок культурной антропологии в современном наиболее распространенном ее понимании. Известно, что такие составные части ее (согласно приведенной выше дефиниции), как археология, лингвистика, фольклористика, в США и в других странах мира развиваются как самостоятельные науки, и ученые этих областей науки называют себя соответственно археологами, лингвистами, фольклористами. Следовательно, на долю «культурных антропологов» приходятся этнография и этнология. Этнология, этнография и культурная антропология в США являются практически синонимами (хотя некоторые ученые и считают этнографию описательной наукой, этнологию — обобщающей). Не случайно наши заокеанские коллеги называют себя то антропологами или культурными антропологами, то этнологами или этнографами. Характерный пример этому такие крупнейшие ученые США, как А. Кробер и Р. Лоуи. Первый называл себя этнологом, второй же писал о себе: «Я считаю себя этнографом или историком культуры»<sup>10</sup>. Современный этнограф США В. Освальт вообще

считает термин «этнография» более подходящим, чем «антропология», для обозначения этой науки <sup>11</sup>.

Пока задачи «культурной антропологии», или этнологии ограничивались изучением образа жизни отсталых бесписьменных народов мира, историческими реконструкциями их прошлого бытового уклада, обрядов и обычаев, это стремление к «интеграции» знаний различных наук диктовалось, несомненно, и уровнем этих наук и спецификой источников по первобытной истории.

Почти полное отсутствие письменных памятников об этом периоде в истории человечества делало возможным его изучение лишь на основе данных разных наук — антропологии, этнографии, археологии и лингвистики. Но в большинстве европейских стран и в России тесное сотрудничество этих наук в области изучения первобытности не повело к пониманию их как разделов единой науки о человеке — антропологии. В научной практике стран Европы термин «антропология» использовался лишь в смысле физической антропологии, науки естественной, отличной от этнологии как гуманитарной науки, изучающей культуру и быт первобытных народов. Европейские ученые, критикуя англо-американское понимание антропологии, справедливо видят в нем некий анахронизм философского энциклопедизма XVIII в. <sup>12</sup> В определении же самого предмета науки между этнологами Европы и культурными антропологами США по существу нет расхождений. Но если в США ученые за последние два десятилетия высказываются за включение в рамки этнологии, или культурной антропологии, изучение современных народов, то в странах Европы изучение современных народов по традиции считалось задачей фольклористики, а в некоторых странах (Голландия, Скандинавия) — задачей социологии.

Таким образом, современное определение предмета этнологии, или «культурной антропологии», в США ближе всего соответствует определению предмета этнографической науки в СССР. Как известно, советские ученые видят ее задачи в изучении культуры и быта, этнического и национального развития народов на всех ступенях истории человеческого общества.

Наряду с понятием «культурная антропология» широкое распространение в западной этнографии и социологии, особенно в англоязычных странах, имеет начиная с 1930-х годов понятие «социальная антропология». В Англии ее определение столь же всеобъемлюще, как и «культурной антропологии» в США. Впервые термин «социальная антропология» был употреблен Джеймсом Фрезером в лекции на открытии первой в истории науки кафедры социальной антропологии в Ливерпульском университете в 1908 г. Социальную антропологию он определил как отрасль социологии, изучающую примитивные общества <sup>13</sup>. Это определение развивалось в дальнейшем Б. Малиновским, А. Р. Рэдклифф-Брауном и их последователями, подчеркивавшими, что со-

циальная антропология является ветвью сравнительной социологии, изучающей обычаи и социальную структуру «неразвитых» или «примитивных обществ»<sup>14</sup>. Теоретические корни социальной антропологии уходят в социологическую школу Дюркгейма. Вместе с тем свою практическую деятельность «социальные антропологи» связывают с именем Л. Г. Моргана, считая, что своими исследованиями систем родства и свойства<sup>15</sup> он заложил основы их исследовательской практики.

Сводя понятие историзма к использованию письменных источников, английские социальные антропологи неизменно подчеркивали свой «неисторизм», «аисторизм». Более того, реконструкции прошлой истории отсталых племен этнографами Рэдклиф-Браун называл «псевдоисторическими»<sup>16</sup>.

Уточняя разграничение дисциплин, изучающих первобытность, Рэдклиф-Браун предлагал понимать под этнографией описание бесписьменных народов, под этнологией — реконструкции их образа жизни, под социальной антропологией — теоретическую науку, занимающуюся сравнительным изучением «форм социальной жизни примитивных народов»<sup>17</sup>. Однако, как показывают практические исследования английских социальных антропологов, основное их внимание направлялось на изучение семейно-родственных отношений и социальных институтов в небольших племенных обществах, что ограничивало применение сравнительного метода и возможности теоретических обобщений.

Между «культурными антропологами» США и английскими «социальными антропологами» ведется многолетняя полемика по вопросу о соотношении между их науками. С этой полемикой связаны споры о сущности и соотношении понятий «культура» и «общество». Большинство американских ученых, считая, что «культура» и «общество» — равнозначные понятия и что понятием «культура» охватывается и социальная структура, рассматривают социальную антропологию как часть культурной антропологии, занимающуюся изучением семейно-родственных связей и институтов<sup>18</sup>.

Несколько иную позицию в вопросе соотношения «культурной» и «социальной» антропологии занимал известный американский ученый Дж. Стюард. По его мнению, доколумбову культуру индейцев в США изучает «этнология», социальная же антропология должна заниматься «изучением индейских групп, подвергшихся аккультуративным процессам, изучением различных национальных групп и этнических меньшинств»<sup>19</sup>.

Английские социальные антропологи в полемике с американскими коллегами высказывали взгляд на культурную антропологию как на часть социальной. Возражая утверждениям американцев, что социальная структура — это один из аспектов культуры, М. Фортес, например, писал: «...социальная структура не есть один из аспектов культуры, это — вся культура в целом»<sup>20</sup>. По Рэдклифу-Брауну, культура — это один из аспектов социаль-

ной жизни, поэтому изучение ее является частью социальной антропологии<sup>21</sup>.

В полемике участвовал и видный французский ученый К. Леви-Стресс. К. Леви-Стресс считает себя социальным антропологом. Социальная антропология, по его мнению, изучает маленькие племенные общества, но поскольку над ними нельзя экспериментировать, то их необходимо заменить моделями, «системами символов», которыми можно манипулировать. В конечном счете он полагает, что социальная антропология должна изучать символы, создавать идеальные модели социальной жизни<sup>22</sup>. У английских социальных антропологов Леви-Стресс заимствовал структурно-функциональный метод изучения социальных институтов первобытности, пытаясь развить его в цельную социально-философскую систему взглядов на общество вообще, получившую в общественных науках Запада в 1960-х годах известность под названием «структурализма»<sup>23</sup>. Английские социальные антропологи выступают с критикой Леви-Стресса за абстрактность его взглядов, подчеркивая, что их исследования всегда связывались с реалиями повседневной жизни<sup>24</sup>.

Особую актуальность приобрел за последнее время вопрос о соотношении социальной антропологии и социологии. Американские этнографы, полемизируя с английскими, нередко называли их просто социологами. Англичане не возражали против этого и не раз подчеркивали, что социальная антропология — это часть социологии, занимающаяся изучением примитивных обществ. Это различие социальной антропологии как науки о первобытности и собственно социологии, изучающей современные общества, широко распространено среди социологов и этнографов различных стран. Особенно отчетливо это прозвучало на VI Международном социологическом конгрессе, где проблемой соотношения социологии и этнологии была занята специальная рабочая группа<sup>25</sup>. В Скандинавских странах социальная антропология является частью социологии и обособлена от этнографии. В советской социологической литературе мы нередко встречаемся с полным отождествлением западных социальных антропологов с социологами. Думается, что это неверно. Большинство социальных антропологов Англии и других стран по характеру своих исследований являются все же скорее этнографами в нашем понимании, чем социологами. Это признавал в свое время Р. Лоуи: «Я принимаю британских социальных антропологов, — писал он, — за подлинных этнографов, за ученых, целиком посвятивших себя изучению важного аспекта культуры»<sup>26</sup>.

Правда, во Франции нынешняя деятельность в области структурализма К. Леви-Стресса сближает его как социального антрополога скорее с социологами, чем с этнографами. Не случайно во Франции структурализм стал отождествляться с социальной антропологией, в этой форме последняя начинает находить признание широких кругов социологов.

Социальная антропология нередко отождествляется с антропологизмом, или философской антропологией. Ошибочность таких отождествлений очевидна из приведенных выше материалов.

Для послевоенных десятилетий характерно сближение американской культурной антропологии и английской социальной антропологии. В связи с этим нередко можно встретить сочетание этих двух названий в виде «культурная/социальная антропология»<sup>27</sup> или «социально-культурная антропология». Наряду с этим некоторые ученые США вообще предпочитают термин «социальная антропология».

Вся совокупность исследований «культурных антропологов» США позволяет сделать вывод, что американская «культурная антропология» ближе всего к этнографии в нашем понимании, и совершенно излишним представляется засорение нашей терминологии такими неверными по существу выражениями, как «американская школа культурной антропологии», и что этнографы США — «представители школы культурной антропологии». Очевидно, что это не школа, а в истории американской этнографии (или «культурной антропологии») складывались различные школы<sup>28</sup>.

На основании всего вышесказанного вполне оправдан термин «этнография» применительно к «культурной антропологии».

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. 3.

<sup>2</sup> Northrop Th. S. Philosophical anthropology and practical politics. A prelude to war or just law. New York, 1960; Donceel J. F. Philosophical anthropology. New York, 1967; Brüning W. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1960; Landmann N. De hominem. München, 1962. См. критику философского антропологизма: Антонович И. И. Современная философская антропология: (Критический очерк). Минск, 1970.

<sup>3</sup> Gulian K. Problematika omuli (essen de anthropologia filozofica). București, 1966; Prucha M. Kult člověka. Praha, 1966.

<sup>4</sup> Marshall D. S. General anthropology: strategy for human science.— Current anthropology, 1967, vol. 8, N 1/2; Thompson L. Steps toward a unified anthropology.— Ibid.

<sup>5</sup> Radcliffe-Brown A. R. Natural science of society. Glencoe, 1957.

<sup>6</sup> Redfield R. Relation of anthropology to the social sciences and humanities.— In: Anthropology today. Chicago, 1953, p. 728—738; Anthropology among the disciplines.— Current anthropology, 1963, vol. 4, N 2.

<sup>7</sup> Introduction to cultural anthropology. Essays in the scope and methods of the science of man / Ed. by J. A. Glifton. Boston, 1968.

<sup>8</sup> Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture: a critical review of concepts and definitions.— Papers of the Peabody Museum of American archaeology and ethnology, 1952, vol. XLVII, N 1; Cafagna A. C. A formal analysis of definitions of culture.— In: Essays in the science of culture, in honour of L. A. White. New York, 1960, p. 111—129.

<sup>9</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. М.: Соцэкономгиз, 1939, с. 1.

<sup>10</sup> An appraisal of anthropology today. Chicago, 1953, p. 223.

<sup>11</sup> Oswalt W. H. Other peoples, other customs.— In: World ethnography and its history. New York, 1972, p. 1.

<sup>12</sup> Hultkrantz A. The aims of anthropology: a Scandinavian point of view.— Current anthropology, 1968, vol. 9, N 4, p. 304.

<sup>13</sup> Radcliffe-Brown A. R. Structure and function in primitive society. London, 1965, p. 2.

- <sup>14</sup> Ibid., p. 4.
- <sup>15</sup> *Fortes M.* Kinship and social order. The legacy of Lewis Henry Morgan. Chicago, 1969; *Eggan F.* One hundred years of ethnology and social anthropology.— In: One hundred years of anthropology / Ed. by I. O. Brew. Cambridge, Mass., 1968, p. 123.
- <sup>16</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* Structure and function..., p. 3.
- <sup>17</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* Historical note on British social anthropology.— American anthropologist, 1952, vol. 54, N 3, p. 275—277.
- <sup>18</sup> An appraisal of anthropology today. Chicago, 1953, p. 224.
- <sup>19</sup> Ibid.
- <sup>20</sup> Ibid., p. 222.
- <sup>21</sup> *Radcliffe-Brown A. R.* Structure and function..., p. 5.
- <sup>22</sup> *Levi-Strauss C.* The scope of anthropology.— Current anthropology, 1966, vol. 7, N 2, p. 115.
- <sup>23</sup> *Сенокосов Ю. П.* Дискуссия о структурализме во Франции.— Вопросы философии, 1968, № 6; *Сзв Л.* Структурализм: Заметки об одной из сторон идеологической жизни Франции.— Проблемы мира и социализма, 1971, № 5, 6.
- <sup>24</sup> An appraisal of anthropology today, p. 109.
- <sup>25</sup> *Аверкиева Ю. П.* На XVIII Международном конгрессе психологов и VI Международном конгрессе социологов.— Сов. этнография, 1967, № 1.
- <sup>26</sup> *Lowie R.* Ethnography, cultural and social anthropology.— American anthropologist, 1953, vol. 55, N 4, p. 528.
- <sup>27</sup> *Eggan F.* One hundred years of ethnology and social anthropology.— In: One hundred years of anthropology. Cambridge, Mass., 1968, p. 141, 145.
- <sup>28</sup> *Аверкиева Ю. П.* Современная американская этнография.— Вопросы истории, 1962, № 7; *Она же.* Этнография и культурная социальная антропология.— Сов. этнография, 1971, № 5.

# I.

## ЭВОЛЮЦИОННАЯ ШКОЛА В АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ (XIX—начало XX в.)

---

Сложение этнографии как самостоятельной науки в США имело место во второй половине XIX в. Оно связано с господствующим влиянием эволюционной мысли как в исторической, так и в биологической науке<sup>1</sup>. Этнографическая наука формировалась под воздействием идей всеобщего прогресса и единства человечества эпохи Просвещения XVIII в. Большинство ученых и образованных людей Европы XVIII — начала XIX в., разделявших передовые теории, вели борьбу с реакционными теориями деградации человечества, с поповщиной и расизмом. Особенно велик был вклад в развитие этнографической науки не только США, но и стран Европы таких мыслителей XVIII в., как Тюрго, Кондорсе, Монтескье, У. Фальконе. Высказанные ими мысли о прогрессивном характере истории человечества, о человеке как «общественном животном», их попытки периодизации истории и объяснения ее движущих сил заложили философские основы и исторической и этнографической наук XIX в. Эволюционизм XIX в. в сфере общественной мысли был по существу новой, более радикальной формой теории прогресса XVIII в.

### Глава 1

#### ИДЕЯ РАЗВИТИЯ В ЭВОЛЮЦИОНИЗМЕ XIX В.

Идея развития появилась в философии, истории, социологии еще до исследований Ч. Дарвина, но обосновывалась она с идеалистических позиций гегельянства и кантианства. Только К. Маркс и Ф. Энгельс уже в своих первых работах — «Немецкая идеология» (1845—1846 гг.), «Коммунистический манифест» (1848 г.), «К критике политической экономии» (1859 г.) — излагали материалистическое объяснение истории общества.

В 1859 г. вышел в свет труд Ч. Дарвина «Происхождение видов», в котором показывалась взаимосвязь всех форм жизни, единство человеческого рода и убедительно обосновывалась материалистическая теория развития всего живого на земле. Как

писал Ф. Энгельс, Дарвин впервые обосновал диалектическую в своей основе теорию развития<sup>2</sup>. Естественнонаучные основы дарвинизма создали фундамент для утверждения и широкого распространения диалектического материализма в различных областях научного знания — в естествознании и в общественных науках. Не случайно поэтому многие историографы Запада признают близость дарвинизма и диалектического материализма. Например, американский биолог П. Г. Фотергил, правда с сожалением, называет время после выхода «Происхождения видов» Дарвина «золотым веком материализма». Эволюционные идеи Дарвина, пишет он, «оказались соединенными с философской идеей прогресса и материалистической философией»<sup>3</sup>.

В области социологической мысли эволюционизм, впитывая то положительное, что дала философская мысль XVIII в., пробивал себе путь в упорной борьбе с поповщиной, консерватизмом и реакционными взглядами. Победа материалистической теории развития Дарвина не была повсеместной, а в 90-е годы и на рубеже XX в. наблюдалось усиление влияния идеалистов-эволюционистов и антиматериалистических эволюционных концепций.

В идейном климате второй половины XIX в. начинает складываться западноевропейская этнографическая наука как общая наука о человеке и его социальной эволюции.

В современной американской этнографической литературе мы встречаемся с противоречивыми оценками значения дарвинизма для развития теоретической мысли в мировой этнографии. Известно, что в Европе влияние учения дарвинизма на формирование этнографии как науки широко признавалось. Об этом писал в 1935 г. пater Вильгельм Шмидт. По его словам, дарвиновская «теория развития, несомненно, сослужила большую службу для реконструкции истории первобытного человека...»<sup>4</sup>

Видный английский историк этнографической науки Т. К. Пенниман, оценивая значение учения Дарвина для этнографии, писал: «Его теория не только внесла порядок в хаос биологических наук, но и дала рациональный метод изучения происхождения и развития человеческих институтов и представлений»<sup>5</sup>. «Происхождение видов» Дарвина, считал он, дало ученым «схему, связавшую воедино прошлое и настоящее, все формы жизни, институтов и представлений как частей целого в развитии»<sup>6</sup>.

Т. К. Пенниман подчеркивает, что именно с Дарвина начинается история антропологии как единой, хотя и многогранной науки<sup>7</sup>. Годом выхода в свет «Происхождения видов» он датирует начало «созидательного периода» в истории этой науки, продолжавшегося по 1900 г.<sup>8</sup>

Известный этнограф США А. Л. Кробер также подчеркивал огромное значение книги Ч. Дарвина «Происхождение видов» для формирования этнографии как науки. Этнология, по Кроберу, раньше всех других социальных наук реагировала на теорию Дарвина, под ее воздействием сформировалась школа класси-



ческой эволюционной этнологии<sup>9</sup>. При этом Кробер по существу так же, как и Пенниман, подчеркивал, что теория Дарвина давала исторический метод исследования. Дарвин, по его словам, «совершил революцию в науке... Он больше, чем кто-либо другой, способствовал установлению в науке плодотворности исторического подхода... Концепция эволюции Дарвина — это в широком смысле историческая концепция»<sup>10</sup>.

О признании вклада Ч. Дарвина в современную этнографическую и социальную мысль Запада и США убедительно свидетельствуют сборники статей, опубликованных в 1959 г. в ознаменование столетия со дня выхода в свет труда великого эволюциониста «Происхождение видов»<sup>11</sup>.

В историографии эволюционной школы в этнографии, в частности на страницах фундаментального исследования по истории этнографии М. Харриса<sup>12</sup>, мы нередко встречаемся с отождествлением теоретических позиций Ч. Дарвина и Г. Спенсера. Однако за последние годы появились в США работы, дающие убедительный анализ различий между эволюционизмом Дарвина и эволюционизмом Спенсера<sup>13</sup>. ~~Коренное~~ различие заключается, несомненно, в материалистическом объяснении развития Дарвином и в идеализме Спенсера. Большой интерес в этом отношении представляет упомянутая выше статья австралийского ученого Д. Фримана и комментарии к ней крупнейших ученых Запада на страницах «Каррент антрополоджи».

Анализ сущности эволюционизма Дарвина и Спенсера приводит Фримана к убедительному выводу о том, что в теории эволюции Дарвина все материально и эмпирически обосновано, у Спенсера же — абстрактные логические рассуждения об эволюции как следствии действия непознаваемой имманентной силы. Возражая попыткам современных последователей учения Спенсера доказать необоснованность обвинений в идеализме их учителя, Д. Фриман показывает, что вера Спенсера в имманентную силу, «вечную энергию» как движущую силу эволюции высказывалась им и в ранних и поздних его трудах<sup>14</sup>.

Значительное внимание уделяет Фриман показу того, что в основу эволюционизма Спенсера положена теория Ламарка о наследственности приобретенных характеристик, о постепенном развитии органических видов как следствия прогрессивного усовершенствования органов под влиянием их непрерывного упражнения. Ламаркизм проявился и в уподоблении Спенсером человеческого общества биологическому виду, а социальных институтов его органам. Общественные процессы Спенсер уподоблял биологическим и в капиталистической конкуренции видел действие закона природы — выживания и приспособления сильнейшего. Поэтому нередко спенсеровский эволюционизм называют «биологическим спенсерианизмом». В. И. Ленин называл его игрой в биологию и социологию, подчеркивая идеалистическую сущность эволюционной теории Спенсера<sup>15</sup>. Эволюцию Спенсер определял

как неизбежный прогрессирующий процесс усложнения явления, возрастания дифференциации его структуры и специализации его функций, т. е. процесс, идущий от гомогенности к гетерогенности, от монофункции к полифункциям.

Идея развития приняла в учении Спенсера форму метафизического эволюционизма с присущим ему трансформизмом, предполагавшим переход одних форм в другие как следствие исключительно постепенности. Именно спенсеровское понимание эволюции восторжествовало в этнографической науке конца XIX в. в период общей реакции против материализма. Характерно, что в «Словаре общих этнологических понятий» норвежского ученого А. Хульткранца дано именно спенсеровское понимание эволюционизма<sup>16</sup>. Один из современных последователей Г. Спенсера Г. Карнейро заявил, что говорит «об эволюции в том значении, которое дал ей Спенсер»<sup>17</sup>. Р. Карнейро посвятил несколько работ защите взглядов Г. Спенсера<sup>18</sup>. В них он пытается доказать, что Г. Спенсер, а не Ч. Дарвин «был архитектором эволюционизма»<sup>19</sup>. В то же время он убедительно прослеживает в учении Спенсера истоки функционализма. Указанные выше работы и полемика вокруг эволюционизма Спенсера, несомненно, вскрывают ошибочность огульной трактовки эволюционизма Дарвина и Спенсера как единого направления теоретической мысли. Так, в работе Т. К. Пеннимана решительно сказано, что Г. Спенсер не дарвинист, хотя он и пользуется дарвиновской терминологией<sup>20</sup>. Характерно в этом отношении также выступление в дискуссии по статье Д. Фримана западногерманского ученого И. У. Гаума, который призывал ученых, «считающих себя эволюционистами, честно сказать, какого эволюционизма (дарвиновского, спенсеровского или какого-либо другого) они придерживаются»<sup>21</sup>.

Видимо, многие авторы, противоречиво оценивая влияние на развитие этнографии дарвинизма и эволюционизма Г. Спенсера, строят свои выводы в зависимости от уровня развития теоретической мысли в разные периоды истории науки.

Представляется вполне обоснованной попытка А. Л. Кробера разделить историю эволюционизма в этнографии на два периода. Первый период он связывает с деятельностью таких разных по своим теоретическим взглядам ученых, как И. Бахофен, Л. Г. Морган, Э. Тэйлор, Дж. Леббок, Дж. Мак-Леннан, а второй — с 1890-х годов, — с деятельностью Дж. Фрезера и его последователей, на которых решающее влияние оказал Г. Спенсер<sup>22</sup>.

Этот второй период эволюционизма в этнографии совпал с усилением влияния идеалистических антидарвиновских концепций эволюции, в частности концепций Г. Спенсера.

Идейный климат второй половины XIX в. в работах западноевропейских и американских историографов обычно характеризуется только как период господства эволюционизма в общественных науках. О том же, что это был также период активной

деятельности основоположников научного коммунизма и выхода в свет их важнейших трудов, обычно умалчивается. И это замалчивание марксизма служило удобным прикрытием для его огульной критики как одной из «разновидностей эволюционизма XIX в.»

Исключение составляет Т. К. Пенниман, который, характеризуя идейные течения середины XIX в., пишет, что труды К. Маркса и Ф. Энгельса «Коммунистический манифест» и «К критике политической экономии» «оба и особенно второй, внесли идею развития в экономическую организацию общества»<sup>23</sup>. Но такая трактовка учения основоположников научного коммунизма крайне узка и одностороння. Они не только «внесли идею развития в экономическую организацию общества», но увидели в ней движущую силу развития общества в целом. Пенниман в общем верно излагает суть учения марксизма об экономической структуре общества, о соотношении базиса и надстройки, о будущем коммунистическом обществе<sup>24</sup>. С деятельностью Маркса и Энгельса Пенниман связывает рост рабочего движения, появление рабочих организаций и профсоюзного движения. Все это изложено в труде Пеннимана довольно объективно. Он справедливо противопоставляет материализм Маркса идеализму Гегеля. Но, к сожалению, свою объективность в отношении марксизма Пенниман не выдержал до конца и не смог отказать себе в известной доле его искажения. Абзац, посвященный марксизму, он неожиданно заканчивает утверждением, что Маркс конечную цель борьбы труда с капиталом видел якобы в «замене частного капитализма государственным»<sup>25</sup>. Влияние же марксизма он ограничивает лишь областью рабочего движения, ни слова не говоря о воздействии марксистской философии на историю и социологию второй половины XIX в.

Второй ошибкой, встречающейся в трудах по истории западной этнологии, является отнесение к единой эволюционной школе таких разных по своим теоретическим позициям ученых прошлого столетия, как Морган, Тэйлор, Мэн, Мак-Леннан, Леббок.

То общее, что объединяло всех этих ученых, заключалось прежде всего в предмете исследования, которым была история человечества. Все представители эволюционной школы понимали эту историю как прогрессивное развитие, как поступательную смену одних эпох другими. Все они делали попытки периодизации истории человечества и реконструкции ее этапов.

На этом, пожалуй, единство этой школы и кончается. Различия между эволюционистами нагляднее всего проявились в теоретических взглядах Г. Спенсера, Э. Тэйлора и Л. Г. Моргана, которых ошибочно было принято объединять в одну школу «эволюционизма XIX в.». Правда, за последнее время появились труды, содержащие попытки дифференцированного подхода к оценке этих классиков эволюционизма в этнографии XIX в. Например, Ф. Эгган отмечает теоретические расхождения между Морганом, Тэйлором, Мак-Леннаном и Мэном. «Их формулировки относи-

тельно стадий развития общества различны во многих отношениях»<sup>26</sup>, — пишет Эггэн.

Т. К. Пенниман пишет о Бахофене и Мэне, работы которых вышли в 1861 г., что они, следуя Спенсеру, понимали эволюцию как однолинейный процесс, но в вопросах периодизации истории общества стояли на противоположных позициях: у Бахофена история человечества начиналась с материнского рода, у Мэна же — с патриархальной семьи, из которой затем последовательно возникали семейная община, род, племя, государство<sup>27</sup>. Во втором издании своего труда Мэн критикует и Моргана, и Мак-Леннана<sup>28</sup>.

Э. Тэйлор же в своих трудах «Ранняя история человечества и развитие цивилизации» (1865 г.) и «Первобытная культура» (1871 г.) обходит вопросы развития общественных форм. Но в статьях на тему «Первобытное общество» в лондонском журнале «Современное обозрение» он выступил как сторонник патриархальной теории<sup>29</sup>. И в работе «Антропология» (1881 г.) он также утверждал изначальность патриархата, считая матрилинейность счета происхождения и наследования за курьез. Только в двух выступлениях 1884 и 1888 гг. и статье 1889 г.<sup>30</sup> Тэйлор допускал, что «материнская семья» является стадией, через которую прошло, видимо, население большей части мира, находящееся теперь на отцовской стадии, и которую еще можно встретить на значительных территориях всех частей света, кроме Европы. Он признавал, что матрилинейность в тех частях света предшествует патрилинейности. В этой же статье Э. Тэйлор впервые в этнографической науке высказался за применение статистики и таблиц в изучении социальных институтов, но не нашел поддержки со стороны ученых того времени. Как и большинство эволюционистов, он объяснил сходства в социальных институтах и обычаях различных народов как результат независимого параллельного их развития в силу единства человечества. В одной из своих статей в 1896 г. Э. Тэйлор вновь возвращается на позиции патриархальной теории<sup>31</sup>, оказавшись в русле реакции против выводов Л. Г. Моргана и Ф. Энгельса.

На формирование эволюционной школы в этнографии США большое влияние оказали два шотландских просветителя XVIII в. — философ А. Фергюсон и историк У. Робертсон. А. Фергюсон в своем труде «Очерк истории гражданского общества» (1767 г.)<sup>32</sup> попытался создать общую периодизацию истории человечества, разделив ее на три периода: дикость, варварство, цивилизация. В основу своей периодизации он положил материалистические признаки: форму хозяйства и развитие форм собственности. Широко привлекая известные в его время этнографические сведения об отсталых народах мира, он попытался возможно полнее охарактеризовать два первых периода. В период дикости, по Фергюсону, люди обеспечивают свое существование охотой и рыболовством, труд разделен между полями, производство коллективное и потребление продуктов совместное, частная собствен-

ность отсутствует; дети принадлежат матери, брачное поселение матриликальное. Эта характеристика периода дикости позволяет видеть в Фергюсоне одного из теоретиков буржуазного представления о первобытном коммунизме. Он подчеркивал угнетенное, рабское положение женщины в этом обществе. Грань между дикостью и варварством он видел в переходе от охоты и рыболовства к земледелию и скотоводству и появлению частной собственности. На этапе цивилизации частная собственность окончательно устанавливается и закрепляется законом.

Историка Уильяма Робертсона можно считать одним из первых этнографов-американистов. За сто лет до выхода в свет труда Моргана «Древнее общество» он опубликовал двухтомный труд «История Америки»<sup>33</sup>, в котором собраны все известные в его время сведения об индейцах Америки. Он высказал гипотезу о существовании некогда сухопутного моста между Старым и Новым Светом в области Берингии, через который произошло заселение Америки людьми из Азии. Человечество едино, нет низших и высших рас, утверждал Робертсон. История человечества понималась им как прогрессивное развитие от низших стадий к высшим. Развитие общества Робертсон объяснял материалистически — изменениями в способе производства средств существования (*mode of subsistence*). «В каждом исследовании деятельности объединенных в общество людей,— писал он,— первоочередное внимание должно быть обращено на способ производства средств существования. Соответственно его вариациям различны и законы и политика». В этом высказывании Робертсона можно, несомненно, видеть зарождение материалистического понимания соотношения базиса и надстройки. На основе собранных им материалов по этнографии индейцев он классифицировал индейские народы по стадиям эволюции человеческого общества — дикость, варварство, цивилизация.

Большинство индейцев Америки Робертсон отнес к стадии дикости, часть — к периоду варварства, но в Мексике и Перу видел первые этапы перехода от варварства к цивилизации. Думается, что именно идеи Робертсона послужили отправным пунктом дальнейших исследований по этнографии аборигенной Америки.

<sup>1</sup> См.: Slotkin J. S. Readings in early anthropology. New York, 1965.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 666; т. 30, с. 102.

<sup>3</sup> Fothergill P. G. Historical aspects of organic evolution. New York, 1953, p. 346.

<sup>4</sup> Schmidt W. Primitive man.— In: European civilization / Under the direction of E. Eyre. London, 1953, p. 6.

<sup>5</sup> Penniman T. K. A hundred years of anthropology. 3rd ed. London, 1965, p. 20.

<sup>6</sup> Ibid., p. 82.

<sup>7</sup> Ibid., p. 20.

<sup>8</sup> Ibid., p. 73.

<sup>9</sup> Kroeber A. L. Evolution, history and culture.— In: Evolution after Darwin.

- Vol. 1—3. Chicago, 1960. Vol. 2. The evolution of man, mind, culture and society, p. 10.
- <sup>10</sup> Ibid., p. 2, 5.
  - <sup>11</sup> Evolution and anthropology: A centennial appraisal. Washington, 1959. Evolution after Darwin, vol. 1—3.
  - <sup>12</sup> Harris M. The rise of anthropological theory. New York, 1968.
  - <sup>13</sup> Alland A. Adaptation in cultural evolution. New York, 1970; Freeman D. The evolutionary theories of Charles Darwin and Herbert Spencer.— Current anthropology, 1974, vol. 15, N 3.
  - <sup>14</sup> Freeman D. The evolutionary theories..., p. 230.
  - <sup>15</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 347.
  - <sup>16</sup> Hultkrantz A. General ethnological concepts. Copenhagen, 1960, p. 117.
  - <sup>17</sup> Carneiro R. Выступление в дискуссии по статье: Freeman D. The evolutionary principles of Charles Darwin and Herbert Spencer.— Current anthropology, 1974, vol. 15, N 3, p. 223.
  - <sup>18</sup> Carneiro R. Op. cit., p. 223; Idem. Structure, function and equilibrium in the evolutionism of Herbert Spencer.— Journal of anthropological research, 1973, vol. 29, N 2; Carneiro R. Spencer Herbert.— International encyclopedia of the social sciences. New York, 1968, vol. 15.
  - <sup>19</sup> Carneiro R. Structure, function..., p. 77.
  - <sup>20</sup> Penniman T. K. A hundred years..., p. 104, 105.
  - <sup>21</sup> Raum I. Y. Выступление в дискуссии по статье: Freeman D. The evolutionary theories of Charles Darwin and Herbert Spencer.— Current anthropology, 1974, vol. 15, N 3, p. 228.
  - <sup>22</sup> Kroeber A. L. Evolution, history..., p. 12—13.
  - <sup>23</sup> Penniman T. K. A hundred years..., p. 51.
  - <sup>24</sup> Ibid., p. 51—52.
  - <sup>25</sup> Ibid., p. 53.
  - <sup>26</sup> Eggan F. One hundred years of ethnology and social anthropology.— In: One hundred years of anthropology. Cambridge, Mass., 1968, p. 124.
  - <sup>27</sup> Penniman T. K. A hundred years..., p. 118.
  - <sup>28</sup> Maine H. S. Ancient law; its connection with the early history of society and its relation to modern ideas. London, 1861; Maine H. S. Early law and custom. London, 1891.
  - <sup>29</sup> Tylor E. B. Primitive society.— Contemporary review, London, 1873, N 21; Косвен М. О. Матриархат. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948, с. 164.
  - <sup>30</sup> Tylor E. B. On a method on investigating the development of institutions, applied to the laws of marriage and descent.— Journal of the Anthropological Institute, 1889, vol. 18. Рус. пер. статьи см.: Этнографическое обозрение, 1890, № 2.
  - <sup>31</sup> Tylor E. B. The matriarchal family system.— The Nineteenth century, London, 1896, N 40.
  - <sup>32</sup> Ferguson A. An essay in the history of civil society. Dublin, 1767; London, 1782.
  - <sup>33</sup> Roberston W. The history of America. Vol. 1—2. London, 1777, vol. 1; New York, 1812, vol. 2.

## Глава 2

### ЛЬЮИС ГЕНРИ МОРГАН И ЕГО УЧЕНИЕ

Исследователи истории собственно этнографической науки в США справедливо связывают ее зарождение с именами Т. Джефферсона и А. Галлатина<sup>1</sup>. Однако это справедливо лишь в том ограниченном смысле, что они положили начало непосредственному сбору этнографических данных об индейцах. Заслугой Галлати-

на была первая в истории американистики попытка классификации множества индейских племен на основе данных об их языках. Исследованиями в области филологии и этнографии он стремился обосновать свои взгляды, унаследованные от просветителей XVIII в. и покоившиеся на вере в социальный прогресс и единство человечества. Галлатин отвергал теории полигенистов, равно как и историческую концепцию дегенерации.

Когда молодой Морган начинал свои полевые исследования в резервациях ирокезов, Галлатин был президентом Нью-Йорского исторического общества. На заседаниях этого общества Морган докладывал о результатах своей работы. В 1848 г. эти доклады были опубликованы под общим заглавием «Письма об ирокезах Скенандоа Галлатину»<sup>2</sup>.

Идеи просветителей о социальной эволюции, их трактовка истории человечества как непрерывного прогресса культуры и разума, их идея единства человечества приобрели убедительное звучание в трудах Моргана.

В идеях просветителей нужно искать и истоки морганистской периодизации истории человечества. Несомненно, что философско-исторические воззрения Моргана — признание им единства человечества, деление истории на три периода, материалистическое объяснение истории человечества способами производства средств существования — могли иметь своим источником труды А. Фергюсона и У. Робертсона. Но Морган пошел дальше в развитии и конкретизации их общих положений. Он разработал законченное, обоснованное конкретными материалами учение о сущности человеческого общества на ранних этапах его истории, показав структуру этого общества как общества родового, принципиально отличного от общества классового. Подобно Ч. Дарвину в биологии, Морган в обществоведении абстрактную идею прогресса сделал земной, обосновал ее конкретным материалом своих полевых исследований.

Вышедшая в 1851 г. «Лига ирокезов» была первой большой работой еще молодого Л. Г. Моргана<sup>3</sup>. В то же время это была и первая научная монография по истории одного из индейских племен Америки, опубликованная в США. Оценивая значение этой работы Моргана, А. Гольденвайзер назвал 1851 год «годом рождения американской этнографической науки»<sup>4</sup>. Морган скрупулезно описал детально изученную им структуру ирокезского союза племен, и данная им характеристика этого союза не потеряла своего научного значения до наших дней. Морган открыл ирокезский род и впервые охарактеризовал его (хотя и называл его племенем) как первичную единицу организации их древнего общества. Родовое устройство ирокезов он трактовал не как случайность, он подчеркивал, что «деление на племена (роды. — Ю. А.) есть простейшая организация общества»<sup>5</sup>. Морган систематизировал здесь терминологию родства ирокезов, устанавливая матрилинейность связей, объединяющих людей в род, и родовую

экзогамии. Он установил отсутствие частной собственности в прошлом протоков, впервые рассказал о родо-племенном устройстве протоков, вскрыл сущность их родовой организации, дальнейшее изучение которой дало Моргану ключи к пониманию всей первобытной эпохи в истории человечества.

Уже в этой работе Морганом была высказана мысль о делении общества на родовые и гражданские и их историческом соотношении, развитая им позднее в концепцию о двух типах организации общества (*societas* и *civitas*). «Узы родства, связывающие отдельных членов (рода. — Ю. А.), — писал он, — необходимы до тех пор, пока принятие какой-либо формы государственности не сделает их ненужными и не заменит их другими связями, отвечающими тем же целям защиты и благополучия». Он подчеркивал при этом чрезвычайную трудность устранения органического деления на племена (роды. — Ю. А.) и замены их новыми гражданскими институтами»<sup>6</sup>.

Книга Моргана «Лига протоков» представляет большой интерес как этап в становлении его философско-исторических взглядов. В этом труде сказалось уже влияние философов-просветителей XVIII в. Идея единства человечества и поступательности его прогрессивного развития выражена здесь в пламенной защите Морганом индейцев от расистских теорий регресса, трактовавших современные отсталые народы, в том числе индейцев, как опустившихся с пьедестала совершенного божественного творения. Собранные им материалы говорили о сообразительности, изобретательности индейцев, их знаниях географии и природы своей страны. В организации союза племен он видел залог способности индейцев подняться на новую ступень общественного развития. Цивилизация, по Моргану, отодвинута от дикости только временами и знаниями, а знания — следствие исторического пути всего человечества. Морган уверен, что если бы индейцам были предоставлены равные с белыми возможности, «их гений украсил бы историю Америки»<sup>7</sup>.

Уже в этой работе Морган высказывался против теорий об извечности отношений частной собственности и неравенства. На ее страницах он настойчиво подчеркивает равенство в протоковском обществе и видит в нем основу образования Союза племен. В то же время в книге сказывается влияние идеалистических концепций. Восстанавливая прошлое протоков, Морган рисует в духе Ж.-Ж. Руссо идеализированную картину их «первобытного состояния», подчеркивая полное равенство и высокие моральные качества людей такого общества. Явно переоценивая равенство племен и родов в Союзе племен, он ошибочно трактовал этот союз как сознательное творение легендарных законодателей протоков — Деганаведы и Гайаваты.

Эта идеализированная картина протоковского общества была внушена, несомненно, Моргану и его информаторами. Представление о прошлом как золотом веке в жизни народа, оказавшего-



ся в резервациях в условиях нищеты, угнетения, дискриминации и бесперспективности, — явление естественное. И престарелые ирокезы, рассказывая усыновленному им молодому юристу о своем прошлом, рисовали ему идеальное общество, в котором царили мир, равенство и братство. Несомненно, с их слов Морган пишет, что создание Лиги преследовало цель установления мира между индейцами. Хотя в то же время он сам отмечал агрессивный дух ирокезов, приводил примеры неравенства племен союза и насилий ирокезов над покоренными племенами.

В сознании молодого Моргана глубоко сидели еще догматы христианства, и в последнем он видел единственно справедливую религию. Но в то же время он пытался доказать, что вера в бога не есть привилегия белых, что «религиозные устремления» не чужды ирокезам. Они внушены им «великим духом», в которого они верят.

После публикации «Лиги ирокезов» Морган прекратил на некоторое время свои исследования и, целиком занявшись адвокатурой, писал, что «оставил индейские сюжеты»<sup>8</sup>.

Однако поездки по стране по делам железнодорожной компании, акционером которой он стал, случайно привели Моргана к открытию, что системы родства оджибвеев и дакотов сходны с описанной им у ирокезов. Это открытие толкнуло Моргана на путь дальнейших исследований систем родства у различных племен Америки, а затем и других частей света.

В 1859—1862 гг. Морган предпринимает четыре экспедиционные поездки к племенам, расселенным тогда на широком пространстве американских прерий к западу от Аппалачей, с целью сбора конкретного материала по этнографии этих племен.

К 1871 г. Морганом был собран огромный фактический материал по терминологиям родства различных народов мира, который он проанализировал и классифицировал в своем труде «Системы родства и свойства человеческой семьи»<sup>9</sup>.

Предварительные результаты своих изысканий Морган кратко изложил в 1867 г. в письме к секретарю Смитсоновского института Дж. Генри<sup>10</sup>.

Сначала Морган стал собирать сведения о терминологиях родства народов Нового и Старого Света с целью доказать азиатское происхождение индейцев. Но в результате своих исследований он пришел к дальнейшему развитию учения о родовом устройстве первобытного общества, к теории эволюции семьи от промискуитета через различные стадии и формы группового брака к моногамии в классовом обществе. Обобщающие выводы изложены Морганом в заключительной части книги. Здесь он свел все собранные им терминологии родства к двум системам — классификационной и описательной; здесь же им высказана идея о том, что ныне существующие терминологии родства соответствовали в прошлом фактическим отношениям родства, что формы семьи имеют свою историю и изменяются они быстрее, чем термины родства,

что классификационные системы родства предшествуют индивидуальному браку и индивидуальной семье.

Всем своим содержанием эта работа Моргана была направлена на опровержение патриархальной теории. Этот поистине монументальный труд Моргана был высоко оценен его современниками и не потерял своего значения в наши дни. Им был заложен фундамент исследований терминологий родства вообще. В этом отношении у Моргана не было предшественников. Морган, по мнению У. Риверса, не только открыл классификационную систему родства, собрал огромное количество фактического материала, но и показал теоретическое значение своего открытия<sup>11</sup>.

После написания «Систем родства» Морган путешествовал в течение 1870—1871 гг. по Европе. Дневники, которые он вел во время путешествия, содержат яркие свидетельства об общественно-политических взглядах будущего автора «Древнего общества»<sup>12</sup>.

Этот классический труд Моргана стал итогом его многолетних исследований, совершившим переворот в науке о первобытности<sup>13</sup>. Как справедливо отмечал Ф. Энгельс, Морган пришел к своим выводам не сразу: «Около сорока лет работал он над своим материалом, пока вполне овладел им». «Древнее общество» было третьей крупной работой Моргана, завершением эволюции его взглядов на историю первобытности. Непосредственно над книгой Морган работал с 1871 по 1877 г., опубликовав за этот период ряд подготовительных работ<sup>14</sup>.

Книга была первой научной систематизацией доступного Моргану огромного материала о ранних периодах истории. По подсчетам Л. Уайта, фактический материал занимает 60% книги. Он позволял Моргану со знанием дела создать периодизацию истории прогрессивного развития человечества.

Морган сформулировал законы «восхождения человека с низших ступеней до порога цивилизации» на основании своих знаний в четырех областях человеческого прогресса: развития изобретений и открытий, развития «идеи управления», «идеи семьи и брака», «идеи собственности». Он допускал, что могут быть и другие столь же важные аспекты человеческого прогресса, но к описанию их не считал себя подготовленным. «Четыре вышеуказанных группы явлений,— пишет он,— развивающихся параллельными линиями по пути человеческого прогресса, от дикости к цивилизации, образуют главный объект обсуждения в этой книге»<sup>15</sup>. Анализ «линий развития» этих важнейших «групп явлений» общественной жизни позволил Моргану впервые в истории науки сформулировать хорошо документированную философию истории доклассового общества.

Каждой «группе явлений» и посвящен один из четырех разделов книги. В первой части своего труда Морган рисует общую картину экономического и культурного развития человечества «в связи с накоплением изобретений, открытий». Во второй ча-

сти он дает анализ развития общественных форм от родового общества до возникновения государства. Третья часть посвящена истории брака и семьи, а четвертая — истории собственности. В начале книги Л. Г. Морган, прослеживая развитие способов добывания средств существования и накопления, изобретений и открытий, с помощью которых человек покорял природу, дал по существу историю развития производительных сил, которая, по его мысли, и определяла прогрессивное развитие человечества через ступени дикости и варварства к цивилизации.

Трехстадиальная периодизация истории человечества, как известно, высказывалась в науке уже до Моргана. Он и сам признавал это, цитируя в посвящении своей работы Макильвену высказывания по этому поводу У. Д. Уитнея и Дж. Кэйнза<sup>16</sup>. Однако значительно более ранними теоретиками периодизации человеческого прогресса, как уже отмечалось, были философы и историки просветители XVIII в.: Монтескье, А. Фергюсон, У. Робертсон и др. Но выделяемые ими исторические эпохи носили крайне абстрактный и обобщенный характер. В их объяснениях прогрессивного развития человечества можно проследить две традиции — материалистическую и идеалистическую. Например, среди представителей шотландской школы просветителей Дж. Кэйнз объяснял историю как плод деятельности человеческого разума, а У. Робертсон связывал смену стадий человеческой истории с изменениями в способах производства средств существования. Характерно, что в воззрениях Моргана сказалось влияние этих двух традиций. Положительно оценивая периодизацию истории датским археологом Томсеном на каменный, бронзовый и железный века, Морган отметил ее ограниченность. Он считал ее применимой лишь для «классификации предметов древнего производства, но развитие науки вызвало необходимость иного подразделения... Вероятно, — писал он, — последовательные способы производства средств существования, возникавшие через длительные интервалы, в конечном счете, в силу их огромного влияния, оказываемого на состояние общества, дадут наиболее удовлетворительную основу для подобного рода подразделений»<sup>17</sup>. Но, увидев в развитии производительных сил истинный критерий периодизации истории, Морган отмечал, что пока очень мало сделано исследований в этом направлении, и это помешало ему положить способ производства средств существования в основу периодизации, принять в качестве ее критерия появление главных изобретений и открытий в истории человечества.

Однако, несмотря на ограниченность научных знаний, Морган сумел дать и материалистически обосновать более дробную и более конкретизированную, чем у его предшественников, периодизацию истории первобытности. Он разделил ее на шесть этнических периодов. Историю же классового общества он обобщенно отнес к одному (седьмому) этническому периоду — периоду цивилизации, дав ему общую характеристику гражданского (поли-

тического) общества, основанного на частной собственности и территории. Для целей моргановского исследования этого было достаточно: его «Древнее общество» посвящалось доклассовой эпохе в истории человечества.

Каждый этнический период, по Моргану, представляет «своеобразное состояние общества и отличается специфическим образом жизни»<sup>18</sup>. И хотя он пишет в начале книги о «параллельном развитии» изобретений и открытий, идей управления, семьи и собственности, однако сам же приходит к выводу о взаимосвязанности этих групп явлений и их специфичности в каждом этническом периоде и определяющем значении состояния производительных сил. Чередование периодов истории общества Морган связывал с чередованием способов материального производства, т. е. по существу с развитием производительных сил. И хотя открытия и изобретения были взяты Морганом в качестве главных показателей развития производительных сил и смены этнических периодов, вопреки утверждениям многих толкователей его исторической концепции, он не был технологическим детерминистом. В основу его периодизации истории прогрессивного развития первобытного общества положены два критерия: развитие производительных сил — «прогресс открытий и изобретений» и развитие собственности.

С первой частью книги Моргана связано содержание ее четвертой части, посвященной «развитию идей собственности». Не случайно К. Маркс при конспектировании книги Моргана вслед за первой частью конспектирует четвертую. В ней Морган дал вполне историко-материалистическое объяснение развития отношений собственности. «Самые ранние идеи собственности, — писал он, например, — были теснейшим образом связаны со способом производства средств существования, что составляет первейшую потребность человека. ...развитие частной собственности идет, таким образом, вместе с прогрессом изобретений и открытий. Каждый этнический период обнаруживает прогресс по сравнению с предшествующим не только по количеству изобретений, но и по разнообразию и объему собственности, являющейся результатом этих изобретений. Множественность форм собственности сопровождалась возникновением определенных правил в отношении ее владения и наследования. Обычай, на которых основываются эти нормы владения и наследования, зависят, определяются и изменяются состоянием и прогрессивным развитием социальной организации. Таким образом, развитие собственности тесно связано с изобретениями и открытиями и с совершенствованием социальных институтов, которые характеризуют этнические периоды человеческого прогресса»<sup>19</sup>.

Он прослеживает в этой главе развитие собственности через этнические периоды истории первобытности до цивилизации, связывая его не только с развитием производительных сил, но и с развитием социальных институтов. Он выявляет две исторические

формы собственности: коллективную и частную. В коллективной собственности на землю и жилище Морган видел основу коммунизма домашней жизни и равенства всех членов родового общества<sup>20</sup>, убедительно показал, что коллективизм в производстве и распределении предшествовал отношениям частной собственности, что общая собственность на средства производства — форма, предшествовавшая частной собственности. Морган характеризует первобытное родовое общество как общество равенства, в котором нет частной собственности и порождаемой ею эксплуатации человека человеком, нет государства. Проследившая далее развитие частной собственности в связи с совершенствованиями в области материального производства в период варварства, Морган приходит к выводу, что частная собственность становится основой классового «политического» общества. Таким образом, несмотря на выражение «идея собственности», причину господства той или иной формы собственности Морган искал не в головах людей, а в развитии материального производства.

Вторую часть своего труда Морган назвал «Развитие идеи управления», посвятив ее анализу на богатом фактическом материале сущности родового строя, проследившая его историю с периода возникновения до распада и объясняя ее с материалистических позиций. Здесь изложена Морганом кардинальная часть его учения о первобытности — учение о роде как основной и универсальной форме организации первобытного общества. Материалистический подход Моргана к проблеме рода был отмечен В. И. Лениным, подчеркивавшим, что «богатый материал, собранный Морганом, дает ему возможность проанализировать сущность гентильной организации, и он сделал тот вывод, что объяснения ее надо искать не в идеологических отношениях (например, правовых или религиозных), а в материальных»<sup>21</sup>.

Конкретные полевые исследования Моргана среди индейцев и огромный собранный им материал по системам родства у множества народов мира привели Моргана к открытию материнского рода как исходной ячейки и первоначальной основы организации доклассового общества. Это открытие, как известно, было чрезвычайно высоко оценено К. Марксом и Ф. Энгельсом. «...Открытие первоначального рода, основанного на материнском праве как стадии, предшествовавшей основанному на отцовском праве роду культурных народов, имеет для первобытной истории, — писал Энгельс, — такое же значение, как теория Дарвина для биологии и как теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии... Всякому ясно, что тем самым открывается новая эпоха в разработке первобытной истории. Род, основанный на материнском праве, стал тем стержнем, вокруг которого вращается вся наука»<sup>22</sup>. Доклассовое родовое общество Морган резко противопоставил классовому. Он трактует их как два разных плана общественного устройства: «Опыт человечества, — писал Морган, — ...создал только два плана общественного строя, упо-

требляя слово *план* в его научном смысле. Оба они были определенными и систематическими организациями общества. Первый и более древний, представляя собой *организацию социальную*, основанную на родах, фратриях и племенах. Второй и позднейший представлял собой *организацию политическую*, основанную на территории и собственности»<sup>23</sup>.

В литературе о Моргане нередко можно встретить мысль, что Морган заимствовал идею о двух планах общественного устройства у Г. Мэна, писавшего-де об этом еще в 1861 г.<sup>24</sup> Однако значительно раньше Мэна, еще в 1851 г., эта же идея высказана была Морганом, как отмечалось выше, в «Лиге прокезов». В том же году эту идею высказал и Г. Грот, характеризуя социальную жизнь древних греков<sup>25</sup>. В «Древнем обществе» Морган не упоминает в связи с этой проблемой Г. Мэна, но приводит в разделе о греческом роде пространную цитату из работы Грота, где говорится о двух формах организации у древних греков: более архаичной, основанной на объединении родов и личностных отношениях, и позднейшей — политическом союзе, в котором главное значение приобретают собственность и место жительства, а личный элемент занимает второстепенное место<sup>26</sup>. Но Грот высказывал эту идею только применительно к греческому обществу, а еще до него эта же идея была высказана Нибуром в его истории Рима<sup>27</sup>. Морган же на основании своего обширного материала высказался о двух планах общественного устройства как общей закономерности в истории человечества. Открытие же Морганом родовой организации первобытного общества, характеристика ее конкретных исторических форм позволили ему показать первый план общественного устройства во всей его конкретности, чего нельзя было ожидать от Г. Мэна, вообще отрицавшего древность родовой организации и ее универсальность. Выявив противоположность двух типов общества, Морган попытался проследить смену одного плана общества другим, связывая ее с эволюцией форм собственности. Диалектически оценивая сущность родовой организации, Морган показал, как само родовое общество порождает свою противоположность — «политическое» общество. Он пишет, что переход к отцовскому счету происхождения был уже шагом по пути превращения родового общества в «политическое».

В периодизации истории человечества современное капиталистическое общество Морган трактовал как высокое достижение человеческого прогресса, но он не считал его конечным достижением прогрессивного развития общества. Он ясно сознавал пороки этого общества, подчеркивая его исторически преходящий характер и неизбежность смены его обществом нового типа. «Время, протекшее с начала цивилизации, — писал Морган, — составляет лишь частицы прошедшей жизни человечества и составит лишь частицу будущих веков. Гибель общества должна стать концом поприща, единственной целью которого является богатство, ибо такое поприще содержит в себе элементы собственного

разрушения. Демократизм в управлении, братство в общественных отношениях, равенство в правах, всеобщее образование будут характеризовать следующий, более высокий план общества, к которому неуклонно стремится опыт, разум, знание. Он будет возрождением в высшей форме свободы, равенства, братства древних родов»<sup>28</sup>. Как видим, в «Древнем обществе» Моргана речь идет не о двух, а о трех планах — доклассовом, классовом и безклассовом обществах. Не случайно Ф. Энгельс писал о коммунистических выводах Моргана.

В третьей части труда «Развитие идеи семьи» на обширном материале Морган прослеживает историю брака и семьи как ряд последовательно сменяющихся форм от промискуитета через групповой брак, парную семью к моногамии. Он убедительно показал, что индивидуальный брак и индивидуальная семья — категории исторические и проходят в своем развитии различные этапы. Он связывал их историю со всем ходом социально-экономического развития, неопровержимо доказав зависимость возникновения индивидуального брака и индивидуальной моногамной семьи от появления частной собственности и наследования имущества.

Таким образом, развитию «идеи семьи» дано было материалистическое объяснение. Все содержание этого раздела труда Моргана является обоснованным опровержением патриархальной теории, согласно которой патриархальная семья считалась исходной и вечной ячейкой человеческого общества. На страницах «Древнего общества» он критикует сторонников этой теории: Грота, Нибура, Турнвальда, Мэна.

Многие критики Моргана обвиняют его в идеализме, говоря, что в своих обобщениях он исходил из единства психики человечества. Например, Б. Стерн писал: «Морган в своей общей эволюционной схеме постулирует, подобно Бастиану, психическое единство и общее происхождение человечества, ведущие к параллельному развитию»<sup>29</sup>. Однако из приводимой Стерном в подкрепление этого положения цитаты из труда Моргана трудно сделать такой вывод. «История человеческой расы,— писал Морган,— имеет единое начало, едина в своем опыте и своем прогрессе... *Изобретения и открытия*... указывают на единство происхождения человечества, на сходство человеческих потребностей на одной и той же стадии развития и на единообразие деятельности человеческого ума при одинаковом социальном строе»<sup>30</sup>. Как видим, о единстве человеческого ума Морган писал в последнюю очередь. Первое место он отводил сходствам в потребностях людей, ведущим к сходствам в изобретениях и открытиях. И в данном контексте у Моргана речь идет не о сходствах между людьми вообще, а между людьми на сходной стадии их общественного развития.

Думается, и мнение известного ученого США биографа Моргана Л. А. Уайта, что «философия Моргана преимущественно

психологическая или идеалистическая»<sup>31</sup>, является ошибочным.

Морган высказывал идеалистические положения в самых общих, отправных своих рассуждениях о «зародышах мысли» и в названиях разделов своего труда. Это дань Моргану идеалистическим течениям его эпохи, унаследованным от философов эпохи Просвещения. Как установил Л. Уайт, в колледже Морган с увлечением изучал труды шотландского философа — просветителя XVIII в. Кэймса, в которых последний писал о присущих человеческому уму «зародышах мысли», о врожденных идеях. Эти же идеи развивали Тюрго в труде «Прогресс человеческого разума» и Ж. А. Кондорсе в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума». Они разделялись Э. Кантом в его «Позитивной философии», а в этнографии получили развитие в концепции «элементарных идей» А. Бастиана.

Но научный анализ огромного фактического материала стихийно приводил Моргана к материалистическим выводам. Он сумел подняться над идеалистическими течениями его эпохи. Изложенное в книге понимание единства человеческого рода, единства исторического процесса, его учение о сущности доклассового общества стоят выше самого прогрессивного эволюционизма той эпохи.

Понимание Морганом истории глубоко материалистично. Созданная им философско-историческая концепция приблизила его к взглядам основоположников научного коммунизма. Классики марксизма подчеркивали, что основой созданной Морганом концепции развития первобытного общества является исторический материализм. Но Морган был стихийным материалистом, к материализму он пришел под давлением накопленного им большого фактического материала. Научная честность позволила ему преодолеть буржуазную ограниченность и создать революционное учение не только о первобытности, но и о человеческом прогрессе вообще. Его материалистическая методология диаметрально противоположна сущности эволюционизма в буржуазной этнологии.

Сторонниками идеи прогресса были, как известно, современники Моргана — Г. Спенсер, Э. Тейлор, Дж. Леббок. Но их понимание прогресса было действительно «однолинейным эволюционизмом», в основе которого лежала идея «постепенности». Морган же в отличие от них, как справедливо отмечал М. О. Косвен, «вдохновенно проводит идею прогресса не в качестве медленно и постепенно совершающегося процесса, а все ускоряющегося движения человечества вперед, к лучшему будущему»<sup>32</sup>. «Развитие человечества с начала и до конца, — писал Морган, — шло в геометрической, не в строгом смысле, но по существу, прогрессии... медленно в первый период и наиболее быстро в последний». Не располагая тем обилием материала о прошлом человечества, который известен ныне, Морган все же установил, что «прогресс человечества в период дикости был значительнее.



чем в последующие три подпериода варварства, и точно так же, что прогресс всего периода варварства был значительнее всего последующего периода цивилизации». Исходя из определения неравномерности темпов прогресса, Морган попытался высчитать длительность этнических периодов. «По теории геометрической прогрессии,— писал он,— период дикости должен был быть длительнее периода варварства, как последний в свою очередь был длительнее, чем период цивилизации»<sup>33</sup>.

О необоснованности распространенного в западной историографии причисления Моргана к однолинейным эволюционистам говорят и его высказывания о нескольких, а не одной *линии* общечеловеческого прогресса. Уже в начале своего исследования он писал, например: «Следует заметить, наконец, что опыт человечества развивался по *почти стоным* путям»<sup>34</sup>. А несколько дальше читаем: «Спускаясь по *нескольким линиям* (курсив наш.— Ю. А.) человеческого прогресса к примитивным векам существования человека и отодвигая один за другим его главные институты и изобретения в порядке их возникновения, можно будет осознать достижения каждого периода»<sup>35</sup>.

Морган допускал, что развитие человечества в различных частях света могло протекать «различными, но единообразными путями и крайне сходным образом у всех племен и наций человечества, достигавших одной и той же стадии развития»<sup>36</sup>. Говоря о главных показателях прогресса, отмечающих начало различных периодов истории, он писал, что «трудно, но не невозможно, найти такие показатели прогресса... которые бы оказались абсолютными и не допускали бы исключений на всех континентах»<sup>37</sup>. Он признавал различия в культуре народов одного и того же этнического периода в Старом и Новом Свете в силу различий в возможностях двух континентов<sup>38</sup>. Морган допускал заимствования и взаимные влияния. «Везде, где существовала континентальная связь, все племена должны были в известной мере участвовать в прогрессе каждого племени. Все великие изобретения и открытия распространяются сами собой...»<sup>39</sup> Все эти высказывания Моргана указывают на его диалектическое понимание соотношения общего и частного в закономерностях истории.

«Однолинейность» исторической концепции Моргана заключалась в основной идее его труда — утверждении единства человеческого прогресса, состоящего в поступательной смене этнических периодов — дикости, варварства, цивилизации, через которые проходит все человечество. «Человечество начало свое поприще с самой низкой ступени развития и проложило себе путь из состояния дикости к цивилизации благодаря медленному накоплению *экспериментальных знаний*»<sup>40</sup>. Морган совершенно четко порывал с тремя догматами христианской теологической антропологии о божественном сотворении человека, его падении и потопе. Всем своим содержанием его труд был убедительным опровержением расистской теории деградации отсталых народов мира.

Труд Моргана ценен прежде всего потому, что в нем получила глубокое обоснование идея доступности прогресса для всех остальных народов мира. Как писал об этом советский ученый М. О. Косвен, «провозглашенные Морганом с великой силой убежденности идеи впервые в общественной науке дают отсталым народам равноправное место и в создании будущего человечества»<sup>41</sup>.

В этом труде впервые был дан научный очерк реального пути прогрессивного развития человеческого общества от происхождения человека до относительной современности. Этого не было в книгах Дж. Леббока «Доисторические времена» (1865 г.) и «Происхождение цивилизации и примитивные условия человека» (1870 г.). В них не было попытки проследить ход культурного развития как такового. Г. Спенсер в «Принципах социологии» (1876—1896 гг.) много говорил вообще о первобытном человеке как организме, о процессах социально-культурной революции, но не объяснял, каковы были самые ранние культуры и каковы были последовательные стадии развития. Также и Э. Б. Тэйлор в работах «Первобытная культура» (1871 г.) и «Антропология» (1881 г.), объясняя многое в эволюции различных аспектов культуры — орудий, письма, математики, религии, — не представил целостной картины того, каков был реальный ход развития общества. Это сделал Морган. Только Морган открыл огромное значение родовой организации в эволюции человечества. Именно он впервые показал, что генетическая организация древних Греции и Рима по существу то же самое, что клановая организация прокотов и других индейцев. Он впервые объяснил суть греческого и римского родов из индейского рода.

С полным основанием можно говорить, что стихийно-материалистический метод Моргана, его предвидение смены классового общества бесклассовым, коммунистическим обществом были прямой противоположностью буржуазному эволюционизму. Этим объясняется и сдержанное отношение к труду Моргана «классических эволюционистов» Европы и Англии XIX в.

*Отношение к учению Моргана его современников.* В США труд Л. Г. Моргана встретил живой отклик в печати. На страницах журналов и газет печатались пространные и часто восторженные отзывы. Многие коллеги Моргана выражали свою положительную оценку его выводов в личных письмах.

В Англии же труд Моргана вызвал незначительное количество и более чем сдержанных рецензий. Э. Тэйлор в своей рецензии писал, что Морган «соорудил теоретическую постройку шире и тяжелее, чем ее фактическое основание может выдержать. Схема его вряд ли будет принята в целом, однако части ее могут стать прочным дополнением к науке о человеке, по вопрос лишь в том, какие именно части». Совершенно неприемлемым считал Тэйлор сближение Морганом античного генса с «группировками» индейцев и австралийцев<sup>42</sup>.

Кроме рецензии Тэйлора, в Англии появились в то время еще две анонимные рецензии, одна — в журнале «Атенеум»<sup>43</sup> — в общем благожелательная, но автор не соглашался с предполагаемой Морганом древностью человека. Вторая — в лондонском журнале «Субботнее обозрение»<sup>44</sup> — была не только резко критичной, но и оскорбительной для Моргана. Л. А. Уайт, изучая архив Л. Г. Моргана, установил, что Морган считал автором ее Дж. Леббока<sup>45</sup>. По поводу отношения научных кругов Англии к своему исследованию Морган писал Бахофену, что у европейских ученых отсутствует понимание сущности родовой организации, поэтому они и не принимают его выводы<sup>46</sup>. Однако Ф. Энгельс более глубоко, чем сам автор «Древнего общества», оценил холодный прием этого труда «признанным исследователями первобытной истории» в Англии. Отмечая, что «официальная школа отнеслась к Моргану не иначе, как холодно отвернувшись от него», Энгельс писал: «Открытия Моргана признаны или, вернее, присвоены теперь всеми историками первобытного общества также и в Англии. Но почти ни у кого из них мы не найдем открытого признания, что именно Моргану мы обязаны этой революцией во взглядах. В Англии его книгу по возможности целиком замалчивают... усердно копаются в отдельных деталях его изложения, а о его действительно великих открытиях упорно молчат»<sup>47</sup>.

Характерен в этом отношении отзыв о книге Моргана видного английского этнографа А. К. Хэддона на рубеже XIX—XX вв. Назвав в своей работе по истории этнографии Моргана «самым великим социологом прошлого века»<sup>48</sup> и высоко оценив «монументальный труд» Моргана о системах родства и свойства как солидную основу для изучения семьи и систем родства, о «Древнем обществе» он нашел возможным сказать лишь, что в нем Морган суммировал свои прежние выводы и предложил классификацию культуры на низшую, среднюю и высшую ступени дикости, низшую, среднюю и высшую ступени варварства и ступень цивилизации»<sup>49</sup>. Как видим, весь смысл книги «Древнее общество» Хэддон свел к приведенной в ней периодизации истории, к делению ее на три эпохи и подразделению первых двух на отдельные ступени. Но, как показывает история, эта периодизация в ее общих чертах была создана еще до Моргана и не является заслугой Моргана. «Великую заслугу американского ученого, — справедливо отмечал М. О. Косвен, — составляет то, что он поставил периодизацию первобытности на материалистические основания»<sup>50</sup>. А. Хэддон, как и другие его английские коллеги, умолчал и о такой важнейшей заслуге Моргана, как открытие им материнского рода в качестве основной структурной единицы первобытного общества и характеристика этого общества как родового первобытнокоммунистического. Моргановский анализ возникновения и развития частной собственности особенно претил вкусам английских ученых «официальной школы». К тому же

имело значение, как отмечал Ф. Энгельс, и то, что Л. Г. Морган был американец. «А если бы даже этих преступлений было недостаточно, чтобы официальная школа отнеслась к Моргану не иначе, как холодно отвернувшись от него, то он переполнил чашу тем, что не только подверг цивилизацию — общество товарного производства, основную форму нашего современного общества, — такой критике, которая заставляет вспомнить о Фурье, но и высказался о грядущем преобразовании этого общества в таких выражениях, которые мог бы произнести Карл Маркс. Поэтому Морган получил по заслугам, когда Мак-Леннан с возмущением бросил ему упрек в том, что «исторический метод ему совершенно антипатичен», и когда женевский профессор г-н Жиро-Тёлон подтвердил это и в 1884 году»<sup>51</sup>. Надо отметить, что Генрих Мэн, главный защитник в то время патриархальной теории, опровергавшейся всем содержанием «Древнего общества», отозвался на основные выводы Моргана критично, но с большим уважением к нему как ученому<sup>52</sup>.

Во Франции хорошо отозвался о труде Моргана Эли Реклю, а швейцарец И. Бахофен в письмах к Моргану выражал великую благодарность за «ценный вклад в систематическое познание» истории первобытности<sup>53</sup>. Моргану посвятил он и свой труд «Антикварные письма»<sup>54</sup>. Живой отклик исследования Л. Г. Моргана нашли в среде русских народников 1870-х годов. Представление о первобытном обществе как родовом, основанном на коллективной собственности, развивалось в работах таких видных народников, как Н. Флеровский, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский<sup>55</sup>.

М. О. Косвен в своем фундаментальном исследовании по историографии проблем матриархата широко освещает отношение к труду Л. Г. Моргана русских ученых. В России этот труд, по его словам, «без промедления становится известным, получает распространение и признание»<sup>56</sup>. Уже в 1878—1879 гг. публикуются две статьи Д. А. Коропчевского, в которых подробно излагается значительная часть труда Моргана<sup>57</sup>. «Россия была и оставалась, — пишет М. О. Косвен, — единственной страной, где его учение было принято и подверглось оригинальной, идущей вперед разработке»<sup>58</sup>. М. О. Косвен указывает при этом на проведенные под влиянием учения Моргана оригинальные исследования русских ученых В. В. Сокольского, Н. И. Зиберы, В. В. Ефимова, М. Ковалевского<sup>59</sup>. Высоко были оценены идеи Л. Г. Моргана Г. В. Плехановым<sup>60</sup>.

Хотя «Древнее общество» Моргана было положительно оценено большинством ученых — его современников в США, России и отдельными исследователями в Европе (Бахофеном, Эли Реклю), однако наиболее справедливую и высокую оценку этому труду дали К. Маркс и Ф. Энгельс. Ф. Энгельс считал исследование Моргана создавшим эпоху трудом<sup>61</sup>. «Относительно первобытного состояния общества, — писал он в 1884 г., — существует *капи-*

тальный труд, имеющий такое же решающее значение, как Дарвин в биологии; открыл его, конечно, опять-таки Маркс: это Морган, «Первобытное общество», 1877»<sup>62</sup>. Об авторе этой книги классики марксизма писали как об ученом, совершившем революцию в науке о доклассовой эпохе в истории человечества, с публикацией труда которого «открывается новая эпоха в разработке первобытной истории». Ф. Энгельс был первым и единственным в то время, кто понял, какое крупнейшее научное значение имеет открытие Морганом «первоначального рода, основанного на материнском праве как стадии, предшествовавшей основанному на отцовском праве роду культурных народов»<sup>63</sup>.

Впервые опубликованный в СССР в 1941 г. составленный К. Марксом «конспект книги Л. Г. Моргана»<sup>64</sup> свидетельствует о глубоком его интересе к этому исследованию. Характерно, что конспект составлен Марксом по другому плану, чем книга Моргана. Как отмечал Ф. Энгельс в предисловии к 1-му изданию своего труда «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Маркс собирался изложить результаты исследований Моргана в связи с данными своего — в известных пределах, я могу сказать, нашего — материалистического изучения истории и только таким образом выяснить все их значение»<sup>65</sup>.

О том, что К. Маркс готовился к написанию труда о первобытной эпохе в истории человечества, говорят и увидевшие ныне свет многочисленные выписки Маркса из широкого круга этнографических исследований виднейших ученых XIX в., изучавшихся им в течение многих лет<sup>66</sup>. Но смерть помешала К. Марксу осуществить свой замысел, и книга Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» явилась, по словам ее автора, «выполнением завещания» К. Маркса. В ней было изложено марксистское понимание истории общества «в связи с исследованиями Л. Г. Моргана». Несмотря на то что Ф. Энгельс широко использовал материалы и выводы Моргана, совершенно необоснованной является распространенная на Западе трактовка труда Ф. Энгельса, как изложения содержания книги Моргана. Как писал сам Ф. Энгельс, «было бы нелепо «объективно» излагать Моргана, а не истолковать его критически и, используя вновь достигнутые результаты, не изложить их в связи с нашими воззрениями и уже полученными выводами. Это ничего не дало бы нашим рабочим»<sup>67</sup>.

В материалах и обобщениях труда Л. Г. Моргана основоположники научного коммунизма нашли конкретизацию своих общих представлений о сущности доклассового периода истории, сделанных на основе обширного, ранее накопленного ими материала по истории человеческого общества. Они критически их переработали в связи со своим историко-материалистическим объяснением истории и вновь собранными ими данными. На основании данных Моргана К. Маркс и Ф. Энгельс уточнили свои представления о соотношении семьи и рода, о характере перво-

бытной экономики, общественных отношений и идеологии. Они пересмотрели также положение, высказанное в «Коммунистическом манифесте», что «вся история человечества есть история классовой борьбы». Но, высоко оценивая исследование Моргана, они не считали его непогрешимым, и в книге Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» внесены значительные коррективы в его учение.

И по замыслу, и по содержанию труд Ф. Энгельса, бесспорно, оригинальное исследование. Это прежде всего проявилось в трактовке Энгельсом проблем экономики. «Экономические обоснования, которые были достаточны для целей, поставленных Морганом, но для моих целей совершенно недостаточны, все заново переработаны мной»<sup>68</sup>, — писал Ф. Энгельс в предисловии к 1-му изданию своего труда. В этом труде четко выявлены экономические основы первобытнокоммунистической сущности «предыстории» человеческого общества, но особое внимание уделено экономической и социально-политической характеристике качественного своеобразия последнего этапа первобытности, этапа зарождения классового общества, и тем самым подчеркнут исторически преходящий характер классового общества, неизбежность его смены коммунистическим обществом.

Ф. Энгельс, высоко оценивая вклад в науку о первобытности Моргана, в то же время предвидел, что накопление научных знаний внесет коррективы в выдвинутые Морганом положения. Например о данной Морганом периодизации истории первобытного общества Ф. Энгельс писал: «Морган был первый, кто со знанием дела попытался внести в предысторию человечества определенную систему, и до тех пор, пока значительное расширение материала не заставит внести изменения, предложенная им периодизация несомненно останется в силе»<sup>69</sup>. Уже в предисловии к четвертому изданию своего труда, говоря о достижениях науки о первобытности за 14 лет со времени публикации труда Моргана, Энгельс отмечал, что в связи с накоплением новых материалов «некоторые отдельные гипотезы Моргана были в результате этого поколеблены или даже опровергнуты. Однако нигде вновь собранный материал не привел к необходимости заменить его существенные положения какими-либо другими. Система, внесенная им в первобытную историю, в основных чертах сохраняет силу до сих пор»<sup>70</sup>.

Ныне, почти через сто лет после выхода в свет труда Моргана, накоплен огромный археологический, этнографический и антропологический материал, делающий необходимым пересмотр некоторых положений учения Моргана. Однако основные положения его труда не только остались непоколебленными, но и блестяще подтверждаются новыми данными. Несмотря на всевозможные попытки опровержения, не потеряла своего значения для науки наших дней периодизация Моргана. Как писал С. П. Толстов, «периодизация Моргана именно потому и выдерживает

проверку временем, что в своих важнейших чертах вполне соответствует археологически устанавливаемым большим эпохам конкретной истории человечества»<sup>71</sup>. «Шесть этапов археологической периодизации,— отмечал С. П. Толстов в другой работе,— прямо соответствуют шести этапам периодизации Моргана»<sup>72</sup>.

Но наряду с признанием научного значения принципиальных положений труда Моргана советские ученые внесли существенные коррективы в периодизацию Моргана, выявившиеся в процессе развития науки. Наиболее важное значение имеют изменения, внесенные в характеристику первого и последнего этапов первобытной истории. Внесены поправки в трактовку Морганом истории «открытий и изобретений» в качестве рубежей этнических периодов. Так, например, в изобретении огня и рыболовства Морган видел рубеж между низшей и средней ступенями дикости. На основе же новейших археологических данных теперь установлено, что огонь был известен уже синантропу. Рыболовство как ведущую отрасль хозяйства советские ученые относят к концу неолита, появление же его одновременно изобретению лука и стрел. В изобретении гончарства Морган видел обязательный рубеж двух этнических периодов — дикости и варварства — и поэтому ошибочно отнес полинезийцев и индейцев северо-западного побережья, не имевших гончарства, к периоду дикости.

На основании же современных знаний советские ученые изобретение гончарства относят вместе с земледелием к эпохе неолита, признавая, однако, что не все народы этой эпохи обязательно знали эти «изобретения и открытия». У многих неолитических племен основой существования было не земледелие, а оседлое рыболовство; а австралийцы и некоторые племена Америки, не имея лука и стрел, пользовались не менее гениальными изобретениями: бумерангом и духовым ружьем. Рубеж между варварством и цивилизацией (т. е. классовым обществом) Морган видел в изобретении обработки железа. Новые же научные данные убедительно показали, что не железо, а открытие металлов — меди, бронзы заканчивает неолит. Интересно в связи с этим отметить, что У. Робертсон за 100 лет до Моргана именно в изобретении металлов, а не железа видел рубеж между варварством и цивилизацией.

Как справедливо отмечал С. П. Толстов, в периодизации Моргана недостаточно выделены те узловые моменты первобытной истории, которые связаны с историей общественных отношений. «Деление на период дикости (присваивающее хозяйство) и варварства (производящее хозяйство),— пишет С. П. Толстов,— отодвигает на второй план две другие качественные грани, отделяющие период расцвета первобытнообщинного строя... от этапа его становления, когда создается сам человек, и от этапа его распада, когда созревшие в рамках первобытной общины производительные силы взрывают первобытные производственные отношения»<sup>73</sup>.

Ф. Энгельс своими трудами внес значительные коррективы в этот недостаток периодизации Моргана. В своем классическом труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» специальную главу «Варварство и цивилизация» Ф. Энгельс посвятил именно анализу сущности последнего этапа истории первобытного общества, назвав его вслед за Морганом периодом военной демократии. В работе же «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» Энгельс дает характеристику древнейшего этапа человеческой истории (соответствующего низшей ступени дикости у Моргана), показав, что сущностью его был процесс становления человека. Со времени выхода в свет этих трудов Энгельса накоплен богатый археологический и этнографический материал, подтверждающий высказанные в них основные положения и убедительно показывающий, что реальной гранью между низшей и средней ступенями дикости является завершение становления современного вида человека и дуально-родовой организации человеческого общества.

Внесены также известные коррективы в созданную Морганом схему семейно-брачных отношений. Большинство советских ученых не разделяет гипотезу Моргана о кровнородственной семье и семье пуналуа как промежуточных ступенях между первобытным стадом и родом. Они считают, что первобытное стадо с промискуитетом без промежуточных стадий непосредственно превратилось в дуально-родовую организацию и что брак первоначально означал установление отношений между родовыми коллективами, а не между отдельными индивидами. Он носил групповой характер. Вместе с тем, отвергая положения Моргана о кровнородственной семье и семье пуналуа, советские ученые принимают основную мысль Моргана о развитии семейно-брачных отношений от промискуитета через групповой брак к парному, а затем моногамному браку <sup>74</sup>.

Несомненно прав был С. П. Толстов, осудив попытки огульного отрицания научного значения периодизации первобытной истории Моргана на основе имеющихся в ней отдельных ошибочных положений. Новые археологические и этнографические исследования, писал он, «позволяют сейчас рассматривать последнюю (периодизацию Моргана.— Ю. А.) не как некую идеальную «социологическую» или «историко-культурную» схему, дающую лишь общее направление процесса на древнейших этапах истории (как это делают до сих пор многие из наших авторов, пишущих по этим вопросам), а как вполне конкретную историческую периодизацию, прослеживаемую с известными вариантами и отклонениями во всех странах земного шара» <sup>75</sup>.

Характерно, что и на родине Моргана, где его больше всего критиковали и отвергали на протяжении первой половины XX в., теперь начинают признавать, что его периодизация не потеряла своего значения для науки наших дней. Заслуженное признание открытия Моргана и его периодизация получили в предисловиях



редакторов двух новых изданий труда Морган «Древнее общество» в США — Э. Бюрке Ликок и Л. А. Уайта <sup>76</sup>.

В 1881 г. была опубликована последняя работа Морган «Дома и домашняя жизнь американских туземцев» <sup>77</sup>. Вначале она была написана в виде раздела труда «Древнее общество», но издатели предложили Моргану опубликовать ее отдельно. Основная же идея работы о связи архитектуры жилища с формой семьи и строем домашней жизни высказана была Морганом в начале 1-й главы книги «Древнее общество», где он писал: «Жилищная архитектура, связанная с формой семьи и строем домашней жизни, дает почти полную картину прогресса от дикости до цивилизации» <sup>78</sup>. О значении этой связи он пишет попутно и в других разделах этого труда. Эта проблема занимала Морган со времени выхода в свет его первой работы «Лига прокезов», уже в ней он высказывал мысль о связи зодчества с общественной жизнью индейцев. Особенно интенсивно занимался он изучением этого вопроса в 1871—1881 гг. За этот период он публикует ряд работ, посвященных результатам своих исследований. В 1874 г. увидела свет его статья «Архитектура американских аборигенов» в Энциклопедии Джонсона <sup>79</sup>.

В 1876 г. выходит его работа «Дома строителей курганов» <sup>80</sup>. В том же году была готова рукопись 5-й главы «Древнего общества», носившая название «Развитие идеи домашней архитектуры», которая, однако, не вошла в книгу. Морган продолжал и дальше свои исследования занимавшего его вопроса. В 1878 г. он предпринял поездку на юго-запад плато Колорадо и в Новую Мексику с целью изучения руин древних пуэбло. Результаты своих исследований он опубликовал в 1880 г. в двух очерках: «О руинах каменных пуэбло, на р. Анима» и «Об изучении домов американских аборигенов со схемой исследования руин Новой Мексики и других мест» <sup>81</sup>.

Обобщением всех этих изысканий Морган и явилась его книга «Дома и домашняя жизнь американских аборигенов». Это произведение не потеряло своего значения благодаря богатству конкретного материала и постановке принципиальных проблем. В предисловии к работе им изложена отправная идея исследования о связи архитектуры с общественной жизнью народа и строем семьи. Затем Морган сжато излагает свое учение о родовом строе индейцев, данное им в «Древнем обществе».

Большой раздел книги посвящен описанию социально-экономической и бытовой жизни индейцев Америки. Основную черту их быта он видит в коммунизме домашней жизни, выражающемся в общинном землевладении и землепользовании, в общих запасах продовольствия, обычаях гостеприимства и одноразового общего питания в определенное время дня. Затем он пространно описывает домашнюю жизнь и жилища различных этнических групп Северной и Центральной Америки. Эта книга стала последним его трудом: Морган умер в 1881 г.

Подводя итог его научной деятельности, можно сказать, что новые открытия в области археологии и этнографии показали правильность реконструкции Морганом первобытной эпохи в важнейших своих звеньях. Приходится лишь удивляться, что достиг он этого, располагая незначительными в сравнении с современным состоянием науки данными. Это говорит о верности строго исторического и материалистического метода Моргана. В свете современных знаний незыблемыми остались его важнейшие открытия. Во-первых, это установление им основных этапов прогрессивного развития первобытного человечества, определяемого развитием производительных сил, или, по выражению Моргана, «прогрессом открытий и изобретений». Во-вторых, это открытие материнского рода как основной и универсальной формы организации первобытного общества. В-третьих, это установление первобытнокоммунистических основ общественного быта первобытности. И, наконец, установление, что по мере разделения труда, частной собственности, социального неравенства и эксплуатации (рабства) древние формы родового строя разлагаются, групповой брак и парная семья уступают место патриархальной и моногамной семье, материнский счет родства уступает место отцовскому, рушится и сама родовая организация, уступая место государству.

*Общественно-политические взгляды Моргана.* Социально-экономические и политические предпосылки воззрений Моргана, изложенных в его труде «Древнее общество», многократно уже подвергались критическому анализу и в советской и в зарубежной литературе<sup>82</sup>, что в значительной степени и облегчает, и усложняет нашу задачу.

Социально-политические взгляды Моргана складывались в бурный период истории США. Быстрое развитие промышленного капитализма в США в середине XIX в. сопровождалось изменениями в отношениях классов и идеологии того времени. Идеологический климат первой половины XIX в. характеризовался борьбой идей прогресса, унаследованных от философов-просветителей XVIII в. и разделявшихся прогрессивными слоями американской общественности, против реакционных теорий деградации и расизма во всех его вариантах. Это был период острых споров между полигенистами и моногенистами, негрофобами и аболиционистами, сторонниками теории прогресса и теории регресса.

На либеральные слои американской интеллигенции США этого периода глубокое воздействие оказывали теории утопического социализма Фурье и Оуэна. Все эти течения в прогрессивной мысли США оказали воздействие на взгляды Моргана, живо откликавшегося на события времени. Заслуживает внимания тот факт, что Морган был не только ученым этнографом-полевиком, но и общественным деятелем. Он не замыкался в стенах «башни из слоновой кости» от общественно-политической жизни. Уже в годы учебы в колледже сказалась общественная жилка Моргана:

он был одним из организаторов молодежного литературного кружка «Гордиев узел», организованного по типу масонских лож. Затем по его же инициативе этот кружок был реорганизован по плану структуры ирокезской Лиги в «Великий орден ирокезов», ставивший своей целью «сеять в народе доброе отношение к индейцам». После прекращения деятельности ордена Морган создает в 1854 г. «Пандит клуб», в котором он выступал с лекциями по волновавшим его научным и общественно-политическим вопросам.

О политической деятельности Моргана говорит его избрание в 1861—1868 гг. в законодательное собрание штата Нью-Йорк от республиканской партии, стоявшей тогда на сравнительно прогрессивных позициях, а в 1868—1869 гг. он становится сенатором от этой же партии.

Заметно стремление Моргана критически осознать смысл происходивших событий и оценивать их с точки зрения элементарной справедливости. Раньше всего это проявилось в его отношении к индейцам. Вся жизнь он стремился поддерживать индейцев в борьбе против угнетения и экспроприации их земель. Он постоянно напоминал о правах индейцев как первых хозяев континента и об обязательствах граждан США в отношении их. Когда Моргану было 22 года, он, начинавший свою юридическую практику адвокатом, встал во главе с «Великим орденом ирокезов» на защиту сенека от попыток захвата их земель земельными спекулянтами Огденской компании и помог индейцам отстоять свои земли.

Осуждению индейской политики федерального правительства посвящены отдельные страницы и заключительная глава первой книги Моргана «Лига ирокезов» (1851 г.), обобщающие его наблюдения в индейских резервациях штата Нью-Йорк. В те годы он видел путь к спасению индейцев от притеснений и грабежа дельцами восточных штатов в перемещении их на Запад. Но во время своих экспедиционных поездок в 1859—1862 гг. к индейцам, обитавшим к западу от Миссисипи, Морган был потрясен бедственным положением индейцев на «романтическом» Западе. В дневниках этого путешествия он пишет о вопиющих фактах ограбления и прямого истребления индейцев. Он подверг резкой критике созданную правительством США систему «индейских агентств» и деятельность возглавлявших их «индейских агентов», погрязших в коррупции и наживавшихся на ограблении индейцев вместо того, чтобы осуществлять свои служебные функции — проводить в жизнь объявленную правительством США политику опеки над индейцами. В стремлении облегчить жизнь индейцев Морган настойчиво добивался своего назначения на пост комиссионера по индейским делам, стоявшего во главе Индейского бюро правительства. Но не добился этого ни в правление Линкольна, ни в правление Гранта. В 1876 г. он выступил в защиту индейцев сиу, уничтоживших напавший на их стойбище

отряд генерала Кастера. Это справедливое возмездие вызвало в стране взрыв воинствующего шовинизма и расизма, американские газеты призывали к кровавой расправе с краснокожими дикарями, посмевшими поднять руку на белых.

Развитие промышленности в г. Рочестере, где Морган провел всю свою жизнь, и обострение классовых конфликтов побудили Моргана выступить в 1852 г. с лекцией на тему «Диффузия против централизации»<sup>83</sup>. В этой лекции он осуждал эксплуатацию труда капиталом. Главную причину ее он видел в «сосредоточении» капитала в руках немногих и избавлением от нее считал «диффузию собственности». Каждый рабочий, по Моргану, должен стать мелким капиталистом, тем самым труд станет-де независимым от капитала и неравенство потеряет свое значение.

На высказанных в этой лекции взглядах Моргана отчетливо прослеживается влияние идей мелкобуржуазного уравнилельного социализма, распространенных в то время среди мелкобуржуазной интеллигенции США. С идеей равных прав всех на собственность выступали теоретики уравнилельного социализма К. Блэтчли и Г. Скидмор. Последний предложил проект экспроприации основных средств производства и раздела их поровну между фермерами и ремесленниками. Гомстед-акт истолковывался ими как практическое осуществление диффузии собственности и реальный путь избавления от эксплуатации. Этими идеями были заражены и значительные слои рабочих. Социальную несправедливость Морган видел также в запрете университетского образования для женщин, неоднократно выступал с призывами открыть двери университетов для женщин. Свое имущество он завещал на организацию женского высшего образования. В годы гражданской войны Морган был непосредственным участником развернувшейся классовой борьбы между рабовладельцами Юга и промышленной буржуазией и широкими народными массами Севера. Он был на стороне противников рабства и включился в активную политическую деятельность. В 1862 г. он выступил с призывом решительно покончить с мятежниками<sup>84</sup>. В период реконструкции Юга Морган выступал как радикальный республиканец<sup>85</sup>.

Важное значение для анализа общественно-политических взглядов Моргана имеют его дневники, ведшиеся им во время путешествия по странам Европы в 1871 г.<sup>86</sup> На основании высказанных в них суждений Моргана нередко изображают как апологета американского капитализма. Однако в действительности он им не был, хотя и считал американский социальный строй своего времени высшим достижением прогрессивного развития человеческой истории. Вполне справедливо он отмечал прогрессивность американского капитализма по сравнению с Европой. Преимущества его он видел в демократизме США. Моргана поражала глубина классовых противоречий в странах Европы, и в своем дневнике он высказывает мысль о необходимости револю-

ционного восстания масс против господствующих классов. Он с симпатией писал о парижских коммунарах, поднявшихся против тирании, за великие идеалы свободы, равенства и братства и пытавшихся установить «правительство рабочих людей». Морган гневно осуждал «варварство нации», «свирепость ее правящего класса», устроившего «кровавую бойню коммунарам» в своей «ненависти к правительству рабочих»<sup>87</sup>.

Правда, на страницах этого же дневника встречаются фразы, говорящие об идеализации Морганом общественного строя США. Он считал, например, в то время, что классы и классовая борьба присущи лишь Европе. Но эта идеализация была присуща не только Моргану, она довольно широко была в то время распространена в общественной мысли и США, и Европы. Не случайно А. С. Пушкин в России и А. Токвилль во Франции выступили с доказательствами необоснованности идеализации США. По словам А. С. Пушкина, «наиболее мыслящие» люди Европы и особенно России первой половины XIX в. видели в американских «институтах» и «уложениях» воплощение человеческих чаяний и свобод, «плод новейшего просвещения»<sup>88</sup>. Однако уже в начале XIX в. стали появляться работы и исследования «нравов и постановлений американских», в которых люди, превозносившие последние, «с изумлением увидели,— писал А. С. Пушкин,— демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрасудках, в ее нестерпимом тиранстве». А. Токвилль, иронизируя по поводу «демократичности» США, писал: эта «самая жадная на земле нация... спокойно, законно, филантропично, без кровопролитий истребляет индейцев и захватывает индейские земли»<sup>89</sup>. Да и Морган еще до путешествия в Европу выступал с резкой критикой индейской политики правительства США, против концентрации богатства в руках капиталистов, эксплуатирующих рабочих.

Однако к середине 1870-х годов во взглядах Моргана на американскую действительность произошел значительный перелом. Резкое обострение противоречий капитализма, подъем забастовочного движения рабочих, массовые выступления фермеров наглядно опровергали иллюзии о диффузии в США собственности и об отсутствии в этой стране классов и классовых конфликтов. Уступки федерального правительства реакции, допустившие свержение революционных правительств Реконструкции в Южных штатах и установление там режима террора, не могли не повлиять на левореспубликанские взгляды Моргана. Все это не могло не оказать решающего воздействия на социально-политические взгляды Моргана.

В «Древнем обществе» Морган уже иначе оценивает общественный строй США, хотя и в этом труде Моргана есть фраза, которая истолковывается критиками Моргана как апологетика капитализма—США. Но вчитаемся в нее: «Несмотря на то что привилегированные классы продержались в течение нескольких

тысячелетий везде, за исключением Соединенных Штатов, совершенно ясно стало, однако, каким тяжелым бременем они ложатся на общество»<sup>90</sup>. Очевидно, здесь у Моргана речь идет о том, что в США привилегированные классы существуют не тысячелетия, как в Старом Свете, но всюду они — бремя для общества. Несмотря на эти хронологические различия, и американское общество Морган относил ко второму из его двух планов общественного строя и подверг его так же, как другие общества эпохи цивилизации, уничтожающей критике. «С наступлением цивилизации, — пишет Морган, — рост собственности принял такие громадные размеры, ее формы стали так разнообразны, ее применение так расширилось, а ее использование в интересах собственников так искусно, что она сделалась силой, непреодолимой для народа»<sup>91</sup>. Но Морган видел преходящий характер этого общества. «Голая погоня за богатством, — пишет он, — не составляет конечного назначения человечества...» Он предвидит гибель общества, «единственной целью которого является богатство», замену его более высоким обществом, обществом третьего, «более высокого» плана, обществом коммунистическим<sup>92</sup>. Не случайно Ф. Энгельс писал, что «Морган... приходит к непосредственно коммунистическим выводам в отношении современного общества»<sup>93</sup>.

Жизнь Моргана была наполнена бурной деятельностью и на поприще науки и в общественно-политической сфере страны. Его научные цели не носили абстрактного характера. Он не занимался наукой для науки. Все его научные устремления были направлены на доказательство равенства народов как участников прогрессивного развития человеческого общества к его лучшему будущему.

Морган активно участвовал в деятельности научных учреждений США. Уже в 1857 г. он становится членом ведущего в то время научного общества страны — Американской ассоциации содействия развитию науки. В 1875 г. он создал в этой ассоциации секцию этнологии, возглавив ее. В 1879 г. он был избран президентом ассоциации. В 1875 г. Морган был избран в члены национальной Академии наук. Эти два избрания были формами наивысшего признания научных заслуг ученого США того времени.

<sup>1</sup> Opler Marvin K. Cultural evolution and psychology of people. — In: Essays in the science of culture in honor of L. A. White. New York, 1960, p. 369.

<sup>2</sup> Morgan L. H. Letters on the Iroquois (I—XIV) of Skenandoah to A. Gallatin. — American review, 1847.

<sup>3</sup> Morgan L. H. League of the Ho-de-no-saunez, or Iroquois. Rochester, 1851; переиздана под названием League of the Iroquois. New York, 1962. В России восемью годами раньше в Петербурге был опубликован исторический очерк социальной жизни тлинкитов — индейского племени, жившего на противоположном от ирокезов конце американского материка, написанный русским исследователем И. Вениаминовым на основе собранных им полевых материалов.

- <sup>4</sup> *Goldenweiser A.* Early civilization. New York, 1922, p. 418.
- <sup>5</sup> *Morgan L. H.* League of the Iroquois, p. 60.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 78—79.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 456.
- <sup>8</sup> *White A.* How Morgan came to write systems of consanguinity and affinity.— Papers of the Michigan Academy of science, arts and letters, 1957, vol. 42, p. 262.
- <sup>9</sup> *Morgan L. H.* Systems of consanguinity and affinity of human family. Washington, 1871.
- <sup>10</sup> *White L. A.* How Morgan..., p. 267.
- <sup>11</sup> *Rivers W. H. R.* Kinship and social organization. London, 1914.
- <sup>12</sup> *Morgan L. H.* Extracts from European travel journal of L. H. Morgan. New York, 1937. Эти дневники увидели свет только благодаря усилиям их издателя Л. А. Уайта.
- <sup>13</sup> *Morgan L. H.* Ancient society. New York, 1877; см. также новые издания книги под редакцией Э. Бюрке-Ликок (1963 г.) и под редакцией Уайта Л. А. (1964 г.); рус. пер.: *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934. (В случаях неточностей русского перевода мы обращаемся к изданию под ред. Л. А. Уайта).
- <sup>14</sup> В 1872 г. он публикует статью «Australian Kinship». В 1873 г. выступает с докладом в Пандит клубе о тотемизме, о родовой системе римлян, в 1874 г.— о прогрессе в области искусств и наук; см. также: *Morgan L. H.* Ethnic periods and arts of subsistence.— In: Proceedings of the 24th Meeting American Association for the Advancement of Science. Detroit, 1875; *Idem.* Montezuma's dinner.— The North American review, 1876, N 122.
- <sup>15</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 6.
- <sup>16</sup> *Whitney W. D.* Oriental and linguistic studies. New York, 1873; *Kaines J.* Western anthropologists and extra Western Communities.— Anthropologia, London, 1874, vol. 1, N 2.
- <sup>17</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 15.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 15, 445.
- <sup>19</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 445.
- <sup>20</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 199.
- <sup>21</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 149.
- <sup>22</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 223.
- <sup>23</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 38.
- <sup>24</sup> *Fortes M.* Social anthropology.— In: Scientific Thought in the Twentieth Century. London, 1951, p. 336; *Lowie R. H.* Primitive society. New York, 1920, p. 50, 319.
- <sup>25</sup> *Grote G.* A history of Greece. 3rd ed. London, 1851, vol. 3, p. 75—79.
- <sup>26</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 133.
- <sup>27</sup> *Niebur B. G.* Romische Geschichte. Berlin, 1811—1813, Bd. 1.
- <sup>28</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 467.
- <sup>29</sup> *Stern B. J.* Lewis Henry. Morgan: social evolutionist. Chicago, 1931, p. 131.
- <sup>30</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 3.
- <sup>31</sup> *White L. H.* Introduction.— In: Morgan L. H. Ancient society, p. XX.
- <sup>32</sup> *Косвен М. О.* Л. Г. Морган. Жизнь и учение. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИО СССР, 1933, с. 54.
- <sup>33</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 25.
- <sup>34</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 15.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>36</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 4.
- <sup>37</sup> Там же, с. 9.
- <sup>38</sup> Там же, с. 13.
- <sup>39</sup> Там же, с. 26.
- <sup>40</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 11.
- <sup>41</sup> *Косвен М. О.* Л. Г. Морган..., с. 54.
- <sup>42</sup> Academy, 1878, 20 July, p. 67—68.
- <sup>43</sup> Athenaeum, 1877, 29 Dec., p. 867—868.
- <sup>44</sup> Saturday review, 1878, 5 Dec., p. 20.

- <sup>85</sup> White L. A. Introduction, p. XXXII.
- <sup>86</sup> Ibid., p. XXXI.
- <sup>87</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 223—224.
- <sup>88</sup> Haddon A. C. History of anthropology. London, 1949, p. 127.
- <sup>89</sup> Ibid., p. 129.
- <sup>90</sup> Косвен М. О. Л. Г. Морган..., с. 47.
- <sup>91</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 224—225.
- <sup>92</sup> Мэн Г. С. Древний закон и обычай. М., 1884, с. 147—174.
- <sup>93</sup> См. публикацию писем: Stern B. J. Lewis Henry Morgan: social evolutionist, p. 145—151.
- <sup>94</sup> Bachofen J. J. Antiquarische Briefe, vornehmlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe. Bd. 1—2. Strassburg, 1880—1886.
- <sup>95</sup> Флеровский Н. Алфавит социальных наук. СПб., 1871 г.; Лавров П. Л. Первобытная форма взаимных человеческих отношений. СПб., 1872; Михайловский Н. М. Борьба за индивидуальность. Семья. СПб., 1876.
- <sup>96</sup> Косвен М. О. Матриархат. История проблемы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948, с. 197.
- <sup>97</sup> Корончевский Д. А. Родовое начало в древнем обществе.— Слово, 1878, № 11—12; Он же. Родовые учреждения у классических народов.— Слово, 1879, № 5.6. Русский перевод книги Л. Г. Моргана вышел в свет в 1900 г. с предисловием М. Ковалевского.
- <sup>98</sup> Косвен М. О. Матриархат, с. 207.
- <sup>99</sup> Соколовский В. В. К изучению об организации семьи и родства в первобытных обществах, преимущественно у кельтов и германцев.— Журнал министерства народного просвещения, 1881, 4 и 7; Н. И. Зибер. Очерки первобытной экономической культуры. СПб., 1883; В. В. Ефимов. Очерки по истории древнеримского родства и наследования. СПб., 1885; Ковалевский М. Первобытное право. М., 1886.
- <sup>100</sup> См., например: Плеханов Г. В. Искусство и литература. М.: 1948; см. также: Гусев Г. В. Плеханов о первобытном обществе и его культуре.— Сов. этнография, 1952, № 4.
- <sup>101</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 26.
- <sup>102</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. М.: Госполитиздат, 1953, с. 372.
- <sup>103</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 22, с. 223.
- <sup>104</sup> Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество».— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 45.
- <sup>105</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 25.
- <sup>106</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 45, с. 153—444.
- <sup>107</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма, с. 376.
- <sup>108</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 27.
- <sup>109</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 28.
- <sup>110</sup> Там же.
- <sup>111</sup> Толстов С. П. К вопросу о периодизации истории первобытного общества.— СЭ, 1946, № 1, с. 25.
- <sup>112</sup> Толстов С. П. К. Маркс и Л. Г. Морган.— СЭ, 1946, № 2, с. 246.
- <sup>113</sup> Толстов С. П. К вопросу о периодизации..., с. 25—26; Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966; Он же. Учение Моргана, марксизм и современная этнография. СЭ, 1964, № 4.
- <sup>114</sup> См. Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М.: Мысль, 1974.
- <sup>115</sup> Толстов С. П. К. Маркс и Л. Г. Морган, с. 246.
- <sup>116</sup> Burke Leacock E. Preface.— In: Morgan L. H. Ancient society. New York, 1963; White L. A. Introduction.— In: Morgan L. H. Ancient society. Cambridge, Mass., 1964.
- <sup>117</sup> Morgan L. H. Houses and house life of American aborigines.— In: Contributions to North American ethnology. Washington, 1881, vol. 4. Русский перевод: Дома и домашняя жизнь американских туземцев. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934.
- <sup>118</sup> Морган Л. Г. Древнее общество, с. 7.
- <sup>119</sup> Morgan L. H. Architecture of the American aborigines.— In: Johnson's New Universal Cyclopaedia, New York, 1878, vol. 1.



- <sup>50</sup> *Morgan L. H.* Houses of Mound builders.—North American Review, 1876, N 123.
- <sup>51</sup> *Morgan L. H.* On the ruins of a Stone Pueblo on the Animas River in New Mexico.—In: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 12th Rept, Cambridge, 1880, pt 2, N 3; *Morgan L. H.* Study of the houses of the American Aborigines with suggestions for the explorations of the ruins of New Mexico, Arizona, the Valley of San Juan and in Jucatan and Central America.—Archaeological Institute of America 1st Annual Report, Cambridge, 1880.
- <sup>52</sup> См.: *Косвен М. О.* Морган. Жизнь и учение; *Семенов Ю. И.* Льюис Генри Морган: легенда и действительность.—СЭ, 1968, № 6. *Stern B. J.* Lewis Henry Morgan: social evolutionist. Chicago, 1934; *White L. A.* How Morgan came to write «Systems of consanguinity and affinity».—Papers of the Michigan Academy of science, arts and letters, 1957, vol. 42; *White L. A.* Preface.—In: Morgan L. H. The Indian journals, 1859—1862. Ann Arbor, 1859; *Idem.* Introduction.—In: Morgan L. H. Ancient society. Cambridge, Mass., 1964; *Burke Leacock E.* Preface.—In: Morgan L. H. Ancient society. New York, 1963; *Resek C.* Lewis Henry Morgan: American scholar. Chicago, 1964; *Terray E.* Morgan and contemporary anthropology.—In: Marxism and «primitive society». Engl. ed. New York, 1972; *Lowie R.* Lewis Henry Morgan in historical perspective.—In: Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber. Berkeley, 1936; *White L.* Lewis Henry Morgan: pioneer in the theory of social evolution.—In: An Introduction to the History of Sociology / Ed. by H. E. Barnes. Chicago, 1948; *Eggan F. L. H.* Morgan in kinship perspective.—In: Essays in the science of culture in honour of L. A. White. New York, 1960.
- <sup>53</sup> *Morgan L. H.* Diffusion against centralization. Rochester. New York, 1852.
- <sup>54</sup> *Stern B. J.* Lewis Henry Morgan: social evolutionist, p. 37—38.
- <sup>55</sup> *Reseck C.* Lewis Henry Morgan: American scholar. Chicago, 1960; см. также: *Семенов Ю. И.* Льюис Генри Морган: легенда и действительность.
- <sup>56</sup> Extracts from the European travel journal of Lewis H. Morgan. Rochester; New York, 1937.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, p. 334, 374, 343, 344, 347.
- <sup>58</sup> *Пушкин А. С.* Джон Теннер. Соч.: М.: ГИХЛ, 1950, т. 5, с. 343.
- <sup>59</sup> *Токвиль А.* Демократия в Америке. Киев, 1880, т. 2, с. 282.
- <sup>60</sup> *Морган Л. Г.* Древнее общество, с. 329.
- <sup>61</sup> Там же.
- <sup>62</sup> *Morgan L. H.* Ancient society, p. 467.
- <sup>63</sup> *Маркс К. Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 36, с. 97.

## Глава 3

### ПОСЛЕДОВАТЕЛИ МОРГАНА В ЭТНОГРАФИИ США

Поразительный успех эволюционизма в этнологии Америки и Европы в конце XIX в. и особенно в 1880-х годах был связан не столько с воздействием эволюционных идей Г. Спенсера, Э. Тэйлора, Мэна, Лебонна и Мак-Леннана, сколько с учением о первобытности, изложенным в труде Морган «Древнее общество», переработанным и поднятым на более высокий уровень историко-материалистического понимания истории человеческого общест-

ва Ф. Энгельсом. Именно под воздействием этих идей развивалась этнографическая мысль США конца XIX в.

Уже при жизни Моргана признавали основателем американской этнографической науки. Хотя в его время не было еще преподавания этнографии в университетах страны, он своими трудами и личным общением дал этнографическую подготовку целому поколению ученых США XIX в. Учениками Моргана была блестящая плеяда этнографов США XIX в.: Дж. У. Пауэлл, Даниэль Бринтон, А. Банделье, Отис Т. Мэсон, Уильям Х. Холмс, Джон В. Фьюкс, Вальтер Хоу, Франк Купинг, Уильям Дж. Макги, Алис Флетчер, Джон О. Дорсей, Джон Хьюит, Ф. У. Путнам и др.

Все они вели полевые исследования среди индейцев Северной Америки. Их фундаментальные монографии, посвященные отдельным племенам и племенным группам, заложили солидную основу для развития науки в XX в. Свою научную деятельность они не ограничили лишь собиранием этнографических материалов в поле, а использовали публикации путешественников, архивы, данные археологии — словом, они были этноисториками.

Будучи последователями учения Моргана, каждый из этих ученых вносил в науку свой вклад и в теоретическом плане, разрабатывая отдельные положения Л. Г. Моргана, но нередко отклоняясь от моргановской трактовки.

Ближайшим учеником и другом Л. Г. Моргана был А. Ф. Банделье (1840—1914 гг.). Это был историк-самоучка, прогрессивный для того времени ученый, заложивший фундамент историко-этнографического и археологического изучения индейцев юго-западных штатов США. Значительный вклад он внес в изучение древней Мексики. В серии монографий по этнографии ее населения и в письмах Моргану он отверг и пересмотрел ряд концепций о характере мексиканского общества, построенных на описаниях его испанскими хронистами. Вначале своей переписки с Морганом Банделье в отличие от Моргана правильно считал, что ацтекское общество — не просто высокая ступень родового общества, а качественно новое общество. Называя его «деспотической, варварской монархией», он находил в нем признаки феодального общества. Но постепенно Банделье уступал взглядам Моргана: «Все более и более я убеждаюсь, — писал он, — в том, что ацтекские институты не являются монархическими, а скорее, как Вы говорите, это военная демократия»<sup>1</sup>. Но в то же время он настаивает, что ацтеки «в общем развитии ушли дальше, чем Вы допускаете». В книге «Социальная организация ацтеков» он пишет, что социальная организация и форма управления древних ацтеков была военной демократией, «некогда основанной на коммунизме жизни», но ко времени завоевания он устанавливает наличие у них, помимо рабов, двух классов, «пользующихся чрезвычайно разной степенью прав», и пишет об эксплуатации одного класса другим<sup>2</sup>.

После смерти Л. Г. Моргана наиболее влиятельными этнографами-эволюционистами в США были Дж. У. Пауэлл (1834—1902 гг.) и Д. Бринтон. Дж. Пауэлл (нередко называемый в литературе майором Пауэллом) основал так называемую «вашингтонскую этнографическую школу», объединявшую наиболее последовательных сторонников учения Л. Г. Моргана. Их деятельность охватывала два последних десятилетия XIX в. Главным центром этнографических исследований в то время было созданное в 1879 г. Дж. Пауэллом Бюро американской этнологии при Смитсоновском институте. Как директор этого Бюро Пауэлл организовывал и направлял этнографическое изучение индейцев. Труды своих коллег он оценивал в свете положений труда Моргана «Древнее общество». Он снабжал этой книгой каждого едущего в поле этнографа. Сам Дж. Пауэлл начинал полевые этнографические исследования попутно с геологическим и географическим изучением американского Запада — плато и бассейна р. Колорадо, Скалистых гор. Одно время он был директором геологической разведки США и внес огромный вклад в изучение естественных ресурсов США.

Эти исследования Пауэлла привели его к общению с индейцами. Он был поражен жалкой участью встреченных им индейских групп и с осуждением писал о захвате белыми поселенцами индейских земель, лишении индейцев средств существования. Его возмущала жестокость военного подавления восстаний доведенных до отчаяния индейцев. К сожалению, не все еще собранные Пауэллом полевые этнографические материалы увидели свет, хотя он был по существу первым исследователем многих племен. Только в 1971 г. были опубликованы материалы Пауэлла по этнографии индейцев нума — группы шошонских племен Большого бассейна и плато Колорадо, собиравшиеся им на протяжении почти 18 лет (с 1862 по 1880 г.) и дающие наиболее ранние сведения об этих племенах, которым в XX в. было уделено огромное внимание на страницах работ, пытавшихся опровергнуть учение Моргана. Данные Пауэлла убедительно свидетельствуют о необоснованности гипотез Дж. Стюарда об извечности у этих шошонских групп патриархальной малой семьи как основной экономической и социальной ячейки и якобы подтверждающих теории пзначальности кочевого патриархата. Дж. Пауэлл убедительно показал, что все эти черты, изучавшиеся Стюардом в 1930-х годах, — следствие колонизации индейских земель белыми, а не изначальные черты их социальной жизни.

Нельзя переоценить значение вклада Пауэлла в изучение коренного населения Северной Америки и как организатора исследований, и как непосредственного собирателя полевого этнографического материала, и особенно как создателя первой наиболее глубоко научно обоснованной лингвистической классификации индейских племен североамериканского континента<sup>3</sup>, которая не потеряла своего научного значения и в наши дни.

Собиравшиеся в Бюро американской этнологии обширные этнографические материалы послужили основой для обобщающих выводов в теоретических работах Пауэлла. Им был опубликован ряд работ, уточнявших и популяризовавших учение Л. Г. Моргана о родо-племенном устройстве первобытного общества, об эволюции семьи, против патриархальной теории. Особенного внимания заслуживают три работы Пауэлла: «Связь примитивных народов со средой, иллюстрируемая американскими примерами»; «Социология, или наука об институтах»; «Технология, или наука о производствах»<sup>4</sup>.

Для Пауэлла, как и для Моргана, история человечества есть единый целостный процесс, в котором каждая данная ступень развития есть следствие всей предшествующей истории человечества, и современная западная цивилизация рассматривалась им как следствие прогрессивного развития всех аспектов общественной жизни. При этом он выделял пять аспектов человеческой жизнедеятельности: удовольствия, производства, институты, способы выражения и мнения. В развитии каждой из этих областей он прослеживал четыре стадии. Каждую из этих областей, по Пауэлли, изучает соответствующая наука: эстетика изучает удовольствия; технология — производства; социология — институты; филология — формы выражения, софистика — мнения<sup>5</sup>.

В специальной статье «Социология, или наука об институтах» к социологическим наукам Пауэлл относил историю, экономику, статистику, основы государственности, этику. История, по мысли Пауэлла, призвана дать общий итог прогрессивного развития человечества. Соответственно и задачу ее он видел не в простой фиксации событий социальной жизни, а в «установлении связей между социальными причинами и социальными последствиями». Простую фиксацию событий он называл «анналами», «дающими лишь материал для истории»<sup>6</sup>. Он справедливо отмечал: «До сих пор всемирная история изучалась как хронология событий и была компендиумом имен и дат... Но со времени установления определенных законов эволюции и опровержения древней доктрины дегенерации история получила новый стимул и теперь множество людей заняты научным исследованием, стремясь к пониманию прогресса человечества путем открытия его причинности»<sup>7</sup>. Причинность эта представлялась Пауэлли вполне материалистически: основную причину социального прогресса он видел в «совершенствовании технологии», т. е. в развитии производительных сил. Их историю он делил на четыре стадии: охота, земледелие, ремесленное производство и машинная индустрия. Вместе с совершенствованием технологии шла, по Пауэлли, эволюция языка, морали, искусства, верований, проходившая в каждой области четыре ступени.

Дикости и варварству, по его мысли, соответствует «племенное общество», которое он отличает от «национального общества прежде всего тем, что последнее организовано по территориаль-

ному принципу, возникшему позднее». Пауэлл следует здесь, как видим, идее Моргана о двух планах общественного устройства. Между дикостью и варварством Пауэлл видел глубокое различие в том, что первой соответствует материнско-родовая, «клановая» организация с коллективизмом производства и потребления.

Накопленные новые данные позволили Пауэллу в характеристике материнского рода (клана) пойти несколько дальше Моргана в установлении значения клана как экономической единицы. Клань, в его определении, — «корпоративные единицы для всякого вида производства. Охота в основном — охота клана, — писал он<sup>8</sup>. — Дом, лодка, огород, всякая пища — общая собственность клана и распределяется его руководителями между членами клана соответственно определенным правилам»<sup>9</sup>.

Началом и условием человеческого прогресса, по мысли Пауэлла, было выделение таких чисто человеческих черт, как способность к изобретениям и коллективизму — «корпоративности». Они-то и отделили человека от животных. Изобретя социальные институты, человек, по Пауэллу, преодолел давление принципа соперничества, проявлявшегося в естественном отборе в мире животных, и сделал сотрудничество, а не борьбу за существование (как утверждал Спенсер) движущей силой прогресса<sup>10</sup>. Пауэлл, как видим, четко отграничивал социальные начала человеческого общества от биологических в отличие от этнографов США XX в., искавших социальные начала в мире животных.

Социальные институты, по его определению, — это «изобретенные людьми законы поведения, служащие организации общества»<sup>11</sup>. Изучением их эволюции занимается социология. Взяв за критерий общественного прогресса формы «управления» обществом, Пауэлл разделил «социальную историю человечества на периоды дикости, варварства, монархии и демократии»<sup>12</sup>, называя последнюю также «республиканизмом».

Обобщенно понимавший Морганом период цивилизации Пауэлл разбил на два этапа: монархии и демократии и попытался охарактеризовать специфику основ каждого из них.

Для каждого намеченного им периода истории, по мнению Пауэлла, характерны специфические институты. Пауэлл различал «клановое племя» и «гентильное племя». Клановое племя первично и «развивается в гентильное»; «множество племен этого континента, — писал он, — мы находим на стадии перехода ... Вновь и вновь мы находим множество данных о том, что племя эпохи дикости уступает место особенностям племени эпохи варварства»<sup>13</sup>. Одним из специфических для эпохи варварства институтов он считал религиозные общества или братства, которые он ошибочно называл фратриями. Устанавливая наличие таких обществ у индейцев северо-западного побережья Северной Америки, Пауэлл относил эти племена к эпохе варварства, исправив тем самым ошибку Моргана, относившего их к эпохе дикости и архаизировавшего их уровень развития.

Характерным институтом эпохи варварства Пауэлл считал семью, состоящую из «отца, матери и детей»<sup>14</sup>. «В генте,— отмечал он далее,— сильна тенденция к распаду на домохозяйства»<sup>15</sup>. Вместе с тем Пауэлл считал, что и для периода варварства характерен еще коллективизм племенной жизни. «Почти вся охота, рыболовство, собирательство, земледелие ... — писал он,— общественные, земля общая, стада общественные»<sup>16</sup>. Здесь Пауэлл, несомненно, преувеличил значение общественного сектора в хозяйстве племен эпохи варварства и тем самым затушевал материальные основы отмечаемых им же особенностей этой эпохи.

Характеризуя племенное управление эпохи дикости и варварства как «чисто демократическое», Пауэлл писал, что на третьем этапе истории человечества «монархия свержает демократическое племенное управление», и «основанное на родстве общество дикости и варварства превращается в национальное общество, основанное по территориальному принципу»<sup>17</sup>. Материальные основы этого нового общества, называемого им монархией, он видит в развитии ремесленного производства и товарности хозяйства. Следствием этого развития является, по Пауэллу, постепенное превращение домашнего рабства в «трудовое». Затем, писал он, хозяину становится более выгодным превращать раба в клиента, в крепостного. «При монархии,— отмечал он,— существуют разные категории эксплуатируемых: домашние слуги, клиенты, крепостные, вассалы, рабы»<sup>18</sup>. Обществом управляет «иерархия аристократии», основой которой является богатство. Народ разделен на свободных, крепостных и рабов. Среди свободных также возникает иерархия социальных групп: купцы, ремесленники, крестьяне, солдаты. Пауэлл, как видим, дает здесь верную характеристику классовой структуры феодального общества.

«На четвертом этапе,— писал далее Пауэлл,— монархическое общество уступает место республиканскому»<sup>19</sup>. Последнее определяется им как представительное государство<sup>20</sup>. Новый Свет Пауэлл характеризует как «страну республик». «Силы, способствующие превращению монархии в республику», Пауэлл видел: 1) в развитии мировой промышленности и изменении роли трудящихся (ремесленников и рабов), в научно обоснованном процессе производства; 2) в расширении сферы торговли и международном разделении труда; 3) в расширении знаний о других народах, братстве науки и преодолении языковых барьеров; 4) в приобретении искусством мирового характера; «оно учит братству народов, способствуя устранению конфликтов»; 5) в «росте интеллигентности цивилизованного человека, с которым связано развитие принципов управления»<sup>21</sup>.

Как видим, наряду с историко-материалистическим пониманием эпохи капитализма в трех первых пунктах, Пауэлл склонен был к идеализации буржуазного представительного правления, к которому ведут-де «всеобщая диффузия знаний и рост интел-

лигентности». «Вместе с знаниями,— писал он,— приходит любовь (sic!) к справедливости... В своем стремлении к справедливости через посредство правительства люди научились передавать свои полномочия представителям, избираемым за их мудрость»<sup>22</sup>. Очевидно, стремясь обосновать прогрессивность капитализма в сравнении с феодализмом, Пауэлл впал в апологетику капиталистического государства. На его воззрениях сказалась, несомненно, идейная тенденция переломного этапа в развитии буржуазной философско-исторической мысли — от признания неизбежности и прогрессивности капитализма к апологетике существующего строя и игнорированию присущих ему классовых противоречий.

Специальный раздел своего исследования Пауэлл посвятил экономическим проблемам. Он начинает его с определения задач экономической науки: «Экономической,— пишет он,— иногда называют науку о богатстве и его распределении. По более полному определению, это наука, изучающая природу собственности, накопление собственности как богатства, использование богатства как капитала, использование капитала как вклада и как пожертвования»<sup>23</sup>. Именно этим проблемам экономической науки, в его определении, он и посвятил свой анализ. Если Морган стремился реконструировать сущность экономических основ первобытного родо-племенного общества, то Пауэлл, отправляясь от коллективизма экономических основ последнего, сосредоточил свое внимание на экономических проблемах товарного хозяйства и главным образом обозримой для него социальной системы — капитализма США конца XIX в.

Работа Пауэлла «Технология, или наука об индустриях» также посвящена анализу процесса товарного производства. «Индустрия» вообще определяется им как «деятельность, непосредственным мотивом которой является производство средств существования для себя и для других... деятельность, направленная на продолжение жизни»<sup>24</sup>. Он отмечает при этом, что в товарном хозяйстве люди «производят не для себя». В «индустрии» этого хозяйства он выделяет «механику», подразумевая под этим средства производства. В самом процессе производства, характеризуемом им как «процесс потребления труда», Пауэлл различал добывающую отрасль, называя ее «производством вещества (субстанции), и перерабатывающую отрасль — как «производство формы», «реконструкцию» вещества в нужные для потребления продукты (артефакты). В коммерции он видел специальную область производственного процесса. Необходимыми ее условиями он считал наличие пяти элементов: товара, транспорта, труда по обмену, денег, рекламы.

Дав таким образом в общих чертах верную характеристику товарного производства, Пауэлл не уловил, однако, его основы, состоящей в эксплуатации труда капиталом. В отличие от детализированной характеристики классовой структуры феодального общества в капиталистическом обществе он не видит классов.

В то же время в экономическом разделе работы «Социология...», посвященном анализу исторических форм собственности, Пауэлл в общем верно вскрыл существенные особенности капиталистической собственности.

Характерной чертой этого анализа является прежде всего историзм подхода Пауэлла. Он прослеживает развитие трех форм собственности, обозначаемых им как «собственность», «богатство», «капитал», трактуя их как три исторические формы присвоения. «Люди создают собственность трудом. Изначальная основа собственности,— писал он,— это присвоение продуктов природы универсально и в простейшей форме считается справедливым»<sup>25</sup>. Уточняя далее свое понимание собственности, он писал: «Собственность остается собственностью до тех пор, пока она предназначена для потребления»<sup>26</sup>. Очевидно, что под собственностью в данном контексте он понимал ее «простейшую», натуральную форму присвоения материальных благ, т. е. собственность как пользование. «Но если собственность накапливается,— писал он далее,— то она становится богатством. Богатство — это то, что остается сверх непосредственного потребления»<sup>27</sup>. Основу его он видит в бережливости, трудолюбии и предприимчивости, но не вскрывает стимулы к накоплению богатства. Затем возникает капитал. «Капитал,— писал он,— это та часть богатства, которая используется владельцем для увеличения богатства»<sup>28</sup>. Раскрывая свою мысль, он отмечал, что капиталом богатство становится тогда, когда оно используется на покупку машин и приспособлений для их использования, на покупку материалов для последующих стадий производства и, наконец, для найма рабочих. Капитал может быть использован также в торговле. Он может быть вложен для получения прибыли без участия собственника капитала в производстве или торговле. Он отмечает также использование капитала как пожертвования (церкви, библиотеке, колледжу и т. д.). И в заключение своего анализа он пишет: «Мы имеем разные стадии одного явления и называем их: 1) собственность; 2) богатство; 3) капитал; 4) вложение, 5) пожертвования»<sup>29</sup>. Под «одним явлением» Пауэлл, видимо, подразумевает *присвоение* и в общих чертах характеризует пять его форм.

Проследивая качественные различия между историческими формами собственности, он показывает в то же время, что каждая данная ступень развития собственности есть следствие предшествующей.

Как уже отмечалось, Пауэлл противопоставил спенсеровскому принципу борьбы за существование, унаследованной от мира животных, как определяющей черте общественного развития, принцип коллективизма как характерную только для человечества особенность. Проявления этого принципа он видел, с одной стороны, в солидарности людей, в одинаковых действиях нескольких человек и в разделении труда — с другой. Он пытался уста-



новить исторически различные формы кооперации, соответствующие разным этапам развития собственности. «С той формой присвоения, которую мы называли собственностью, — писал он, — связано существование такой формы корпорации, которую мы называем «корпорацией взаимопомощи...» (например, коллективные облавные охоты)»<sup>30</sup>. Затем возникают «корпорации партнерства» как объединения труда и незначительных богатств двух-трех партнеров. Для современной ему капиталистической экономики он считал характерными «производительные корпорации», относя к ним промышленные предприятия и профсоюзы и инвестиционные корпорации. Все рассуждения Пауэлла сосредоточены здесь на стремлении обосновать свое положение, что «экономика — это наука об отношениях производства и торговли через посредство корпорации»<sup>31</sup>.

Можно сказать, что основы так называемой «экономической антропологии» в США были впервые заложены не М. Херсковичем в XX в., а Пауэллом в конце XIX в. и что его «экономическая антропология» коренным образом отличалась от той же поддисциплины XX в. историзмом причинно-следственного подхода, позволившем Пауэллу уловить наиболее существенные элементы в истории становления собственности и капиталистической экономики и материалистически их объяснить.

Нельзя не отметить, однако, некоторую непоследовательность взглядов Пауэлла. Иногда его материализм приобретал форму технологического детерминизма, а в статье об отношениях между человеком и средой можно заметить некоторую переоценку географических факторов. Однако его же анализ экономических проблем опровергает эти виды детерминизма. Некритически воспринял Пауэлл распространенную в его время гипотезу о религиозном происхождении искусства, когда утверждал, что «все искусства порождены религией»<sup>32</sup>. В то же время глубокий научный смысл имело его высказывание о том, что «ход истории, заключающийся в эволюции институтов, является наиболее важным ядром для собирания данных о прогрессе в других областях жизни общества»<sup>33</sup>. Оно звучит как прямая противоположность попыткам этнографов США XX в. объяснять историю человеческого общества с помощью субъективно-идеалистической концепции ценностей.

Характеризуя предмет науки об основах государственности, Пауэлл высказывал положения, идеализирующие сущность государства. Он считал, например, что первоначальные государства создавались для обеспечения мира, а современные — для установления справедливости.

Однако, несмотря на все эти отклонения, труды Пауэлла говорят о глубине и многогранности его социально-политической мысли, о верном решении многих проблем истории общества. Он внес огромный вклад в положительную разработку кардинальных теоретических проблем этнографической науки. Приходится толь-

ко пожалеть о том, что он был незаслуженно забыт, а его взгляды либо игнорировались, либо сознательно искажались.

Выдающимся представителем эволюционной школы в этнографии США и современником Пауэлла был Д. Г. Бринтон (1837—1899). По образованию Бринтон был медиком и занятия этнографией вначале сочетал с врачебной практикой. Но затем занялся исключительно этнографией.

Деятельность его проходила в Филадельфии, независимо от вашингтонского центра Пауэлла. В 1886 г. Бринтону удалось основать первое в США этнографическое отделение в Пенсильванском университете. Он же и был одним из первых его профессоров. После смерти Бринтон оставил значительное литературное наследство, но для оценки его теоретических взглядов заслуживают внимания четыре работы: «Расы и народы: лекции о науке этнографии» (1890 г.); «Американская раса» (1891 г.); «Задачи антропологии» (1896 г.) и «Религия примитивных народов» (1897 г.)<sup>34</sup>.

Этнографию Бринтон определял как описательную науку, являющуюся частью общей науки антропологии, которая, по его словам, «изучает физическую и умственную жизнь вида с самого его происхождения и до наших дней»<sup>35</sup>. Этнология же, по Бринтону, — это та часть антропологии, которая изучает «развитие человека, отражающееся в его продвижении к цивилизации»<sup>36</sup>.

В этой же работе он определяет три метода изучения истории народов, и в частности истории их религий: исторический, сравнительный и психологический, подчеркивая их взаимосвязанность. Однако характеристика этих методов по существу не отличалась от их определения Боасом в вышедшей за год до этого (1896 г.) его статье «Об ограниченности сравнительного метода», которая была первым критическим выступлением Боаса против эволюционизма.

В своих общих историко-философских взглядах Бринтон исходил из признания единства человечества и прогрессивности поступательного его развития. Он высказывался против теории деградации, когда писал, что «современные отсталые народы не дегенераты, не развалины прежде высокого состояния... Даже самые отсталые дикари — следствие длительного развития от первых людей... Их история, по словам Бринтона, — свидетельство закона прогрессивного развития, общего для всех рас на всей земле по одним линиям прогресса, в направлении к одним целям, прогресса очень медленного в начале и неравномерного на последних этапах, но указывающего на единство вида и сходство надежд и целей всюду... Несколько тысячелетий тому назад, — писал он, — люди на всей земле жили в одинаковых условиях»<sup>37</sup>. Он подчеркивал, что современные отсталые народы прошли столь же длительный период развития, что и передовые народы.

«Нужны были усилия сотен поколений, чтобы создать даже ту низкую ступень культуры, на которой они находятся». Он категорически отвергал попытки видеть в этих народах первобытных людей<sup>38</sup>.

Однако в применении этих общих идей Бринтон не был последовательным и значительно отходил от взглядов Моргана и Пауэлла. Например, движущие силы «продвижения человечества к цивилизации» он видел в надстроечных явлениях: разуме, языке, законах, искусствах, религиях, отойдя тем самым от материализма и Моргана, и Пауэлла.

Не был Бринтон последовательным и в признании единства человечества. В его трудах оно сочеталось с высказываниями о высших и низших расах. Например, в статье «Задачи антропологии» на одной и той же странице можно встретить утверждение «об абсолютном сходстве человеческих мыслей и действий, целей и методов на сходном уровне развития, независимо от того, где или в какую эпоху они живут», наряду с положением, что «черная, желтая и красная расы анатомически отличаются от белой расы... Умственные задатки должны коррелироваться с физическим строением»<sup>39</sup>.

Подобного же рода по существу расистские утверждения о высших и низших расах можно встретить и на страницах книги Бринтона «Расы и народы»<sup>40</sup>. В книге «Американская раса», говоря о высоком уровне психических возможностей американской расы, он пишет, что она «стоит выше австралийцев, полинезийцев, африканцев, но не равноценна азиатской и лишь по некоторым своим достижениям «приближается к белой расе»<sup>41</sup>. Подчеркивание независимости американской расы от внешних влияний, ее «невосприимчивости к заимствованиям из чужой цивилизации...» приводит Бринтона к расистским выводам. «Редки,— по его мнению,— случаи высокообразованных индейцев. Я не знаю,— пишет он,— индейцев, достигших выдающихся успехов в искусстве, науке или достижении богатства в мире бизнеса»<sup>42</sup>. Сегодняшний день в жизни индейцев Америки убедительно опровергает эти взгляды Д. Бринтона, пытавшегося объяснить отсталость и нищету индейцев XIX в., лишившихся своих земель и средств существования, их расовыми особенностями. Да и сам он в более поздней работе приводит примеры образованных чистокровных индейцев в доказательство своего положения, что «умственные способности дикарей таковы же, что и наши»<sup>43</sup>.

Суждения Бринтона о самой американской расе также весьма противоречивы. Например, с одной стороны, он утверждал, что нельзя «нации американской расы» делить на дикие и цивилизованные племена, что «среди американской расы не было резкого деления» вследствие ее психического единства<sup>44</sup>, но, с другой стороны, об атапасках он писал, что они «в умственном отношении стоят ниже большинства своих соседей, ни в чем они не показали зародышей цивилизации»<sup>45</sup>.

В этой работе Бринтон схематично излагает учение Л. Г. Моргана о родо-племенном устройстве древнего общества индейцев, допустив, однако, неточность в трактовке Морганом фратрии. По Бринтону, фратрия в учении Моргана создается «обычно для каких-либо религиозных целей»<sup>46</sup>. Это было скорее повторением ошибочного применения термина фратрия Пауэллом к тайным религиозным обществам. Как известно, Морган видел во фратрии первоначальный разросшийся род, отмечая в то же время, что в XIX в. за фратрией сохранялись часто лишь религиозные функции<sup>47</sup>.

Оценив моргановское понимание сущности древнего индейского общества как «идеальную теорию американской племенной организации, контуры (outlines) которой мы можем обнаружить почти по всему континенту», он пишет, что «вряд ли мы найдем ее полностью осуществленной». И на основании учета данных конца XIX в. Бринтон заключает: «Генетическая система ни в коем случае не универсальна, а там, где она существует, счет родства прослеживается по мужской линии, и имущество и звания могут наследоваться непосредственно от отца»<sup>48</sup>. Но в этих случаях, допускает Бринтон, счету происхождения и наследования по мужской линии всегда предшествует счет происхождения и наследования по женской линии. С этого высказывания Бринтона, несомненно, ведет свое начало получившая позднее широкое распространение идея о безродовых племенах. Бринтон пытался доказать, что Америка была заселена не из Азии, а из Западной Европы. Однако, несмотря на непоследовательность и противоречивость взглядов Бринтона на индейское общество, нельзя не отметить значимость его труда «Американская раса» как обобщения накопленных к тому времени знаний по этнографии и лингвистике индейцев Северной и Южной Америки.

В отличие от интереса к материальным основам жизни общества Дж. Пауэлла Бринтон наибольшее внимание уделил изучению религии и мифологии и посвятил этому большой труд «Религия народов мира». Свой вклад в изучение мифа сам Бринтон приравнивал значению теории родового строя Моргана. Стремясь установить поступательный ход развития религиозных представлений и культов главным образом остальных народов мира, Бринтон определенно высказывался против теорий примитивного монотеизма и, следуя Тэйлору, исходил из изначальности и универсальности представлений о безличной сверхъестественной силе — мана. В своей трактовке мифа и религии он исходил из постулата, что «всякая мифология и история верований удовлетворительно может быть объяснена только психологией»<sup>49</sup>. Структурой человеческого ума он пытался объяснять и сходства, и различия в религиозных представлениях племен и народов. «Сходства в примитивных религиях, — писал он, — являются следствием всеобщих особенностей человеческого ума»<sup>50</sup>.

Различия же трактовались им как следствие специфики конкретной структуры ума, в силу чего каждому племени присуща якобы «наследственная предрасположенность к определенной ереси, в соответствии с которой изменяется любая принятая (?) религия»<sup>51-52</sup>.

Подчеркивая постоянство расовых признаков, Бринтон связывал с ним свою идею постоянства и наследственности специфических умственных особенностей отдельных племен и народов, их врожденную склонность к тому или иному типу верований. Этим он закладывал основы психорасизма, пыльным цветом расцветшего в XX в.

В общем, как видим, Бринтон далеко отошел от прогрессивных материалистических позиций Л. Г. Моргана и Дж. Пауэлла, поэтому ошибочно было бы видеть в нем единомышленника последних. Не обоснованна также характеристика Бринтона в книге Стокинга как «догматика однолинейного эволюционизма»<sup>53</sup>. Вернее видеть в нем предшественника культурного релятивизма. В целом можно считать, что историко-философские взгляды Бринтона отразили начало перехода американской этнографической мысли от историзма эволюционной школы к антиисторизму «исторической школы».

Видным представителем эволюционной школы в американской этнографии был О. Т. Мэсон (1838—1908), деятельность которого проходила на рубеже XIX—XX вв., на рубеже двух эпох в истории теоретической мысли в этой науке. Наибольший вклад он внес в область конкретных исследований материальной культуры аборигенов Америки. Важнейшими трудами его в этой области являются: «Происхождение изобретений» (1895 г.) и «Аборигенное американское плетение: исследование немашинных текстильных ремесел» (1904 г.)<sup>54</sup>, содержащие и поныне непревзойденный обширный конкретный материал по аборигенной индейской технологии.

Для изучения историко-философских взглядов Мэсона особенно важное значение имеет первая из названных работ. В ней, используя историко-сравнительный метод, Мэсон пытался на богатом фактическом материале проследить этапы развития производительных сил от первобытности до конца XIX в., стремясь установить историю первых изобретений, обеспечивших в дальнейшем развитие основных из современных ему видов производства и хозяйства. Специальные главы книги посвящены: открытию огня, изобретению ткачества, гончарства, охоты, земледелия, скотоводства, развитию орудий и технических средств. Целью своего исследования он считал показ того, как «гений человека, воздействуя на ресурсы и силы природы и сам подвергаясь воздействию, получал свои первые уроки в области искусства изобретений»<sup>55</sup>.

История человечества трактуется Мэсоном, как «история изобретений», но это не технологический детерминизм, ибо «изо-

бретения» он понимает в широком смысле. «Я считаю,— писал Мэсон,— что индустрии, ремесла (искусства), языки, институты и философии — все это изобретения»<sup>56</sup>. Изобретением он считал «всякое преднамеренное и систематическое изменение в человеческой деятельности»<sup>57</sup>, отличая его от открытия. «Открытие, что камень тверд и часто остр,— это открытие,— писал он,— но превращение камня в нож — это изобретение»<sup>58</sup>.

Самый акт изобретения трактовался Мэсоном материалистически. Подчеркивая, что нужда — мать изобретений, он пишет: «Изобретение начинается с установления потребности, затем идет процесс размышления и эксперимента»<sup>59</sup>.

В своих рассуждениях Мэсон часто употребляет термин «индустрия». Значение его он объясняет в более ранней статье (1894 г.) «Техногеография, или отношение земли к индустриям человечества», где мы читаем: «Под человеческими индустриями здесь подразумеваются главным образом обычные, повседневные занятия людей, к которым имеют отношение материальные субстанции и силы природы... человеческие индустрии — это трансформация природных материалов в продукты для удовлетворения человеческих потребностей»<sup>60</sup>. Иными словами, «индустрия» у Мэсона так же, как у Пауэлла, — это производительная деятельность, направленная на производство средств существования.

Исторически трактуются Мэсоном и человеческие потребности. «Вся деятельность (добровольная) людей направлена на удовлетворение потребностей и нужд... эти потребности развиваются и организуются путем все большего ознакомления людей с землей и ее ресурсами...»<sup>61</sup>. Он иллюстрирует это положение элементарной потребностью в пище. «... чувство голода,— пишет он,— различно в условиях дикости и цивилизации... оно часть истории изобретений»<sup>62</sup>.

Мэсон диалектически ставил вопрос о соотношении коллективного и индивидуального начала в творческом процессе. В каждом изобретении он видел плод коллективных усилий, а не следствие творчества гениев-одиночек. Сам гений трактуется им как плод усилий коллектива. «Результаты объединенных усилий к изобретениям в современных лабораториях, в племенах в прошлом создают гения в каждом из них»<sup>63</sup>. Материалистически объясняет Мэсон развитие мышления, говоря, что «усложнение человеческого мышления есть следствие истории процесса изобретений»<sup>64</sup>. У Бринтона и других современников Мэсона история трактуется как следствие мышления. Вместе с этапами изобретений, по мысли Мэсона, идут этапы психических изменений людей<sup>65</sup>.

Мэсона занимали главным образом процессы первобытного производства, который он рассматривал ретроспективно, отправляясь в глубь веков от современного ему капиталистического процесса производства. В статье «Техногеография, или отношение земли к человеческим индустриям» он справедливо замечает, что

всюду, на всех этапах истории производственный процесс предполагает пять важных элементов: сырье, двигательную силу, орудия и механизмы; процесс труда; продукты труда как потребительная стоимость или как материал для серии новых изменений<sup>66</sup>. Производственный цикл он делил на пять элементов: 1) добычу сырья, 2) его транспортировку, 3) переработку, 4) распределение (обмен, торговля), 5) потребление и делание запасов<sup>67</sup>.

Однако главную задачу этой статьи Мэсон видит в определении «связи между землей и человеческой деятельностью и изобретениями»<sup>68</sup>.

Отметив, что человеческая деятельность изменила лицо земли, о чем написано уже много книг, свою задачу он определяет как стремление проследить, «как деятельность человека определялась и изменялась землей»<sup>69</sup>. «Земля не только изменяет занятия и ремесла,— писал он,— но и все виды человеческой деятельности, независимо от их происхождения»<sup>70</sup>. Землю он справедливо рассматривает далее как «кладовую сырья и как резервуар двигательной силы»<sup>71</sup>. В то же время он явно преувеличивает ее значение как «учительницы» жизни. По Мэсону выходит, что у природы человек научился сооружению различного вида жилищ (медведи — первые жители пещер, бобры — первые архитекторы), у белки человек научился делать запасы на будущее, примитивному обмену — де предшествовал естественный обмен в природе<sup>72</sup>. «Природа дала человеку совет» создать язык и литературу, ибо многие человеческие слова — имитация криков, звуков природы. Она дала ему примеры форм социальной жизни — от промискуитета до моногамии. Природа определяла религиозные представления и культы людей<sup>73</sup>.

Таким образом анализ лишь одной, хотя и сознательно выбранной стороны связи человека с природой, неизбежно привел Мэсона к известной доле географического детерминизма, к переоценке роли географического фактора в развитии человеческого общества. Правда, в работе, опубликованной через год, Мэсон сам отвергает свое увлечение географическим детерминизмом, когда пишет, что «при слишком большом подчеркивании идеи, что человеческая раса заимствовала у природы все свои планы и методы, забывается, что самое лучшее обучение не действует на тупых учеников, об этом скажет каждый учитель». Он упрекает при этом этнологов в том, что они недооценивают способности первобытных людей к изобретениям<sup>74</sup>. В этой работе уже не природа, а люди — главная действующая сила: «Гений человека, воздействуя на ресурсы и силы природы и находясь под их воздействием, усваивал свои первые уроки в искусстве изобретений»<sup>75</sup>. Да и в анализируемой работе Мэсон ограничивает определяющую роль географической среды самыми ранними ступенями человеческой истории, которая, по его идее, характеризуется развитием локализованных культур. Последние он определяет

как «культурные ареалы», вводя тем самым впервые в этнографическую науку США это понятие, ставшее в XX в. ключевым в науке этой страны.

«Силы, создавшие культурные ареалы, — писал Мэсон, — это прежде всего те же силы земли»<sup>76</sup>. Каждый такой ареал, по Мэсону, «имеет свой климат, свои воды и земли, свои растения, минералы, животных — словом, свою физиографию. Когда группа людей оказалась в одном из этих ареалов, она неизбежно развила свою особую культуру, занятия, индустрии»<sup>77</sup>. Мэсон делит мир на пять древнейших ареалов<sup>78</sup>. Решающую роль географического фактора Мэсон ограничивал не только хронологически (глубокой древностью), но и территориально — Старым Светом. «Природа Западного полушария, — писал он, — не была самой подходящей для продвижения человечества вперед. В нем не было подходящих для domestikации животных, поэтому все производства Нового Света — результат рук человеческих»<sup>79</sup>.

Мэсон различал первобытные культурные ареалы, определяющиеся географической средой, и искусственно создаваемые культурные ареалы, называя их «искусственными, техническими ареалами»<sup>80</sup>. Аборигенную Северную Америку к северу от Мексики он делил на шесть технических ареалов: 1) арктический; 2) березовой коры; 3) северо-западного побережья; 4) Большого бассейна; 5) прерий; 6) восточного побережья<sup>81</sup>.

К вопросу о культурных ареалах Мэсон вновь возвращался в своих последующих работах. В работе 1895 г. «Влияние среды на человеческие индустрии или промыслы (arts)» он выделил уже 18 «сред, или культурных ареалов американских индейцев»<sup>82</sup>. В статье 1899 г. «Аборигенная американская зоотехника» он внес новые изменения в список культурных ареалов аборигенной Америки<sup>83</sup>. Позднее культурные ареалы Мэсона подверглись доработке Дж. Холмсом (1914 г.), а затем стали основой для определения культурных ареалов К. Уисслером (1917 г.) и А. А. Кробером (1939 г.), но последние, к сожалению, не отдали должного признания Мэсону как пионеру в разработке концепции «культурного ареала».

Отнеся таким образом культурные ареалы к ранним этапам истории человеческого общества, Мэсон пишет, что со временем замкнутость локальных культур нарушается, начинается обмен, миграции, ведущие постепенно к расширению связей и взаимовлияний между народами. Он попытался даже проследить ступени этого расширения ойкумены: «1) внутриареальные или в границах географической провинции с целью ее расширения; 2) межареальные между небольшими сопредельными провинциями; 3) межрегиональные, пересекающие большие естественные барьеры; 4) марш агрессивных компаний; 5) межконтинентальные, начало всемирного завоевания; 6) между полушариями периода великих открытий; 7) универсальные, когда земной шар превращается в «единый культурный ареал»<sup>84</sup>. Все эти высказывания



Мэсона свидетельствуют о широте его кругозора как ученого, не замыкающегося узкими интересами. В истории человечества он прослеживал два направления движения: центробежное в периоды дикости и варварства и центростремительное, ведущее к развитию цивилизации<sup>85</sup>.

Прогресс человечества он связывал со все более и более эффективным использованием природных ресурсов и переходом от эксплуатации природных ресурсов к их культивации, доместикации, замене мускульной энергии другими видами энергии<sup>86</sup>. Он предвидел, что в результате прогрессивного развития человечества «зацветут пустыни»<sup>87</sup>. Историзм подхода, признание прогрессивности развития человечества позволили Мэсону, как видим, заглянуть далеко вперед. Пустыни действительно зацвели, но не в условиях капиталистической экономики, а при социализме.

Будучи крупнейшим и по современным стандартам специалистом в области изучения материальной культуры и экономики первобытности, Мэсон интересовался также, по его словам, «вопросами социологии», т. е. проблемами социального устройства первобытного общества. Тут он всецело следовал моргановскому определению его как родо-племенного общества. Учение Моргана об изначально материнско-родовом устройстве древнего индейского общества он излагает кратко в статье «Миграции и поиски пищи: изучение заселения людьми Америки»<sup>88</sup>, говоря, что намеревается продолжить его в свете новых данных, накопленных за последние 25 лет<sup>89</sup>. Затем он посвящает его обоснованию целую книгу «Вклад женщин в примитивную культуру»<sup>90</sup>. В ней он описывает женские занятия в первобытном и современном обществах и характеризует женщину как основательницу общества, покровительницу религии. В заключение он приходит к выводу, что вся социальная жизнь строится вокруг женщины и что первой устойчивой социальной ячейкой в истории общества была группа сестер и матерей с детьми<sup>91</sup>.

К проблеме заселения Америки Мэсон подходил с материалистических позиций: «Люди заселяли Америку,— пишет он,— преследуя определенные житейские цели». На этом основании Мэсон отвергал всякого рода фантастические теории случайного заселения Нового Света людьми с потонувших материков, путешественниками через океаны, людьми с лодок, занесенных к берегам американского материка, или десятью потерянными племенами Израиля и т. д. Он разделял и пытался обосновать теорию заселения Америки из Азии.

Мэсон прослеживает также некоторые изменения в социальном строе общества в связи с развитием изобретений. Первоначально, пишет он, существовали общественные формы труда и «коммунистическая система распределения»<sup>92</sup>. Затем развивается специализация деятельности, возникают центры деятельности сначала в естественных условиях, затем искусственно создавае-

мые городские центры. Появляются письменность, города, международный обмен, законы<sup>93</sup>. Мэсон высказывает в общем правильное понимание условий, в которых совершается производственный процесс, диалектически ставя вопрос о взаимодействии труда и природы, применительно к первобытности. Характерными чертами ее он считает общий труд, коммунизм в распределении, племенные самосознание и воля. В то же время он видит в этих чертах помеху к прогрессу, подчеркивая, что совместный труд и потребление порождают паразитизм и препятствуют личному честолюбию<sup>94</sup>. Этот вывод Мэсона основан, несомненно, на его материалах о жизни отсталых народов (и прежде всего индейцев) XIX в., когда сохранявшиеся с древности нормы первобытнокоммунистического распределения действительно сковывали инициативу частного предпринимательства вовлекаемых в капиталистическую экономику отдельных представителей тех или иных индейских племенных групп.

В отличие от Пауэлла Мэсон не затрагивал вопрос об условиях трудового процесса на современном этапе, хотя и писал о специализации, о машинном производстве, о монополиях, о появлении городов, международной организации индустрии и торговли. В его трудах мы не найдем упоминания о классовых обществах, но встретим понятие «обществ наиболее благоприятствуемых рас», которые, однако, выросли, по его словам, «на достижениях других более диких рас». Без их изобретений, пишет он, не было бы и современных машин. «Современность, — заключает Мэсон, — основана на изобретениях далекого прошлого»<sup>95</sup>.

Таким образом, философско-исторические взгляды Мэсона в целом характеризуются историзмом и материалистическим подходом к общественным явлениям, симпатией к отсталым народам мира. Его вклад в этнографическую науку, однако, не только не достаточно оценен, но и преуменьшен современными учеными США. Между тем Мэсон на фоне американской науки первой половины XX в. представляется зрелым и крупным мыслителем.

Современником Пауэлла и одним из представителей вашингтонской группы эволюционной школы в американской этнографии был У. Дж. Макги (1853—1912). Его работы посвящены главным образом общим проблемам человеческого прогресса, конкретные же его исследования ограничивались описанием религиозных представлений племен сиу.

Отталкиваясь от идеи прогресса, Макги излагал не моргановскую трехстадиальную периодизацию истории человечества, а следовал Пауэлли, но в отличие от последнего назвал четвертую стадию эволюции периодом «просвещения». Дикость, варварство, цивилизация и период просвещения иллюстрируют, по словам Макги, общий прогресс человечества<sup>96</sup>. Но этим и ограничивалась прогрессивность взглядов Макги. Дальше начинается апологетика англосаксонской расы и капитализма. Период просвеще-

ния, по Макги, зародился в Англии и полного расцвета достиг в США<sup>97</sup>. Различные стадии прогресса, по Макги, отмечаются различиями в физическом и культурном типе людей; язык, культура, по Макги,— взаимосвязаны. В англосаксах он видел высший тип людей периода просвещения, о пигмеях же, негритосах, айну, патагонцах и других народах, отнесенных им к стадии дикости, он писал, что они стоят «удивительно близко к субчеловеческим видам во всех отношениях — ума, телесных привычек и по структуре тела»<sup>98</sup>.

Таким образом, необоснованная архаизация многих современных народов мира привела Макги к расизму и к апологетике англосаксонской расы и американского капитализма<sup>99</sup>.

Фредерик Уард Путнам (1839—1915) был горячим последователем Л. Г. Моргана. О научных выводах последнего он писал, что они создали нерушимый фундамент для дальнейшего археологического и этнографического изучения Америки<sup>100</sup>. Сам он интересовался индейским искусством и проблемами заселения Америки. С конца 1870-х годов и до ухода в отставку он работал в Музее американской археологии и этнологии им. Пиибоди при Гарвардском университете. Экспозиции в этом музее он строил на основе моргановской периодизации. Но важнейший вклад Путнам внес не в теорию этнографической науки США, а в ее организацию. Большую часть своей жизни он посвятил музейной работе. Он сыграл важную роль в создании трех главных центров профессиональных этнографических исследований в музеях Пиибоди, Филда в Чикаго, Американском Музее естественной истории в Нью-Йорке. Не меньшее значение имела его деятельность по организации преподавания этнографии в главных университетах страны. Развитию этнографической науки в США Путнам всемерно содействовал также в течение многих лет на посту бессменного секретаря американской ассоциации содействия развитию науки. Его деятельность захватила период становления исторической школы в американской этнографии и борьбы ее основателя Ф. Боаса с эволюционистами, в которой Путнам занимал нейтральную позицию, помогая в то же время становлению научной карьеры Боаса.

\* \* \*

Представителями эволюционной школы были также известные ученые США конца XIX в. Франк Кушинг, Алиса Флетчер, Эрминия Смит, Франсис Денсмор, Матильда Стивенсон, Элси Клю Парсонс<sup>101</sup>, Джеймс Муней, Джон Хьюит, Дж. О. Дорсей. Все они в большей степени были энтузиастами, полевыми исследователями отдельных индейских племен, чем теоретиками. Направлял их исследования У. Дж. Пауэлл и издавал их фундаментальные монографии в отчетах возглавлявшегося им Бюро американской этнологии. Это были первые в истории американ-

ской этнографической науки монографические описания жизни индейцев. Авторы их в своих конкретных исследованиях исходили из идей прогресса, единства человеческого рода и изначальности родового устройства древнего индейского общества.

Используя в своих исследованиях не только свои полевые материалы, но и данные археологии, публикации путешественников, архивы, они положили начало этноисторическому направлению в этнографии США.

Однако для многих из этих ученых характерна, с одной стороны, примитивизация индейцев, а с другой — уверенность в неизбежности и главное в благотворности для индейцев ассимиляции.

Изучая индейцев в первые десятилетия их жизни в резервациях и видя быструю замену традиционных элементов их материальной культуры евро-американскими, они делали вывод, что ассимиляция индейцев идет невероятно быстрыми темпами и считали своим долгом способствовать ей. Особенную активность проявила в этом Алиса Флетчер, считавшая допустимыми меры насильственной ассимиляции индейцев. За благо для индейцев она считала развитие среди них частного предпринимательства в отношении частной собственности и не только оправдывала в связи с этим проведение в жизнь акта Дауэса по разделу общинных резервационных земель индейцев на частные участки, но и непосредственно участвовала в этом. Она оправдывала также насильственные меры по обучению индейских детей. Современные американские ученые подвергают справедливой критике эту деятельность Алисы Флетчер. М. Миид на конкретных данных о жизни племен омаха, с которым была связана научная и практическая деятельность Флетчер, наглядно показала, что проведение раздела индейских земель принесло индейцам разорение и нищету<sup>102</sup>. Из добрых же побуждений Пауэлли считал скорейшее поселение индейцев в резервации благом для индейцев.

Оценивая взгляды представителей эволюционной школы в американской этнографии, мы видим, что каждый из них был современником своей эпохи и «продуктом» буржуазной, более или менее зажиточной социальной среды, ученым, сформировавшимся под воздействием этой среды, отражавшим ее идеологию в своем сознании и научном мировоззрении.

Характерно, что взгляды отдельных представителей этой школы были непоследовательными и претерпевали изменения, отходя от прогрессивных воззрений Л. Г. Моргана. Воззрения ученых-эволюционистов конца XIX — начала XX в. в значительной степени отличались от учения Моргана. Наиболее отчетливо эта разница сказалась в расовом вопросе и в оценке эволюционистами американского общества. Все они справедливо видели в общественном устройстве США наиболее высокую форму, достигнутую в XIX в. развитием (эволюцией) человеческого общества. Они справедливо видели в ней результат усилий всех

народов на протяжении всей истории человечества. Но Морган сумел заглянуть далеко вперед и предсказать эпоху бесклассового общества. Он обладал чувством подлинного понимания масштаба исторических явлений, чего уже не было у многих из его последователей, ставших по существу апологетами капитализма США.

В общем же период деятельности эволюционной школы в американской этнографии был периодом, когда были заложены основы этой дисциплины как самостоятельной науки. Благодаря усилиям ее представителей в США были созданы научные этнографические центры, организовано преподавание этнографии в университетах, получил развитие профессионализм в науке. Этнографов-самоучек начали заменять специалисты, получившие этнографическое образование. Этнография утверждалась как наука, сочетавшая полевые исследования с теоретическими обобщениями. Несмотря на непоследовательность и идеалистические уклоны отдельных ученых, преобладающей была материалистическая тенденция в объяснении истории общества. В философско-историческом плане эти ученые представляются более зрелыми мыслителями, чем этнографы США XX в. Повинна в этом полувековая деятельность исторической школы в американской этнографии, пришедшей на смену школе эволюционистов.

- <sup>1</sup> *Pioneers of American anthropology: The Bandelier-Morgan letters 1873—1883.*— Albuquerque, 1940, vol. 1, p. 174.
- <sup>2</sup> *Bandelier A. F.* On the social organization and mode of government of the ancient Mexicans.— In: Report of the Peabody Museum, 1879, XII.
- <sup>3</sup> *Powell J. W.* Indian linguistic families of America North of Mexico.— In: 7th Annual Report Bureau of American Ethnology, 1885—86. Washington, 1891.
- <sup>4</sup> *Powell J. W.* Relation of primitive peoples to environment, illustrated by American examples.— Annual report of the Smithsonian Institution, 1895. Washington, 1896; *Powell G. W.* Sociology, or the science of institutions.— In: 20th Annual Report Bureau of American Ethnology, 1898—99. Washington, 1899; *Powell G. W.* Technology or the science of industries.— Ibid.
- <sup>5</sup> *Powell J. W.* Technology..., p. XXIX.
- <sup>6</sup> *Powell J. W.* Sociology..., p. XCI.
- <sup>7</sup> Ibid., p. CXXV.
- <sup>8</sup> Ibid., p. LVI.
- <sup>9</sup> Ibid., p. CI.
- <sup>10</sup> *Powell J. W.* Competition as factor in human evolution.— American Anthropologist, 1888, N 1, p. 302, 311, 313.
- <sup>11</sup> *Powell J. W.* Sociology..., p. LIX.
- <sup>12</sup> Ibid., p. XCI.
- <sup>13</sup> Ibid., p. CIV—CV.
- <sup>14</sup> Ibid., p. CVIII.
- <sup>15</sup> Ibid., p. CVIX.
- <sup>16</sup> Ibid., p. CX.
- <sup>17</sup> Ibid., p. CXV—CXVI.
- <sup>18</sup> Ibid., p. CXIV.
- <sup>19</sup> Ibid., p. CXVIII.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Ibid., p. CXIX—CXXI.
- <sup>22</sup> Ibid., p. CXXI—CXXII.

- 23 Ibid., p. LXVII.
- 24 Powell J. W. Technology or the science of industries, p. XXXI.
- 25 Powell J. W. Sociology..., p. LXVIII—LXIV.
- 26 Ibid., p. LXX.
- 27 Ibid., p. LXX.
- 28 Ibid.
- 29 Ibid.
- 30 Ibid., p. LXXII.
- 31 Ibid., p. LXXVIII.
- 32 Ibid., p. CXXXI.
- 33 Ibid., p. CXXV.
- 34 Brinton D. G. Races and peoples: lectures on the science of ethnography. Philadelphia, 1890; *Idem*. The American race: a linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America. New York, 1891; *Idem*. The aims of anthropology.—In: Proceedings of the 44th Meeting of the American association for the advancement of science. New York, 1896; *Idem*. Religions of primitive peoples. New York, 1897.
- 35 Brinton D. G. Religions..., p. 2.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid., p. 11—12.
- 38 Ibid., p. 11.
- 39 Brinton D. G. The aims of anthropology..., p. 12.
- 40 Brinton D. G. Races and peoples..., p. 278, 283.
- 41 Brinton D. G. The American race..., p. 42—43.
- 42 Ibid., p. 43.
- 43 Brinton D. G. The aims of anthropology, p. 15.
- 44 Brinton D. G. The American race..., p. 44—45.
- 45 Ibid., p. 70.
- 46 Ibid., p. 46.
- 47 См.: Морган Л. Г. Древнее общество. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИИ СССР, 1934, с. 54.
- 48 Brinton D. G. The American race..., p. 46.
- 49 Brinton D. G. Religions..., p. 6.
- 50 Ibid., p. 8.
- 51—52 Ibid., p. 5.
- 53 Stoking G. W. Race, culture and evolution. New York, 1968, p. 205, 209.
- 54 Mason O. T. Origins of inventions. London; New York, 1895; Mason O. T. Aboriginal American basketry.—In: Report, United States National Museum for 1902. Washington, 1904.
- 55 Mason O. T. Origins of inventions, p. 13.
- 56 Ibid., p. 7.
- 57 Ibid., p. 14.
- 58 Ibid., p. 17.
- 59 Ibid., p. 15.
- 60 Mason O. T. Technogeography, or the relation of the earth to the industries of mankind.—American Anthropologist, 1894, vol. VII, p. 138—139.
- 61 Ibid., p. 139.
- 62 Mason O. T. Origins of inventions, p. 18—19.
- 63 Ibid., p. 15.
- 64 Ibid.
- 65 Ibid., p. 412.
- 66 Mason O. T. Technogeography..., p. 138—139.
- 67 Ibid., p. 140.
- 68 Ibid., p. 137.
- 69 Ibid., p. 138.
- 70 Ibid., p. 138.
- 71 Ibid., p. 141.
- 72 Ibid., p. 144.
- 73 Ibid., p. 146.

- 74 *Mason O. T.* Origins of inventions, p. 21—22.
- 75 *Ibid.*, p. 13.
- 76 *Mason O. T.* Technogeography..., p. 149.
- 77 *Ibid.*, p. 149—150.
- 78 *Ibid.*
- 79 *Ibid.*, p. 152.
- 80 *Ibid.*, p. 156.
- 81 *Ibid.*, p. 151—152.
- 82 *Mason O. T.* Influence of environment upon human industries or arts.—Annual report of the Smithsonian Institution, 1895. Washington, 1896.
- 83 *Mason O. T.* Aboriginal American zootechny.—American anthropologist, 1899, vol. 1, N 1, p. 45—81.
- 84 *Mason O. T.* Technogeography..., p. 153.
- 85 *Ibid.*
- 86 *Ibid.*, p. 157—158.
- 87 *Ibid.*, p. 161.
- 88 *Mason O. T.* Migration and food quest: a study in the peopling of America.—American anthropologist, 1894, vol. 7, p. 289.
- 89 *Ibid.*, p. 278.
- 90 *Mason O. T.* Woman's share in primitive culture. New York, London, 1895.
- 91 *Ibid.*, p. 284.
- 92 *Mason O. T.* Origins..., p. 27.
- 93 *Ibid.*, p. 412.
- 94 *Ibid.*, p. 27.
- 95 *Ibid.*, p. 413.
- 96 *McGee W. J.* The trend of human progress.—American anthropologist, 1899, vol. 1, N 3, p. 405, 414.
- 97 *McGee W. J.* The citizen.—American anthropologist, 1894, vol. VII, N 4, p. 353—355.
- 98 *McGee W. J.* Some principles of nomenclature.—American anthropologist, 1895, vol. 8, N 3, p. 279—286.
- 99 *McGee W. J.* The citizen, p. 352—357.
- 100 *Putnam F. M.* Sketch of Hon. Lewis Henry Morgan.—In: Proceedings of the American association of arts and sciences. 1881, vol. XVII.
- 101 Славной плеяде этнографов-женщин этой школы посвящена специальная статья: *Oestreich Lurie N.* Women in early American anthropology.—In: Pioneers of American anthropology. Seattle; London, 1966.
- 102 *Mead M.* The changing culture of an Indian tribe. New York, 1932, p. 51.

## II.

# ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА В ЭТНОГРАФИИ США (1910—1940 годы)

### Глава 1

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И РОЛЬ ФРАНСА БОАСА В ФОРМИРОВАНИИ ШКОЛЫ

Таким образом, эволюционизм в американской этнографии был господствующим направлением еще в начале XX в. Однако, как показывают труды эволюционистов-этнографов конца XIX — начала XX в., их эволюционизм не представлял собой единого, однородного течения и значительно отличался от философско-исторической концепции Л. Г. Моргана. На него сильное влияние в 1890-е годы оказывал эволюционизм в спенсеровской его форме, представлявший собой разнovidность позитивистского натурализма. В эти же годы появляются уже выступления Ф. Боаса сначала против эволюционистов его современников — Пауэрлла, Мэсона, Бринтона. С этих выступлений Боаса на рубеже XX в. в американской этнографии начала складываться антиэволюционистская, так называемая историческая школа. Период ее становления был связан с научной деятельностью Ф. Боаса, он считается основателем этой школы. Складывалась она в период кризиса западноевропейской философии истории и под непосредственным ее воздействием.

Кризис в западноевропейской философии истории был вызван поворотом буржуазии промышленно развитых стран Европы и США, как писал В. И. Ленин, от демократии к «реакции по всем линиям» — в экономике, политике, идеологии.

Если позитивизм первой половины XIX в. был идеологией либеральной буржуазии, признававший идею прогресса и какие-то закономерности в истории человеческого общества, то во второй половине XIX в. он стал формой идеологической борьбы буржуазии против марксизма и против всего прогрессивного, чего достигла историческая наука к тому времени. Господствовавший в философии эмпириокритицизм Маха и Авенариуса был развитием позитивизма, враждебного материализму, противопоставлявшего последнему философию «чистого опыта».



Идеи прогресса, поступательности и закономерности развития человеческого общества стали подвергаться критике с позиций «критического опыта», с позиций якобы новых, «эмпирических» знаний. Правда, накопление конкретных знаний о неевропейских отсталых народах мира в связи с колониальной экспансией империалистических держав порождало скептицизм в отношении абстрактных позитивистских трактовок истории человечества. Многие из них оказались несоответствующими новым данным о развитии неевропейских народов.

Возникшие из позитивизма школы неопозитивизма и прагматизма, неокантианство, неогегельянство, «философия жизни» выступали якобы лишь против «абстрактных схем», против голого социологизма старого позитивизма, но фактически критике подвергалась марксистская философия истории. Позитивизм второй половины XIX в. претендовал на роль единственно научной теории, которая-де преодолела односторонность и материализма, и идеализма. В. И. Ленин, критически анализируя влияние международного оппортунизма на русских социал-демократов (Богданова, Юшкевича), писал, что последние откровенно характеризовали махизм как замену диалектико-материалистической философии<sup>1</sup>. Именно В. И. Лениным были убедительно вскрыты социальные, классовые корни махизма, реакционность махистской ревизии марксизма. В своем философском труде «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин подверг уничтожающей критике попытки махистов подменить специфические закономерности общественного развития биологическими, географическими, космическими, психологическими.

Кризис в буржуазной философии нашел свое проявление и в состоянии европейской историографии и сказался на развитии этнографической науки Запада. В последний позитивизм и неопозитивизм получили общее обозначение «антиэволюционизма». Но к «эволюционизму» относили все существовавшие попытки проследить закономерную поступательность в историческом развитии отсталых народов мира. При этом эволюционизм Э. Тэйлора, Г. Спенсера, Л. Г. Моргана нередко рассматривался как нечто единое. Сюда же относили и марксистское понимание истории, хотя имена основоположников его и не упоминались. Но вся острота полемики антиэволюционистов была направлена против монизма исторического материализма, изложенного в книге Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

На основе идей неопозитивизма в западноевропейской этнографии к концу XIX в. сформировались антиэволюционистские школы: антропогеографии в Германии, культурно-историческая в Австрии, школа крайнего диффузионизма в Англии. Все они выступали с попытками опровержения всякого рода «эволюционистских схем» якобы на основе новых данных, фактически же это был поход против материалистического учения о первобыт-

ности, разработанного в книге Энгельса «в связи с исследованиями» американского ученого Л. Г. Моргана.

Под влиянием этих школ складывалась и историческая школа в этнографии США. Историческая школа в американской этнографии часто называется школой Боаса, это в известной мере справедливо. Ф. Боас (1858—1942) сыграл роль моста между европейской этнографической мыслью и американской конца XIX — начала XX в.

Ф. Боас родился в 1858 г. в г. Миндене, Вестфалия (ФРГ). Образование физика и математика получил в Гейдельбергском, Боннском и Кильском университетах, защитив в г. Киле в 1881 г. диссертацию на тему «Цвет воды»<sup>2</sup>.

Историко-философские взгляды Ф. Боаса складывались в условиях идеологического климата Германии последней четверти XIX в. Вопросу о формировании этих взглядов были посвящены уже несколько исследований<sup>3</sup>.

К. Клакхон и О. Пруфер в своей работе «Влияния в годы формирования» прослеживают непосредственное воздействие на Боаса немецких ученых: А. Гумбольдта, К. Риттера, Т. Фишера, А. Бастиана, Г. Фехнера, Р. Вирхова, А. Гельмгольца. Всех их объединяло подчеркивание первостепенности изучения конкретных явлений как таковых, на втором плане стояло признание ими «хололизма феноменологии».

Особенно большое влияние на Ф. Боаса оказал А. Гумбольдт, настойчиво подчеркивавший необходимость прежде всего собирания фактов, изучения деталей, частных для доказательства допускаемых исторических связей. В этом духе — сначала факты, а потом теория — высказывался и Боас почти на протяжении всей своей жизни.

В исследовании Дж. Стокинга привлечен богатый архивный материал, характеризующий процесс реориентации научных интересов молодого Боаса после защиты диссертации.

Особенно интересны в этом отношении письма Боаса 1882—1883 гг. В письме от 2 января 1882 г. Боас писал, например, о своем намерении оставить физику и психофизику, которыми он занимался, и посвятить себя географии и, в частности, изучению таких вопросов, как взаимодействие между жизнью народа и его физической средой, влияние конфигурации земли на знания народа о своих близких и дальних соседях<sup>4</sup>. Боас добивался тогда стипендии в институте им. Дж. Хопкинса в США и писал в связи с этим о своих научных планах, сообщая, что его подготовка в области естественных наук, особенно физики, оказала сильное влияние на появление у него интереса к географии. Большой интерес представляет признание им в этом же письме своей теоретической реориентации. «С течением времени, — писал Боас, — я убедился, что мое предшествующее материалистическое мировоззрение — очень понятное для физиков — является несостоятельным, и я встал на новую точку зрения,

которая открыла для меня важность изучения взаимодействия между органической и неорганической природой и прежде всего между жизнью людей и их физической средой»<sup>5</sup>. При этом Боас отмечал, что для исследования этих проблем ему необходимы знания в области физиологии, психологии и социологии, что конкретно эту проблему он изучает на примере современных эскимосов. Таким образом, Боас сам фиксирует переход от материализма к географическому детерминизму. Естествоиспытатели второй половины XIX в. стихийно стояли на позициях естественнонаучного материализма. Именно эту стихийно материалистическую тенденцию имел в виду Боас, когда писал о материализме физиков, от которого он начал отходить с 1881 г.

Боас признавал, что на его мировоззрение оказали влияние идеи революции 1848 г., определив его леволиберальные позиции как ученого и политика. Однако в Германии Бисмарка эти взгляды не были популярны, господствовала реакция и антисемитизм, толкавшие Боаса на эмиграцию в США, где в 1851 г. поселился его дядя после тюремного заключения за активное участие в революции 1848 г. Через дядю Боас и пытался получить стипендию в институте им. Хопкинса.

Но, не добившись стипендии, Боас в конце 1882 г. едет в Берлин для подготовки к поездке в Арктику. Там он работал в этнографическом музее Берлина, общаясь с Г. Вирховым, А. Бастианом и Т. Фишером — учеником К. Риттера. Здесь изучал философскую литературу, которая, по его словам, «стимулировала новые пути мышления». Боас знакомится с философией Канта, влияние которой начало возрождаться через неокантианцев Б. Эрзмана, Рудольфа Лемана и др. Труды самого Канта Боас читал в Арктике<sup>6</sup>.

Среди этнографов США распространено мнение, что поездка Боаса в Арктику была своего рода «посвящением» его в этнографы и что она положила конец его географическому детерминизму<sup>7</sup>. Дж. Стокинг обоснованно считает эти мнения ошибочными. Ни в дневниках-письмах этой поездки, ни в первой монографии, написанной после поездки, он не находит указаний на переориентацию взглядов и научных интересов Боаса<sup>8</sup>. В монографии Ф. Боаса «Баффинова земля»<sup>9</sup> жизнь эскимосов объяснялась влиянием географической среды. Самую большую главу он назвал, следуя Ф. Ратцелю, «Антропогеографией».

Переход к этнологии произошел позже, когда в 1884 г. Боас написал свою вторую монографию «Центральные эскимосы». Это была публикация собранных Боасом этнографических материалов<sup>10</sup>. Он работал тогда в Берлинском Королевском этнографическом музее под руководством А. Бастиана и Р. Вирхова, в сотрудничестве с несколькими этнографами.

Влияние Бастиана было настолько сильным, что «последующая этнология Боаса, по словам Стокинга, была изучением психологии... объектом его исследования была психическая жизнь

каждого народа как органического целого»<sup>11</sup>. Но в некоторых отношениях Боас отошел от Бастiana. Более сложной представлялась Боасу связь между «элементарными идеями» и «представлениями народов». Хотя он признавал возможность выделения географических провинций по культурным сходствам, но отошел от географического детерминизма Бастiana. От географического детерминизма Боас перешел к подчеркиванию процессов диффузии. В этом смысле он и понимал историзм этнических явлений. Здесь сказалось влияние «философии истории» В. Дилтея.

В 1886 г. состоялась первая поездка Ф. Боаса к квакиутлям о-ва Ванкувер в Британской Колумбии Канады. В ней Боас уже преследовал цели этнографического исследования этого индейского народа. Оттуда он приехал в Нью-Йорк, получил пост редактора отдела географии в журнале «Наука» и поселился в США. В 1887 г. в этом журнале он опубликовал свою статью «Изучение географии», которая оказалась последней работой Боаса в области географии<sup>12</sup>. Статья представляет большой теоретический интерес. В ней Боас в известной мере подводил итог своих идейных реориентаций после 1880 г. Он противопоставлял в ней два способа исследования: научный, логический способ, характерный для физиков, стремящихся к установлению общих законов взаимосвязи явлений, и эмпирический способ исследования историков, считающих, что каждое отдельное явление заслуживает внимания. «Историка интересуют факты,—писал Боас,—он погружен в изучение фактов... Знания о явлении, о его существовании в пространстве и во времени полностью удовлетворяют исследователя, независимо от законов, которые это явление подтверждают или которые могут быть из него выведены»<sup>13</sup>.

Боас подверг критике позитивистский социологизм О. Конта как пример научного способа исследования. Главной задачей науки О. Конт считал открытие «неизменных естественных законов» и отвергал эмпиризм историков. О. Конту Боас противопоставил космографию А. Гумбольдта как идеальный пример «исторического» исследования. Космограф, по Боасу, изучает отдельное явление независимо от его места в системе, связь явлений, считал он, возникает лишь в уме исследователя. Хотя Боас и допускал, что оба подхода «одинаково важны», однако считал, что космограф должен предшествовать физике<sup>14</sup>. Но, критикуя социологизм О. Конта и восхваляя эмпиризм А. Гумбольдта, Боас не увидел общего для их философии порока, состоявшего в непонимании диалектики общего, особенного и частного. У Конта оно порождало пренебрежение к эмпирическим данным, у Гумбольдта — пренебрежение теоретическими обобщениями. Это же непонимание диалектики общего и частного пронизывало и философию истории самого Боаса. В указанной статье по существу высказаны исходные теоретические посылки, ставшие основой всей последующей научной деятельности Боаса и сближавшие его взгляды с феноменологией В. Дилтея и других неопозитивистов.

Так, следуя им, Боас отделил философию истории от историографии, понимая последнюю как описательную, фактособирающую науку и отводя ей первостепенное значение. Трактруя эти два научных подхода как свойственные человеческому уму фундаментальные тенденции, Боас писал, что каждый ученый «субъективно» выбирает один из двух подходов в соответствии со склонностями своего ума. Этот волюнтаризм, крайний идеализм Боаса в оценке двух подходов в науке — обобщающего и эмпирического — был, несомненно, следствием воздействия на него неокантианства. Уже в этой статье Боасом высказано понимание истории как фактособирающей дисциплины, которое легло в основу сформулированного им позднее, в 1896 г., «исторического метода» как антитезы «сравнительно-исторического метода» эволюционистов.

По существу эта статья Боаса представляет собой попытку обосновать правомерность эмпирического фактособирания, утвердить принципиальный эмпиризм. От нее же начинаются атаки его против теоретического мышления вообще, мишенью которых становятся представители господствовавшей в то время эволюционной школы в американской этнографии. В том же 1887 г. его выступления против эволюционистов начались в форме писем к Отису Мэсону и Дж. У. Пауэллу (и их ответов), публиковавшихся в журнале «Наука»<sup>15</sup>, и, казалось бы, по частному вопросу — о принципах музейной экспозиции. Мэсон и Пауэлл считали, что в музейных экспозициях должна найти отражение последовательность эволюционного развития человеческого общества, и, в частности, экспозиции орудий должны показать ход развития техники. Боас же сомневался в возможности сопоставления орудий труда или других музейных предметов, собранных у различных народов. Он настаивал на группировке предметов по племенам или «племенным ареалам». Он обвинял в связи с этой дискуссией Мэсона и Пауэлла в том, что их «схемы» идут против «общего движения науки, стремящейся во все большей мере ограничивать господство дедуктивных методов». Этим Боас подтверждал свою сопричастность к модным в Европе феноменологическим течениям неопозитивизма.

Современные критики Ф. Боаса часто утверждают, что Боас не интересовался теоретическими проблемами науки и не внес своего вклада в ее теоретическое наследство. Эти утверждения, как видим, необоснованны.

Свои теоретические взгляды Боас высказывал в ряде статей, вышедших из-под его пера, начиная с упомянутой статьи 1887 г. Но он не всегда был последователен в своих теоретических взглядах, особенно в ранний период. Большой интерес в историографическом плане представляет выступление Ф. Боаса в 1888 г., посвященное уже теоретическим проблемам этнографической науки. Это была его лекция «Задачи этнологии», прочитанная на немецком языке в научном немецком обществе Нью-Йорка<sup>16</sup>. Англий-

ский текст лекции был опубликован в сборнике работ Боаса (1940 г.)<sup>17</sup> с предпосланным ей примечанием о том, что в ней высказаны его ранние взгляды. Действительно, высказанные в этой лекции мысли Боаса кардинально отличались от его последующих теоретических позиций по всем проблемам и задачам этнографической науки. Немецкий текст лекции рисует раннего Боаса как сторонника эволюционного учения Л. Г. Моргана. В ней он признавал, что «эволюционная теория внесла историческую перспективу в естественные науки и революционизировала ее методы... Развитие этнологии также, — говорил он, — в большой степени является следствием эволюционной точки зрения»<sup>18</sup>.

Определяя этнологию как историю первобытности, Боас подчеркивал, что без знания этой истории нельзя познать историю цивилизации. «История культуры, — говорил он, — учит последовательности идей и изобретений, начиная со стадий, на которых мы находим примитивные племена наших дней. История науки, изобретений и религии должна быть основана на изучении первобытных племен»<sup>19</sup>. История человечества — «главный предмет этнологии»<sup>20</sup>.

Ф. Боас признавал в этой работе и наличие общих закономерностей в развитии человеческого общества, устанавливаемых с помощью историко-сравнительного метода. «Сравнения социальной жизни различных народов, — говорил он, — показывают, что основы их культурного развития удивительно сходны. Из этого следует, что существуют законы, которым подчиняется их развитие»<sup>21</sup>.

Диалектически ставился здесь Боасом вопрос о соотношении общего и частного. «Общий закон проявляется в отдельном явлении так же, как отдельное явление интерпретируется как проявление общего закона»<sup>22</sup>. Он подчеркивал, что открытие закономерного и случайного в особенном возможно лишь с помощью сравнительно-исторического метода.

«Мы должны сравнивать социальные явления различных ареалов и основывать наши выводы на их сходствах и различиях, устанавливать, являются ли сходства следствием исторических контактов или общих законов развития человеческого ума»<sup>23</sup>. В этом высказывании очевидно воздействие на Боаса идеализма многих эволюционистов.

Он анализирует эти общие положения на примере развития семьи. И в этом вопросе он следовал учению Моргана о материнско-родовом устройстве как этапе, предшествовавшем патриархально-родовому строю. В этой работе он отмечал, что с точки зрения патриархальной теории, распространенной в Европе, которую он сам позднее защищал, странными казались матрилинейные порядки, о которых писали Геродот у ликийцев, Тацит у афинян, легенды об амазонках. «Эти обычаи, с точки зрения нашей культуры, были необъяснимы, но когда стали известны обычаи примитивных народов, история развития семьи стала более

понятной»<sup>24</sup>. Но дальше к этой фразе (в издании 1940 г.) Боас дает весьма характерное примечание: «Следующий абзац изменен, потому что в нем принималась распространенная в то время точка зрения о необходимом предшествовании матрилинейных форм семьи. Этот взгляд неприемлем, поскольку нельзя выводить все формы семейной организации из одного источника»<sup>25</sup>.

В этом примечании 1940 г. Боас отказался не только от учения о материнском роде, но и от самой идеи «истории развития семьи», ставя на одну историческую плоскость «все формы семейной организации». В новом тексте Боас высказывает популярную в американской этнографии первой половины XX в. идею об изначальности билатерального счета происхождения, сводившую самую сущность рода к счету происхождения<sup>26</sup>.

После этой вставки первоначальный текст лекции остается неизменным. Боас подчеркивал далее, что важнейшей задачей этнологии является открытие общих законов развития человеческого разума<sup>27</sup> и что основа этих исследований заложена трудами таких людей, как Тэйлор, Бастиан, Морган, Бахофен. Он подверг критике вульгарно-натуралистические концепции истории человеческого общества, основанные на географическом детерминизме или на принципах биологической эволюции.

В этом выступлении Боаса высказана мысль, неоднократно повторявшаяся им и позднее, о том, что эмпирические исследования отдельных племен и народов и отдельных явлений их социальной жизни не есть конечная цель этнологии. Второй и важнейшей задачей этой науки, по словам Боаса, является открытие на основе собранных эмпирических данных законов развития человеческого общества<sup>28</sup>.

Влияние учения Моргана проявилось также в попытке Боаса в работе 1888 г. проследить смену семейно-родственных форм у индейцев северо-западного побережья<sup>29</sup>.

Однако в статье (1896 г.) теоретического характера «Об ограниченности сравнительного метода»<sup>30</sup> Боас делает крутой поворот от признания заслуг эволюционистов к критике их взглядов.

Под действием идей эмпириков-неопозитивистов Боас начиная с выступления 1896 г. объявил критический поход против всякого рода теорий об общественном прогрессе, называя их «социологическими схемами». К ним он относил и позитивистские схемы истории общества Г. Спенсера, и стихийно материалистическое понимание истории общества Л. Г. Моргана, и марксизм, подводя их под общее понятие «однолинейного эволюционизма». Высказывая крайний скептицизм ко всякого рода обобщениям, острее своей критики он направил прежде всего против эволюционной школы в американской этнографии. Отвергая «социологические схемы» эволюционистов как якобы не обоснованные фактами, как субъективную игру ума своих предшественников, он настаивал на необходимости точных этнографических знаний, «объектив-

ности» и «научной осторожности» в выведении законов. Реальны только факты. Статья «Об ограниченности сравнительного метода» направлена была на ниспровержение научной значимости сравнительно-исторического метода, а вместе с ним и идеей единства мировой истории. Именно с этой статьи и начинаются критические выступления Боаса по всем коренным вопросам философии истории. Под сомнение были поставлены и проблема закономерности общественного развития, и идея единства мирового исторического процесса, и его поступательный характер.

Справедливо вскрывая поверхностность буржуазного параллелизма в работах А. Бастиана, Д. Бринтона и других представителей буржуазных социологических школ, Боас пытался с позиций индуктивной логики доказать несостоятельность сравнительно-исторического метода вообще, а вместе с ним и основанных на этом методе общетеоретических выводов.

Единый сравнительно-исторический метод, в котором индукция и дедукция как методы исследования выступали как диалектически связанные, Боас метафизически разъединил и противопоставил сравнительному методу «дедукций» индуктивный «исторический» метод. Если в статье 1888 г. он справедливо отмечал, что чисто исторический метод без сравнительного будет неполным<sup>31</sup>, то через 8 лет он уже констатировал, что «сравнительный и исторический методы долгое время борются за господство, но мы можем надеяться, что каждый из них найдет свое определенное место и значение»<sup>32</sup>. Боас не пишет о том, что эта борьба между двумя методами была борьбой, ведшейся в западноевропейской философии истории второй половины XIX в. эмпириками с диалектико-материалистическим пониманием истории. Это убедительно было вскрыто в философском труде В. И. Ленина<sup>33</sup>.

Сущность сравнительного метода Боас видел в выведении общего характера гипотез на основе простого установления сходств между явлениями. Но для научной обоснованности этих гипотез необходимо, по мнению Боаса, доказать, что сходства между явлениями не поверхностны и что сходные явления — лишь следствие сходных причин.

«Однако самый общий обзор показывает, — писал он, — что сходные явления часто возникают... в силу разных причин... и пока не доказана общность причин... великая система эволюции общества вызывает сомнения»<sup>34</sup>. Очевидно, Боас отождествлял причинность с закономерностью. Невозможность установления однозначной детерминированности сходных явлений, по его мнению, ставит под сомнение вероятность общих гипотез.

Вместе с тем Боас допускал существование общих законов развития общества, но считал, что их можно открыть лишь с помощью индуктивного исторического метода. Преимущество этого метода он видел в том, что «его применение прежде всего основано на четко ограниченной, небольшой географической территории, и сравнения не выходят за границы культурного ареала, являю-



щегося основой исследования. Только когда достигнуты определенные результаты исследования этого ареала, позволительно расширить область за пределы его границ, но с большими осто-рожностями... чтобы не принять сходные явления за следствия сходных причин или заимствований... Непосредственным следст-вием применения исторического метода, — писал он далее, — явля-ются истории культур различных подвергнутых изучению наро-дов. Я полностью согласен с теми антропологами, которые счита-ют, что это не есть конечная цель нашей науки, потому что общие законы, хотя и подразумеваемые в этих описаниях, не мо-гут быть четко сформулированы, не может быть также оценена сравнительная их зависимость без тщательных сопоставлений их проявлений в различных культурах. Но я считаю применение исторического метода необходимым условием здорового развития науки... Он более надежен, чем сравнительный метод, в его обыч-ном применении...»<sup>35</sup>

Так был сформулирован индуктивный аналитический метод исследований, положенный в основу «исторической школы» в аме-риканской этнографии и означавший поворот науки к голому эм-пиризму и фактособирачеству. Исторический метод этнографи-ческих исследований состоял, по определению Боаса, в скрупу-лезном изучении отдельных институтов, обычаев и обрядов конкретных племен и небольших географических ареалов. Назы-вая этнографию исторической наукой, Боас понимал историю как науку собирания фактов. Историзм трактовался Боасом как рас-смотрение отдельного явления в его изменении. Исторический анализ понимался Боасом как прослеживание конкретных про-цессов изменений отдельных институтов и черт культуры в их современные формы. Большинство работ Боаса и его учеников посвящены были именно изучению изменений отдельных элемен-тов культуры.

*Предмет науки.* Ко времени начала этнографической деятель-ности Ф. Боаса в западноевропейской этнографии уже сложилось представление о том, что предметом этой науки является куль-тура отсталых народов мира, не имеющих письменной истории. Классическое определение культуры как предмета этнологии было дано Э. Тэйлором. Культура определялась им как культура чело-вечества в целом. Так же понимал культуру и ранний Боас. Определяя этнологию как историческую науку в статье 1888 г., он видел ее задачи в изучении культуры примитивных наро-дов современности как «средстве изучения древней истории наро-дов»<sup>36</sup>. Так же трактовалась им культура и в статье того же года «Развитие культуры на северо-западном побережье Америки»<sup>37</sup>.

В статье «Задачи этнологии» он ставил перед этнологией две одинаково важные и взаимосвязанные задачи: 1) критический анализ характеристик каждого народа, 2) выведение законов, управляющих социальной жизнью<sup>38</sup>. Но уже в статье 1896 г. Боас подчеркивал первостепенное значение первой из этих двух

задач этнографий: изучение конкретных процессов «роста» индивидуальных обычаев и культур, допуская отдаленную возможность выведения из конкретных процессов общих законов, управляющих ростом культуры вообще<sup>39</sup>. Здесь термин этнология уже заменен понятием антропология, а в вышедшей в 1907 г. работе «Антропология»<sup>40</sup> он писал о двух аспектах «общей антропологической науки»: биологическом и психологическом. «Биологическая антропология занимается классификацией рас, установлением их родства со своими предками и высшими животными».

Психологическая антропология «реконструирует раннюю историю человечества, она своими методами освещает мрак прошлых веков и отдаленных частей света»<sup>41</sup>. Психологическая антропология в свою очередь, по Боасу, имела две задачи: общетеоретическую — изучение культуры человечества вообще и практическую. «Практическое поле, деятельность антрополога, — писал он, — значительно уже. Специальной задачей антрополога является изучение культуры примитивных народов, не имеющих писанной истории»<sup>42</sup>.

В результате определения культуры как предмета этнографической науки за нею в США закрепилось название «культурная антропология». Но как это название науки, так и понимание ее предмета утвердились в США лишь к 1919 г. в итоге острой полемики Боаса и его учеников с собственно антропологами, биологами, психологами США, возражавшими против сведения предмета этнографической науки к культуре»<sup>43</sup>.

Культура рассматривалась Боасом как случайное сочетание элементов, как следствие диффузии и аккультурации. Сам исторический метод понимался Боасом как кропотливое прослеживание диффузии и заимствований конкретных элементов культуры или их комплексов.

Настаивая на строгой объективности изучения процессов диффузии и аккультурации, Боас воздерживался даже от допущения относительно источника распространения тех или иных черт культуры. Предполагалось, что отдельные элементы культуры имели свою независимую историю, т. е. свое независимое распространение. Результаты такого рода исследования приводили к крайнему атомизму в понимании культуры.

Особенно велико было увлечение Боаса этими заимствованиями в ранний период его научной деятельности. В своих первых этнографических работах он писал о широкой диффузии элементов культуры уже в первобытную эпоху, и способствовал широким исследованиям этнографами распространения черт культуры индейских групп по континенту. «Не будет преувеличением сказать, — писал он, — что нет народа, обычай которого не подвергался бы влияниям других культур»<sup>44</sup>.

Каждый народ, по убеждению Боаса, склонен воспринимать элементы чужих культур, но «гений каждого народа» перераба-

тывает их, приспособлявая к своим традициям. В этом заключалась суть понимания Боасом процесса аккультурации.

Еще в работе 1911 г. Боас считал, что история человеческого общества развивалась главным образом путем культурных контактов <sup>45</sup>.

Однако позднее Боас пришел к более обоснованному выводу, что диффузия не дает ключа к объяснению культурных процессов. В работах 1920—1930 гг. он подверг критике школу крайнего диффузионизма, отмечая, что главный его порок состоит в допущении статичности культурных форм, которой вообще нигде не существует.

«Мнение о стабильности первобытной культуры, — писал он, — не соответствует фактам» <sup>46</sup>. В другой работе он отмечал, что «кажущаяся стабильность примитивных типов культуры есть следствие отсутствия у нас исторической перспективы. Они изменяются значительно медленнее, чем наша современная цивилизация... но они постоянно изменяются во времени и пространстве» <sup>47</sup>. Не потеряло и сегодня своего значения верное замечание Боаса, что все остальные народы современности имеют длинную историю и по современным их культурам нельзя судить о первобытных формах культуры <sup>48</sup>.

Недостаток крайнего диффузионизма Боас видел также в том, что он исходит из необыкновенно огромных ареалов распространения существующих независимо друг от друга элементов культуры. Он критиковал схематизм и фактическую необоснованность диффузионистских гипотез Ф. Гребнера, Фоя, Э. Смита и Перри. Боас, видимо, чувствовал, что главный недостаток этих гипотез состоит в отказе народам в самостоятельном творчестве, поэтому он подчеркивал необходимость прослеживания «внутренних процессов» изменений данной культуры. Он подчеркивал, что «культура любого племени, как бы примитивна она ни была, может быть объяснена только в том случае, если будет принято во внимание ее внутреннее развитие и влияние ее связей с культурами близких и дальних соседей» <sup>49</sup>.

«Сходные явления могли возникнуть независимо» <sup>50</sup>. В то же время Боас справедливо признавал, что нельзя отрицать «значение диффузии в развитии любого локального типа культуры» <sup>51</sup>. Но он критически высказывался против попыток суждения его учениками о древности явления по его распространенности.

Одной из причин изменения оценки Боасом теории диффузионизма было накопление конкретных знаний о различных сторонах жизни конкретных племен, полевая работа и непосредственные наблюдения. Они не могли не привести Боаса к выводу, что различные стороны жизни племени взаимосвязаны. В этом основа появившихся позднее высказываний Боаса об «интегрированности» элементов культуры, его некоторый отход от крайнего атомизма в понимании культуры. Об этом отходе он сам писал в 1940 г. следующее: «Когда я убедился, что эти исторические

методы аккультурации и распространения установились, около 1910 г., я начал подчеркивать проблемы динамики и интеграции культуры, взаимодействия между индивидом и обществом»<sup>52</sup>. Действительно, уже в работе 1911 г. он писал: «Простое перечисление различных аспектов культуры не есть еще культура. Она нечто большее, потому что ее элементы не независимы, они имеют определенную структуру»<sup>53</sup>.

Вместе с этим появляются высказывания Боаса об истории не отдельных элементов культуры, а культуры как целого. Понимание культуры как целостности в известной мере подрывали ее объяснение как следствия внешних влияний и заимствований, и Боас начинает признавать наряду с внешними влияниями значение внутренних процессов изменений данной культуры.

Признание интегрированности культуры было уже известным шагом от крайнего эмпиризма к каким-то обобщениям. Однако Боас отвергал существовавшие в науке попытки определения или выведения закономерностей или хотя бы причинности интеграции элементов культуры в единое целое. Критикуя эволюционистов, он писал: «Попытки определить общие законы интеграции культур не привели к значительным результатам»<sup>54</sup>.

✓ Еще четче эти негативистские позиции, приведшие к отрицанию законов культуры как целостности, сформулированы Боасом в статье 1930 г. в «Энциклопедии социальных наук»: «Культура как таковая, — писал он, — не есть единство, потому что проявления социальной жизни разнообразны по своему характеру. Культуры чрезвычайно комплексны, потому что условия, в которых развиваются экономика, изобретения, социальные формы, искусство, религия, — различны, хотя во многих отношениях и взаимосвязаны»<sup>55</sup>.

Но простое признание взаимосвязи явлений без признания ее причинной обусловленности помешало Боасу понять диалектическое соотношение между культурой как целостностью и ее частями и до конца преодолеть атомистическое понимание культуры. И это проявилось в его попытках теоретического осмысления динамики изменений культуры.

Видя главное отличие американских этнографов от европейских в том, что они «интересуются динамикой культуры»<sup>56</sup>, но стремясь отвергнуть распространенные объяснения динамики культуры географическим и экономическим детерминизмом, он подходил к пониманию этой динамики с позиций атомистического представления о культуре. Задачу исследований динамики культуры он видел в установлении того, в какой мере различные ее аспекты детерминированы средой, биологией, психологией, историческими событиями или общими законами взаимосвязи.

Динамика культуры, писал он в 1932 г., может изучаться с разных точек зрения: 1) с точки зрения взаимосвязи между различными аспектами культуры; 2) взаимосвязи между культурой и средой; 3) взаимосвязи между индивидом и обществом.

Биологи, по Боасу, склонны настаивать на связи между строением тела и культурой, географы все формы человеческой культуры выводят из географической сферы, в которой живут люди, экономисты же выводят их из экономических условий. Все эти подходы он подверг критике.

*Антиэволюционизм Боаса.* Но больше всего внимания Боас уделял критике «эволюционизма», трактовавшегося им как «теория однообразного развития человеческой цивилизации»<sup>57</sup>. Само это «однообразие» Боас понимал чрезвычайно узкоэмпирически.

Основные положения критикуемого им эволюционизма Боас сводил к следующему: 1) типы человеческой культуры представляют собой эволюционный ряд; 2) культура развивается постепенно от простейших форм к более сложным; 3) развитие культуры всюду идет по одному пути; 4) сходства этнических явлений в различных частях света доказывают верность теории эволюции цивилизации; 5) движущим элементом эволюции является рационалистический импульс; 6) «по-видимому, эта теория подразумевает также определенное соответствие между промышленным и социальным развитием»<sup>58</sup>.

К эволюционистам им отнесены: Э. Тэйлор, Л. Г. Морган, И. Бахофен и Г. Спенсер, а фраза, о «соответствии между промышленным и социальным развитием» говорит о том, что в эту компанию попал и Ф. Энгельс. Таким образом, воедино смешаны и идеалистический эволюционизм Тэйлора и Спенсера, и стихийный материализм Моргана, и неверно понятый марксизм. Все это опровергается как «однолинейный, плоский эволюционизм».

«Эволюционизму» как учению о закономерностях исторического процесса Боас противопоставил релятивизм. Понятия «развитие», «эволюция» были заменены концепцией «изменения», «роста», монистическому объяснению истории противопоставлена теория факторов.

Критика Боасом эволюционизма начинается с упоминавшейся статьи 1896 г. и продолжается в последующих его работах.

В лекции «Антропология» (1907 г.) он хотя и говорил о мистицизме психологических интерпретаций А. Бастиана, о его концепции «элементарных идей», идущей по словам Боаса, от Дилтея, но главное ее содержание — это критика «теории эволюции цивилизации». «Проверка широко принятой общей теории (эволюции. — Ю. А.), — отмечал Боас, — показала, что она вряд ли применима к специальным случаям»<sup>59</sup>. Как видим, главный недостаток «общей теории» истории общества Боас видел в том, что она не объясняет частные явления. Поэтому он подчеркивал необходимость изучения «индивидуальных», конкретных обществ в различных частях света.

В следующем выступлении против эволюционизма в 1911 г. Боас критиковал его как идеалистическую теорию прогресса исторического процесса и пытался опровергнуть периодизацию истории первобытности<sup>60</sup>.

В статье 1920 г. («Методы этнологии») Боас писал о двух методах изучения исторического развития цивилизации: эволюционном и диффузионистском. Первому он противопоставлял второй. В течение второй половины XIX в. эволюционная мысль, по Боасу, почти полностью господствовала, и исследователи, подобные Спенсеру, Моргану, Тэйлору, Леббоку и др., были под влиянием идей об общей одинаковой (uniform) эволюции культуры, в которой участвовали все части человечества»<sup>61</sup>.

Как видим, по мысли Боаса, Спенсера, Моргана, Тэйлора, Леббока роднит «гипотеза» об общей эволюции культуры. Однако между гипотезами этих ученых, как отмечалось уже выше, существуют игнорируемые Боасом глубокие различия. «Но прежде чем принимать (эту «гипотезу»), — пишет Боас, — ее необходимо доказать»<sup>62</sup>. Он отмечает современную ему тенденцию в науке отвергать «допущения о существовании общей эволюционной схемы о всеобщности культурного развития»<sup>63</sup>, но не говорит, что эта тенденция была проявлением все возраставшего влияния эмпиризма и агностицизма в историографии Запада, обывавшей поход против материалистического понимания истории.

Боас считал, что сосуществование наряду с европейской других типов цивилизаций говорит против «гипотезы об общей генеральной линии развития», высшей ступенью которой считалась европейская цивилизация<sup>64</sup>. Очевидно, что все эти высказывания Боаса направлены были против плоского эволюционизма XIX в. Открытие многообразия культур и цивилизаций в конце XIX в., несомненно, сказалось на состоянии европейской историографии, вызвав ее кризис. Но гипотезы общей генеральной линии развития Боас стремился опровергать с позиций эмпирических фактов. Метафизически разрывая общее и частное, он призывал сначала установить «изменения» конкретных явлений. Этнографическая наука понималась им как фактография, направленная против идеи общей закономерности общественного развития эволюционистов XIX в.

В работе «Первобытное искусство» Боас подчеркивал, что исторический анализ должен начинаться не с принятия однолинейного развития черт культуры у всех народов, а с прослеживания истории каждой черты культуры в ее современные формы<sup>65</sup>. Однолинейное развитие отдельных черт культуры, по Боасу, недоказуемо, а следовательно, недоказуемо и единство исторического процесса. В статье 1924 г. («Эволюция или диффузия») вновь с позиции смешения общего и частного повторяются возражения Боаса «эволюционной гипотезе». Пытаясь опровергнуть эту идею на примере учения Моргана о материнском роде и его месте в моргановской периодизации истории древнего общества, Боас некритически пользовался тенденциозной подборкой фактов, якобы опровергающих Моргана, в книге своего ученика Р. Лоуи «Первобытное общество»<sup>66</sup>. Последняя воспринималась тогда как антитеза «Древнему обществу» Моргана. «В отдельных случаях, —

допускал Боас, — материнский род развился в отцовский. Это, однако, ни в коем случае не доказывает, что матрилинейное общество всюду является более ранней формой»<sup>67</sup>.

Как и Лоуи, Боас подменял понимание материнского родового общества матрилинейностью счета происхождения и наследования. Как известно, матрилинейность счета происхождения и особенно наследования должностей сохранялась в ряде раннеклассовых обществ. В Северной Америке она установлена, например, у натчезов XVIII в. В подобного рода случаях, несомненно, матрилинейность не могла трактоваться как более древний институт, чем патрилинейность общинной организации, например монтань-наскапи XVIII в. Но в обоих случаях речь идет у Боаса об отношениях родства между индивидами, тогда как с родом связано групповое родство.

Боас неоднократно писал и позднее о том, что якобы «новые данные» опровергают основные положения учения Моргана о древности материнского рода. Эти данные он обычно черпал из работ своих учеников: Суантона, Лоуи, Кробера и др. Например, ссылаясь на статью Суантона 1917 г., он писал в новом издании работы «Ум первобытного человека» (1938 г.): «Некоторые примитивные племена, подобно эскимосам (sic! — Ю. А.) и индейцам северо-восточного плато (коневоды! — Ю. А.) Северной Америки, ведут счет родства билатерально, через отца и мать. Другие же племена с высокоразвитой культурой признают только матрилинейность, третьи же с простейшими (sic! — Ю. А.) формами экономики и техники (промысел пушнины! — Ю. А.) признают патрилинейность»<sup>68</sup>.

Однако и Боас и его ученики судили о характере древнего социального устройства американских индейцев по данным XX в. Этноисторические же исследования последних двух десятилетий убедительно показали ошибочность отнесения эскимосов или индейцев северо-восточного плато или алгонкинов северо-востока Северной Америки к «примитивным» народам. Социальную жизнь индейцев и Боас, и ученики его изучали в резервациях, в которых ко времени появления этнографов индейцы прожили уже 50—100 лет и когда весь их прежний жизненный уклад подвергся коренной ломке под влиянием капиталистического окружения.

Приведенные выше материалы убедительно свидетельствуют об ошибочности утверждений о том, что Боас не был антиэволюционистом<sup>69</sup>.

Как известно, в основе исторической концепции Моргана лежала идея прогресса как главного направления развития человечества. Последователи Моргана Пауэлл и Мэсон несколько изменили это понимание прогресса, трактуя его как всеобщий признак развития. Исходя из этого же понимания прогресса Боас, выступая с критикой эволюционной школы в американской этнографии, отвергал прогрессивность и поступательность развития человеческого общества. Эмпирические исследования убеждали

Боаса в том, что не все и не всегда развивается в сторону высшей организации, что существуют и развитие в одной плоскости, и регрессивные изменения. На этом основании он и отвергал прогресс вообще.

В марксистской историографии прогресс понимается как общее направление и общий итог изменений достаточно больших систем в течение значительного времени. Партикуляризм же Боаса, его внимание к частностям, механический разрыв общего и частного и неверное понимание прогресса как всеобщего признака развития помешали ему увидеть поступательность человеческой истории. Объявив предметом этнографии изучение образа жизни отдельного племени (называя этот образ жизни «культурой»), разбив эту культуру на якобы самостоятельные компоненты — технику, хозяйство, семейные отношения, язык, мораль, искусство, религию — Боас, естественно, не мог обнаружить прогресса, как главного направления развития, ни тем более прогресса, ошибочно понимаемого им как всеобщий признак развития.

Фактически неприемлемым Боас считал плоский однолинейный эволюционизм спенсеровского типа, утверждавший, что развитие во всех аспектах культуры идет всегда одновременно и прямолинейно от простых к сложным формам. Боас допускал возможность такой эволюции лишь в отношении развития техники и знаний. «История промышленного развития, — писал он, — почти на всем своем протяжении есть история все возрастающей сложности. В то же время, человеческая деятельность, не подчиненная рациональному моменту, не показывает такого типа эволюции»<sup>70</sup>. «Увеличение наших знаний и рост господства над природой, изобретение новых орудий, — писал он в работе 1928 г., — по праву может быть названо прогрессом... Если оценивать общество, только исходя из технических и научных достижений, то легко установить линию прогресса, который, хотя и не везде одинаков, ведет от простого к сложному... Обнаружить же прогресс в любой другой фазе социальной жизни не так легко, как в области знаний и господства над природой...»<sup>71</sup>

Утверждения об единообразном, параллельном развитии человеческих культур, по его словам, «противоречат известным ныне фактам»<sup>72</sup>. В качестве таких фактов он приводил отсутствие гончарства или металлов, земледелия или скотоводства в ряде относительно развитых обществ, таких, например, как на северо-западном побережье Северной Америки, в Полинезии<sup>73</sup>. Из этого он делает вывод: «Не каждый народ, достигший высокого уровня развития цивилизации, должен был пройти через все стадии»<sup>74</sup>. Но, как известно, у Моргана гончарство или обработка металла были одним из признаков стадии (да и само понятие стадии было у него значительно шире), у Боаса же изобретение гончарства или появление обработки металла ошибочно названы стадиями. В наше время собрано значительно больше, чем во времена Боаса, сведений о своеобразии путей развития различных народов,



но они не снимают общей закономерности поступательного движения каждого по мере развития производительных сил.

Еще труднее, по Боасу, распознать имеющий всеобщее значение прогресс в социальной организации<sup>75</sup>. (Под социальной организацией Боас понимал семейно-родственные отношения.) В области языка, искусства, музыки Боас находил изменения от сложных форм к простым. А во многих аспектах культуры, отмечал он, «перекрещиваются две тенденции: от простого к сложному и от сложного к простому»<sup>76</sup>. И в этом вопросе, как и в ряде других, очевиден релятивистский подход Боаса к проблемам прогресса, он приводил его не только к индетерминизму, но и к допущению иррациональных стимулов изменения явлений культуры.

Общий вывод Боаса, что не все элементы культуры развиваются одновременно по пути прогресса, послужил основой для отрицания им возможности периодизации истории общества. С позиций культурного релятивизма он критиковал как «стадии развития», под которыми имелись в виду и этнические эпохи, распределяемые Морганом, так и общественно-экономические формации в понимании марксизма.

Пытаясь отвергнуть периодизацию истории первобытности как «теорию стадильности», Боас исходил из слишком узкого понимания самой идеи стадильности, сводя ее к вопросу о том, произошло ли отдельное конкретное явление или обычай «одинаковую стадию развития»<sup>77</sup>.

Разбив культуру как целостность на отдельные ее элементы, Боас пытался доказать, что обычаи не развиваются однолинейно, поэтому нет прогресса и нет возможности периодизации истории. Ошибочно трактуя марксистскую периодизацию истории человеческого общества как последовательность конкретных открытий в области техники, Боас пытался опровергнуть самую возможность периодизации фактами, якобы не подтверждающими последовательность открытий. Стадия понималась им как наличие того или иного технического открытия. Исходя из этого, против стадильности истории говорят — по Боасу — такие, например, факты: не везде гончарству предшествует техника плетения, не везде гончарство — обязательный признак развитой стадии культуры. Из этого делался вывод о том, что возможны серьезные возражения против предположения, что у всех человеческих рас «стадии культуры следуют одна за другой в одном и том же порядке»<sup>78</sup>. В то же время он не мог не признать, что земледелию предшествует собирательство, но утверждал, что земледелие и скотоводство хронологически не связаны. Однако современные исследования показывают их хронологическую и экономическую взаимосвязь.

Теории географического детерминизма, как отмечал Боас, имели в начале XX в. столь же широкое распространение, как и теория «экономического детерминизма».

Боас признает, что в первую свою поездку к эскимосам Баффиновой земли он был под сильным влиянием географического детерминизма Риккерта. Но в последующих своих работах он подвергает эту концепцию убедительной критике. В работе 1911 г. он писал, что «окружающая среда, по-видимому, оказывает значительное влияние на человеческие обычаи и верования, но лишь постольку, поскольку она способствует выработке специальных форм обычаев и верований. Однако обусловлены они, главным образом, культурными условиями, которые сами складываются благодаря историческим причинам»<sup>79</sup>. В одной из своих работ Боас писал: «Плодородие почвы нигде не создавало земледелия, но, когда оно существует, оно приспособляется к географическим условиям... К одной и той же географической среде приспособляются разные типы культуры»<sup>80</sup>. В другом месте этой книги Боас обобщает: «История культуры показывает, что географические данные сами по себе не имеют созидательной силы и конечно не являются определяющим фактором культуры... наличие железной руды или угля не создает индустрию, но когда открыто их употребление, тогда географическая среда имеет большое значение... Географическая среда может влиять на культуру, но результаты этого влияния будут зависеть от культуры, на которую она воздействует»<sup>81</sup>.

В общем Боас совершенно правильно оценивал значение естественной среды в развитии общества. Многие из его учеников, однако, возвращались в той или иной форме к теории географического детерминизма. Наиболее распространенной из них является ныне так называемая культурная экология.

Боаса интересовала психология изучаемых народов. На формирование его взглядов на эту проблему оказали влияние работы Г. Тарда, В. Вундта, в какой-то мере и А. Бастиана. Именно следствием влияния А. Бастиана были высказывания Боаса в ранних работах, особенно в исследованиях фольклора, о «гении народа», о «доминирующей» идее или «институте» в данной культуре, которые якобы определяют заимствования и перерабатывают их, приспособлявая заимствованные элементы к традиционным формам. Иными словами, «гений народа» определял аккультурацию заимствованных явлений. Но взгляды Боаса на роль психологического в жизни народов менялись с течением жизни. Поэтому не случайно в современной американской историографии даются противоречивые оценки отношения Боаса к психологическому детерминизму. Но его высказывания по этому вопросу позволяют судить об отрицательном в общем-то отношении Боаса к психологическим объяснениям социальных институтов.

К этому же мнению приходит и американский этнограф Ф. Воге, писавший в своей недавней работе, что «Боас никогда не допускал психологическое происхождение обычаев или социальной традиции»<sup>82</sup>.

В упоминавшейся уже лекции 1888 г. Боас писал, например, что «эмоциональные реакции, кажущиеся нам естественными, в действительности детерминированы культурой... Данные этнологии говорят, что не только наши знания, но и наши эмоции есть следствие формы нашей социальной жизни и истории народа, к которому мы принадлежим»<sup>83</sup>.

Как разнообразность психологических объяснений он в 1911 г. критиковал концепцию элементарных идей А. Бастиана, отмечая, что они «ведут к мистике»<sup>84</sup>. Решительно высказался Боас против психологического детерминизма в работе о происхождении тотемизма (1916 г.). «Я верю в существование сходных психических процессов у всех рас, где имеют место сходные социальные условия, но я не верю, — писал он, — что этнические явления — простые проявления этих психических законов»<sup>85</sup>. Ф. Боас справедливо критиковал ученых Европы и США, развивавших идею о «первобытном мышлении» и пытавшихся обосновать этим неравенство рас<sup>86</sup>. Боас внес большой вклад в борьбу с расизмом, раскрывая научную несостоятельность попыток объяснения различий в культурном уровне народов расовыми, психо-биологическими особенностями. Историографы в этой связи часто называют Боаса «культурным детерминистом». Суть этого детерминизма Боаса состояла в том, что, признавая общую для всех народов организацию ума, различия в мышлении народов он объяснял культурой, «социальной средой». Он обосновывал свои положения множеством эмпирического материала об образе жизни самых различных народов мира и противопоставлял эти свои объяснения имевшим место еще в начале XX в. утверждениям о зависимости умственной деятельности людей от веса их мозга, от их биологических, расовых особенностей рассуждениям о «примитивном мышлении».

Выступая против психорасистских теорий Каруса, Гобино, Ницше, Боас писал, что «характерные особенности человеческого ума в главных своих чертах одинаковы во всем мире». Способности людей, подчеркивал он, зависят не от расы, а от «пройденных ими стадий культуры и от той стадии культуры, в условиях которой они живут»<sup>87</sup>.

Психологические объяснения культуры Боас считал дезориентирующими. Отмечая начало проникновения в этнографию фрейдизма, он решительно выступил против попыток объяснения явлений культуры с помощью метода психоанализа. Отвергая субъективно-идеалистические объяснения культуры, Боас настойчиво подчеркивал, что антрополога должна интересовать социальная психология, обусловленность поведения индивида социальными и историческими условиями, в которых он живет. В книге «Антропология и современность», например, он подчеркивал, что предметом антропологии является группа, а не индивид. «Индивид, — писал он, — важен только как член данной расовой или социальной группы. Мы изучаем факторы, определяющие

его поведение в группе... Психолог может изучать интеллектуальное или эмоциональное поведение человека. Антрополог же будет изучать социальные и расовые условия, определяющие распространенное в группе поведение... Индивид развивается и действует как член социальной или расовой группы... Мы сосредоточиваем внимание на обществе, в котором он живет... Индивида надо изучать в его социальном окружении, которое определяет его интеллект, его поведение в группе...<sup>88</sup>

Боаса интересовала, как видим, обусловленность человеческого сознания социальной традицией. Вместе с тем Боас рассматривал индивидов как носителей культурных традиций и критиковал идеалистическую концепцию культуры Шурца и А. Кребера как суперорганической сущности, которая якобы «следует законам, имманентно присущим самой культуре и независимым от воли индивидов — носителей культуры... Но вряд ли нужно рассматривать культуру как нечто существующее вне общества ее носителей-индивидов и движущуюся в силу имманентно присущей ей силы... Жизнь общества ведут индивиды, которые действуют в одиночку или сообща под давлением традиций, в которых они выросли, и окружены произведениями своей деятельности или своих предшественников... Силы, вызывающие изменения, действуют в индивидах, образующих социальную группу, а не в абстрактной культуре<sup>89</sup>. Такой, в известной мере диалектический, подход Боаса к взаимосвязи между индивидом и обществом — прямая противоположность субъективно-идеалистическим взглядам исследователей культуры и личности, объявляющих себя учениками Боаса.

И А. Кребер справедливо отмечал, что Боаса интересовала «социальная психология, а не субъективизм исследователей культуры — личность»<sup>90</sup>.

Однако во взглядах Боаса на значение психологии личности к концу жизни произошли некоторые изменения, вероятно, все же под влиянием его учеников: Сэпира, Бенедикт, Миид — основателей исследований «личность — культура». Например, в статье «Задачи антропологического исследования» (1932 г.) намечался уже некоторый уклон Боаса в сторону психологической детерминированности социальных явлений. «Причинные условия культурных событий, — писал он, — всегда лежат во взаимодействии между индивидом и обществом... Представляется напрасной попытка искать социологические законы, пренебрегая тем, что следует назвать социальной психологией, а именно, реакцией индивида на культуру»<sup>91</sup>. В предисловии к известной книге Р. Бенедикт<sup>92</sup> Боас высказал мысль, что целостность культуры определяется психикой и поведением индивидов. Эта же идея повторена в его предисловии к сборнику по общим вопросам этнографии<sup>93</sup>. В вышедшей в том же 1938 г. переработанном издании книги «Ум первобытного человека» высказана та же идеалистическая по существу концепция причинности.

Подвергнув справедливой критике биологический, психологический и географический детерминизм, Ф. Боас отвергал и «теорию экономического детерминизма». Против какой именно теории в данном случае выступал Ф. Боас, ясно из его следующей фразы: «Первые попытки Моргана ассоциировать социальную организацию и экономические условия оказались несостоятельными, но и более современные (sic!) попытки объяснения форм культуры экономическими условиями также оказались несостоятельными»<sup>94</sup>. О том, что под «более современными попытками» Боас подразумевал именно марксизм, говорит его характеристика этих «попыток» как «политической теории», утверждающей якобы, что «экономические условия жизни формируют все проявления как первобытной культуры, так и сложной цивилизации»<sup>95</sup>. Слова «более современные попытки» (в сравнении с взглядами Моргана) относятся, видимо, к труду Ф. Энгельса «Происхождение семьи...», вышедшему, как известно, после книги Моргана. Но материалистическое объяснение истории человеческого общества было разработано К. Марксом и Ф. Энгельсом значительно раньше выхода в свет книги Моргана. Однако допущенная здесь Боасом хронологическая ошибка о соотношении исторического материализма и учения Моргана все еще нередко повторяется в западной этнографической литературе так же, как и понимание марксизма как экономического детерминизма.

О том, что Боас критиковал не только Моргана, но и Энгельса, свидетельствует также его высказывание о том, что смысл экономической теории, по-видимому, подразумевает «известное соответствие между промышленным и социальным развитием, а следовательно, и определенный порядок, в котором открытия следовали одно за другим, равно как и формы социальной организации и верования»<sup>96</sup>.

В статье «Некоторые проблемы метода» (1930 г.) Боас приходит к выводу, что «нет общих законов, которые покрывали бы все стороны взаимосвязи между социальной организацией и промышленным развитием. ...Мы встречаем неразвитые индустрии и простые социальные организации»<sup>97</sup>. Изложив в упрощенной форме суть материалистического понимания истории общества, Боас попытался опровергнуть материалистическую концепцию истории в свойственной ему манере опровергать различного рода теории и взгляды подбором множества фактов, свидетельствующих в данном случае якобы об отсутствии тесного соответствия между различными сторонами жизни этноса.

К оценке исторического материализма, трактовавшегося им то как вульгарный экономизм, то как технологический детерминизм, Боас подходил с позиций эмпиризма и релятивизма, считая, что марксизм, как и всякая общая теория развития, адекватен лишь в том случае, если он объясняет каждый факт, всякое явление общественной жизни. Например, в статье 1928 г. Боас писал, что «даже различия в положении мужчины и женщины

не являются чисто экономического порядка. Это скорее следствие различий в физиологической жизни мужчин и женщин. На основе этих различий возникли различия в занятиях, интересах и умственных склонностях. Они вызывали в свою очередь экономическую дифференциацию. Но экономический статус не главная причина положения мужчин и женщин»<sup>98</sup>.

В работе 1932 г., признавая, что «взаимосвязь между экономикой и другими аспектами культуры более непосредственная, чем между географической средой и культурой», он писал, что «нельзя каждую черту культурной жизни объяснять как детерминированную экономическим положением... Нам неясно, например, каким образом стили в искусстве, формы ритуала или специфические формы религиозных представлений могут быть выведены из экономических сил. Мы скорее видим, что экономика и остальная культура взаимодействуют то как причина и следствие, то как следствие и причина»<sup>99</sup>. Тут Боас, справедливо высказываясь против вульгарного экономического детерминизма, совершенно ошибочно подразумевал под ним исторический материализм.

В том же плане экономического детерминизма Боас критикует изложенную в труде Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» теорию развития семьи. Формы семьи, по мнению Боаса, не могут быть объяснены как следствие экономических потребностей, «но последние могут препятствовать, либо способствовать их развитию. В то же время сами экономические потребности всегда подвергаются влиянию социальной организации... (т. е. семейной. — Ю. А.). Данные противоречивы и не позволяют заключать, что экономическая жизнь и организация семьи тесно связаны в отношении их внутренних форм»<sup>100</sup>. Здесь как нельзя кстати вспомнить полемику В. И. Ленина с Михайловским. Последний также критиковал взгляды Энгельса на историю семьи и также понимал марксизм как экономический детерминизм.

«...Где читали Вы у Маркса или Энгельса, — писал В. И. Ленин, обращаясь к Михайловскому, — чтобы они говорили непременно об экономическом материализме? Характеризуя свое мирозерцание, они называли его просто материализмом»<sup>101</sup>. Неоднократно отмечали классики марксизма и то, что взгляды и учреждения, возникающие на данной материальной основе, в свою очередь, оказывают на нее свое влияние, однако подчеркивали при этом важность прослеживания причинно-следственной последовательности возникновения и развития различных явлений общественной жизни. Неоднократно подчеркивалось также в марксистской литературе, что марксистская диалектика — это метод исследования, методология объяснения явлений в их общей причинной, обусловленной взаимосвязи, а не азбука формул, применяемых к каждому конкретному факту<sup>102</sup>.

Однако Боас не всегда был последователен в своей оценке «экономического детерминизма». Огромный накопленный наукой

конкретный этнографический материал неизбежно толкал его на признание важной роли экономических условий в жизни народа. Он допускал, например, что более высокими можно признать культуры, в которых меньше усилий затрачивается на приобретение необходимых жизненных средств и больше технических достижений сделано в областях, непосредственно не связанных с повседневными нуждами.

В работах 1930, 1932, 1938 гг. он подчеркивал преимущества и большую привлекательность теории экономического детерминизма в сравнении с теориями географического детерминизма и, иллюстрируя это фактическими данными, часто оказывался на позициях стихийного материализма<sup>103</sup>. Он писал, например, в статье 1930 г., что исследования культуры американских аборигенов показывают, как «производство избыточного продукта вызывает рост населения и рост досуга, который может быть использован для занятий, не обязательно направленных на производство предметов повседневного потребления; в то же время досуг может быть использован на новые изобретения, которые способствуют росту производства средств существования, которое в свою очередь способствует дальнейшему росту досуга.

Производство прибавочного продукта способствует росту плотности населения, усложнению и развитию всех сторон общественной жизни. Благоприятные экономические условия содействуют усложнению культурной деятельности... Занятия, которыми человек обеспечивает себя пищей и жилищем, определяют направление, в котором развиваются его открытия и изобретения... Изобретения — это результат глубоких наблюдений и практической деятельности... Когда необходимость добывания пищи и жилища не заполняет всего времени бодрствования... досуг используется для других занятий... Вместе с досугом увеличивается количество домашней утвари... Кроме того, когда остается время для деятельности, не связанной с обеспечением непосредственных нужд в жизни человека и с развитием технических усовершенствований, то получают развитие различного рода общественные мероприятия и религиозные обряды...

Экономические условия, — признавал он далее, — оказывают воздействие на сами ритуалы, хотя они не определяют формы графики или пластического искусства, литературы или музыки, но они способствуют, либо препятствуют их развитию»<sup>104</sup>. Здесь Боасом хорошо охарактеризовано значение материальной основы для развития идеологий в условиях доклассового общества американских аборигенов. Подобного рода высказывания дали повод П. Радину называть Боаса «крайним экономическим детерминистом»<sup>105</sup>. Это отчасти справедливо, потому, что Боас упускал из виду чрезвычайно важный момент — значение посредствующего звена между экономикой и идеологией — социальной структуры общества, обычно игнорируемый вульгарным материализмом.

Как известно, аборигенные общества индейцев Америки стояли на различных ступенях развития: от раннеклассовых, военнo-демократических до родo-племенных. Отмечаемые Боасом возможности развития религиозных ритуалов, искусства, литературы, музыки предполагали также процесс отделения умственного труда от физического, зарождения классов.

Марксистская гносеология, подчеркивая решающую роль материального производства, не выводит непосредственно из экономики ни формы обычаев или религиозных ритуалов, ни стили искусства. Как писал Маркс, «из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и их духовный уклад определяется как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер их духовного производства»<sup>106</sup>.

Как видим, наряду с верной критикой вульгарного экономизма Боас подменял причинно-следственную связь явлений заколдованным кругом взаимодействия явлений. Признание же только взаимодействия неизбежно вело к индетерминизму агностицизма.

Во всех своих высказываниях против экономического детерминизма Боас исходил из атомарного понимания общественной жизни данного народа, или этноса — как суммы независимых, но взаимодействующих элементов.

Экономика же трактовалась им то как один из этих элементов, то как «экономическое окружение» наряду с географическим окружением<sup>107</sup>. Естественным следствием такого подхода было отрицание Боасом марксистского учения о базисе и надстройке. Попытка его прямого опровержения сделана была Боасом в его новом (1938 г.) издании книги «Ум первобытного человека». Признавая, с одной стороны, что экономическая жизнь является интегральной частью культуры и тесно связана со всеми ее сторонами, он писал, однако: «Нет оснований называть все другие стороны культуры надстройкой на экономическом базисе, потому что экономические условия всегда воздействуют на уже существующую культуру и сами зависят от других аспектов культуры. Не более оправдано говорить, что социальная структура определяется экономическими формами, чем утверждать обратное, потому что предсуществующая социальная структура будет влиять на экономические условия и наоборот: нет ни одного народа, социальная структура которого не подвергалась бы влиянию экономических условий. Культурная жизнь всегда экономически обусловлена, но и экономика всегда обусловлена культурой»<sup>108</sup>.

В конечном счете экономика уже не выглядит «интегральной частью» «предсуществующей» и существующей культуры, она лишь воздействует на них сама, подвергаясь их влиянию. Итак — кольцо взаимодействия.

Отвергая концепцию базиса и надстройки, сам базис Боас понимал узко, только как технику или как направление хозяйства,



а не как совокупность производительных сил и производственных отношений.

«Многие племена охотников и рыболовов,— писал, например, Боас в 1928 г.,— экономическая жизнь которых построена на одинаковых основах, различаются по своим обычаям и верованиям». В качестве примера он перечисляет африканских бушменов и австралийских аборигенов, арктических индейцев и приречные сибирские племена, индейцев Аляски, Чили и племена Сахалина, которые якобы «могут быть сравниваемы, когда речь идет об их экономических ресурсах. Однако их социальная организация, верования и обычаи различны»<sup>109</sup>. Увлечшись подчеркиванием необходимости прослеживания специфичности, уникальности явлений, Боас фактически игнорировал не меньшую необходимость установления социальной сущности явлений, их типичности и повторяемости в обществах, находящихся на одном уровне социально-экономического развития.

При ближайшем рассмотрении «экономической жизни» перечисляемых Боасом племен и народов оказывается, что она не сопоставима. Одни из названных им народов в недавнем прошлом были собирателями растительной пищи и охотниками на мелкую дичь (бушмены, австралийцы), индейцы американской Арктики — охотниками-рыболовами, но главное значение в экономике последних уже с XVII в. имел промысел товарной пушнины. Индейцы Аляски, приречные племена Сибири и аборигены Сахалина были с древних времен оседлыми рыболовами и охотниками, а с XVII в. занимались также товарным пушным промыслом. Хотя у всех этих народов хозяйство носило присваивающий характер, но общий уровень развития их производительных сил, а следовательно, и характер производственных отношений, были различны. Поэтому не удивительны и различия в их социальных институтах, обычаях и верованиях, своеобразие которых определялось также различиями в исторических судьбах этих народов, своеобразием географической среды, в которой они жили.

Думается, что неправ был Б. Стерн, когда писал, что на Боаса не оказал влияние марксизм. Ошибочно также высказанное им в связи с этим положение, что у Боаса не было понимания класса в экономическом его значении<sup>110</sup>. Высказывания Боаса в различных его работах убедительно говорят о том, что он понимал и экономические основы классов, и исторически преходящий их характер. Например, в работе 1928 г. «Антропология и современность» он подчеркивал изначальность коллективизма собственности на племенные земли и экономические ресурсы в первобытном обществе и отмечал затем, что «из этого примитивного контроля развивается централизованная собственность, сосредоточенная в руках привилегированных классов и индивидов»<sup>111</sup>. В статье 1930 г. «Антропология», исходя из того же признания коллективизма собственности племен и племенных подразделений на кормовые участки, он писал: «Когда же особенно благоприят-

ные участки объявлялись частной собственностью, равенство нарушалось, возникало экономическое и социальное неравенство»<sup>112</sup>. В своем выступлении 1937 г. «Раса: классовое самосознание» Боас отмечал, что примитивные племена дают примеры «бесклассового общества». Но когда появляются различия «в экономическом положении, то они ведут к формированию классов, которое достигает высшего уровня в нашей цивилизации»<sup>113</sup>. Таким образом, если даже марксизм не оказал влияния на взгляды Боаса, он стихийно пришел к материалистическому объяснению происхождения классов.

*Теория факторов.* Боас подчеркивал необходимость поставить науку на почву «исторически» достоверных фактов. Но эта абсолютизация факта неизбежно подавляла теоретическое мышление, которое вылилось в скептицизм Боаса ко всякого рода обобщениям. Но накопление знаний об образе жизни, культурах различных племен и народов неизбежно толкало научную мысль к переходу от простого описания уникальных явлений к установлению и объяснению существующих между ними связей. Индетерминизм же в трактовке явлений общественной жизни народов естественно приводил к попыткам объяснения связей между этими явлениями на основе позитивистской теории факторов, широко распространенной в историографии Запада конца XIX и первой половины XX в. Суть ее — в релятивистском подчеркивании одинакового значения всех явлений общественной жизни, в признании взаимодействия различного рода факторов как ключа к объяснению хода истории. Эта эклектическая теория плюрализма причин была противопоставлена монистическому объяснению истории общества. Идея единства человеческой истории понималась Боасом как «одинаковость» развития отдельных компонентов культуры. Свои неоднократные попытки опровержения этой «одинаковости» он строил на множестве примеров, якобы доказывающих, что внешне сходные явления возникают чаще в силу разных причин.

Критикуя всякого рода «догматические», упрощенные «однотакторные» концепции объяснения социальной жизни народов, относя к ним в одинаковой мере и историко-идеалистические концепции, и биологический, географический, технологический детерминизм, и исторический материализм, он сам оказывался неизбежно на позициях плюралистической теории факторов. Это было неизбежным следствием понимания Боасом общества как совокупности «различных аспектов культуры, которые развиваются из различных условий, хотя во многих отношениях взаимосвязаны»<sup>114</sup>. Экономика, социальная организация, религия, искусство, мораль представлялись ему как самостоятельные, но взаимодействующие «аспекты культуры». Общество развивается, по Боасу, как следствие этого взаимодействия. Экономические отношения рассматривались им лишь как один из факторов «изменений культуры». «Экономические условия, — писал он, — явля-

ются причиной многих из этих (проявлений культуры.— Ю. А.), но и сами являются их следствием»<sup>115</sup>.

Боас отрицал первостепенность значения того или иного фактора. «Взаимодействие различных сил,— писал он,— настолько тесно переплетено, что выбор одной из них в качестве единственной созидательной силы даст ошибочное представление о процессе»<sup>116</sup>. В другой работе он подчеркивал также, что «каждая попытка вывести формы культурной жизни из одной причины обречена на провал»<sup>117</sup>. Само признание взаимодействия общественных явлений было, конечно, известным шагом от крайнего атомизма и партикуляризма. Оно означало в какой-то мере признание целостности изучаемого конкретного общества. Но одно это признание не только ничего не объясняло, но и свидетельствовало о том, что атомизм в понимании общественной жизни не был преодолен и различные стороны общественной жизни (хозяйство, культура и т. д.) рассматривались им как некие изолированные друг от друга силы, которые-де «развиваются из различных условий», находясь в случайном переплетении.

Но остановиться на признании взаимодействия означало отказ от вскрытия сущности процесса общественного развития. Подчеркивание взаимодействия явлений снимало вопрос об их причинно-следственной последовательности. Критикуя теорию факторов уже на рубеже XX в., Г. В. Плеханов справедливо отмечал, что «признание взаимодействия между данными силами уже предполагает существование этих сил, и сказать, что они действуют одна на другую, вовсе не значит объяснить их происхождение»<sup>118</sup>.

В начале своей научной деятельности Боас, настаивая на детальном, эмпирическом изучении конкретных явлений, институтов, обычаев в жизни различных народов, подчеркивал, что эти исследования не есть конечная цель этнографа. Признавая объективное существование общих законов, «управляющих ростом человеческой культуры», задачу этнографической науки он видел в открытии их на основе предварительно собранных эмпирических данных о конкретных культурах. «Мы должны прежде понять процесс роста индивидуальных культур,— писал он,— а потом уже попытаться установить законы развития всего человечества»<sup>119</sup>. Он подчеркивал, что сравнение истории развития отдельных племен «поможет найти общие законы развития человеческой культуры... Законы, управляющие ростом культуры, должны быть выведены из сравнения процессов роста происходящих в культурах небольших географических ареалов»<sup>120</sup>.

Эта же идея об объективном существовании законов и задаче науки их открыть высказывалась Боасом и в его более поздних работах<sup>121</sup>. Перед этнографической наукой он ставил две задачи: 1) накопление эмпирического материала о развитии конкретных культур; 2) выведение на основе этого материала общих законов развития человеческой культуры.

Но к решению этой второй задачи науки Боас подходил с по-

зиций эмпиризма, с позиций чисто индуктивного метода исследования. Он призывал к выявлению сначала динамики единичных явлений, отдельных аспектов культуры, к изучению «исторического роста» различных сторон общественной жизни данной племенной группы (экономики, социальной структуры, религиозных верований, искусства), «внутреннего развития, внешних влияний, способствовавших росту последних в определенной культуре»<sup>122</sup>. На следующем этапе определялась задача «выяснить процессы роста отдельных культур, прежде чем выводить законы роста культуры всего человечества»<sup>123</sup>, и уже на третьем этапе — формулирование законов роста культуры всего человечества. Но такой подход к проблеме не мог ничего дать, ибо из закона движения единичного нельзя выводить закон развития совокупности явлений.

Как считают философы-марксисты, закон есть существенная связь в явлениях, которая проявляется двояко: 1) или как закон сходных явлений, обнаруживающийся в каждом явлении, — это элементарный закон, соответствующий динамическому закону в физике; 2) или как статистический закон совокупности данных явлений (например, культуры как единства), который не определяет судьбы каждого отдельного явления в этой совокупности, потому что отдельные явления в своем существовании подвержены действию элементарных, динамических законов.

Боас же не отличал элементарные законы единичных явлений от закона совокупности этих явлений. На методологических подходах Боаса к изучению культуры сказалось влияние на него естествоиспытателей-эмпириков. Подобно физикам-эмпирикам, культуру он разложил на ее микрочастицы (элементы культуры) и призывал ученых изучать аналитическим методом динамику этих микрочастиц. Он устанавливал в результате, что различные микрочастицы культуры развиваются самостоятельно, в силу различных причин. Какие же можно было вывести из динамики элементов культуры закономерности относительно культуры как совокупности этих самостоятельных микрочастиц? Никаких! Динамические законы микроявлений могут лишь дополнять, уточнять статистические законы движения, развития совокупностей. Главное же состоит в том, что законы совокупности существуют независимо от того, познаны ли элементарные законы изменения единичных явлений. Боас же ошибочно считал задачей науки открытие сначала элементарных законов движения единичных явлений и из них уже выведение статистических законов движения совокупностей.

Закон же представлялся Боасу как некая «формула», которая была бы «применима к каждому случаю, объясняя его прошлое и предсказывая его будущее»<sup>124</sup>. Таких формул, вполне справедливо считал он, не может быть, ибо общие, статистические законы совокупности не определяют судьбы каждого единичного явления этой совокупности.

«Ничего не обещают попытки свести все социальные явления,— писал он,— к закрытой системе законов, одинаково применимых к каждому обществу и объясняющих их структуру и историю»<sup>125</sup>. Метафизическое понимание закона «вообще» как некоего абсолюта, как «формулы», которая объясняла бы все — и общее и частное — привело Боаса в конце концов к полному агностицизму, к убеждению в невозможности открытия каких-либо социологических законов.

Более чем полувековой период эмпирических исследований и собирания фактов не привел Боаса к открытию и формулированию общих законов.

Если сопоставить выступления Боаса по вопросу о задачах этнографической науки: первое в 1888 г. в статье «Задачи этнологии» и последующие в 1928 и 1932 гг., — то изменение теоретических позиций ученого по этому вопросу будет особенно разительным. В 1888 г. он писал: «Сравнение социальной жизни различных народов доказывает, что основы их культурного развития удивительно сходны. Из этого следует, что существуют законы, которым подчиняется это развитие. Открытие этих законов является второй и, возможно, самой важной целью нашей науки»<sup>126</sup>. Он подчеркивал в этой статье, что главной задачей этнологии является «формулирование законов развития общественной жизни народов». Но начиная с 1928 г. он все чаще стал высказывать мысль о невозможности открытия общих закономерностей, потому что случайности снимают действие закономерностей. Например, в работе «Антропология и современная жизнь» после 40 лет конкретных исследований Боас писал: «Я далек от того, чтобы отрицать существование общих законов роста культуры. Но каковы бы они ни были, они в каждом конкретном случае перекрываются массой случайностей, которые, вероятно, более могущественны в конкретных событиях, чем общие законы»<sup>127</sup>. Он часто подчеркивал свою мысль, что «случайности являются правилом в каждом обществе»<sup>128</sup>. Культура «в огромной степени определяется внешними случайностями, не вытекающими из внутренней жизни народа»<sup>129</sup>, — писал он.

В статье же 1932 г. задачи антропологии сведены уже к одной первой задаче, к «пониманию индивидуальных явлений», а не «установлению общих законов». Релятивизм Боаса в трактовке уникальности явлений снял вопрос о сходствах и повторяемости.

«Явления, изучаемые нашей наукой, столь индивидуальные, настолько подвергнуты внешним случайностям,— писал он,— что никакие закономерности не могут их объяснить... Явления культуры настолько сложны, что мне кажется сомнительным, что какие-то важные культурные законы могут быть открыты»<sup>130</sup>. Выступая по существу против идеи общей закономерности развития человечества, Боас пытался прежде всего опровергнуть закон сходных явлений путем приведения множества фактов, свиде-

тельствующих о том, что сходные явления возникают в силу разных причин, поэтому сходства поверхностны, случайны и из них нельзя выводить какие-либо закономерности. Но ошибка Боаса при этом заключалась в отождествлении причинности и закономерности; в действительности не всякая причинная связь есть закон. Она может быть единичной и случайной, а именно на такие связи обращал внимание Боас и обосновывал свой индетерминизм. «Конечно, каждое событие имеет причину,— писал он в 1932 г.,— но причины не объединены так, чтобы представлять одну нить. Вмешивается множество случайных причин, которые не могут быть предсказаны и которые нельзя реконструировать как определяющие ход прошлого»<sup>131</sup>.

Очевидно, что случайность и необходимость Боас трактовал метафизически, как взаимоисключающие явления. Критикуя исторические концепции эволюционистов, он в противовес им нагромождал массу единичных, якобы случайных явлений, которые де снимают действие законов, отрицают наличие необходимых причинных связей между явлениями.

Боас неправомерно отождествлял единичное явление и случайное явление, что и повело его к ошибочному, механистическому пониманию соотношения необходимости и случайности. Понятие же случайного не тождественно понятию единичного. Диалектическая сущность каждого единичного явления состоит в том, что оно включает в себе момент необходимости и момент случайности. Марксисты различают необходимые и случайные явления в зависимости от соотношения в них этих двух моментов, не забывая при этом, что в каждом случайном явлении заключен элемент необходимости.

«...Где на поверхности происходит игра случая,— писал К. Маркс,— там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы»<sup>132</sup>.

Да уже само признание явления как случайного постулирует его отношение к какому-то закону. Но формально-логический метод научного мышления Боаса помешал ему понять диалектику случайного и необходимого.

Скептицизм Боаса в отношении старых позитивистских исторических концепций, а также и исторического материализма повел его к агностицизму и субъективизму, который проявился и в признании им наличия субъективизма в самих научных подходах исследователей. Поэтому он призывал этнографов глубже приспосабливаться к образу мышления и чувствования чужого племени или народа, отделяться полностью от мнений, эмоций, основанных на специфической социальной среде, в которой каждый из них родился. Современные критики Боаса эту веру его в возможность ученого отвлекаться от воспитанных социальной средой взглядов и установок называют «наивным эмпиризмом», убедительно показывая ее несостоятельность. Да и сам Боас, дума-

ется, не всегда верил в эту возможность, считая, например, что полевая работа этнографа обуславливается «теоретическими спорам» в науке и в свою очередь результаты полевой работы оказывают «обратное влияние на антропологическую теорию»<sup>133</sup>. «Наивный эмпиризм» Боаса был направлен на опровержение общепризнанных концепций эволюционной школы, и это определяло характер собираемых им фактов. В результате проповедуемая «объективность» исследований выливалась в субъективизм.

Кардинальными проблемами, на которых строилась в прошлом и строится ныне идеологическая борьба в области философии истории, являются проблемы закономерности, причинности, необходимости и случайности. Это нашло свое проявление и в высказываниях Ф. Боаса и его последователей в США.

Таким образом, справедливо критикуя реакционные течения в буржуазной философии истории XIX в., Боас вместе с тем поставил под сомнение и достижения отдельных ее представителей, ставивших проблему закономерности и прогрессивности развития человеческого общества.

*Общественно-политические взгляды Ф. Боаса.* Сильной стороной научной деятельности Боаса была его критика открыто реакционных концепций в этнографии, историографии и социологии Запада: расизма, географического и психологического детерминизма. Но, следуя неопозитивизму, он отвергал и марксизм и вместе с ним все положительное, что было сделано эволюционной школой в этнографии. В то же время, можно сказать, что Ф. Боас относился к той категории ученых, о которых говорят, что сами они лучше своих философско-исторических концепций. Боас прожил большую жизнь скромного труженика, целиком посвятившего себя служению науке. По своим общественно-политическим убеждениям он был представителем леволиберального крыла американских ученых. Он не замыкался, подобно многим своим коллегам, в «башне из слоновой кости», в рамках «чистой науки».

Характерны в этом отношении его слова, сказанные в 1941 г. в одном из его публичных выступлений: «Мы не можем больше считать поиск истины привилегией ученых. Мы должны позаботиться о том, чтобы задача преодоления привязанности к традиционным суждениям и переходу к научному мышлению разделялись вместе с нами все большими массами народа»<sup>134</sup>. Он настаивал на широкой пропаганде научных знаний и сам стремился как можно шире популяризовать результаты научных исследований, разоблачающих расизм, националистические и шовинистические предрассудки, резко проявлявшиеся во всех областях жизни американского общества.

Во многих из своих работ Боас с глубокой научной эрудицией и убежденностью последовательно вскрывал научную необоснованность различного рода расистских концепций. Особое место занимают в этом плане две его работы: «Ум первобытного

человека» (1911 г.) и «Антропология и современность» (1928 г.). Примечательно, что первая из них была предана сожжению гитлеровцами в Германии в 1933 г. Но как бы в ответ на этот акт нацистов Боас опубликовал на немецком языке брошюру «Ариец и неариец», разоблачавшую антинаучность и реакционную социальную сущность расистских концепций фашизма. Она распространялась антифашистами-подпольщиками в Германии. Антирасизм Боаса оказал огромное влияние на общественную мысль США.

Известны политические антиимпериалистические выступления Боаса как в первую мировую войну, так и в годы второй мировой войны в Америке и за ее пределами. Особенно политически заостренными были выступления Боаса в последний период его жизни. Большой интерес в этом отношении представляют его статьи: «Классовая сознательность и расовые предрассудки»<sup>135</sup>, а также «Миф о расе»<sup>136</sup>. В газетах США был опубликован ряд заявлений Боаса о войне, о военных целях, о послевоенном будущем. Таковы, например, «Дома умалишенных для нацистских лидеров» (с подзаголовком: «Что мы сделаем с немцами?»)<sup>137</sup>, «Эксплуатация должна прекратиться» (с подзаголовком: «Нужно ли возвращать королеве Вильгельмине ее империю?»)<sup>138</sup>, «Письмо сенатору Георгу Норрису»<sup>139</sup>, «Замечания на речь вице-президента Уоллеса о наших военных целях»<sup>140</sup> и другие заявления о войне и демократии, о военных целях Британии, о том, весь ли немецкий народ ответствен за преступления правительства Гитлера.

Имя Боаса стояло среди подписей в антифашистских выступлениях американской интеллигенции. Он был одним из инициаторов организации помощи СССР в годы войны. От своего имени Боас прислал приветствие нашей стране 7 ноября 1942 г. Это было почти за месяц до его смерти, последовавшей 21 декабря 1942 г.

Боас был истинным демократом в жизни и науке. Недоумение вызывают поэтому появившиеся за последние годы попытки опорочить общественно-политическое лицо Боаса. Правда, предпринимаются они негодными средствами путем сбора всякого рода слухов и сплетен.

Надо отметить, что благодаря своей общественно-политической активности Боас в официальных академических кругах слыл «бунтарем». Только огромный научный вес трудов Боаса как ученого с мировым именем и поддержка со стороны его учеников — видных этнографов США помогли ему удержаться в Колумбийском университете до ухода в отставку.

\* \* \*

В результате научной и преподавательской деятельности Боаса в этнографии США сложилась целая школа, так называемая историческая школа или школа «культурной антропологии».



Его высказывания по главным проблемам исторической науки вообще и этнографии в частности (проблема закономерности общественного развития, его единства, причинности и поступательности), особенно его противопоставление идеи единства и закономерной поступательности исторического процесса релятивистской концепции множественности уникальных культур и многолинейности их развития, стали теоретической основой дальнейших направлений в рамках этой школы. Историческая школа господствовала в американской науке на протяжении почти 50 лет XX в. Однако мало кто из учеников Боаса выходил из узких границ эмпирической науки на широкую арену общественно-политической жизни страны.

- <sup>1</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 342—344, 358—359.
- <sup>2</sup> Boas F. Beiträge zur Kenntnis der Farbe der Wäters. Kiel, 1881.
- <sup>3</sup> Kluchhohn C., Prufer O. Influences during the formative years.— In: Anthropology of Franz Boas. San Francisco, 1959; Stocking G. W. Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology. New York, 1968; Kroeber A. L. The place of Boas in anthropology.— American anthropologist, 1956, vol. 58, N 1; Herskovits M. Franz Boas: The science of man in the making. New York, 1953; Benedict R. Obituary of Franz Boas.— Science, 1943, XC VII.
- <sup>4</sup> Stocking G. W. Race, culture and evolution..., p. 137—138.
- <sup>5</sup> Ibid., p. 138.
- <sup>6</sup> Ibid., p. 143.
- <sup>7</sup> Benedict R. Obituary of Franz Boas, p. 60; Reichard G., Herskovits M. Some further notes on Fr. Boas' Arctic expedition.— American anthropologist, 1957, vol. 59, p. 115, 116.
- <sup>8</sup> Stocking G. W. Race, culture..., p. 145—147.
- <sup>9</sup> Boas F. Baffin-Land: geographische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise. Ergänzungsschrift N 80, zu Pettermanns Mitteilungen, Gotha, 1885.
- <sup>10</sup> Boas F. The Central eskimo.— In: 6th Annual report bureau of American ethnology. Washington, 1888.
- <sup>11</sup> Stocking G. W. Race, culture..., p. 152.
- <sup>12</sup> Boas F. The study of geography.— Science, 1887, IX, p. 137—141. Позднее она вошла в сборник работ Боаса Race, language and culture (New York, 1940). Сноски на работы Боаса даны нами по этому сборнику.
- <sup>13</sup> Boas F. The study of Geography, p. 641—642.
- <sup>14</sup> Ibid., p. 644—645.
- <sup>15</sup> Переписка велась по двум темам: 1) The occurrence of similar inventions in areas widely apart.— Science, 1887, IX; Boas F., p. 487; Mason O. T. p. 534—535; 2) Museums of ethnology and their classification.— Ibid.; Boas F., p. 587—589, 614; Powell J. W., p. 612—614. См. об этой полемике: Buettner-Yanusch J. Boas and Mason: particularism vs. generalization.— American anthropologist, 1957, vol. 59, N 2; Stocking G. W. Race, culture..., p. 155—156.
- <sup>16</sup> Boas F. Die Ziele der Ethnologie.— In: Vortrag gehalten in Deutschen Gesellschaft-Wissenschaftlichen Verein von New York, 1889.
- <sup>17</sup> Boas F. The aims of ethnology.— In: Race, language and culture. New York, 1940 (далее — RLC). Сделанное Дж. Стокингом сопоставление немецкого и английского текстов показало, что они не полностью совпадают (Stocking G. W. Op. cit., p. 338).
- <sup>18</sup> Boas F. The aims of ethnology, p. 633.
- <sup>19</sup> Ibid.
- <sup>20</sup> Ibid., p. 627.

- 21 Ibid., p. 633—634.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid.
- 24 Ibid., p. 635.
- 25 Ibid.
- 26 См. об этом: *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки: От родового общества к классовому. М.: Наука, 1974.
- 27 *Boas F.* The aims of ethnology, p. 637.
- 28 Ibid., p. 634.
- 29 *Boas F.* The development of culture of the North-West America.— Science, 1888, XII.
- 30 *Boas F.* The limitations of the comparative method of anthropology.— In: RLC, p. 270—280.
- 31 *Boas F.* The aims of ethnology, p. 634.
- 32 *Boas F.* The limitations..., p. 280.
- 33 *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18.
- 34 *Boas F.* The limitations..., p. 276.
- 35 Ibid., p. 277.
- 36 *Boas F.* The aims of ethnology, p. 633.
- 37 *Boas F.* The development of culture of the North West America.
- 38 *Boas F.* The aims of ethnology, p. 634.
- 39 *Boas F.* The limitations...
- 40 *Boas F.* Anthropology. New York, 1908.
- 41 Ibid., p. 8.
- 42 Ibid., p. 7—8.
- 43 *Stocking G. W.* Race, culture..., p. 287—292.
- 44 *Boas F.* The aims of ethnology, p. 631.
- 45 *Boas Ф.* Ум первобытного человека. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926, с. 7—8.
- 46 *Boas F.* Primitive art. Oslo, 1927, p. 7.
- 47 *Boas F.* The aims of anthropological research (1932).— In: RLC, p. 253.
- 48 *Boas F.* The mind of primitive man. New York, 1965, p. 3—6.
- 49 *Boas Ф.* Ум первобытного человека, с. 92, 196; *Boas F.* Anthropology, p. 22 *Idem.* Evolution or diffusion (1924).— In: RLC, p. 291.
- 50 *Boas F.* The aims of anthropological..., p. 252.
- 51 *Boas F.* Evolution or diffusion, p. 291.
- 52 *Boas F.* History and science in anthropology (1936).— In: RLC, p. 311.
- 53 *Boas F.* The mind of primitive man, p. 149.
- 54 *Boas F.* Some problems of methodology in the social science (1930).— In: RLC, p. 267.
- 55 *Boas F.* Anthropology.— Encyclopaedia of social sciences, vol. 2, p. 1930, p. 74.
- 56 *Boas F.* The methods of ethnology (1920).— In: RLC, p. 283.
- 57 *Боас Ф.* Ум первобытного человека, с. 97.
- 58 Там же, с. 101.
- 59 *Boas F.* Anthropology, p. 24.
- 60 *Боас Ф.* Ум первобытного человека, с. 103.
- 61 *Boas F.* The methods of ethnology, p. 281.
- 62 Ibid., p. 281.
- 63 Ibid., p. 282.
- 64 Ibid.
- 65 *Boas F.* Primitive art, p. 4.
- 66 *Lowie R.* Primitive society. New York, 1921.
- 67 *Boas F.* Evolution or diffusion, p. 293.
- 68 *Boas F.* The mind of primitive man, p. 168.
- 69 См. например: *Harris M.* The rise of anthropological theory.— New York, 1968, p. 260; *Lowie R.* Evolution in cultural anthropology.— American Anthropologist, 1946, vol. 44, N 2, p. 227.
- 70 *Boas F.* Anthropology, p. 22; см. также: *Боас Ф.* Ум первобытного человека, с. 107.
- 71 *Boas F.* Anthropology and modern life. New York, 1928, p. 214.
- 72 *Боас Ф.* Ум первобытного человека, с. 101—102.

- 73 Там же, с. 102—107.
- 74 Там же, с. 102.
- 75 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 212—219.
- 76 *Боас Ф. Ум первобытного человека*, с. 103.
- 77 Там же, с. 105.
- 78 Там же, с. 107.
- 79 Там же, с. 90.
- 80 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 230.
- 81 *Ibid.*, p. 230—231.
- 82 *Voget F. History of cultural anthropology*.— In: *Handbook of social and cultural anthropology*. Chicago, 1973, p. 32.
- 83 *Boas F. The aims of ethnology*, p. 635—636.
- 84 *Боас Ф. Ум первобытного человека*, с. 95.
- 85 *Boas F. The origine of totemism* (1910).— In: *RLC*, p. 317.
- 86 *Боас Ф. Ум первобытного человека*, с. 57.
- 87 *Boas F. The methods of ethnology*, p. 286.
- 88 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 13—15.
- 89 *Boas F. The methods of ethnology*, p. 235.
- 90 *Kroeber A. L. The place of Boas in anthropology*.— *American anthropologist*, 1956, vol. 58, N 1, p. 154—155.
- 91 *Boas F. The aims of anthropological...*, p. 257—259.
- 92 *Benedict R. Patterns of culture*. Boston; New York, 1934, p. XII—XIII.
- 93 *Boas F. Introduction*.— In: *General anthropology*, New York, 1938, p. 6.
- 94 *Boas F. Some problems of methodology in the social science*. (1930).— In: *RLC*, p. 267.
- 95 *Boas F. Anthropology and modern Life*, p. 229.
- 96 *Боас Ф. Ум первобытного человека*, с. 101.
- 97 *Boas F. Some problems...*, p. 267.
- 98 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 233.
- 99 *Boas F. Some problems...*, p. 267.
- 100 *Boas F. The mind of primitive man*, p. 197, 207.
- 101 *Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов*.— *Полн. собр. соч.*, т. 1, с. 149.
- 102 *См.: Федосеев П. Н. Диалектика современной эпохи*. М.: Наука, 1975.
- 103 *См. например: Boas F. Primitive art*, p. 10—12.
- 104 *Boas F. Anthropology*.— *Encyclopaedia of social sciences* (далее — *ESS*). 1930, vol. 2, p. 10.
- 105 *Radin P. The method and theory of ethnology. An essay in criticism*. New York, 1933, p. 18—19.
- 106 *Маркс К. Капитал*, т. IV, ч. I.— *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд., т. 26, ч. I, с. 279.
- 107 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 208, p. 232.
- 108 *Boas F. The mind of primitive man*, p. 177.
- 109 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 232.
- 110 *Stern B., Jacobs M. Outline of anthropology*. New York, 1947, p. 316—317.
- 111 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 228—229.
- 112 *Boas F. Anthropology*.— *ESS*, vol. 2, p. 100.
- 113 *Boas F. Race and democratic society*, New York, 1945, p. 16.
- 114 *Boas F. Anthropology*.— *ESS*, vol. 2, p. 74.
- 115 *Boas F. Anthropology and modern life*, p. 234.
- 116 *Ibidem*.
- 117 *Boas F. The aims of anthropological...*, p. 256.
- 118 *Плеханов Г. В. Соч.*, т. 8, с. 203.
- 119 *Boas F. The limitations of comparative method...*, p. 270.
- 120 *Ibidem*.
- 121 *Boas F. Anthropology and modern life; Boas F. Anthropology*.— *ESS*, 1930, vol. 2.
- 122 *Boas F. Some problems...*, p. 264.
- 123 *Boas F. The methods of ethnology*, p. 284—285.
- 124 *Boas F. The aims of anthropological...*, p. 257.

- <sup>125</sup> Boas F. Some problems..., p. 268.
- <sup>126</sup> Boas F. The aims of ethnology, p. 634.
- <sup>127</sup> Boas F. Anthropology and modern life, p. 209—210.
- <sup>128</sup> Ibid., p. 207.
- <sup>129</sup> Ibid., p. 208.
- <sup>130</sup> Boas F. The aims of anthropological..., p. 258.
- <sup>131</sup> Ibid., p. 257.
- <sup>132</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 306.
- <sup>133</sup> См. рецензию Ф. Боаса на книгу: Bastian A. Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. Berlin, 1887; Boas F. Some traits of primitive culture.—Journal of American Folklore, 1904, XVII, p. 243.
- <sup>134</sup> Boas F. Race and democratic society. New York, 1945. В этом сборнике опубликованы выступления Боаса в 1930-х годах по общественно-политическим вопросам, в которых вскрывалась классовая сущность расизма и шовинизма.
- <sup>135</sup> Class consciousness and race prejudice.—Cristian Register, 1943, N 1, p. 122.
- <sup>136</sup> Boas F. Myth of the race.—New Masses, 1941, 40, N 5—6.
- <sup>137</sup> Boas F. Insane Asylum for Nazi leaders.—Post Meridium, 1943, 4.I.
- <sup>138</sup> Boas F. Exploitation must cease.—Post Meridium, 1943, 25.I.
- <sup>139</sup> Boas F. Letter to senator George Norris.—Post Meridium, 1942, 9.XI.
- <sup>140</sup> Boas F. Note on speech of vice-president Wallas on war aims.—Post Meridium, V.1942.

## Глава 2

### РАЗРАБОТКА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ УЧЕНИКАМИ Ф. БОАСА

Дж. Стокинг в упоминавшемся уже исследовании, основанном на архивном материале, убедительно прослеживает процесс внедрения Боаса и его учеников в этнографическую науку США и их борьбу с представителями эволюционистской школы. Борьба велась между боасовцами — «ньюйоркцами» и эволюционистами — «вашингтонцами» и внутри американской антропологической ассоциации (ААА), созданной в 1902 г. как объединение этнографов, археологов, антропологов и лингвистов страны, считавшихся представителями единой всеобъемлющей науки «антропологии».

Как показало соотношение сил на годовом заседании Ассоциации в 1923 г., влияние «вашингтонцев» упало и «установилось», — по словам Стокинга, — влияние Боаса и понимание науки как «культурной антропологии»<sup>1</sup>. Уже в 1919 г., устанавливает Стокинг, большинство работающих этнографов США получили образование под руководством Боаса. Отделение антропологии при Колумбийском университете в Нью-Йорке во главе с Боасом стало центром новой школы. К 1926 г. ученики Боаса возглавляли уже все значительные отделения антропологии в университетах страны, ставшие центрами этнографических исследований.

В теоретической литературе этнографов США часто поднимается вопрос — была ли «школа Боаса»? Выдающиеся ученые США — ученики Боаса (А. Кробер, Р. Лоуи, М. Минд и др.) считали, что такой школы не было. Правда, не все они последовательны в этом своем мнении. Например, М. Херсковиц с уточнениями по поводу того, что такое школа вообще, наличие ее признавал в своей последней работе<sup>2</sup>, хотя в монографии, посвященной Боасу, он писал, что термин «школа Боаса»... ошибочен<sup>3</sup>. Э. Сэпир, П. Радин, А. Гольденвайзер, Р. Биулс и Н. Хойджер считают, что можно говорить о школе Боаса<sup>4</sup>.

Но все исследователи единодушно признают, что Боас был основателем «культурной антропологии» в США как науки<sup>5</sup>, его часто называют «отцом» американской этнографической науки.

Думается, что ошибочно называть историческую школу в этнографии США «школой Боаса», потому что основные ее методологические концепции были развиты учениками Боаса — А. Кробером, М. Херсковицем, Р. Лоуи и Дж. Мордоком, Э. Сэпиром, Р. Бенедикт, М. Минд и многими другими. Поэтому не случайно, что именно ученые, внесшие наибольший вклад в разработку теоретических основ исторической школы, сомневаются в правомерности обозначения ее как школы Боаса.

Однако бесспорно, что Боас заложил основы этой школы, которые были развиты его учениками, и не случайно последние отмечали свое идейное родство с Боасом, признавая, что развивают его историко-философские концепции. Суть этих концепционных основ состояла в: 1) определении культуры как предмета и метода науки; 2) эмпиризме и скепсисе в отношении теоретических обобщений; 3) релятивизме и отрицании идеи прогресса; 4) диффузионизме и связанной с ним концепции культурного ареала.

Уже первые работы учеников Боаса были прежде всего направлены не против эволюционной школы вообще, а против мorganовской периодизации истории первобытного общества и понимания его как общества родового. Определение культуры как предмета этнографии и понимание ее сущности, данное Тэйлором, было полностью воспринято и Боасом и его последователями. Но в отличие от Тэйлора, трактовавшего культуру как единую человеческую культуру, Боас ввел релятивистскую концепцию плюрализма уникальных культур, развивавшуюся затем большинством его учеников.

Ученики Боаса, следуя ему, стремились доказать фактическую-де необоснованность главных положений «эволюционной» школы в этнографии об общих закономерностях развития человеческого общества, о причинно-следственной последовательности и поступательности исторического процесса. Чаще всего осторожные высказывания самого Боаса по этим проблемам они предельно заостряли, доводя их до логического конца.

Если историко-философские взгляды Боаса складывались под влиянием позитивизма немецких испытателей конца XIX в., то на его учеников большое влияние оказывали неопозитивисты и неокантианцы первой половины XX в. Среди учеников Боаса сложилось своеобразное разделение труда в разработке основных концепций исторической школы.

Крупнейшим теоретиком в области философско-исторических основ этой школы был Кробер. Он особенно последовательно развивал основные теоретические посылы Боаса. М. Херсковицу принадлежит наиболее законченная разработка концепций культурного релятивизма и плюрализма. Дж. Суантон, Р. Лоуи, а затем Дж. Мордок занимали ведущее место в опровержении учения Моргана о родовом устройстве первобытного общества. Э. Сэпир, Р. Бенедикт и М. Мид развивали мысли Боаса о роли психологического в истории общества, доведя их до психологического детерминизма, против которого вынужден был выступить сам Боас.

Идея же многолинейной эволюции получила законченное оформление в трудах Дж. Сьюарда, считающегося ныне ведущим теоретиком неозволюционизма.

Значительный вклад в разработку методологии, в развитие идей исторической школы в этнографии США внесли Р. Диксон, К. Уисслер и П. Радин, но влияние на них Боаса было более ограниченным, чем на его верных последователей — А. Гольденвайзера, Р. Лоуи, А. Кробера и др. К. Уисслер и П. Радин не причисляли, например, себя к «экстремистам-антиэволюционистам» и подчеркивали, что их интересует история культуры человечества в целом, а не плюрализм культур.

«*Исторический метод*». Выдвинутый Боасом так называемый исторический метод, в противовес сравнительно-историческому, развивался его учениками, постепенно утрачивая даже ту небольшую дозу историзма, которую он оговаривал.

У учеников Боаса исторический метод понимался только как метод собирания фактов, «описания специфических культур... без какого бы то ни было, — по словам П. Радина, — упоминания о том, что предшествовало и что последует»<sup>6</sup>. Исторический метод подчеркивал при этом необходимость внеисторического описания культуры «такою, какою она живет».

Сам П. Радин ввел в американскую этнографию автобиографический метод показа «жизни» изучаемой культуры. Предметом исследования при этом становилась жизнь «типичной» для данного племени личности. Чаще это были племенные вожди и военачальники. В подобного рода работах обычно подробно описывались все стороны жизни человека, его устремления и поведение, якобы поведенные им самим и записанные этнографом.

Нельзя отрицать, что такой метод этнографического исследования в известной мере помогает через раскрытие характера и деятельности отдельных лиц осветить социальную жизнь данного

народа на данный период времени. В этом отношении заслуживают внимания работы Н. Лурри — автобиография женщины виннебаго, К. Форда — об одном из вождей квакиютлей и самого П. Радина о выдающемся виннебаго<sup>1</sup>.

Но порок автобиографического метода состоял в переоценке значения субъективного момента в развитии общества. Недаром он сблизил П. Радина с этнопсихологами — исследователями культуры и личности, которые также применяли этот метод. В их работах излишнее внимание к деталям интимной жизни индейца граничило с порнографией неофрейдистского толка.

Как и они, Радин пришел к попытке объяснения культуры типами личности, выделив, например, типы мыслителя и типы практиков.

Автобиографический метод в этнографии США не был самобытным для нее явлением. Он сложился, несомненно, под влиянием автобиографической школы в западной историографии. В ней нашел свое отражение субъективный идеализм в понимании исторического процесса, попытки подменить объективные законы развития общества действиями, волей выдающихся личностей. Не случайно и в биографической литературе американских этнографов фигурируют выдающиеся, по их же субъективному определению, индейцы.

*Полевые исследования* конкретных явлений и элементов культуры различных индейских племен были возведены в высший критерий науки. Представители исторической школы, как пишет Л. Уайт, «выдвинули и повторяли положение о то, что именно полевая работа подрывала теории их предшественников, и особенно теории эволюции культуры»<sup>2</sup>. Они утверждали, что Ф. Босас был основателем полевых исследований в этнографии США, ставших ее основой.

Они забывали, что начало полевым исследованиям было положено Морганом еще в 1840-е годы, что они велись в сравнительно большом объеме этнографами эволюционной школы под руководством основанного в 1879 г. Бюро американской этнологии при Смитсоновском институте.

Противопоставив диффузионизм историзму подхода к изучению общества эволюционистов, представители исторической школы с начала своей деятельности увлеченно занимались прослеживанием распространения элементов предположительно аборигенной индейской культуры по континенту.

Важнейшей задачей науки они считали собирание детальной информации, характеризовавшей обычаи и институты конкретных этносов.

История культуры, «динамика ее роста» сводилась ими к пространственному перемещению и напластованию элементов, возникающих независимо в нескольких культурных центрах.

Культура народа понималась как механическое сцепление отдельных элементов или комплексов культуры. Заимствование

приобретало значение важнейшего фактора изменения культуры того или иного народа.

814 Концепция культурного ареала была естественным следствием полевых исследований, в которых пространственный подход подменил исторический.

Быстро накапливавшийся фактический материал поставил перед учеными проблему его классификации, но такой классификации, которая опровергала бы периодизацию истории Моргана и марксизма.

При том значении, какое придавалось исторической школой изучению диффузии элементов культуры, естественным было обращение к географическому принципу классификации получаемых этнографических данных

В результате появилась концепция «культурного ареала», ставшая вторым после понятия «культура» ключевым понятием в американской этнографии 1900—1950 гг. Боас уже в лекции 1888 г. говорил о «различных ареалах», социальные явления которых необходимо сравнивать для выведения общих закономерностей<sup>9</sup>. В статье же 1896 г. он определял задачи этнографической науки как «изучение культуры данного племени или данного культурного ареала»<sup>10</sup>. Но оба понятия не были изобретением американских этнографов. Как уже отмечалось, в исторической школе в этнографии США, несмотря на ее антиэволюционизм, закрепилось толкование культуры как главного предмета науки в определении ее сущности английским эволюционистом Э. Тэйлором. Понятие же «культурного ареала» в его развитом К. Уисслером и А. Кробером виде было местной вариацией «географических провинций» А. Бастиана и «культурных кругов» — венской культурно-исторической школы.

Недаром Херсковиц характеризует историческую школу, называя ее школой «исторического эмпиризма», как третью разновидность диффузионизма<sup>11</sup>.

Впервые понятие культурного ареала, как уже отмечалось в главе об эволюционизме, было использовано О. Мэсоном в конце XIX в. как средство классификации по географическому принципу музейных коллекций, собранных у множества индейских племен. Мэсон интересовался материальной культурой индейцев и сделал попытку объяснения ее вариаций у различных племен условиями географической среды. Само название одной из его статей весьма в этом отношении красноречиво — «Влияние среды на человеческие индустрии и искусства»<sup>12</sup>.

И для Боаса культурный ареал был первоначально методом систематизации фактического материала.

В 1893 г. этот метод классификации коллекций был применен Ф. Боасом при организации этнографической экспозиции на Международной выставке в Чикаго. Позднее по этому же принципу он классифицировал музейные коллекции по гончарству. Во время прохождения мною практики в Американском Музее есте-



ственной истории в Нью-Йорке в 1930 г. под руководством Ф. Боаса и К. Уисслера — тогдашнего куратора этнографического отдела музея, мне была поручена организация экспозиции индейских плетеных изделий, также основанная на принципе «культурного ареала». Все это примеры применения «культурного ареала» как метода систематизации конкретного материала музейных коллекций.

Однако в дальнейшем значение «культурного ареала» расширилось. За 1915—1930 гг. — период расцвета деятельности исторической школы — понятие «культурного ареала» подвергалось усиленной разработке в трудах учеников Боаса — К. Уисслера и А. Кробера. Г. Драйвер в своей специальной статье по истории этой концепции<sup>13</sup> пытается установить приоритет в ее разработке не К. Уисслера, а А. Кробера, обосновывая это тем, что Кробер писал о культурных ареалах аборигенной Калифорнии уже в 1904 г.<sup>14</sup>, тогда как первое упоминание в печати культурного ареала Уисслером относилось к 1906 г.<sup>15</sup> Но думается, что, несмотря на эти факты выступлений в печати, все же приоритет должен оставаться за Уисслером как продолжателем Мэсона и как работником Американского музея естественной истории, непосредственно воспринявшим ставший уже традиционным после работы в этом музее О. Мэсона и Ф. Боаса метод классификации материала по культурным ареалам. Об этом говорит и признание Уисслера в предисловии к его первой монографии, что она является следствием его работы в музее<sup>16</sup>.

Разработка концепции культурного ареала была связана с интенсивным изучением и картографированием распространения элементов аборигенной индейской культуры по континенту. Подробной разработке подверглась процедура выделения культурных ареалов. На основании сопоставления составленных карт распространения элементов, или «черт» культуры определялись сцепления элементов в комплексы и комплексов в определенные типы племенных культур. Затем определялись географические области распространения племенных культур сходного типа, получившие название «культурных ареалов».

Под последним стали понимать географическую область, в границах которой обитали народы, имевшие значительную степень сходства в элементах типичной для ареала культуры и отличавшиеся от типов культуры народов других культурных ареалов.

Насколько механически устанавливались культурные ареалы, говорят следующие наставления К. Уисслера: «Чтобы удовлетворительно определять эти ареалы, — писал он, — необходимо пользование подходящим статистическим методом и составлением списков комплексов черт культуры. Имея перед собой такой список, без труда можно определить удовлетворительные границы ареала»<sup>17</sup>.

«Каждый ареал, — писал К. Уисслер, — объединяет большое количество племенных единиц и столько же племенных культур,

но все они относятся к одному типу, поэтому ареал определяет границы данного культурного типа»<sup>18</sup>. Таким образом, тип культуры и культурный ареал у Уисслера совпадали.

Каждой культуре, по Уисслеру, присущи девять комплексов, которые он называл также «основными комплексами человеческой деятельности», — речевой, материального производства, искусства, мифологический, религиозный, семейный, собственности, управления, войны.

Важнейшим из этих девяти комплексов он считал материальный, и в частности пищевой, комплекс, включая в него все особенности хозяйства, связанные с добычей, переработкой и потреблением пищи.

В своей первой монографии «Индейцы Америки» он писал, например: «Наиболее материальными и объективными характеристиками человечества являются те, что связаны с пищей. Очевидно, что фундаментальной потребностью в существовании человека является наличие достаточного количества съедобного органического вещества»<sup>19</sup>. Этим он объяснял свое этнографическое районирование аборигенной Америки на восемь специализированных «пищевых ареалов». Но в более ранней работе им была опубликована первая карта «культурных», а не «пищевых» ареалов<sup>20</sup>.

Одновременно с К. Уисслером понятие культурного ареала разрабатывал А. Кробер, уточняя его на этнографических материалах сначала о калифорнийских индейцах<sup>21</sup>, а затем всей аборигенной Америки<sup>22</sup>.

Отправляясь от этнографического районирования Америки К. Уисслером, он внес в него ряд уточнений. В Северной Америке он видел 6 «больших ареалов», 56 «ареалов» и 43 — «подареала». Каждое из этих территориальных подразделений было им более подробно, чем у Уисслера, охарактеризовано.

У обоих исследователей каждый культурный ареал характеризовался уникальными чертами культуры и спецификой их сцепления в комплексы и типы культуры. Специфику ареала наряду с общим типом хозяйства искали в стиле керамики, ткачества, архитектуры, одежды. У Кробера большое значение придавалось комплексам элементов религии и художественных стилей.

У обоих авторов, хотя и в различной степени, присутствует элемент географического детерминизма, обусловленности «ареалов» и «типов» культуры особенностями среды. Особенно четко связал культурный ареал с географическим А. Кробер, говоря о соответствии культурных ареалов климатическим, экономическим, биологическим зонам<sup>23</sup>. Правда, в работе 1939 г. он определенно высказывался против географического детерминизма, говоря о решающем значении истории и культуры<sup>24</sup>.

В работе 1952 г., уже критикуя концепцию культурного ареала, он признавал, что «культурный ареал близко соответствовал естественному»<sup>25</sup>.

Начиная с Уисслера, делались попытки определения внутри ареала центра культуры и ее периферии и соответственно — этносов центральной его части — носителей типичной для данного ареала культуры и периферийных. Различия между ними определялись количеством и качеством элементов культуры и характером их сцеплений в комплексы.

Культурный центр определялся Уисслером не только как географический центр диффузии, но и как центр разработки типичных для ареала комплексов элементов культуры и типичного для ареала их сцепления.

Комплексы элементов культуры центра распространяются на периферию, и культурный ареал в целом рисовался как «последовательность зон диффузии вокруг центра»<sup>26</sup>. «Географическое распространение комплексов элементов, — писал он, например, — имеет тенденцию к кругу или радиации из центра. Но иногда диффузия носит нерегулярные формы... Сначала диффузия, — по его словам, — происходит в пределах культурного ареала, а затем перешагивает за его границы и становится континентальной»<sup>27</sup>. В конечном счете культурный ареал становился у него центром мировой культуры.

Но на периферии комплексы элементов типичной для ареала культуры, по Уисслеру, уже «проявляются в истощенной форме, так как ими утрачены многие элементы, представленные в центре»<sup>28</sup>. Культуры периферийных племен и народов носят переходные формы, так как в них обнаруживаются элементы культуры и их комплексы, заимствованные из сопредельного ареала. «Может оказаться, — писал Уисслер, — что эти племенные культуры (периферии. — Ю. А.) будут содержать одинаковое количество комплексов элементов двух центров культуры двух сопредельных ареалов»<sup>29</sup>.

Он подчеркивал при этом, что его интересует не происхождение, а тенденции, темпы, механизмы заимствований и распространения элементов культуры и их комплексов из центра данного ареала. Он надеялся выявить при этом некие «законы диффузии», последним он придавал важное значение. Допуская, что процессы становления культуры состоят в независимых изобретениях и заимствованиях извне, он считал, что заимствование культурных элементов и их комплексов «является главным фактором, обуславливающим развитие культуры»<sup>30</sup>.

Эта явно преувеличенная оценка преобладающей и решающей роли заимствований означала по существу отказ в самобытном творчестве народам периферии, игнорирование того установленного исторической наукой факта, что основные достижения в культуре каждого народа являются следствием его самобытного творчества, оно-то определяет и социальную потребность в том, что заимствуется.

Можно говорить о закономерностях, согласно которым заимствования дополняют внутреннее развитие, обогащают жизнь

данного народа. «Законы» же диффузии по существу снимали проблему истории человеческих обществ, особенно периферийных этносов, якобы живущих «дарами» этносов культурного центра ареала. Правда, Уисслер оговаривался, что не приписывает этносам центральной части ареала исключительных творческих способностей, но считает, что характерный для ареала тип культуры — это культура первых иммигрантов в этот ареал, результат их приспособления к данной географической среде<sup>31</sup>. Но в дальнейшем эти племена не одни являются созидателями характерного для данного культурного ареала культурного типа, а другие племена ареала также вносят в этот созидательный процесс свои идеи и свои изобретения. Центральная же группа племен моделирует их в определенный тип (pattern).

Видя в заимствованиях главный процесс «наполнения культуры содержанием», Уисслер писал, однако, о «селективности заимствований», состоящей в том, что «племя заимствует из другой культуры только то, что находит возможным изменить соответственно присущему ему традиционному pattern»<sup>32</sup>.

Культура, по Уисслеру, не есть только «агрегат культурных комплексов», они спелены воедино по определенному, присущему каждой культуре плану (pattern), который и обеспечивает целостность культуры. Поясняя свое понимание «плана культуры», он писал: «Если мы примем культурные комплексы за строительный материал, то план построенного из него дома будет соответствовать плану (pattern) культуры»<sup>33</sup>. Откуда берется этот план, как и кем он разрабатывается, Уисслер не выясняет и не ставит это своей задачей.

Трактуя культуру как известного рода целостность, Уисслер сопоставлял ее с организмом и развитие культуры уподоблял жизненному циклу зарождения, наполнения и расцвета и постепенного умирания. Эти высказывания характеризуют Уисслера как сторонника исторической концепции «циклизма», развивавшейся позднее в работах Кробера. С этим связана и идея Уисслера о преходящем характере, о невечности центра культурного ареала.

Старые центры «увядают», появляются новые. Этому явлению он дает объяснение в духе буржуазной экономической теории маржинализма, считая его следствием того, что «растущая производительность пищевого комплекса со временем приводит к состоянию уменьшения доходов и нарушению равновесия»<sup>34</sup>. Он устанавливал, что новые центры возникают на основе использования новых природных ресурсов. Но, признавая прерывность в развитии конкретных центров культуры, Уисслер подчеркивал непрерывность в развитии культуры человечества в целом<sup>35</sup>.

В этом вопросе Уисслер расходился со школой Боаса, представители которой абсолютизировали конкретное и отрицали общее в истории человечества.

В общем можно сказать, что концепция культурного ареала

как метода классификации конкретных этносов была закончено разработана именно Уисслером.

А. Кробер в основном разделял идеи Уисслера, это особенно четко выражено им в статье, посвященной оценке работ Уисслера, в которой он соглашался с ним по большинству разработанных им проблем<sup>36</sup>.

Но понятие культурного центра Уисслера он заменил концепцией «культурного фокуса» или «климакса». «Культурный климакс или кульминация,— писал он,— обнаруживается в пункте, из которого происходит наибольшая радиация культурного материала в данном ареале»<sup>37</sup>.

Пытаясь, как и Уисслер, установить некие законы диффузии, он связывал их с местоположением культурного климакса. Последний, по Кроберу, чаще всего бывает в центре ареала и диффузия в этих случаях носит центробежный характер, однако он допускал, что фокус может перемещаться и может оказаться на окраине ареала, тогда диффузия веерообразна, но бывает и так, что фокус обнаруживается на периферии, тогда диффузия центростремительна<sup>38</sup>.

Вначале принципы культурно-ареальных классификаций разрабатывались и уточнялись на этнографическом материале аборигенного населения Америки. Учениками К. Уисслера и А. Кробера велась большая работа по линии эмпирического уточнения культурного содержания ареалов и их границ, изучения распространения внутри ареалов элементов культуры.

В начале 1930-х годов Кробер организовал при Калифорнийском университете группу по изучению распространения элементов культуры. В 1934—1938 гг. 13 полевых исследователей — учеников Кробера провели эти исследования в 254 территориальных подразделениях Северной Америки. За этот период была опубликована серия региональных этнографических монографий, в некоторых из них делались попытки статистической обработки собранных данных.

Позднее эти принципы были применены этнографами США для классификации народов других частей света<sup>39</sup>. Но, оценивая эти монографии и всю проделанную работу по изучению распространения элементов культуры в 1952 г., Кробер вынужден был признать, что они оказались неудачными<sup>40</sup>.

*Ареально-временная концепция* (age-area concept). Постепенно пространственный аспект культурного ареала стал связываться с временным фактором, и концепция культурного ареала превратилась в историческую концепцию, с помощью которой стремились реконструировать историю индейских племен. Считалось, что при отсутствии письменных источников о прошлом бесписьменных народов реконструкция их истории возможна путем сопоставления элементов культуры и их распространения в рамках ограниченных географических регионов. С этой целью исследователи стремились выявить определенные закономерности диф-

фузии культурных элементов внутри ареала, чтобы установить на этом основании исторические взаимосвязи между населявшими его этносами.

Впервые этот метод был применен американским археологом Н. К. Нельсоном в 1919 г. На основе изучения распространения стилей индейской керамики на Юго-Западе США он сделал вывод, что элементы, сосредоточенные в небольшом центральном районе, более новы, а те, что распространялись по периферии ареала, более древни<sup>41</sup>. Эта концепция, сочетавшая временной фактор с пространственным, была заимствована Нельсоном из естествознания. С этого его выступления и берет свое начало развивавшаяся долгое время на страницах этнографических исследований в США так называемая ареально-временная концепция, согласно которой более распространенные элементы культуры более древни, менее распространенные — относительно современные.

Этот вывод Нельсона нашел широкий резонанс среди этнографов США. Видимо, под его влиянием в 1920 г. Ф. Боас высказал мысль о допустимости такого подхода к истории этносов<sup>42</sup>. Однако в последующих работах Боас подчеркивал ограниченность этого подхода. В 1927 г. он писал уже о «сложности определения древности явления по его распространению»<sup>43</sup>. В статье же «Задачи антропологического исследования» в 1932 г. Боас подчеркивал, что «нельзя основывать хронологию развития отдельных культур на наблюдаемых явлениях диффузии. Лишь в небольшом количестве случаев представляется оправданным судить о большой древности определенного достижения культуры по его всемирной диффузии... например, использование огня... но этот метод нельзя обобщать»<sup>44</sup>. И в значительно переработанном новом издании книги «Ум первобытного человека» Боас, возвращаясь к этой концепции, писал: «Не обязательно, что наиболее широко распространенное явление наиболее древне»<sup>45</sup>. Он ограничивал возможность суждения о древности явления по его распространенности лишь областью первобытной техники»<sup>46</sup>.

К. Уисслер же, ознакомившись с работой Нельсона в 1922 г., считал его заключение весьма перспективным и во втором издании (1922 г.) своей монографии 1917 г. уделил, по его словам, больше места «объяснениям хронологической последовательности по степени распространенности явлений». «Эти объяснения, — писал Уисслер далее, — обещают занять в ближайшем будущем одно из ведущих мест в антропологическом исследовании. Хотя и верно, — оговаривался он, — что одно географическое распространение не является вполне надежным индексом временных связей, однако оно дает ключ к ним»<sup>47</sup>. И в следующей своей книге (1923 г.) Уисслер допускал возможность корреляции степени распространенности явления в пространстве с его временной последовательностью, но предупреждал о необходимости осторожного подхода к этим корреляциям<sup>48</sup>.

Уточняя далее свою мысль, он писал: «Факторы пространства и времени в истории культуры в достаточной степени взаимосвязаны, чтобы сделать культурный ареал важным средством проникновения во временную перспективу роста культур, не имеющих письменных исторических документов»<sup>49</sup>.

Кробер, так же как и Уисслер, считал ареально-временную концепцию весьма плодотворной. Он пытался связать ее со своим понятием «культурного климакса», определив последний как «проявление во времени региональной кульминации в творчестве и богатстве форм»<sup>50</sup>.

В книге «Антропология» Кробер писал, что «пространственно-временной принцип конкретно иллюстрируют культы и обрядовые пляски индейцев Калифорнии, где широкое распространение получили предположительно древние обряды, а ограниченно локализованные говорят о специализации, представляющейся поздней»<sup>51</sup>. Как видим, Кробер принимал безоговорочно ареально-временную концепцию. В результате этих высказываний Уисслера и Кробера понятие культурного ареала приобрело значение детально разработанной концепции, с помощью которой пытались реконструировать прошлое бесписьменных народов.

Постепенное расширение археологических исследований и совершенствование методов датировки, а также глубокие «раскопки» этнографов в архивах колониального периода все в большей мере вскрывали фактическую необоснованность и антиисторизм культурно-ареальных классификаций и «исторических» реконструкций на их основании прошлого индейцев. Недостатки этих классификаций отмечались отдельными учеными США уже в 1920-е годы: Р. Диксоном (1921 г.), У. Уильсоном (1925 г.), Л. Спиром (1929 г.). Убедительно раскритиковал концепцию культурного ареала в 1936 г. Р. Линтон<sup>52</sup>. В статье 1947 г. сам А. Кробер уже высказал свою неудовлетворенность этой концепцией. «Прежде всего, — писал он, — культурные ареалы — это вовсе не ареалы, а своеобразные культуры, пространственно ограниченные... Чем больше становится известной их история, тем труднее развивать приемлемую культурно-ареальную классификацию»...<sup>53</sup> Он подчеркивал, что в изучении индейцев первостепенное место должны иметь исторические знания и археологические материалы. В работе 1952 г. он подверг критике свои и уисслеровские реконструкции прошлого индейцев на основе распространения и типологии синхронных этнографических данных, отмечая их несостоятельность в свете достижений археологии<sup>54</sup>.

Решительной критике подверглась концепция культурного ареала и все ее деривативы на Нью-Йоркском съезде этнографов 1952 г.<sup>55</sup>, что свидетельствовало о том, что она не удовлетворяет многих этнографов США. Выступивший на съезде Дж. Мордок отметил порочность объединения различных народов в один ареал. Дж. Стюард поднял вопрос о пересмотре классификаций этносов, основанных на культурном ареале.

Но его не удовлетворяли и существовавшие в то время в США попытки классификации культур различных народов: по культурным моделям — Бенедикт, по национальным характеристикам — Мид и Горера, по темам — М. Оплера. «Все они, — говорил Стюард, — происходят от понятия культурного ареала, лежащего в основе классификаций Уисслера, Кробера, Мордока, Херсковича и др. На нем же основана классификация народов мира по «системам ценности» или «этоса». Стюард справедливо подчеркивал, что понятие культурного ареала служило целям подчеркивания контрастов и различий между культурами»<sup>56</sup>.

Критикуя антиисторизм этого понятия в своем труде 1955 г., Стюард сравнивал основанные на нем классификации народов с линнеевской классификацией биологических видов<sup>57</sup>. Эту же мысль высказал в 1962 г. А. Кробер, сравнив культурно-ареальные классификации с додарвиновскими классификациями видов животного и растительного мира<sup>58</sup>. Но, высказывая эти справедливые оценки, исследователи упускают из виду тот весьма существенный факт, что эти классификации в этнографии США были не только последарвиновскими, но и послеморгановскими и послеригельсовскими. Очевидно, что они противопоставлялись стадийно-формационному подходу к изучению истории человеческого общества. Пониманию общества как поступательно развивающегося противопоставлялось статичное понятие культурного ареала, история культуры в котором сводилась к внешним заимствованиям. Попытки же представить культуру этноса как целостность уводили исследователей в мир извечно присущих этносам идей, планов, моделирующих заимствованные извне комплексы черт в нечто целое, в некий культурный синтез, образующий тип культуры (pattern), уникальный для данного этноса.

За последние два десятилетия критика концепции «культурного ареала» стала настолько частой и убедительной, что современный историограф американской этнографической науки Дж. Стокинг приходит к убеждению, что она «вообще теперь отвергнута»<sup>59</sup>. Это вынужден был признать к концу жизни и А. Кробер — один из ее главных теоретиков<sup>60</sup>.

Однако до конца 1930-х годов классификация американских индейцев по «культурным ареалам» была, да и теперь еще является общепринятой.

Большая популярность концепции «культурного ареала» объяснялась тем, что она в первоначальной ее форме, несомненно, была известным шагом представителей исторической школы в американской этнографии к систематизации собиравшегося ими огромного фактического материала.

В этом смысле она имела положительное научное значение. Но, признавая это, мы не должны забывать главное ее назначение — ее направленность на опровержение периодизации истории первобытного общества Моргана и главным образом марксистского учения об общественно-экономических формациях. Она, каза-



лось, «снижала» значение «эволюционистских схем» периодизации истории общества. Имея в виду именно это назначение концепции культурного ареала, П. Радин писал еще в 1933 г.: «Для эволюционистов важное значение имели сравнительный метод и теория пережитков, а для антиэволюционистов — концепция культурного ареала и сведение динамики культуры к диффузии»<sup>61</sup>.

Следствием ареального подхода были, во-первых, попытки объяснения специфики культуры отдельных этносов определяющим влиянием естественной среды; во-вторых, понимание культуры этноса как случайного сцепления заимствованных извне элементов, при попытках же отойти от этого атомарного понимания культуры вводилось понятие присущего каждой культуре некоего плана, идеи (pattern) систематизирующей в единое целое заимствованные элементы культуры. При этом не ставился вопрос о происхождении этого плана или идеи, он воспринимался как данное. Следствием ареальных классификаций была, в-третьих, трактовка элементов культуры как внеисторических статичных явлений, меняющих лишь свое местоположение и сочетания в комплексы. В-четвертых, эти классификации были основаны на субъективизме в определении типичности культуры ареала, его границ и временных параметров распространения элементов культуры. Можно согласиться с мнением Г. Драйвера, что «все ареальные классификации были импрессионистскими и субъективными»<sup>62</sup>.

Понятие культурного ареала, справедливо отмечал Дж. Стюард, «определяло весь ход этнографической мысли и повело к культурному релятивизму»<sup>63</sup>.

<sup>1</sup> *Stocking G. W.* Race, culture and evolution. New York, 1968, p. 296.

<sup>2</sup> *Horskovits M.* A genealogy of ethnological theory.— In: Context and meaning in cultural anthropology. New York, 1965, p. 406.

<sup>3</sup> *Herskovits M.* Franz Boas: the science of man in the making. New York, 1953, p. 73.

<sup>4</sup> См. об этом: *White L. A.* The social organisation of ethnological theory.— *Rice university studies*, 1966, vol. 52, N 4, p. 3—5.

<sup>5</sup> *Kroeber A. L.* The nature of culture. Chicago, 1952, p. 146.

<sup>6</sup> *Radin P.* The method and theory in ethnology: An essay in criticism. New York, 1933, p. 32.

<sup>7</sup> *Oestreich Lurie N.* Mountain Wolf Woman, sister of Crashing Thunder. The autobiography of a Winnebago Indian. Ann Arbor, 1961; *Ford C. S.* Smoke from their fires. New Haven, 1941; *Radin P.* Crashing Thunder. New York, 1926.

<sup>8</sup> *White L. A.* The social organization..., p. 5—6.

<sup>9</sup> *Boas F.* The aims of ethnology.— In: Race, language and culture (далее — RLC). New York, 1940, p. 633.

<sup>10</sup> *Boas F.* The limitations of comparative method of anthropology.— In: RLC, p. 270.

<sup>11</sup> *Herskovits M.* A genealogy of ethnological theory, p. 410.

<sup>12</sup> *Mason O. T.* Influence of environment upon human industries and arts.— Annual report of the Smithsonian Institution for 1895. Washington, 1896, p. 639—665.

- <sup>13</sup> *Driver H.* Contribution of A. L. Kroeber to culture area theory and practice. Baltimore, 1962.
- <sup>14</sup> *Kroeber A. L.* Types of Indian culture in California.— University of California publications in American archaeology and ethnology, 1904, vol. 2.
- <sup>15</sup> *Wissler C.* Ethnic types and isolation.— Science, 1906, vol. 23.
- <sup>16</sup> *Wissler C.* The American Indian. New York, 1917; 2nd ed., New York, 1922, p. VII (сноски даны по 2-му изданию).
- <sup>17</sup> *Wissler C.* Man and culture. New York, 1933, p. 57.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 56.
- <sup>19</sup> *Wissler C.* The American Indian, p. 1.
- <sup>20</sup> *Wissler C.* Material culture of the North-American Indians.— American anthropologist, 1914, vol. 16, N 3.
- <sup>21</sup> *Kroeber A. L.* Types of Indian culture in California; *Idem.* Anthropology of California.— Science, 1908, vol. 27; *Idem.* California culture provinces.— University of California publications in American archaeology and ethnology, 1920, vol. 17; *Idem.* Handbook of the Indians of California.— Bulletin bureau of American ethnology, Washington, 1925, N 78.
- <sup>22</sup> *Kroeber A. L.* Cultural and natural areas of Native North America.— University of California publications in American archaeology and ethnology, 1939, vol. 38.
- <sup>23</sup> *Kroeber A. L.* Area and climax.— University of California publications in American archaeology and ethnology, 1936, vol. 37, N 3, p. 101.
- <sup>24</sup> *Kroeber A. L.* Cultural and natural areas..., p. 8.
- <sup>25</sup> *Kroeber A. L.* The nature of culture, p. 337.
- <sup>26</sup> *Wissler C.* Man and culture, p. 63.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 129—130.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 57.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 58.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 189.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 186.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 189.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 202—204.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 34.
- <sup>36</sup> *Kroeber A. L.* The culture area and age-area concepts of Clark Wissler.— In: Methods in social science / Ed. S. A. Rice. Chicago, 1931.
- <sup>37</sup> *Kroeber A. L.* The nature of culture, p. 338.
- <sup>38</sup> *Kroeber A. L.* Area and climax.
- <sup>39</sup> *Herskovits M.* The cultural areas of Africa.— Africa, 1924, vol. 3, N 1; *Bacon E.* A preliminary attempt to determine the cultural areas of Asia.— Southwestern journal of anthropology, 1946, vol. 2, N 1; *Kroeber A. L.* Configurations of culture growth. Berkeley, 1944; *Oliver A. L.* The Pacific Islands. Cambridge, 1958; *Landauer T. K.*, *Whiting J. H.* Infantil stimulation and adult stature of Human moles.— American anthropologist, 1964, vol. 66, p. 1007—1028.
- <sup>40</sup> *Kroeber A. L.* The nature of culture, p. 263.
- <sup>41</sup> *Nelson N. C.* Human culture. Its probable place of origin on the earth and its mode of distributions.— Natural history, 1919, vol. XIX, N 2.
- <sup>42</sup> *Boas F.* The methods of ethnology.— In: RLC.
- <sup>43</sup> *Boas F.* Primitive art. Oslo, 1927, p. 6.
- <sup>44</sup> *Boas F.* The aims of anthropological research.— In: RLC, p. 252.
- <sup>45</sup> *Boas F.* The mind of primitive man. New York, 1965, p. 196.
- <sup>46</sup> *Ibidem.*
- <sup>47</sup> *Wissler C.* The American indian, p. V.
- <sup>48</sup> *Wissler C.* Man and culture, p. 145.
- <sup>49</sup> *Ibidem.*
- <sup>50</sup> *Kroeber A. L.* Configurations on culture growth.
- <sup>51</sup> *Kroeber A. L.* Anthropology. Race, language, culture, psychology, prehistory. New York, 1948, p. 564.

- <sup>52</sup> *Dixon R.* The building of cultures. New York, 1928, p. 145—146; *Wilson W.* Diffusion as criterion of age.— *American anthropologist*, 1925, vol. 27, N 1; *Spier L.* Problems arising from the cultural position of the Havasupai.— *American anthropologist*, 1929, vol. 31, N 1/2, p. 222; *Linton R.* The study of man. New York, 1936.
- <sup>53</sup> *Kroeber A.* Culture groupings in Asia.— *Southern journal of anthropology*, 1947, vol. 3, p. 322—330.
- <sup>54</sup> *Kroeber A.* The nature of culture, p. 151.
- <sup>55</sup> *Anthropology today: An appraisal of anthropology today.* Chicago, 1953.
- <sup>56</sup> *Steward J. H.* Evolution and process.— In: *Anthropology today.* Chicago, 1953.
- <sup>57</sup> *Steward J. H.* Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution. Urbana, 1955.
- <sup>58</sup> *Kroeber A. L.* A roster of civilizations and culture. An essay on the natural history of the world's cultures. Berkeley, 1962, p. 15.
- <sup>59</sup> *Stocking G. W.* Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology. New York, 1968, p. 298.
- <sup>60</sup> *Kroeber A. L.* A roster..., p. 15.
- <sup>61</sup> *Radin P.* The method and theory of ethnology..., p. 4.
- <sup>62</sup> *Driver H.* Contribution of A. L. Kroeber to culture area theory and practice. Baltimore, 1962, p. 4.
- <sup>63</sup> *Steward J.* Theory of culture change..., p. 81.

## Глава 3

### КУЛЬТУРНЫЙ РЕЛЯТИВИЗМ

Философской основой исторической школы в американской этнографии был так называемый культурный релятивизм. Он сложился как разновидность исторического релятивизма В. Дилтея, О. Шпенглера, А. Тойнби, господствовавшего в буржуазной историографии первой половины XX в.

В США идеи исторического релятивизма высказывались историками К. Беккером, Ч. Бирдом, А. Вагсом и др.<sup>1</sup> Их исторические концепции, по словам И. Кона, «явились эклектическим сочетанием идеи Дж. Дьюи и Кроче, Кассирера, Фрейда и даже «функционалиста» Файхингера»<sup>2</sup>.

Все они рассматривали мировую историю как серию замкнутых культур. Абсолютизация историками-релятивистами своеобразия общественной жизни отдельных стран повела их к релятивистскому отрицанию общих закономерностей, единства всемирной истории.

Но релятивистская концепция мировой истории развивалась уже с середины XIX в. в трудах известного расиста Гобино, объяснявшего уникальность культур расой. Несомненное влияние на буржуазную этнографическую мысль оказал релятивизм Л. Фробениуса, связывавшего разнообразие и неповторимость культур с многообразием ландшафтов, и Ф. Гребнера, концепция

мировой культуры как серии замкнутых культур которого вылилась в учение о культурных кругах.

Философские корни культурного, как и исторического, релятивизма — в кантианстве и неокантианстве. Не случайно его теоретики призывали американских этнографов изучать труды неокантианцев М. Вебера, Дж. Уоткинса, Э. Кассирера и, как мы увидим в дальнейшем, нередко непосредственно опирались на их идеи.

Некоторые общие релятивистские посылки, как отмечалось выше, были высказаны уже Ф. Боасом. Но он самым решительным образом опровергал расистские объяснения индивидуальности отдельных культур.

Однако введенный Боасом в этнографическую науку США «исторический» метод фактособирания, вневременного детального описания единичных обычаев, институтов и образуемых ими культур отдельных племен или культурных ареалов, «культурный детерминизм» Боаса создали благоприятные условия для развития в американской этнографической науке культурного релятивизма. Суть последнего состояла в трактовке культуры каждого народа как индивидуальной неповторимой сущности. Но уникальность каждой культуры устанавливалась на данный период ее существования, и прослеживалась она главным образом в надстроечных явлениях культуры, в так называемых «ценностных ориентациях». Правда, это было тем, что можно было еще уловить этнографу при изучении индейских культур Северной Америки в конце XIX и в XX в.

Культура каждого племени трактовалась как некий уникальный агрегат отдельных институтов, обычаев, более или менее сцепленных воедино, но возникших и изменяющихся независимо один от другого.

Установлением специфичности и своеобразия институтов и составляемых ими культур этнографы США увлеченно занимались почти 50 лет. Исходной целью этих их исследований было настоячивое желание опровергнуть «Монбланом фактов» положения эволюционистов-этнографов о единстве истории человеческого общества, о поступательности и закономерности его развития.

Эти опровержения, как отмечалось выше, были начаты Ф. Боасом с его попытки показать «порочность» сравнительно-исторического метода. Боас, а затем и его ученики всемерно стремились доказать неприемлемость этого метода путем выявления и абсолютизации специфики, несопоставимости общественных институтов и обычаев у различных отсталых народов мира.

Это увлечение индивидуальным и специфическим повело исследователей к убеждению в невозможности установления общего в культурах народов.

И, как выше отмечалось, Ф. Боас в 1930-х годах уже с сомнением говорил о возможности научных обобщений всемирно-исторического характера, отмечая якобы отсутствие эмпирической

основы для выведения каких-либо общих закономерностей. Эти высказывания Боаса послужили теоретической основой культурного релятивизма и подверглись дальнейшей разработке в трудах его учеников — А. Кробера, А. Гольденвайзера, Р. Бенедикт. Э. Сэпира и их учеников. Каждый из них вносил свое индивидуальное в это понятие.

Идея единства мировой истории «историческая школа» в американской этнографии противопоставила релятивизм, крайние формы которого проявились в утверждениях, что нельзя говорить не только о единстве мировой истории, но и о единстве истории одного общества как целого. Отражая эти взгляды, Херсковиц различал два вида культурного релятивизма: межкультурный и внутрикультурный.

Неравномерность прогрессивного развития народов разных стран Херсковиц трактует как межкультурный релятивизм. Основой последнего является действительная неравномерность прогрессивного развития народов разных стран.

Внутрикультурный релятивизм представляет собой абсолютизацию развития различных сфер общественной жизни. Он вытекал из понимания культуры данного народа как механического соединения различных по своему происхождению элементов. Суть его состояла в допущении, что каждая область жизни общества развивается или, вернее, изменяется своим собственным путем. Например, А. Гольденвайзер писал, что «различные стороны культуры часто сосуществуют на различных уровнях сложности и развитости, поэтому нельзя говорить о единстве и последовательности стадий эволюции»<sup>3</sup>.

А. Кробер, введя понятие «культурного фокуса», пытался доказывать, что в одних культурах социальная энергия направляется на совершенствование техники, в других — на развитие семейнородственной организации, в третьих — религии и философии и т. д.<sup>4</sup> А. Кробер обосновывал этим идею несопоставимости культур.

Народы описывались по якобы специфичным для каждого из них «культурным фокусам». В этой традиции написана, например, вышедшая в 1972 г. книга этнографа США В. Освальта<sup>5</sup>, в которой, по замыслу автора, ирокезов характеризует матриархат, тлинкитов — резьба по дереву, эскимосов — их материальная культура, австралийцев — магия.

Естественно, что при таком подходе специфические, произвольно определяемые исследователем особенности культур мешали не только пониманию культуры каждого народа как целостности, но и заслоняли их историческую последовательность и присущие им общие черты. С помощью такого подхода акцентировалась уникальность и несопоставимость культур и утверждалось, что специфичность каждого явления и каждой культуры не допускает сравнений и обобщений, исключает какие бы то ни было общие закономерности.

Крайние формы культурный релятивизм как историко-философская концепция получил в работах М. Херсковица<sup>6</sup>. Он является признанным теоретиком культурного релятивизма как гносеологической концепции. Сам он видел в нем разновидность «этнофилософии».

Свой труд «Культурная антропология» Херсковиц определяет как учебное руководство для начинающих этнографов. Он обосновывает в нем правомерность названия этнографии США как «культурной антропологии» и приводит существующие определения культуры как главного предмета исследований в этой науке. Значительное внимание он уделит описанию методов и значения полевых исследований этнографов, изложению и обоснованию философско-исторических основ этой школы.

В общем плане он определял культуру как созданную человеком среду. Но развивая свою концепцию культуры как психологической реальности, Херсковиц исходил из субъективно-идеалистического понимания культуры как «суммы поведения и образа мышления людей, образующих данное общество»<sup>7</sup>. В каждой культуре он видел неповторимо уникальную модель, которую определяет постоянная культурная традиция. Последняя проявляется в присущих каждому народу специфических системах ценностей, не сопоставимых с системами других народов.

Вслед за Клакхоном Херсковиц определял ценности как суждения о желаемом, как осознание желаемого, и система ценностей данного народа объяснялась им как система суждений о желаемом<sup>8</sup>. Таким образом, каждому народу приписывался свой особый способ мышления, свое понимание желаемого.

Суждения индивида определяют его поведение и специфику данной культуры, которая в свою очередь определяет эти суждения и поведение. Очевидно, что в этом заколдованном круге взаимовлияний первое место отводится суждениям — «системе ценностей», т. е. субъективно-идеалистическому.

Херсковиц признает, что «культура универсальна как атрибут человеческого существования, но каждое локальное ее проявление уникально»<sup>9</sup>. В пользу этой универсальности говорит, по Херсковицу, тот факт, что объективно все культуры в целях исследования можно разделить «на определенное количество аспектов». Последние он называет также «подразделами человеческого опыта, охватываемыми культурой». Сюда он относит: «техническую оснащенность, с помощью которой человек вырывает из естественной среды средства для существования и ведения других повседневных видов деятельности, экономическую систему их распределения, социальную и политическую организацию, философию жизни, религию, искусство, язык... систему санкций и целей, придающих смысл жизни»<sup>10</sup>.

Иными словами, подразделы человеческого опыта, по Херсковицу, — это экономическая, политическая и идеологическая области общественной жизни. Все эти «аспекты культуры», как и сама

культура, по Херсковичу, являются «общими атрибутами всех человеческих групп»<sup>11</sup>. Они образуют, пишет он, «остов, в рамках которого конкретный опыт людей проявляется в конкретных формах их обычаев»<sup>12</sup>. Помимо признания этих общих «структурообразующих» аспектов культуры, Херскович не отрицает также наличие таких «универсалий» в культурах народов, как мораль, наслаждение красотой, некоторые стандарты истины, но они принимают множество форм «в зависимости от конкретного исторического опыта обществ, в которых они имеют место»<sup>13</sup>.

В этих рассуждениях Херсковича можно было бы видеть элемент диалектического понимания соотношения общего и частного в истории народов, если бы частное не заслоняло у него общего. Ход рассуждений Херсковича идет по линии сосредоточения на различиях между культурами и обществами, по линии, ведущей к крайнему культурному релятивизму. Он приводит Херсковича прежде всего к противопоставлению признанных им «универсалий» неким «абсолютам» — «абсолютным ценностям», «абсолютным критериям».

«Согласно общераспространенной трактовке, — пишет Херскович, — абсолюты фиксированы и не допускают вариаций от культуры к культуре, от эпохи к эпохе»<sup>14</sup>. Хотя Херскович здесь не пишет, о чьей трактовке «абсолютов» идет речь, но его суждения отчетливо смыкаются с критикой марксизма историками-релятивистами США Ч. Бирдом, К. Беккером и др., которые откровенно обвиняли исторический материализм в мнимой абсолютизации исторических понятий<sup>15</sup>.

В действительности материалистическая диалектика, как известно, далека от приписываемого ей метафизического мышления категориями вечных догм и абсолютов. «Диалектика, — как разъяснял еще Гегель, — писал В. И. Ленин, — включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но не сводится к релятивизму»<sup>16</sup>.

Марксисты признают, что общие закономерности общественного развития выступают в истории не в чистом виде, а в конкретно-историческом своеобразии, поэтому они не снимают самобытность каждой национальной культуры и своеобразие ее исторического пути. Но в отличие от релятивистов марксисты не останавливаются лишь на анализе конкретно-исторического, специфически национального, а выявляют в них проявление общих социологических законов. «Изучение механизма действия социологических законов, — пишут советские философы П. Н. Федосеев и Ю. П. Францев, — непосредственно приводит к выявлению, к открытию специфических исторических закономерностей. Неправильно было бы считать, что в истории действуют лишь общие социологические законы»<sup>17</sup>.

Это философское уточнение позиций марксистов-историков и этнографов лишний раз показывает несостоятельность попыток западных релятивистов-историков и этнографов трактовать обще-

социологические законы и понятия как некие «абсолюты». Марксисты подходят к проблеме общего и частного диалектически, подчеркивая, что общее существует в единичном, что всякое единичное есть проявление общего. Сущность диалектического материализма прекрасно была выражена Ф. Энгельсом в «Диалектике природы»: «...мы и в мыслях,— писал он,— поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность»<sup>18</sup>.

С точки зрения материалистической диалектики самобытность конкретных культур не беспредельна, она рассматривает их как звенья единого всемирно-исторического процесса.

Как верный ученик Боаса, Херскович высказывается против трех «детерминистских теорий»<sup>19</sup>: расистских объяснений специфики культур; географического детерминизма и экономического детерминизма. В критике последнего исходит из распространенных в западной социологии трактовок марксизма как экономического детерминизма. Но, по мнению Херсковица, именно так понимал свое учение сам Маркс, когда писал в «Предисловии к критике политической экономии» в 1848 г.: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни...»<sup>20</sup>. Для Херсковица смысл этой фразы неприемлем. Но ему импонирует следующее за этим положение Маркса: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>21</sup>. По мнению американского ученого, это положение Маркса «лежит в основе всего научного исследования культуры»<sup>22</sup>.

Херскович, как видим, совершенно игнорирует очевидную в цитируемом им высказывании Маркса связь между двумя фразами, где вторая фраза является прямым следствием первой. Он стремится доказать, что Маркс в этих двух фразах якобы высказал две разные теории: в первой — теорию экономического детерминизма, а во второй — теорию исторического материализма<sup>23</sup>. Но для понимания сути марксизма недостаточно исходить из одного-двух общих его положений, а необходимо проследить, как классики марксизма раскрывали сущность своих исходных положений, давая цельную картину исторического процесса во всем его многообразии. В экономическом развитии общества они видели конечную причину, решающую движущую силу всех важных исторических событий. Замечательное разъяснение в связи с обвинениями марксистов в экономическом детерминизме, дал в свое время Ф. Энгельс в письме И. Блоху: «...согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большого никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную



фразу. Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно *форму* ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (то есть вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею, считать, что ее не существует). В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать самое простое уравнение первой степени»<sup>24</sup>.

В этом высказывании Энгельса мы находим ответ и современным критикам марксизма, пытающимся изобразить материалистическое понимание истории как готовую «социологическую форму», которую-де марксисты пытаются применять ко всем историческим явлениям вместо их конкретного исследования.

Энгельсом дано здесь замечательное разъяснение и сущности случайного в истории, которому, как мы видим, представители исторической школы в американской этнографии придают решающее значение как фактору, снимающему вопрос о закономерностях в истории общества. Но главное, Энгельс развернуто показал, что исторический материализм не сводится к экономическому детерминизму.

М. Херсковиц, справедливо отвергая экономический детерминизм как «упрощенное объяснение всей сложности социальной жизни людей»<sup>25</sup>, в то же время оговаривается, что «это не значит, что оспаривается роль экономики и ее технологического базиса, в определении образа жизни людей... экономическая сторона культуры оказывает влияние... обеспечивая, — по Херсковицу, — материальную основу, без которой невозможны никакие человеческие виды деятельности»<sup>26</sup>.

Но эта фраза очень напоминает приведенное ранее Херсковицем высказывание Маркса и истолкованное им как экономический детерминизм.

Высказываясь, таким образом, против экономического детерминизма, Херсковиц, однако, не может не признать значение экономического базиса в жизни общества. Но в этом признании, как мы увидим дальше, он далеко не последователен.

У Херсковица мы находим ответ на вопрос, почему представители исторической школы в американской этнографии так ополчились против «доктрины социальной эволюции» своего предшественника Л. Г. Моргана.

«Доктрина эволюции,— по словам Херсковица,— была воспринята в области политики, где она затвердела, подобно всякой научной гипотезе, становящейся популярной.

Труд Морганя прочитал Карл Маркс и его конспекты этой книги... стали основой социалистической классики — труда «Происхождение семьи, частной собственности и государства», написанного литературным душеприказчиком К. Маркса Ф. Энгельсом. Гипотеза стадийного развития была превращена в доктрину надежды на лучшее будущее для непривилегированных. В этом политическом,— по мнению Херсковица,— смысле социальная эволюция означала, что путь к экономической демократии социалистического порядка может быть прослежен от дикости через варварство и за индустриальные капиталистические общества наших дней»<sup>27</sup>.

Здесь Херсковиц повторяет широко распространенное в западной социологии и историографии совершенно ошибочное мнение, что марксистская периодизация истории и учение о будущем социалистическом обществе сложились под влиянием на К. Маркса и Ф. Энгельса труда Морганя. Характерна для буржуазных идеологов также и предпринятая Херсковицем попытка принизить значение марксизма. Он видит в последнем лишь «гипотезу», «эпизод в истории социального эволюционизма, мало (sic!) отразившийся в антропологической мысли»<sup>28</sup>.

Совершенно ясно, что на «защиту» «антропологической мысли» от влияний этого «эпизода» и были направлены полувековые усилия представителей исторической школы в американской историографии.

Херсковиц сознательно искажает суть марксизма. Бесспорно, что в начале разработки теории научного коммунизма материалистическое понимание истории было гипотезой. Но после гигантского труда К. Маркса, проверившего и обосновавшего эту гипотезу на огромном конкретном материале в его замечательном труде «Капитал», материалистическое понимание истории стало научно доказанным положением, а в наши дни эта теория проверена историческим опытом многомиллионных масс, которые сознательно руководствуются ею в построении нового социалистического общества и в борьбе за него.

Приведенные высказывания Херсковица делают понятными идейные причины его релятивистского отрицания периодизации истории человечества. С этим связано его отрицание даже самого термина «эволюция» как подразумевавшего проблему периодизации.

Термин «развитие» он считает более приемлемым, потому что он свободен от этих проблем, но все же предпочитает понятие «изменения», потому что оно не содержит оценки или указания на направление изменения.

Херсковиц признавал, что «постоянные хотя и медленные изменения являются общим правилом», что «как бы консервати-

вен ни был народ, исследование обнаруживает, что его современный образ жизни не тот, что был раньше»<sup>29</sup>. Но этими заявлениями и исчерпывается то общее, что он видит в истории человеческой культуры. Каждая культура, по Херсковицу, изменяется своим неповторимым путем, «имеет свою логику истории»<sup>30</sup>. Ход истории варьирует от народа к народу<sup>31</sup>.

Изменения каждой культуры, по Херсковицу, вызываются внешними заимствованиями и внутренними причинами. Они различны в разные времена, в разных культурах и даже в разных аспектах культуры.

Примером последнего случая у него фигурируют австралийцы, у которых-де материальная культура более консервативна, чем их социальная организация.

Большое значение Херсковиц придает соотношению изменчивости и стабильности в каждой культуре и особенно последней. «Элементы стабильности лежат под процессами изменений и придают непрерывность данному образу жизни»<sup>32</sup>. Под элементами стабильности он подразумевает традиции, присущие данной культуре; от степени их сопротивляемости инновациям, их консерватизма зависит, по Херсковицу, динамика данной культуры<sup>33</sup>.

Исторический процесс в целом представляется Херсковицу релятивистским как развертывание извечно присущих каждой отдельной культуре стабильных традиций.

Хотя Херсковиц и заявляет, что культуры не статичны, а находятся в постоянном процессе изменения, и настоящее можно понять из прошлого, однако прошлое понимается им как эта извечная культурная традиция данного народа, которая в процессе изменений претерпевает лишь количественное усложнение, без появления нового качества. Признание этой абсолютной стойкости традиции лежит, например, в основе рассуждений Херсковица о необходимости учета африканского компонента в современной культуре негров США. Например, особенности современной негритянской семьи в США, роль отца в матрифокальной негритянской семье определяется у него не спецификой капиталистической эксплуатации и условий жизни негритянского населения США, складывавшихся на протяжении более 300 лет, а действительностью по сей день привезенных из Африки неграми-рабами неких «духовных санкций», освящавших роль отца. Эти санкции прослеживаются им у некоторых народов Африки. Очевидно, что изменчивость культуры Херсковиц понимает довольно ограниченно. Главное значение в его понимании истории имеет стабильная традиция.

Марксисты признают, что культура того или иного народа содержит элементы старого, традиционного и нового, прогрессивного. Как показывают конкретные исследования, возникающее новое не есть полное отрицание старого, но оно преобразует его, и это главное. В измененной системе удерживается и старое, а не только новое.

Но только в том случае имеет место прогресс системы, если новые элементы (заместившие старые) преобразуют всю систему в целом, открывая путь к ее дальнейшей дифференциации и к повышению ее цельности. Если же новое, замещая старое, не сообщает системе таких качеств, то развитие идет в одной плоскости. Такова роль чаще всего заимствованных элементов. Придавая заимствованиям огромную роль, не случайно Херсковиц в процессах заимствования устанавливает, что старое, традиционное преобразует новое, заимствованное.

Приписываемая каждому народу специфичная и постоянная культурная традиция проявляется якобы в своеобразной системе ценностей, которая не сопоставима с культурной традицией и системой ценностей у других народов. Нет абсолютных ценностей, поэтому история человечества не знает общих закономерностей, нет никакого единства всемирной истории. Херсковиц понимает историю человечества в духе Шпенглера и Тойнби как сумму самостоятельно изменявшихся культур и цивилизаций<sup>34</sup>. С этим отрицанием единой закономерности мировой истории связано и отрицание возможности периодизации истории, и критика попыток периодизаций и прежде всего марксистского понимания истории человечества.

Стадиальной оценке развития различных обществ Херсковиц противопоставляет якобы более «объективное» их изучение на одной шкале времени. Бесспорно, что австралийцы, индейцы, евро-американцы — современники. Но Херсковиц идет дальше этого признания, проповедуя релятивистский тезис, что для каждого народа своя культура хороша, и видит этноцентризм в рассуждениях о поступательности истории и отнесении культуры того или иного народа к определенной исторической эпохе. Правда, он не может не признать, что в прошлом (sic!) «существовала определенная последовательность развития, особенно в области материальной культуры». Но он восстает против такой последовательности в области социальной жизни, в области религии<sup>35</sup>.

Совсем не обязательна, например, по Херсковицу, историческая последовательность в счете происхождения от матрилинейного к патрилинейному<sup>36</sup>. Нет исторической последовательности, по Херсковицу, и в формах семьи, ибо у разных народов существуют разные формы семьи: у одних — моногамная, у других — полигамная, у третьих — полиандрия. Трактую эти формы семьи вне истории, на одной шкале времени, он заключает, что каждая из них-де в одинаковой степени выполняет «функцию сохранения группы». На основе этих «эмпирических данных» Херсковиц стремится показать «невозможность общей картины развития семьи» и опровергнуть понимание первобытного общества как родового, изложенное в труде Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», сознательно искажая суть его путем метафизического противопоставления частных общему социологическому закону.

Здесь уместно вспомнить данный Г. В. Плехановым марксистский анализ соотношения общего и конкретно-исторического в развитии и функционировании именно родовой организации. Исходя из идеи об универсальности родового строя как всеобщей стадии в развитии человеческого общества, Плеханов показал диалектическую связь ее с представлением о многообразии форм родového строя. «Родовой союз,— писал Г. В. Плеханов,— есть форма общежития, свойственная всем человеческим обществам на известной ступени их развития. Но влияние исторической среды очень разнообразит судьбы рода у различных племен. Оно придает самому роду тот или другой, так сказать, индивидуальный характер»<sup>37</sup>.

Говоря далее о появлении частной собственности, развитие которой приводит к разложению рода, Плеханов отмечает, что это разложение в разных случаях, у различных племен приобретает своеобразный характер в зависимости от характера развивающейся частной собственности: «Разнообразие же в процессе разложения рода,— писал он,— обуславливает собою разнообразие тех форм общежития, которым родовой быт уступает свое место»<sup>38</sup>. Здесь мы видим историко-материалистическое объяснение исторического соотношения тех разных форм семьи, которыми оперирует Херскович.

Крайний антиисторизм Херсковица лежит в основе его атак на марксистскую периодизацию истории человечества на основе учения о социально-экономических формациях.

Совершенно дезориентирующей прежде всего является его попытка отождествления формаций с этническими периодами Л. Г. Моргана, потому что одна формация может охватывать несколько эпох. Например, изучаемая этнографами первобытно-общинная формация, в понимании марксистов, охватывает эпохи палеолита, неолита и энеолита. Деление истории первобытности на эти эпохи признает и Херскович, но отказывается видеть в них общность социально-экономических основ, отличающих их от классовых социально-экономических формаций.

Он пытался доказывать, например, что разница между отсталыми обществами и капиталистическими состоит лишь в степени развитости того или иного института. Этнографические факты, по его мнению, свидетельствуют якобы о том, что среди отсталых народов встречаются общества с «денежной экономикой», отличающейся от капиталистической лишь по степени, существуют-де народы, ведущие обмен, и народы экономически самостоятельные, не ведущие обмена<sup>39</sup>.

Во всех обществах существует разделение труда, но в капиталистическом оно достигает лишь высшей степени своего развития. Так все народы мира рассматриваются на одной шкале времени без учета уровня их социально-экономического развития.

Главные возражения Херсковица направлены против определяющего значения отношений собственности, отличающих одну

формацию от другой. Ведущая идея труда М. Херсковица «Экономическая антропология» состоит в том, чтобы доказать с позиций культурного релятивизма несостоятельность формационного подхода к истории человечества, невозможность его периодизации на основе исторического соотношения коллективной и частной собственности. «Каждое общество, — пишет он, — изобретает специфическую форму, в которую облекает свои традиции собственности»<sup>40</sup>. Традиции одних народов, по Херсковицу, облекаются в формы частной собственности, других — коллективной. Но у самых «примитивных» народов, к которым он относит и племена охотников-собирателей и пастушеские народы, он «находит» «частную собственность»<sup>41</sup>.

«Собственность на богатства», по Херсковицу, у разных народов возникает в силу разных причин: у одних как следствие «эксплуатации сильного слабым»; у других в силу неравенства полов или в силу «разницы в энергии и способности предвидения членов первобытных человеческих общин»<sup>42</sup>. Не вызывают у него критики и попытки объяснения происхождения частной собственности в силу присущего человеческой природе инстинкта собственности<sup>43</sup>. Но зато Херсковиц категорически высказывается против попыток документирования изначальности общинной собственности и подвергает резкой критике работу своего коллеги и соотечественника У. Сигла «Поиск закономерности», в которой на большом фактическом материале обосновывалась изначальность коллективной собственности «первобытного коммунизма»<sup>44</sup>.

Словом, вся аргументация в этой книге Херсковица направлена на утверждение далеко не релятивистской идеи об изначальности частной собственности. Всякие возражения против нее и утверждения первичности коллективизма он характеризует как «политическую, а не научную полемику по поводу символов, ставших лозунгами»<sup>45</sup>. Подразумевая под этими «лозунгами» марксистское учение о коммунизме, он оценивает их как «грубые приемы научного исследования»<sup>46</sup>, что, конечно, не согласуется с проповедуемым им же релятивистским «нейтрализмом» и «объективизмом» в отношении всякого рода ценностных ориентаций. Он забывает об этом, когда вопрос стоит о коммунизме. «Трудно понять — писал он, — каким образом факт полного отсутствия частной собственности у какого-то племени может служить основой для выводов о необходимости упразднения индивидуального держания в нашем обществе»<sup>47</sup>. Так упрощенно Херсковиц пытается доказать фактическую-де необоснованность (одним племенем!) развитого в труде Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» марксистского учения о первобытном коммунизме и коммунизме как будущем человечества. В то же время очевидно, что он ратует за сохранение «индивидуального держания в нашем обществе». Так оказались бесплодными попытки Херсковица внеклассового «релятивистского» подхода к анализу социально-экономических проблем.

Отвергая периодизацию истории, Херсковиц стремится дискредитировать ее, пытаясь доказывать, что в основу ее положена расистская идея о «неполноценности» одних культур и «превосходстве» других<sup>48</sup>. Правда, в этом контексте он не употребляет слово «расизм», заменив его термином «этноцентризм», основой которого является — де признание, что «примитивные культуры» качественно ниже, чем «исторические цивилизации». Это признание, по Херсковицу, вытекало из самих названий эпох: «дикость», «варварство», «цивилизация». Сам же он, отвергая эту периодизацию, а завуалированно обвиняя ее сторонников (Морган, Энгельс) в этноцентризме, признает деление истории на эпохи «палеолита», «мезолита», «неолита», «бронзы», «железа», созданное археологами якобы для Европы<sup>49</sup>. Он не уверен, насколько эта периодизация подходит к истории народов других континентов. Но признание Херсковицем значения ее хотя бы только для истории европейских народов делает критику периодизации на эпохи «дикости», «варварства», «цивилизации» чисто декларативной потому, что две периодизации по существу совпадают. Это признают и видные американские ученые Л. Уайт и Э. Ликок. Последняя, в частности, писала, что «признаваемые учеными археологические названия эпох были по существу названиями выделенных Морганом этнических периодов»<sup>50</sup>.

Этнографы США долгое время признавали одни и отвергали другие. Названия этнических периодов Моргана, принятые в книге Энгельса, предвзято трактовались как проявление шовинистской переоценки преимуществ европейской цивилизации. В завуалированной форме Херсковиц пытался обвинить Моргана и особенно марксизм в расизме. И то, что не договаривал он сам, открыто высказал один из его учеников<sup>51</sup>.

Херсковиц пытается показать «несостоятельность» периодизаций на основе «одного критерия» (sic!). «Нельзя говорить о каком-либо одном аспекте культуры, — считает он, — как определяющем, ибо взаимосвязи между институтами данной культуры не статичны, а динамичны»<sup>52</sup>.

Здесь Херсковиц высказывается против монистического понимания истории человечества. Абсолютизация же им взаимосвязи «между институтами» данного общества направлена на отрицание материальной основы исторического процесса.

Херсковиц отвергает общие законы развития общества, его поступательность якобы с позиций антирасизма.

С этим отрицанием единой закономерности мировой истории связано и отрицание Херсковицем прогресса. По его мнению, допущение прогресса связано с оценкой уровня развития каждой культуры, но объективного критерия для суждения о прогрессе, по Херсковицу, не существует, ибо все относительно; то прогрессивно для одних, то может быть регрессом для других. «Понятие прогресса, — пишет Херсковиц, — которое оказывает глубокое воздействие на нашу мысль, — сравнительно новое понятие.

Это своеобразный продукт нашей культуры»<sup>53</sup>. Для Херсковица прогресс — лишь субъективное этническое понятие, а не понятие, отражающее объективную реальность. Оно якобы основывается на субъективной, этноцентричной оценке качеств различных культур.

Полевые исследования, считает Херсковиц, «подрубили корни этноцентризма, из которого исходили суждения о стадии, достигнутой той или иной культурой»<sup>54</sup>, и обосновали якобы культурный релятивизм как наиболее гуманную философию, признающую-де равноценность культур, созданных разными народами.

В своих рассуждениях, направленных против прогресса, Херсковиц не оригинален, его идеи — это повторение идей релятивизма в буржуазной социологии и историографии. Еще до начала второй мировой войны видный историк США К. Беккер пытался доказать в «Энциклопедии социальных наук», что термин «этический», основанный на оценочных суждениях, — продукт современности. Известный английский философ Бертрам Рассел также считал, что определение прогресса всегда произвольно<sup>55</sup>. Эти идеи о прогрессе идут от Риккерта, писавшего о невозможности оценки прогрессивности явлений<sup>56</sup>.

Во всех этих рассуждениях речь идет об абстрактном «прогрессе вообще», о «всеобщем прогрессе», но в действительности они направлены против марксистско-ленинского учения о социальном прогрессе. Довольно откровенно это раскрыл Херсковиц, характеризуя это учение как «доктрину надежды непривилегированных на лучшее будущее»<sup>57</sup>. Ясно, что усилия были направлены на то, чтобы дискредитировать эту «доктрину», подорвать ее притягательную силу в глазах широких масс «непривилегированных».

М. Херсковиц, как и Беккер, связывает появление идеи прогресса с развитием современной евроамериканской науки и техники. Но для «объективной» оценки культуры того или иного народа он считает «необходимым исключить технологический аспект культуры»<sup>58</sup>. Хотя сам же признавал на страницах того же труда, что материальная культура и техника эксплуатации природных ресурсов «создают базис нематериальных аспектов жизни»<sup>59</sup>. Противоречая сам себе и отбросив этот «базис», он с «легкостью» доказывает, что евроамериканская культура не «лучшая» в мире, что достижения многих бесписьменных народов в области искусства, в области кухни несопоставимы с евроамериканскими. Против идеи общего прогресса, по мнению Херсковица, убедительно-де свидетельствуют различия в областях, где народы достигают наивысших успехов. Эскимосы и бедуины, считает Херсковиц, достигли наибольших успехов в умении покорять враждебную человеку природу.

Рассматривая достижения этих народов вне истории, он противопоставляет их тем самым современному научно-техническому освоению арктических и пустынных зон. Так же антиисторичны его утверждения, что народы Индии и маори достигли наивысших



успехов в знании человеческого тела и умении им управлять, или что австралийцы превосходили все народы в умении сочетать семейные отношения с социальными, а меланезийцы — в способности внедрять искусство в быт<sup>60</sup>.

Как видим, Херскович нагромождает факты из самых различных областей общественной жизни разных народов и различных эпох и стремится доказать «несостоятельность» суждений о прогрессе своими совершенно произвольными оценочными же суждениями о «культурных фокусах» различных народов. Отбросив «технологический аспект», он подменил существенное несущественным, случайным.

Обвиняя сторонников идеи прогресса в этноцентризме оценок изменений, происходящих в истории народов, он по существу пытается приписать им культурно-релятивистский субъективизм своих суждений.

Ополчаясь против «этноцентризма» идеи прогресса, Херскович подчеркивает, что этнографы должны ограничиваться «объективной» констатацией «культурной обусловленности» обычаев, нравов, поведения изучаемых ими бесписьменных народов, не давая им оценок. Марксисты, как известно, признавая историческую обусловленность обычаев, их соответствие традициям и правам данного народа, стремятся беспристрастно оценивать обычаи разных народов мира с позиций материалистического их объяснения и оценки их с точки зрения созданных человечеством гуманистических идеалов.

Марксисты историческое единство культур не сводят к их тождественности, они признают самобытность каждой культуры, но оценивают все культуры народов мира как звенья единого всемирно-исторического процесса. Общие заключения о прогрессе они выводят из сопоставлений общественных явлений одной культуры с *аналогичными по функции* явлениями других культур, признавая, что каждое явление правомерно для своей эпохи и для своего места. Прогресс оценивается марксистами возрастанием господства человека над природой, поэтому главным критерием его считается развитие производительных сил общества.

Для Херсковица прогресс — лишь этическая категория, для историков-марксистов прогресс — это научное понятие, отражающее объективную реальность. Сосредоточение внимания на различиях в ценностных ориентациях народов, т. е. на области, где проявляется наибольшая пестрота и зависимость от времени и места, ведет Херсковица к абсолютизации единичного и «облегчает» его задачу в показе «несостоятельности» идеи прогресса.

\* \* \*

Трем отвергнутым им «детерминистским» теориям Херскович противопоставляет теорию культурного детерминизма как гносеологической основы культурного релятивизма. Говоря о сущности культурного релятивизма, как «этнофилософии», он писал, что

«это философия, которая признает определяющее значение ценностей, устанавливаемых каждым обществом для руководства жизнью, философия, которая понимает важность этих ценностей для тех, кто живет соответственно им, даже если они отличны от их собственных»<sup>61</sup>.

Но Херскович предпринял попытку «материалистического» объяснения концепции ценностей (суждений). «В краткой формулировке,— писал он,— принцип культурного релятивизма состоит в следующем: суждения основываются на опыте, а опыт понимается каждым индивидом в условиях его энкультурации»<sup>62</sup>.

В этой «формулировке», как видим, Херсковичем поставлен важнейший гносеологический вопрос об отношении мышления к бытию и сделана попытка с помощью понятия «опыт» придать его решению материалистический характер. Но, как убедительно показал В. И. Ленин в своей критике философии эмпириокритицизма, «„опыт“ прикрывает и материалистическую и идеалистическую линию в философии, освящая ее спутыванье»<sup>63</sup>. Попытку подобного «спутывания» и предпринял М. Херскович, обратившись к понятию «опыт». Но для определения «линии философии», как отмечал В. И. Ленин, решающее значение имеет определение этого понятия. Критикуя понимание его махистами, В. И. Ленин писал: «Из истории философии известно, что толкование понятия „опыт“ разделяло классических материалистов и идеалистов»<sup>64</sup>. Херскович трактует «опыт» как понимание отдельным индивидом, определяющееся «условиями его энкультурации», а энкультурация у него, как мы видели выше,— это детерминированность мышления и поведения людей ценностями, присущими данной культуре.

В конечном счете получается заколдованный круг рассуждений, в котором ценности определяются ценностями, а понятие «опыт» использовано так же, как использовали его махисты «в протаскивании,— по словам В. И. Ленина,— идеализма под видом борьбы с ним»<sup>65</sup>.

С позиций субъективного идеализма подходит Херскович к решению поднимаемых им самим вопросов «о первичности реальности» и «о месте человека в мире»<sup>66</sup>. Он приводит здесь слова неокантианца Э. Кассирера о том, что реальность существует лишь в созданных человеком языковых символах<sup>67</sup>, и спрашивает: «Не определяется ли и не переопределяется ли реальность постоянно меняющимся символизмом многочисленных языков человечества?»<sup>68</sup> Попытаясь ответить на этот вопрос с позиций культурного релятивизма, Херскович пишет: «Даже факты физического мира рассматриваются через призму данной энкультурации, поэтому представление о времени, расстоянии, весе, размере и других «реальностях» опосредствуется условиями любой данной группы»<sup>69</sup>. Очевидно, что Херскович согласен с Кассирером в отождествлении реальности и представления (символа) о реальности, излагая по существу прагматический принцип «непрерывности»,

согласно которому без субъекта нет объекта. Подчеркивая же относительность и изменчивость представлений (символов) о реальностях, таких, например, как время и пространство, Херскович приходит к тем же утверждениям, что и Мах, и то, что писал В. И. Ленин о Махе, в полной мере может быть отнесено и к Херсковичу: «Не человек со своими ощущениями существует в пространстве и времени, а пространство и время существуют в человеке, зависят от человека, порождаются человеком, вот что выходит у Маха»<sup>70</sup>. Ленин подчеркивал далее, что Мах — релятивист. «Он строит гносеологическую теорию времени и пространства на принципе релятивизма, — и только»<sup>71</sup>.

Так культурный релятивизм Херсковича находит себе полную аналогию в философском релятивизме махизма и современного неокантианства. Материалисты признают, по словам В. И. Ленина, «решительно и определенно, что наши развивающиеся понятия времени и пространства *отражают* объективно-реальное время и пространство; приближаются и здесь, как и вообще, к объективной истине»<sup>72</sup>.

В. И. Ленин допускал относительность (релятивизм) человеческих представлений об объективной реальности вообще и о пространстве и времени в частности, «но из этих относительных представлений, — писал он, — складывается абсолютная истина»<sup>73</sup>. Такова марксистская диалектика относительного и абсолютного. «...Для диалектического материализма — писал В. И. Ленин, — не существует непреходимой грани между относительной и абсолютной истиной»<sup>74</sup>. Херскович же, метафизически противопоставляя относительные и абсолютные истины, пытался доказывать отсутствие абсолютных истин, называя их то «абсолютными ценностями», то просто «абсолютами», доказать, что все в мире относительно.

В. И. Ленин, говоря о соотношении относительного и абсолютного, писал: «Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний, не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»<sup>75</sup>.

Критикуя релятивизм русского махиста А. Богданова, В. И. Ленин писал: «Отрицание объективной истины Богдановым есть агностицизм и субъективизм»<sup>76</sup>.

Все положения ленинской критики махизма и кантианства имеют прямое отношение к гносеологии современного культурного релятивизма, показывая его внутреннюю связь с субъективным идеализмом философского релятивизма.

О преимуществах гносеологических теорий культурного релятивизма и релятивизма философского писали и зарубежные критики философских принципов культурного релятивизма<sup>77</sup>. Ф. Хартунг видел их истоки в релятивизме Д. Юма, а П. Шмидт

прослеживал их истоки до софистов V в. Отвечая на эту критику в статье 1958 г., Херсковиц признавал, что идеи культурного релятивизма действительно не новы, что они не выдуманы антропологами. Заслугу последних он видел в том, что они заново обосновали «старые теории» массовой документацией. «Древность теории», по Херсковицу, является свидетельством ее «респектабельности»<sup>78</sup>. Так оптимистически изображается Херсковицем неспособность современной буржуазной социологии и философии противопоставить марксизму какие-то новые концепции. Но в более ранней работе Херсковиц утверждал, что философия культурного релятивизма вытекает-де из массового материала, собранного по методу культурного релятивизма<sup>79</sup>.

Отвечая своим критикам, Херсковиц настойчиво подчеркивал, что необходимо различать три аспекта культурного релятивизма — философский, методологический и практический, — отмечая, что большая часть критики вызвана смешением этих «аспектов». Это утверждение Херсковица можно лишь оценить как не очень удачный прием защиты.

Как мы уже видели выше, о философском аспекте культурного релятивизма можно сказать, что основой его является субъективный идеализм, что он направлен по существу против марксистского понимания истории общества, хотя и называемого им «эволюционизмом». По убеждению Херсковица, в результате интенсивных полевых исследований, накоплен богатый эмпирический материал, опровергающий-де основные положения «культурных эволюционистов», но якобы документирующий «древние идеи» кантIANцев и других эмпириокритиков материалистического понимания истории<sup>80</sup>. В то же время Херсковиц призывал не забывать позитивный вклад этнографов-эволюционистов в науку, состоящий, по его мнению, в следующем: 1. «Они развили концепцию культуры и развивали положение о том, что культура и раса не должны смешиваться при изучении образов жизни человеческого обществ. 2. Они выделяли те разделы культуры, которые мы называем ныне *аспектами*, и показали полезность при изучении культуры рассматривать отдельно проблемы, относящиеся к этим разделам. 3. Они установили принцип непрерывности и упорядоченности в развитии культуры, принцип, который должен быть основой любого реалистического подхода к анализу динамики культуры»<sup>81</sup>. Из этой оценки можно заключить, что Херсковиц приемлемым считает именно плоский однолинейный эволюционизм Тейлора и Спенсера, признающий лишь непрерывность. «Несостоятельными» в то же время он считает попытки «эволюционистов» прогнозирования будущего<sup>82</sup>, подразумевая под этим, несомненно, учение марксизма о будущем социалистическом обществе.

Как видим, в своем отношении к «эволюционизму» и марксизму Херсковиц далек от провозглашаемой им терпимости как главной догмы культурного релятивизма. Не даром пишут его колле-

ги Т. Парсонс и И. Вот, что проблема эволюции культуры «была погребена» в период господства релятивизма<sup>83</sup>.

С субъективно-идеалистических позиций критикует Херсковиц объективно идеалистическую концепцию культуры как «суперорганической» сущности, выдвинутую в свое время Шпенглером и развивавшуюся А. Кробером<sup>84</sup>.

При этом он подчеркивал, что «культура как суперорганическое не есть объективная реальность, она существует лишь в уме исследователя, это понятие придумано в целях анализа»<sup>85</sup>. Но главный недостаток этой концепции он видел в игнорировании ее сторонниками роли индивидов.

«Как метод,— пишет он,— релятивизм подчеркивает основной принцип нашей науки, который состоит в стремлении к наибольшей объективности в изучении культуры; в стремлении воздерживаться от оценок описываемых форм поведения или от желания их изменить... от объяснения их с предвзятой точки зрения»<sup>86</sup>. Подчеркивая необходимость «объективного» исследования, Херсковиц в духе «наивного эмпиризма» Ф. Боаса призывал ученых «приспособить свои реакции таким образом, чтобы быть в состоянии описать на основе ценностей изучаемого народа его обычаи, даже претящие ему, такие, например, как детоубийство, охота за головами и др.»<sup>87</sup>.

Но, настаивая на необходимости отказа исследователя от своих «предвзятых взглядов» и ценностей, Херсковиц по существу отступает от основной своей концепции «энкультурации», т. е. обусловленности мышления и поведения людей их культурой.

Получается, что свой культурный детерминизм Херсковиц не распространяет на людей своего круга, на своих коллег. Последних он призывает отказаться от своих идей и поведения, определяемых евроамериканской культурой, и изучать обычаи и институты с позиций ценностных ориентаций изучаемого народа, не высказывая своих суждений о том, какие культуры и культурные институты лучше и выше, какие хуже и ниже. Но мог ли исследователь изучать явления общественной жизни другого народа без каких-либо идейных позиций, которые у ученого и любого человека, что справедливо подчеркивает сам Херсковиц, определяются системой ценностей той социальной группы, в которой он вырос и воспитывался?

Очевидно, что энкультурация жестко приписывается Херсковицем лишь изучаемым этнографами отсталым народам мира, им он прощает их этноцентризм, который является, очевидно, неизбежным при жестком культурном детерминизме.

Этнографы же, по Херсковичу, не должны рассматривать изучаемые ими явления «через призму своей культурной среды». Наихудшим пороком их он считает этноцентризм, однако приписывает его главным образом Моргану и его последователям и марксистам. Однако, как показывают результаты деятельности американских ученых — представителей исторической школы,

в действительности их описания различных народов мира именно этноцентричны, и иначе быть не могло. Это справедливо отмечено и английским ученым Э. Геллнером в его критике релятивизма<sup>88</sup>. Далеко от культурного релятивизма и сам Херсковиц, особенно, как мы видели выше, когда речь заходит о социализме и марксизме или об оценке основных положений учения о первобытности Л. Г. Моргана. Весь пыл его возражений против этноцентризма, против «предвзятых точек зрения» направлен, несомненно, против марксистского подхода к изучению истории общества.

Практический аспект культурного релятивизма Херсковиц определял как «применение его философских принципов в практике широких межкультурных явлений, а точнее — в практике международных отношений»<sup>89</sup>. Как об одном из примеров такого применения он вспоминает о направленном в комиссию по правам человека при ООН «Меморандуме о правах человека», составленном группой этнографов США<sup>90</sup>. В нем они предлагали включить в декларацию прав человека положение о праве людей жить соответственно своим собственным традициям. Комиссия ООН не приняла эту рекомендацию, что, по словам одного из видных этнографов США Р. Редфильда, «с облегчением было встречено многими антропологами»<sup>91</sup>. Херсковиц, однако, не упоминает о том, что меморандум не имел успеха и подвергался критике многих его коллег.

В 1930-е годы культурный релятивизм был в какой-то мере идеологией буржуазного либерализма. Он оправдывался якобы своей направленностью против расизма. Сторонники культурного релятивизма в те годы не раз писали о том, что признание ценности всех культур и уникальности каждой культуры они противопоставили якобы расизму и «европоцентризму» эволюционистов XIX в., исходя из глубокого уважения к культурам народов, отличавшихся от европейской цивилизации. Однако, как показала объективная действительность, акцентирование этнографами уникальности изучавшихся ими традиционных культур народов Африки, Азии, Америки, Океании и подчеркивание ими отличия этих культур от европейской служило оправданием барьера между колонизаторами и местным населением. Оно внушало широкой читающей публике взгляд на угнетенные народы колоний как на людей с экзотическими обычаями и нравами, которые являются следствием своеобразия их мышления. Этнографические описания этих народов внушали представление об их психической неполноценности по сравнению с нацией исследователя. Не удивительно, что теперь, по словам французского этнографа К. Леви-Стросса, «доктрина культурного релятивизма неприемлема для тех самых народов, ради которых она поддерживалась, в то время как этнологи, сторонники однолинейного эволюционизма»<sup>92</sup>, находят неожиданную поддержку у этих народов, более всего стремящихся к пользованию благами индуст-

риализации и предпочитающих считать себя временно отставшими, а не перманентно уникальными»<sup>93</sup>.

Позднее культурный релятивизм становится идейной основой различного рода националистических и шовинистических концепций национальной исключительности, апологии национализма. Он породил концепции «плюрализма-марксизма», национального социализма, используемых в интересах неокolonизма, в интересах его тактики, основанной на принципе «разделяй и властвуй». Идеологи антикоммунизма широко используют релятивистские догмы в борьбе с силами мира и прогресса. В странах Африки абсолютизация специфичности культуры каждого народа часто используется как идейная основа шовинизма, национальной вражды, национально-племенной нетерпимости. «Можно сказать, — пишет, например, бельгийский этнограф Ж. Мако, имея в виду этнографические работы культурных релятивистов, — что гордая преданность негритуду и африканизму стала возможной благодаря этнографическим исследованиям»<sup>94</sup>. Неокolonизаторы и их идеологи разжигают национально-племенную вражду с тем, чтобы отвлечь народы от единых антиколониальных выступлений, внушить им мысль, что различия между народами исключают возможность их единства. Упорно навязывается идея, что без колонизаторов народам «третьего мира» в силу специфики их мышления не обойтись. Эту идею развивал, например, на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве западногерманский ученый Ломмель<sup>95</sup>.

Сторонники культурного релятивизма неизменно подчеркивали его направленность против расизма. Борьба с расизмом была одной из центральных идей научно-политической деятельности Ф. Боаса. Большинство этнографов и антропологов США выступают ныне, особенно после победы над немецким фашизмом, против расизма. Известны, например, заявления американских ученых о научной несостоятельности расизма на страницах журнала «Каррент антрополоджи»<sup>96</sup>.

М. Херсковиц, как и Ф. Боас, справедливо критиковал теории о «первобытном» «дологическом» мышлении отсталых народов мира, связывавшиеся с именем Л. Леви-Брюля, отмечая при этом, что сам Леви-Брюль под влиянием Ф. Боаса к концу жизни отказался от этих идей. Однако усиленное подчеркивание самим Херсковичем, как и другими сторонниками культурного релятивизма, специфики, несопоставимости культур различных народов мира, вытекающих из специфики их образа мышления, «представлений о желаемом», повело в конечном счете к расизму в психологической его оболочке.

В 1960-е годы релятивизм становится идеологией консерватизма, а часто и открытой реакцией в международных отношениях.

Что значит стоять на позициях культурного релятивизма в современных США? Это значит, как уверяют его сторонники, воздерживаться от оценок политических событий и явлений се-

годнявшего дня, это значит быть ученым якобы «свободным от ценностей» (value free), «не привязанным морально к ценностям какой-либо культуры» (not culture bound). Эти концепции находят питательную среду в политическом индифферентизме обывательских слоев буржуазного общества.

Реакционная сущность релятивистских позиций сегодня особенно наглядно была продемонстрирована отношением некоторых этнографов США к вопросам о войне во Вьетнаме. Эти ученые, апеллируя к принципам релятивистского «объективизма», решительно осудили своих коллег, выступавших с протестом против позорной интервенции США во Вьетнаме, клеймивших варварство американской военщины в этой войне<sup>97</sup>. По мнению сторонников культурного релятивизма, эти выступления ученых носят «оценочный» характер, поэтому они-де противоречат «этике ученого», подрывают авторитет «независимости» ученого. Один из них, Артур Ниехофф, довел свой релятивизм до такой крайности, что жестокость американцев во Вьетнаме оценил лишь как одну из исторических форм жестокости и истязаний жертв войны, якобы издревле известных человеческим обществам (папуасам, прокезам, атекам и др.), и этнографы должны изучать их «объективно», «беспристрастно», не обременяя свое исследование идеологией, моральными суждениями<sup>98</sup>. Высказывались попытки оправдания «беспристрастности» ученого путем метафизического раздвоения его личности на две, якобы независимые сущности — «ученого» и «гражданина». Р. Наролл, один из сторонников «объективной» науки антропологии как науки о человеке и обществе, например, писал: «Как профессиональные антропологи, мы изучаем разнообразные формы человеческой жестокости беспристрастно и объективно. Как граждане, большинство из нас стремится делать все возможное, чтобы уменьшить человеческие страдания. Эти две роли различны, и мы наносим вред нашей профессии, когда мы смешиваем их»<sup>99</sup>.

Эти релятивистские призывы к деидеологизации науки, считающейся самой гуманной из всех наук об обществе, вызвали бурный протест многих честных ученых США, которые в своих выступлениях убедительно говорили и доказывали историческими примерами, что нет «науки для науки», нет и не может быть ученых, работающих в «башне из слоновой кости»<sup>100</sup>. Нет и не может быть ученого, не несущего личной ответственности перед обществом, и особенно это относится к представителям такой науки, как антропология. Вспоминались при этом слова известного социолога США Райта Миллиса, что само молчание ученого есть «благословение существующего». Еще в 1953 г. Р. Редфильд писал, что доктрина «этнического нейтралитета» и «благоклонного отношения ученых ко всем разновидностям систем ценностей» не может быть принята учеными, ибо это означало бы одинаково благоклонное отношение к системам ценностей народов колоний и к системе ценностей нацистов<sup>101</sup>.



Возражая этой критике Редфильда, Херсковиц просто обвинил его в этноцентризме<sup>102</sup>. Несостоятельность на практике призывов ученых к релятивистскому объективизму показал видный американский этнограф Дж. Гулик. По его словам, сами антропологи не следуют своему постулату. «Многие американские интеллектуалы, включая и антропологов,— писал он,— презирают культуру арабов... Многие либералы, осуждающие применение американцами напалмовых бомб во Вьетнаме, совершенно безразличны, если эти бомбы сбрасываются Израилем на арабские деревни»<sup>103</sup>.

Все это говорит о реакционности культурного релятивизма в его «практическом аспекте».

Но как уже отмечалось выше, культурный релятивизм подвергался критике во всех его трех аспектах, и прежде всего в работах советских ученых<sup>104</sup>.

Защищая культурный релятивизм от критики его советскими учеными, известный этнограф США С. Дани утверждал в 1965 г., что ошибочно критиковать культурный релятивизм как «философский принцип», потому что он является лишь «методологическим допущением, согласно которому моральные и умственные категории, характерные для одной культуры, не могут непосредственно прилагаться к другой»<sup>105</sup>. Но ведь и сам Херсковиц, как показано выше, видел в культурном релятивизме и философский, и методологический, и практический аспекты. Правда, Дани признается, что он не изучал Херсковица, и излагает понимание культурного релятивизма им самим и его коллегами.

«Культурный релятивизм в том виде, как я его охарактеризовал, не обязательно ведет к отрицанию культурной эволюции или к абсолютному моральному релятивизму... Вполне возможно употреблять понятие культурного релятивизма в узком методологическом смысле, который я обрисовал выше, и тем не менее классифицировать культуры как более высокие и более низкие, при условии, что мы будем пользоваться при этом объективным критерием, т. е. критерием, который поддавался бы измерению»<sup>106</sup>. К сожалению, С. Дани не уточняет, что это за критерий. Как видим, его культурный релятивизм несколько отличен, от культурного релятивизма Херсковица прежде всего реалистической попыткой связать как-то релятивистский подход с эволюционным.

Дани попытался в этой статье обелить культурный релятивизм как «моральный принцип»<sup>107</sup>. Но уже в выступлении 1966 г. он сам убедился в тщетности своих попыток. Годовое собрание Американской антропологической ассоциации 1966 г. характеризовали жаркие дискуссии по поводу предложенной на утверждение членов ассоциации резолюции, осуждающей зверства американской военщины во Вьетнаме. Выступая в этой дискуссии, он говорил: «Недавно я попытался — насколько удачно, еще неизвестно — убедить советских коллег в том, что культур-

ный релятивизм — это методологическое допущение, не обязательно ведущее к абсолютному моральному релятивизму. Поэтому меня приводит в уныние публичное выступление одного из американских коллег, утверждающего обратное»<sup>108</sup>.

Даже коллеги Херсковица по исторической школе в американской этнографии считали неприемлемыми крайности его культурного релятивизма.

Выше мы приводили уже критику Р. Редфильда. Но даже А. Кробер, признавая себя сторонником культурного релятивизма, высказался в 1955 г. против крайнего его толкования М. Херсковицем. «Подлинный релятивизм, — писал А. Кробер, — является гарантией против этноцентризма, а не безразборчивым увековечением всяких ценностей как неприкосновенных святынь. Изучая ценности при исследовании культур ... их необходимо характеризовать, определять, «взвешивать», чтобы их сравнивать... Лучше ошибаться, чем объявлять табу на всякое их понимание»<sup>109</sup>. Л. Фаллерс считал неприемлемым отрицание релятивизма различия между современными обществами и обществами прошлого<sup>110</sup>. В этом ключе критиковал релятивизм Дж. Мордок, возражая против утверждения Херсковица о равноценности всяких культур и их традиций<sup>111</sup>.

К. Клакхон называл релятивизм Херсковица «разнузданным культурным релятивизмом»<sup>112</sup>.

Идеалистическую сущность релятивизма критиковали Л. Уайт и Д. Бидней<sup>113</sup>.

Херсковица критикует итальянский этнограф-теоретик Уго Бьянки, говоря, что «гуманистические» декларации Херсковица повисают в воздухе, потому что у народов различной расы и культуры, по Херсковицу, не может быть общих целей, потому что нет общих исходных точек<sup>114</sup>.

Обоснованной критике подверг культурный релятивизм видный английский философ и этнограф Э. Геллнер<sup>115</sup>.

Критическому анализу культурного релятивизма как философской основы американской культурной антропологии посвятил свой специальный труд голландский ученый Дж. Теннекес<sup>116</sup>.

Если упоминавшаяся уже статья Херсковица 1958 г. «Некоторые замечания по поводу культурного релятивизма»<sup>117</sup> была попыткой защитить культурный релятивизм от критики, то уже в выступлении 1959 г. «Прошлое развитие и современные тенденции»<sup>118</sup> можно видеть определенную эволюцию взглядов Херсковица от крайних положений культурного релятивизма в направлении неоеволюционизма. В ней Херсковиц подчеркивает, что положения этнографов-эволюционистов в науке были полезными на протяжении всей истории этнографической науки.

Но особенно отчетливо виден отход Херсковица от ряда принципов релятивизма в его посмертно опубликованной статье «Генеалогия этнологической теории». Она представляет собой краткий очерк общей «последовательности идей, отмечавших развитие эт-

пологии». Он прослеживает историю этих идей с середины XIX в. от «классического эволюционизма» и позитивизма через период господства антиэволюционистских направлений — диффузионизма, «исторического эмпиризма» (подразумевая под этим историческую школу в американской этнографии), функционализма — к современному неоеволюционизму.

Определив этнологию как «субдисциплину» общей антропологии, Херскович прослеживал здесь общую историю западной этнологии в целом, а не релятивистски. Он особенно подчеркивал в этой статье основополагающее значение в истории этнологии эволюционистов. «Критика эволюционистов, — писал он, — была настолько резкой, что стали забывать их огромный вклад в науку. В исторической же перспективе мы видим, что те, кто отрицательно относились к эволюционизму, были обязаны эволюционистам, больше, чем сами они это сознавали» <sup>119</sup>.

Херскович признает, что именно эволюционисты были основателями этнологии, что «на их вкладе и на реакциях, стимулированных ими, была построена вся этнологическая теория и ее метод» <sup>120</sup>. Наряду с эволюционизмом он справедливо отмечает влияние позитивизма О. Конта на развитие этнологической мысли Запада.

Современное продолжение традиций «классического эволюционизма» Херскович видит в двух идейных направлениях: в марксизме и неоеволюционизме. Он вновь повторяет искажающую историю марксизма мысль, что источником марксистского понимания исторического процесса является якобы историческая концепция Л. Г. Моргана, изложенная в его труде «Древнее общество» и включенная в «социалистическую идеологию» через работу Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

В оценке марксизма Херскович далек от главных постулатов его культурного релятивизма: «объективизма», «нейтральности», «терпимости». Марксизм, по его суждению, «больше политическая, чем научная позиция, имеющая косвенное отношение к антропологии», заключающееся — де лишь в том, что «она руководит исследованиями наших коллег в коммунистических странах» <sup>121</sup>.

Оценивая труд Ф. Энгельса как «марксистскую классику», он пишет, что его нельзя игнорировать, но только потому, что он «является основой подходов всех коммунистических антропологов к их фактическому материалу» <sup>122</sup>. Правда, наряду с этим он признает, что «на современное поколение русских антропологов через В. Г. Богораза оказала влияние американская историческая школа» <sup>123</sup>, но, к сожалению, не говорит, как это влияние увязывается с марксистской ориентацией «коммунистических антропологов».

Как видим, Херскович и здесь пытается убедить своих читателей, что интерес к книге Энгельса должен быть ограниченным,

лишь в плане историографическом, и что вообще-то марксизм не наука, а только политика и к этнологии имеет косвенное отношение.

Как убеждают нас многие из работ современных этнографов США и других стран Запада, последние не разделяют подобные взгляды Херсковица на марксизм, ученые Запада все в большей степени начинают признавать, что история буржуазной теоретической мысли в этнологии в первой половине XX в. была в сущности историей борьбы с марксизмом и что марксизм оказывал огромное влияние на весь ход истории идей в западной этнографической науке. Наконец современный неозолуционизм возник именно под воздействием марксизма на современную буржуазную историческую мысль.

Культурному релятивизму в этой последней статье Херсковица уделено весьма скромное место. Отмечая, что новые направления, порожденные «исторической школой в американской этнографии» («историческим эмпиризмом»), способствуют развитию «этнофилософии», Херсковиц лишь упоминает, что в ранних работах ее представителей имела место «философия культурного релятивизма»<sup>124</sup>.

Очевидно, критика культурного релятивизма не прошла и для Херсковица даром, и в этой работе он пишет о нем лишь как об «этнофилософии» прошлого. Однако Дж. Стюард, умеренный критик культурного релятивизма, был более оптимистичен относительно судеб культурного релятивизма, когда писал в своей работе, что он «до некоторой степени еще преобладает в антропологии»<sup>125</sup>.

За последние годы волна релятивизма в американской этнографии значительно ослабела и стали появляться критические выступления против него, однако скептицизм продолжает довлеть над теоретическим мышлением американских этнографов.

В общем «культурный релятивизм» Херсковица включил в себя все наиболее реакционные учения эпохи империализма. Он полностью оправдал предвидение В. И. Ленина, писавшего что «положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм»<sup>126</sup>.

<sup>1</sup> См.: критический анализ философского и исторического релятивизма в работах: Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М.: Соцэкгиз, 1959; Артановский С. Н. Философский идеализм и неокOLONиалистская политика.— Философские науки, 1963, № 6.

<sup>2</sup> Кон И. С. Философский идеализм..., с. 213.

<sup>3</sup> Goldenweiser A. A. Early civilization. New York, 1922, p. 125—128.

<sup>4</sup> Kroeber A. L. Configurations of culture growth. Berkeley, 1944.

<sup>5</sup> Oswalt H. W. Other peoples, other customs: World ethnography and its history. New York, 1972.

- <sup>6</sup> *Herskovits M. J.* The man and his works. New York, 1948; 2-е переработанное издание вышло под названием *Cultural anthropology*, 2nd ed. New York, 1955.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 351.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 306—307.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 307.
- <sup>11</sup> *Ibid.*
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 307—308.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 364.
- <sup>14</sup> *Ibid.*
- <sup>15</sup> См. анализ их концепций: *Коп Н. С.* Философский идеализм..., с. 372.
- <sup>16</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.
- <sup>17</sup> *Федосеев П. Н., Францев Ю.* О разработке методологических вопросов истории. М.: Наука, 1963, с. 11.
- <sup>18</sup> *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 548.
- <sup>19</sup> *Herskovits M. J.* *Cultural anthropology*, p. 165.
- <sup>20</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 7.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> *Herskovits M. J.* *Cultural anthropology*, p. 165.
- <sup>23</sup> *Ibidem.*
- <sup>24</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 37, с. 394—395.
- <sup>25</sup> *Herskovits M. J.* *Cultural anthropology*, p. 165.
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 437.
- <sup>28</sup> *Ibid.*
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 359.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 519.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 532.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 447.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 451.
- <sup>34</sup> *Herskovits M. J.* The ahistorical approach to Afroamerican studies: a critique.— *American anthropologist*, 1960, vol. 62, N 4, p. 566.
- <sup>35</sup> *Herskovits M. J.* *Cultural anthropology*, p. 441.
- <sup>36</sup> *Ibid.*
- <sup>37</sup> *Плеханов Г. В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М.: Госполитиздат, 1949, с. 194.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> *Herskovits M. J.* *Cultural anthropology*, p. 362.
- <sup>40</sup> *Herskovits M. J.* *Economic anthropology*, New York, 1952, p. 318.
- <sup>41</sup> *Herskovits M. J.* *Economic anthropology*, p. 333—339. См. о фактической необоснованности подобных выводов: *Аверкиева Ю. П.* Проблема собственности в современной американской этнографии.— СЭ, 1961, № 4.
- <sup>42</sup> *Herskovits M. J.* *Economic anthropology*, p. 327.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p. 327—328.
- <sup>44</sup> *Seagle D.* The quest of law. New York, 1941.
- <sup>45</sup> *Herskovits M. J.* *Economic anthropology*, p. 330.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, p. 330.
- <sup>47</sup> *Ibid.*
- <sup>48</sup> *Herskovits M. J.* *Cultural anthropology*, p. 437—438.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, p. 35.
- <sup>50</sup> *Leacock E.* Introduction. *Morgan L. H.* Ancient society. New York, 1953, p. XI; *Harris M.* The rise of anthropological theory. New York, 1968, p. 185.
- <sup>51</sup> *Zirle C.* Evolution of Marxian biology and the social science. Philadelphia, 1959.
- <sup>52</sup> *Herskovits M.* *Cultural anthropology*, p. 531.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 357.
- <sup>54</sup> *Ibid.*, p. 437—438.

- <sup>75</sup> *Becker C.* Progress.— In: Encyclopedia of social sciences. New York, 1930, vol. XII, p. 499; *Russel B.* Philosophy of politics. London, 1947, p. 14—17.
- <sup>76</sup> *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911, с. 139.
- <sup>77</sup> *Herskovits M. J.* Cultural anthropology, p. 437.
- <sup>78</sup> *Ibid.*, p. 357.
- <sup>79</sup> *Ibid.*, p. 123.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, p. 351.
- <sup>81</sup> *Ibid.*, p. 364.
- <sup>82</sup> *Ibid.*, p. 351.
- <sup>83</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 152.
- <sup>84</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 153.
- <sup>85</sup> Там же, с. 152.
- <sup>86</sup> *Herskovits M. J.* Cultural anthropology, p. 351.
- <sup>87</sup> *Cassirer E.* An essay on man. New Haven, 1945, p. 45.
- <sup>88</sup> *Herskovits M. J.* Cultural anthropology, p. 351.
- <sup>89</sup> *Ibid.*
- <sup>90</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 184.
- <sup>91</sup> Там же.
- <sup>92</sup> Там же, с. 183.
- <sup>93</sup> Там же, с. 181.
- <sup>94</sup> Там же, с. 138.
- <sup>95</sup> Там же, с. 139.
- <sup>96</sup> Там же, с. 124.
- <sup>97</sup> *Hartung F. E.* Cultural relativity and moral judgements.— Philosophy of science, 1954, vol. 21, p. 120; *Schmidt P. F.* Some criticism of cultural relativism.— Journal of philosophy, 1955, vol. 52, p. 780—791.
- <sup>98</sup> *Herskovits M. J.* Some further comments on cultural relativism.— American anthropologist, 1958, vol. 60, N 2, pt. 1, p. 267.
- <sup>99</sup> *Herskovits M. J.* Tender- and tough-minded anthropology and the study of values in cultures.— Southwestern journal of anthropology, 1951, vol. 7, p. 24.
- <sup>100</sup> *Herskovits M. J.* Cultural anthropology, p. 433.
- <sup>101</sup> *Ibid.*, p. 440.
- <sup>102</sup> *Ibid.*, p. 338—340.
- <sup>103</sup> *Parsons T., Vogt E.* Obituary to G. Kluckhohn.— American anthropologist, 1962, vol. 64, N 1, pt 1, p. 144.
- <sup>104</sup> См. главу о Кробере в данной монографии, с. 170—197.
- <sup>105</sup> *Herskovits M. J.* Cultural anthropology, p. 312—313.
- <sup>106</sup> *Ibid.*, p. 365.
- <sup>107</sup> *Ibid.*, p. 369.
- <sup>108</sup> *Gellner E.* Cause and meaning in the social sciences. London, 1973, p. 200.
- <sup>109</sup> *Herskovits M. J.* Cultural anthropology, p. 365.
- <sup>110</sup> *Kluckhohn C., Herskovits M., Voegelin C., Du Bois C., Howell W.* Statement on human rights submitted by the executive board of American anthropological association to the commission on human rights. United Nations.— American anthropologist, 1947, vol. 49, N 3, p. 539—543.
- <sup>111</sup> *Redfield R.* The primitive world and its transformations. New York, 1953, p. 148.
- <sup>112</sup> Если французский ученый говорит о популярности ученых, сторонников однолинейной эволюции, отождествляемой обычно с марксизмом, то американка Анна Парсонс откровенно признает, что «не книги антропологов, а работы Маркса и Ленина оказывают наибольшее влияние на антиколониальный национализм».
- <sup>113</sup> *Levi-Strauss C.* Anthropology: its achievements and future.— Current anthropology, 1966, vol. 7, N 2, p. 125.
- <sup>114</sup> *Maquet J.* Objectivity in anthropology.— Current anthropology, 1964, vol. 5, N 1.
- <sup>115</sup> *Lommel A.* Progres et adaptation.— Труды VII Международного конгресса антропологических и этнологических наук. М.: Наука, 1967, т. 4.

- 96 Current anthropology, 1962, vol. 3, N 4, p. 445; 1963, vol. 4, N 3, p. 323; 1964, vol. 5, N 2, p. 107—108.
- 97 Statement on problems of anthropological research and ethics.— American anthropologist, 1967, vol. 69, N 3/4, p. 383.
- 98 Fellow newsletter of the American anthropological association, 1967, vol. 8, N 1, Correspondence.
- 99 Ibid., vol. 8, N 4, Correspondence, p. 10.
- 100 Maquet J. Objectivity in Anthropology; Social Responsibility Symposium.— Current Anthropology, 1968, vol. 9, N 5.
- 101 Redfield R. The primitive world and its transformations, p. 145—146.
- 102 Herskovits M. J. Some further comments..., p. 272.
- 103 Social Responsibility Symposium.— Current anthropology, 1968, vol. 9, N 5, p. 414.
- 104 Современная американская этнография: Тенденции и направления. М.: Изд-во АН СССР, 1964; Артановский С. Н. Философский релятивизм и неоколониалистская идеология.— Философские науки, 1963, № 6; Он же. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л.: Просвещение, 1967; Аверкиева Ю. П. Неозолуционизм, релятивизм и расизм.— Расы и народы. М.: Наука, 1971, вып. 1.
- 105 Дани С. Некоторые предварительные вопросы международной этнографии.— Сов. этнография, 1965, № 6, с. 79.
- 106 Там же.
- 107 Там же, с. 79—80.
- 108 Fellow newsletter of the American anthropological association, 1960, vol. 8, N 6, p. 9.
- 109 Kroeber A. L. History of anthropological thought.— In: Yearbook of anthropology. New York, 1955, p. 296.
- 110 Fallers L.— Рец. на кн.: Parsons T. Structure and process in modern society.— American anthropologist, 1961, vol. 63, N 3, p. 588.
- 111 Murdock G. T. Culture and society. Pittsburgh, 1965, p. 146.
- 112 Kluckhohn Cl. The mirror of man. New York, 1961, p. 41.
- 113 Bidney D. Theoretical anthropology. New York, 1953.
- 114 Bianchi U. Storiya dell' etnologia. Roma, 1964, p. 203.
- 115 Gellner E. Cause and meaning in the social science, p. 29—30, 60—69, 71—79, 200.
- 116 Tennekes J. Anthropology, relativism and method. Assen, 1971.
- 117 Herskovits M. J. Some further comments on cultural relativism.
- 118 Herskovits M. J. Past developments and present currents in ethnology.— American anthropologist, 1959, vol. 61, N 3.
- 119 Herskovits M. J. A genealogy of ethnological theory.— In: Context and meaning in cultural anthropology. New York, 1965, p. 409.
- 120 Ibid.
- 121 Ibid.
- 122 Ibid.
- 123 Ibid., p. 410.
- 124 Ibid., p. 414.
- 125 Steward J. H. Alfred Kroeber. New York, 1973, p. 29.
- 126 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

## ШКОЛА ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ И ЛИЧНОСТИ

Наиболее откровенно реакционная сущность культурного релятивизма проявилась в работах школы исследований культуры и личности или «личности в культуре», сформировавшейся в этнографии США в 1930-е — 1940-е годы как современная американская разновидность психологического направления в западной этнографии, получившего ныне обозначение «психологической антропологии»<sup>1</sup>. В общефилософском смысле предмет последней трактуется как изучение двух проблем: 1) что в человеке вечно? и 2) каковы причины различий между обществами и культурами?

Основной же проблемой американской школы «исследований культуры и личности» является вопрос о взаимосвязи между психикой и поведением индивида и обществом (или «культурой»).

Проблема взаимосвязи между личностью и обществом, между личностью и культурой является, несомненно, очень важной не только в гносеологическом, но и практическом ее значении. В советской науке ее разработкой занимаются философы, психологи, социологи и этнографы<sup>2</sup>.

Они подходят к пониманию личности и ее места в системе общественных отношений с позиций исторического материализма, считая что только при научном понимании общества в его историческом развитии возможно исследование личности. Марксисты видят в личности не только продукт, но и субъект исторического процесса.

Теоретические же посылки исследователей культуры и личности представляют собой сочетание культурного релятивизма и биопсихологического детерминизма<sup>3</sup>. Человек трактуется как биологическое существо, наделенное извечными инстинктами и биологическими потребностями, удовлетворению которых или их обуздыванию служат социальные институты.

Развитие школы исследований культуры и личности было отражением в этнографической науке США дальнейшего кризиса буржуазной идеологии и своего рода реакцией против крайностей феноменологии исторической школы. Оно совпадало с периодом, когда особую популярность в буржуазном обществоведении приобрело так называемое «психологическое направление», адепты которого пытались свести к психологии отдельных индивидов важнейшие процессы и явления общественной жизни, стремясь объяснять сущность этих процессов и явлений на основе фрейдизма, неофрейдизма и бихейвиоризма<sup>4</sup>. США стали центром современного фрейдизма и неофрейдизма.



Представители психологического направления как в социологии, так и в этнографии США пытались рекламировать психоанализ как всеобъемлющую методологию, подменяющую общественные науки. В психоанализе они искали решение таких сложнейших социальных проблем, как происхождение и развитие общества, морали, религии, глубочайших социальных противоречий современного капитализма. Фрейдизм стал одной из теоретических основ антикоммунизма.

Благодатную почву проникновению неофрейдизма в буржуазную этнографию подготовили историческая и функциональная школы. Этнопсихологи сохранили характерный для исторической школы описательный, антиисторический подход к изучению отдельных культур в их статике, усугубив его психологическим релятивизмом. Идеи же функциональной школы легли в основу их интерпретаций общества как целостности, объясняемой на основе биопсихического детерминизма: вся жизнь общества понимается как производное от поведения отдельных индивидов; функционирование общественных институтов определяется якобы потребностями человека как биологического существа<sup>5</sup>.

Идейные основы школы исследований культуры и личности начали формироваться еще в 1920-е годы с работ Э. Сэпира и Р. Бенедикт. Если в своих ранних работах Сэпир признавал, что культура определяется историческими и психологическими факторами, то в 1920-е — 1930-е годы он все большее и большее значение придавал психологическому фактору<sup>6</sup>. В его работах становилось все более заметным увлечение психоанализом. Общество трактовалось им как сумма поведения отдельных индивидуумов, психология, привычки и настроения которых якобы и определяют состояние общества. Объяснение культурного процесса, по Сэпиру, надо искать в индивиде. Каждому обществу он приписывал те или иные формы либидо, якобы определяющие его «конфигурацию»<sup>7</sup>.

Окончательное оформление эти идеи получили в работах Г. Бенедикт, особенно в напумевшей в свое время ее книге «Модели культуры» и в опубликованной в том же году статье «Антропология и аномальное»<sup>8</sup>. Развивая положение Фрейда, что между первобытным и невротиком нет разницы, она рассматривала культуры различных народов как проявления якобы присущей каждому народу специфической психопатологии. Иллюстрировала его Бенедикт на примере трех народов: добуанцев, квакиотлей и зуныя.

Характеризуя культуры различных народов, Бенедикт, следуя Шпенглеру, наделяла их эпитетами «аполлоновского» или «дионисовского» типов культур.

Эти построения Бенедикт были в высшей мере субъективны. Она произвольно выбирала отдельные черты социальной жизни народа и, психологизируя их, возводила их в абсолюты. Недаром ее же коллега по школе исследований культуры и лич-

ности Дж. Хонигман отмечал, что выводы Бенедикт «предполагают огромную степень фантазии и интуиции»<sup>9</sup>.

Критиковали «Модели культуры» Бенедикт и другие представители этой школы, упрекая ее в отрыве идеально сконструированных ею моделей от реальной жизни народов<sup>10</sup>.

Релятивистский тезис Бенедикт о несравнимости культур, об их абсолютности, ее заявление «нормально то, что оправдано в данном обществе»<sup>11</sup> вели по существу к оправданию фашизма, рабства, геноцида. Преимущество теорий Бенедикт и таких адептов расизма, как Ницше и Шпенглер, отмечалось уже в работах советских критиков этого направления<sup>12</sup>. Бенедикт сама признавала свое идейное родство с ними так же, как и с философом-позитивистом Дилтеем<sup>13</sup>. Взгляды Р. Бенедикт вызвали серьезную критику многих ученых. В частности, об истоках ее наиболее реакционных положений писали не только советские ученые, но и английский ученый Р. Пиддингтон<sup>14</sup>.

Однако, несмотря на критику, концепции Бенедикт оказали в 1940-е годы значительное влияние на формирование психологических подходов в этнографии США.

Одновременно с Р. Бенедикт этнопсихологическими исследованиями культуры и личности занялись М. Миид, Моррис Оплер, Р. Линтон, К. Клакхон, Дж. Гиллен, Г. Бейтсон, Дж. Деверо, Кора Дюбуа, П. Гольдфранк, М. Спиро, У. Кодилл, Дж. Хонигман, В. Гольдшмидт, В. Барнов, И. Халлоуэлл, образовавшие основное ядро новой школы.

Проникновению в этнографию США фрейдизма и неопрейдизма и формированию на его основе школы «исследований культуры и личности» значительно способствовали занявшиеся социологией и этнографией психиатры, сторонники психоанализа: А. Кардинер, Карен Хорней, Г. Рохейм, Дж. Массермасс, Э. Фромм, Д. Леви и др. Важную роль в формировании этой школы сыграл семинар, работавший в конце 30-х — начале 40-х годов при Колумбийском университете в Нью-Йорке под руководством психоаналитика-практика А. Кардинера. В семинарскую группу входили такие видные этнографы США, как Р. Линтон, К. Клакхон, Кора Дюбуа и др. На нем делались попытки применения теории и методов психоанализа к изучению связей индивида и культуры в конкретных обществах. Не случайно И. Халлоуэлл признавал, что «исследования культуры и личности развивались под огромным влиянием психоаналитических теорий... Они выросли из психотерапии»<sup>15</sup>. Американский социолог Г. Беккер также подчеркивал, что антропологи, посвятившие себя исследованиям культуры и личности, следуют З. Фрейду<sup>16</sup>. Принимая идею Фрейда, что структура личности складывается в детстве в результате «опытов детства», исследователи активно стали изучать методы воспитания детей в различных обществах и культурах, характеризуя эти методы как «первичные институты», формирующие черты личности.

Начало этим исследованиям было положено М. Миид еще в 1920-е годы среди народов Океании. В 30-е годы число подобного рода исследований быстро увеличивалось. Они были направлены на выявление связи между методами воспитания детей, типом личности взрослого, характерным для данного общества, и институтами и ценностями, определявшими тип данной культуры. Усилия были направлены на попытки показать, как конкретно в данном обществе такие «первичные институты», как регулярность или нерегулярность и продолжительность кормления молоком матери, методы его пеленания, приучения к горшку, купания, определяют характер ребенка<sup>17</sup>. Постулировалось, что эти «первичные институты» воздействовали на врожденные элементарные инстинкты, и прежде всего инстинкты пола и самосохранения, поощряя, блокируя или подавляя их. Переживаемые ребенком «опыты детства» и формировали типичные для данного общества черты личности.

Решающая роль отводилась при этом различным вариантам эдипова комплекса, эдиповой триады (мать — сын — отец), фрейдовской теории психоанализа. Именно под этим углом зрения определяющее значение в формировании личности отводилось эмоциональной связи между родителями и детьми и прежде всего между матерью и сыном. В «первичных институтах» исследователи видели проявление эмоционального общения между матерью и ребенком. Постулировалось при этом, что к третьему лицу эдиповой триады — к отцу — сыновья с детства враждебны. Г. Рохейм и его последователи объясняли эту враждебность в духе Фрейда, биологически. Э. Фромм, Д. Камбелл, Р. Наролл и их единомышленники развивали «авторитарную форму Эдипова комплекса. Они пытались доказать, что враждебность сыновей к отцу является следствием воспитания. Дети недружелюбно относятся к отцу не как к половому сопернику, а как носителю власти. Можно отметить расхождения между сторонниками Эдипова комплекса и в вопросе о его универсальности. В работе У. Стефенса, например, делалась попытка доказать некую эдипову ступень развития общества<sup>18</sup>.

Исследования конкретных методов воспитания детей ведутся и по сей день. Характерны в этом отношении работы Джона и Беатрисы Уайтингов<sup>19</sup>.

Для обоснования своих теорий исследователи культуры и личности совершали экспедиции в самые различные части земного шара<sup>20</sup>. Краеведению старой школы они противопоставили самые фантастические обобщения, основанные, по словам американского социолога Г. Беккера, на «пеленочном детерминизме»<sup>21</sup>.

В своих концепциях исследователи культуры и личности исходят из того реального факта, что каждому человеку от рождения присущи индивидуальные морфологические задатки. Но они игнорируют доказанное современной физиологией и психологией

положение, что биологически унаследованные качества или задатки человека непосредственно не определяют его психических свойств, а являются лишь предпосылкой к формированию психических функций и способностей под воздействием общественной среды. «Ребенок лишь кандидат в человека»<sup>22</sup>, — пишет известный советский психолог А. Н. Леонтьев. Очеловечение психики ребенка происходит в процессе усвоения им окружающего объективного мира, в процессе овладения опытом предшествующих поколений, а не в процессе приспособления организма к среде, не в процессе обуздания присущих природе человека инстинктов и влечений, как это пытаются доказать неофрейдисты. По словам видного советского психолога Н. П. Дубинина, человек как биосоциальное существо развивается под воздействием двух программ: «Первая из них — это наследственные биологические особенности, полученные от его родителей. Вторая программа задается воспитанием, через него личность испытывает формирующее влияние всей истории человечества, кристаллизованной в той современной человеку среде, в которой он живет»<sup>23</sup>.

Отправная идея исследователей культуры и личности, что социологизация ребенка начинается в довольно раннем возрасте, в общем-то верна и доказана в ряде работ специалистов<sup>24</sup>. Как писал И. М. Сеченов, «из детского самочувствия рождается в зрелом возрасте самосознание»<sup>25</sup>. В процесс социализации включаются все факты социальной среды, но, безусловно, важнейшее значение принадлежит домашнему воспитанию, обучению, формированию в ребенке черт, привычек, свойств соответствующих нормам данной культурной среды. Но сведение американскими этнопсихологами домашнего воспитания к отдельным его признакам (пеленанию, купанию, кормлению и т. п.), имеющим частное значение, и абсолютизация этих признаков привели к биологизации в трактовке процесса социализации и к вульгаризации самой проблемы. Если учесть, что каждый исследователь «опытов детства» сосредоточивал свое внимание на произвольно выбранном аспекте воспитания детей (одни на купании, другие на кормлении грудью, третьи на пеленании и т. д.), то не приходится удивляться тому крайнему субъективизму в выписывании «психологических портретов» различных народов, с которыми мы встречаемся в трудах американских этнопсихологов. В годы второй мировой, а затем и холодной войны исследования культуры и личности вылились в изучение национальных характеров народов современных промышленно развитых стран<sup>26</sup>. При этом, исходя из антиисторической идеи отсутствия качественных различий между первобытным обществом и современным капиталистическим обществом, при этнографическом изучении последнего, они пользовались теми же приемами и методами, что и при изучении племен и народов с первобытнообщинным укладом<sup>27</sup>. При этом пытались доказать, что в классовых обществах психопатологии подвержены низшие слои общества<sup>28-29</sup>.

В основу исследований национальных характеров были положены те же фрейдистские концепции вытеснения подсознательных влечений и импульсов, формирования и «социализации» личности под воздействием «опытов детства» и эдипова комплекса, что и при изучении типичных личностей отсталых народов и племен. Исходя из идеи «опытов детства» Дж. Горер и М. Миид «изучали» национальный характер русских.

Главное значение в формировании русского характера Горер, Миид и их коллеги придавали якобы практикующемуся у нас тутому целенанию детей.

Тот же Горер вместе с Р. Бенедикт изучал «модальную» личность японцев. Их публикации на эту тему оказались пассивом на японский народ<sup>30-31</sup> и вызвали бурную реакцию протеста японской научной общественности<sup>32</sup>.

В духе неофрейдизма трактуются социально-экономические, классовые отношения людей в современном обществе как отношения «межличностные», в основе которых лежат-де те же извечные комплексы агрессивности, приобретательства и пола<sup>33</sup>. Межличностные отношения в семье рассматриваются как прототип политических отношений в данной стране.

В психологическом складе «модальной» личности исследователи культуры и личности видят не только единственный существенный признак нации, но и первопричину общественного развития. Эти взгляды на национальный характер смыкаются по существу с концепциями «национального духа», «национальной воли», развиваемыми в трудах американских буржуазных социологов Г. Кона, К. Дейча, Б. Шейфера и других «специалистов» в области национального вопроса, по существу возрождающих реакционную идею «расовой души» Шпенглера и Фробениуса.

Как известно, марксисты уделяют большое внимание изучению национальной специфики народов, но они не сводят ее к психологии личности. Рассматривая нацию как сложную классово-социальную структуру, в личности они видят элемент этой структуры, связанный с обществом через свою социально-психологическую структуру. Социально-психологическая же структура личности формируется под воздействием национально-специфической среды, в которой она живет; в то же время она является следствием индивидуальных особенностей личности: особенностей памяти, эмоций, ощущений, восприятий, мышления, воли. Социальное и психологическое в структуре личности переплетается и взаимообуславливается. Но в формировании ее решающую роль играют не национально-психологические моменты, а социально-культурная среда. Национально-типичные черты свойственны не только определенным группам и слоям в данной нации, но на определенных этапах истории характерны для всей нации. «Именно в этом случае может идти речь о национальном типе как таковом,— пишет советский ученый А. Ф. Дашдампров.— Национальный тип — это тот же социальный тип, но наиболее харак-

терный в данных исторических условиях национальной жизни. В национальных моментах каждого данного социального, классового и т. п. типа личности отражаются национальные реальности, социальная и этническая структура данного общества»<sup>34</sup>.

Исследования национальных характеров современных народов преследовали определенные практически-политические цели, о чем не раз заявляли сами авторы этих «штудий», говоря, что ими изучались «враждебные США нации» по заказу военного ведомства страны. Дж. Хонигман, например, откровенно писал, что их работы были призваны «совершенствовать психологическое оружие военной машины»<sup>35</sup>. В годы войны, повествует он, «...этнографы и психологи покинули академические аудитории для того, чтобы войти в правительственные учреждения, где они получили возможность использовать свои знания для совершенствования американской военной машины. Исследования культуры и личности имели важное значение в развитии этой машины... Мы имеем в виду развитие новой военной техники, техники психологической войны (sykewar)»<sup>36</sup>.

Школа исследований культуры и личности была господствующей в годы второй мировой войны и первое послевоенное десятилетие. Теоретические взгляды сторонников ее развивались по двум линиям. Одни сосредоточивали внимание на «культурной психопатологии», на «опытах детства», биологических импульсах, подавляемых или реориентируемых, на символизме снов и сказок как проявлении подавленных импульсов.

Второе направление исследований культуры и личности шло по линии бихейвиоризма.

Рассматривая общество как механическое соединение отдельных индивидов, бихейвиористы видели в поведении (behavior) этих индивидов основной фактор, основную причину исторического процесса. Поведение же людей они объясняли побуждениями их воли. Движущие силы человеческих побуждений бихейвиористы видели в присущих природе человека инстинктах и влечениях, а не в общественно-исторических условиях, в которых живет и действует индивид. Но в отличие от этнофрейдистов бихейвиористы отводят несколько большую роль усвоенным в процессе жизненного опыта реакциям человека на окружающую среду, на «социальную ситуацию», в которой оказывается индивид.

Однако этнопсихологи-бихейвиористы не представляли собой единства. Различны были теоретические ориентации, например, К. Клакхона, Р. Линтона и И. Халлоуэлла. К. Клакхон и Р. Линтон ближе стояли к теориям исследователей опытов детства. Хотя они и критиковали крайности методов и выводов последних, но соглашались с ними по ряду теоретических постулатов.

Несколько особняком стоял И. Халлоуэлл. В своих оригинальных исследованиях вклада индейцев в современную культуру

США он подходил к проблеме с антирасистских позиций историзма и гуманизма. Однако для его теоретических взглядов характерно эклектическое сочетание бихейвиоризма с неodarвинизмом, а в его ранних работах, объединенных в сборнике 1955 г.<sup>37</sup>, он отдал дань фрейдизму. В статье 1947 г. И. Халлоуэлл признавал, например, что именно Фрейд, его психоанализ дал наиболее «плодотворную гипотезу» относительно «генезиса, формирования и динамики человеческой личности..., показав роль бессознательных механизмов, вытесненных мотивов и проч., дающих ключ к пониманию структуры личности индивида»<sup>38</sup>.

Исторически оценивая бихейвиоризм как одно из направлений в теоретической мысли в этнографии Запада, Халлоуэлл различал ранний бихейвиоризм Б. Малиновского и бихейвиоризм поздний Э. Чэппла, К. Куна, Дж. Мордока, Дж. Гиллена и др.

Позднейшие работы Халлоуэлла были опубликованы в сборниках 1959—1960 гг., вышедших в свет в связи со столетием «Происхождения видов» Ч. Дарвина. В них И. Халлоуэлл признает значение трансформизма и идеи эволюции в становлении человеческого общества и тем самым ближе подходит к проблеме историзма общественных явлений, чем этнофрейдисты и релятивисты типа М. Херсковица. Но эволюцию общества он трактовал как бихейвиориальную эволюцию и сводил ее к психологической перестройке личности<sup>39</sup>. Предметом исследования Халлоуэлла является индивидуальный человеческий организм, в «эволюции поведения» которого он видел главные причины становления человеческого общества.

Возникновение человеческого общества он обуславливал эволюцией психики. Справедливо отмечая, что на грани животного и человека происходит «трансформация» психики, следствием которой является возникновение человеческого сознания, первопричину этой трансформации он ошибочно видел только в биологическом развитии головного мозга, а не в развитии человека как социального существа, с которым связаны были и физиологические изменения мозга. Подчеркивание в человеке биологического неразрывно связано было со стремлением Халлоуэлла обосновать идею «непрерывности» «эволюции поведения приматов и человека». С этой целью он пространно цитировал множество описаний опытов над животными и устанавливал на этой основе «протокультурную фазу эволюции гоминид»<sup>40</sup>. Другой представитель этого направления А. Уаллас связывал эволюцию от протокультуры к культуре *Homo sapiens* с разрастанием коры головного мозга<sup>41</sup>.

Советские ученые не отрицают того, что возникновение сознания было подготовлено длительной эволюцией психики животных. «Интеллект человека,— пишет, например, известный советский антрополог В. В. Бунак,— при всем его превосходстве складывается из тех же элементов, которые в зачаточной форме свойственны животным»<sup>42</sup>.

Но, признавая это, советские ученые подчеркивают качественное отличие человеческой психики, трактуя процесс становления человеческого сознания как процесс разложения инстинктивной основы психики животных и формирования специфических механизмов сознательной деятельности<sup>43</sup>.

В отличие от Халлоуэлла, дающего биологическое объяснение формирования сознания, марксисты видят основу этого процесса в возникновении и развитии форм человеческого труда и вытекающих из него форм жизнедеятельности и взаимоотношений между людьми. Ф. Энгельс в своей работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», развивая трудовую теорию социогенеза, убедительно прослеживал роль труда в формировании физического облика человека, в постепенном превращении мозга обезьяны в человеческий мозг, развитии органов чувств и в появлении сознания. «...С появлением же готового человека, — писал Энгельс, — возник вдобавок еще новый элемент — общество»<sup>44</sup>.

Халлоуэлл же, рассматривая человека только как часть природы, подчеркивает в нем естественное, игнорируя его общественную природу, в которой и заключена сущность человека. Личность, как подчеркивал Маркс, есть совокупность общественных отношений<sup>45</sup>.

Становление самосознания Халлоуэлл трактует как субъективный процесс осознания человеком собственного «я» и обособления его от коллектива. Марксисты же полагают, что процесс самосознания личности диалектичен, осознание личностью своей индивидуальности, выделение себя как отдельного «я» в то же время есть и отождествление себя с определенным коллективом. Формирование личности обуславливается формами конкретной общественной жизни<sup>46</sup>.

Общество Халлоуэлл трактует вне истории, как общество вообще, как некую сумму отдельных личностей, связанных между собой «межличностными отношениями», определяемыми их нормативной ориентацией. К межличностным отношениям разрозненных индивидов Халлоуэлл, как и другие бихейвиористы, сводит всю совокупность общественных отношений и так же, как и они, дает им субъективно-идеалистическую трактовку.

Самый процесс становления человеческого общества трактуется Халлоуэллом релятивистски, как совокупность независимой эволюции отдельных его аспектов: техники, речи, социальной структуры. Все эти «переменные», — пишет он, — «развивались независимо в процессе длительной эволюции»<sup>47</sup>. В этом сказало, несомненно, понимание общественной жизни как случайного сочетания различных комплексов и институтов, характерное для «исторической школы» в американской этнографии.

Культура представляется Халлоуэллу как своего рода кодексы норм поведения.

Субъективно-идеалистическая трактовка культуры заводит Халлоуэлла в заколдованный круг — сознание формирует куль-



туру, культура формирует сознание. Но исходно у него сознание.

*Проблема ценностей.* Теория ценностей в буржуазном обществоведении является одной из историко-философских концепций, направленных против исторического материализма. Она развивалась в философии истории конца XIX и первой половины XX в. и трактовалась как проблема законов человеческого мышления и их соотношения с общественным бытием.

В этнографии США эта проблема стала модной в 1950-е годы и разрабатывалась как проблема «культурных ценностей». Однако и само понятие «культурные ценности» не было изобретением этнографов США. Оно было заимствовано из трудов буржуазных социологов и философов, и в частности из работ Г. Риккерта и М. Вебера, писавших о значении в истории общества именно *культурных ценностей* и апеллировавших к этой концепции в своей борьбе с материалистической теорией отражения. Но американские этнографы, признавая в общих словах внешние истоки проблемы культурных ценностей, неизменно отмечали в то же время неудовлетворительность решения этой проблемы своими предшественниками — философами и социологами и считали, что только этнография, «изучающая человеческое поведение во всех его аспектах» (Линтон), способна решать эту проблему как в теоретическом, так и практическом ее плане. Именно этнографы-бихейвиористы прежде всего и взялись за разработку этой проблемы, считая ее проблемой психологии личности, соотношения личности и культуры.

Клайд Клакхон первым из них попытался наметить пути конкретного изучения этнографами культурных ценностей различных народов и дать теоретическое их определение.

Уже в своем руководстве по общей этнографии 1949 г. Клакхон попытался определить ценности на основе концепций школы исследований культуры и личности. Исходя из общего положения бихейвиористов, что поведение индивида, его эмоции и представления детерминируются присущей человеку природой, он писал: «Теория личности представляет собой ряд допущений относительно человеческой природы... Человеческая природа, — допускал он, — изменчива в своем качестве формы и содержания личности»<sup>48</sup>. Утверждая наряду с этим, что «личность в основном является социальным продуктом», Клакхон понимал это как «продукт» процесса «социализации» через «опыты детства» человека как биологического существа, суть которой заключалась в подавлении или реориентации культурой жизненных импульсов и врожденных элементарных потребностей человека. С этим процессом социализации и связывал он культурные ценности. «Культура, — по словам Клакхона, — направляет внимание на одну черту стимулятивной ситуации и придает ей значение ценности. Поэтому реакции индивида даже на самые элементарные естественные побуждения (drives) могут быть детерминированы в такой же мере культурными ценностями и надеждами, как и

естественными побуждениями<sup>49</sup>. Как видим, ценности здесь определены как следствие «сосредоточения» культуры на одних склонностях человеческой природы и подавления или реориентации других. Систему ценностей в данной культуре образуют обуславливаемые ею доминирующие установки. Они-то и определяют поведение людей — ее носителей. Культура же понимается Клякхоном как сумма поведения последних. Но в этом, казалось бы, заколдованном кругу взаимозависимостей исходное положение занимают присущие человеческой природе импульсы. В работе 1951 г. «Ценности и ценностные ориентации» Клякхон сформулировал определение ценностей, и поныне признаваемое за основополагающее. По Клякхону, «ценность — это представление о желаемом, осознанное или безотчетное, характерное для индивида или для группы, которое определяет выбор из доступных способов, средств и целей действия... Действенная сторона ценностей», — писал он, — в том, что они всегда являются желательными<sup>50</sup>. Он отличал ценности от мотиваций, говоря, что ценности — это тот аспект мотивации, который является следствием предшествующего опыта личности. Последний, по Клякхону, бессознательно отмечается в уме в виде представлений и установок. Здесь Клякхон в известной степени отходит от двухэлементной формулы — раздражение — реакция — детерминации человеческого поведения психоаналитиками. Между раздражителем и реакцией он ставит ценностную ориентацию индивида как проявление предшествующего опыта. Как известно, в материалистическом учении Павлова предшествующий жизненный опыт воздействует на кору головного мозга и закрепляется в ней в форме условных рефлексов. В трехчленной детерминации поведение Павлова — внешний раздражитель — условный рефлекс — действие, условные рефлексы занимают то же место, что и ценностные ориентации у Клякхона. Но у Павлова выявлена материальная основа человеческого сознания, а у Клякхона ценностные ориентации — это гипотетические «бессознательные» представления и эмоции. Система ценностей у него — это человеческие желания, предпочтения индивидов как биологических существ.

Бихейвиоризм играл важную роль в исследованиях Р. Линтона, видного представителя функционализма в американской этнографии. Р. Линтон так же, как и большинство исследователей культуры и личности, вышел из недр исторической школы Ф. Боаса, но на его теоретические взгляды оказали решающее влияние социолог Росс и неофрейдист Кимбелл Янг. На этой эклектической теоретической основе Линтон пытался развить свою концепцию социальной структуры, в которой главное значение имели понятия «статута» и «роли». Его выводы и положения оказали влияние на взгляды известного социолога США Т. Парсонса и через него вошли в структурно-функциональные теории американских социологов Хоманса, Липсета, Мэртона и др. Линтон, как и Клякхон, критиковал крайности «пеленоч-

ного комплекса» исследователей культуры и личности<sup>51</sup>. С позиций бихейвиоризма он определял культуру как «конфигурацию усвоенного поведения и результат поведения» индивидов. Наряду с К. Клакхоном Р. Линтон был одним из видных теоретиков концепции ценностей. Уже в этой работе он писал: «Ценность может быть определена как любой элемент, общий целому ряду ситуаций, способный вызвать скрытую реакцию в индивидууме. Ценность и установка (attitude), писал он, вместе образуют «конфигурацию стимула — реакции», которую мы будем называть «системой ценности — установки»<sup>52</sup>.

Эти идеи механического детерминизма поведения человека с помощью бихейвиоральной двухчленной формулы «стимул—реакция» отличали позиции Линтона от взглядов Клакхона. В работе 1954 г., посвященной вопросу об универсальных ценностях и их политическом значении в современном мире, Линтон развивал эти же идеи. Он отмечал, что понятие ценности имеет множество значений и подчеркивал необходимость общего понимания ценности. В этой статье он различал три вида ценностей: 1) индивидуальные, 2) разделяемые членами данного общества и 3) всеобщие, универсальные. «Но в поисках всеобщих ценностей,— писал он,— индивидуальные ценности можно игнорировать, поскольку они индивидуальны ... Для наших целей мы определим ценность как все то, что способно вызвать одинаковые предпочтительные реакции у нескольких членов данного общества». Таково его определение ценностей групповых, но и оно носит, как видим, попутный сугубо абстрактный характер. Главное его внимание в этой статье уделено было универсальным, общечеловеческим ценностям. Изучение последних в наше время, подчеркивал в ней Линтон, имеет не только академическое, но и политическое значение. В универсальных ценностях он видел основу для настоящего необходимого взаимопонимания и сотрудничества народов с тем, чтобы исключить возможность международных конфликтов и войн. Задачей этнографов он считал выявление того, что является «универсально желаемым и ценным», установление «конечных целей, имеющих всеобщее признание». Признание общих целей «влечет за собой, по Линтону, признание общечеловеческих ценностей». Но, как видим, Линтоном был лишь поставлен важнейший вопрос нашей эпохи — вопрос сотрудничества народов ради того, чтобы избежать новой мировой войны, которая, как писал Линтон, будет атомной и бактериологической и разрушений которой «не избегнет ни один район мира», чтобы пронести факел просвещения<sup>53</sup>. Но он ограничился крайне абстрактными рассуждениями об общих целях, об универсально желаемом, оставаясь в плену субъективного идеализма. Система ценностей, по Линтону,— это желания, стремления, мысли, надежды составляющих данное общество людей, определяющих их поведение.

На протяжении 1950-х годов появились и другие не менее абстрактные определения и переопределения концепции ценностей как этнографами, так и социологами, психологами и философами США<sup>54</sup>. Высказывались теории психобиологической, эндокринологической, неврологической основы ценностей. Но, по словам А. Кробера, в середине 1950-х годов «эта тема вся еще находилась в стадии формулировок»<sup>55</sup>.

Сам А. Кробер неоднократно высказывался по поводу концепции ценностей. По существу в его книге «Антропология» 1948 г. издания впервые было использовано понятие ценности при объяснении культуры. При определении ценностей он исходил из такого же идеалистического определения их, как и Клакхон, — как представлений о желаемом. По мысли Кробера, ценности даны природой, они существуют «до культуры», но они же — основа культуры. Основа их анатомическая и физиологическая, унаследованная, возможно, от животных предков человека. Только на этой основе он допускал существование общечеловеческих универсальных ценностей: «Признавая, что все люди имеют одинаковую анатомию и физиологию, — писал он, — нужно, видимо, признать генетическое сходство ценностей и значительную степень их различий в разных культурах, так как каждая культура, по Кроберу, преобразует генетически данные ценности»<sup>56</sup>. Как явления природы ценности существуют, по Кроберу, в космосе, независимо от наших суждений о них; сомневаясь в познаваемости ценностей, он утверждал, что «постичь их можно только путем эмпатии... их надо безотчетно чувствовать». Этот же идеалистический агностицизм высказывался Кробером и в статье 1955 г.<sup>57</sup>

В рассуждениях самого Кробера о непознаваемых внеисторических «космических» ценностях, о ценностях как смысле культуры яснее всего проявляется влияние неопозитивистского идеализма Г. Риккерта, который считал, что ценности трансцендентны и недоступны эмпирическому познанию. «Они образуют, — писал он, — совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»<sup>58</sup>.

В 1955 г. была опубликована статья канадского этнографа А. Баликчи, посвященная обзору исследований проблемы ценности в этнографии<sup>59</sup>. В ней он подчеркнул социальный характер ценностей. По его мнению, понятие ценности необходимо отличить от «понятия цели». Но ценности входят как элемент и в совокупность условий, которые «заслуживают названия причины», и в совокупность элементов, составляющих цель. Положительной стороной рассуждений Баликчи является его возражение против трансцендентного понимания ценностей как эмпирически непознаваемых сущностей<sup>60</sup>.

Для оценки направления разработки проблем ценностей характерно заявление М. Херсковица, что «культурный релятивизм является центральной теоретической проблемой в изучении при-

роды и значения ценностей»<sup>61</sup>. Действительно, как мы видели выше, большинство исследователей культурных ценностей с помощью этого понятия стремились доказывать, что каждому народу присуща уникальная система культурных ценностей. Трактовка ценностей как биопсихических данных, существующих до культуры и лежащих в основе культуры, неизбежно вела к выводам, что в основе уникальности каждой системы ценностей лежит биопсихическая специфичность каждого народа, т. е. вела по существу к неорасистским выводам. Правда, Дж. Стюард и М. Миид предупреждали об этой опасности на Нью-Йоркском съезде этнографов<sup>62</sup>. Выступавший на этом же съезде философ и этнограф США Д. Бидней подчеркивал, что наиболее правильный подход к объяснению природы ценностей дан К. Марксом, приводя объяснение Марксом моральных норм как отражения экономических интересов различных общественных классов<sup>63</sup>.

Но как показывают высказывания большинства теоретиков в этнографии США по поводу сущности культурных ценностей, эта проблема сведена к вопросу о доминирующих установках и представлениях, определяющих поведение человека. В субъективных восприятиях они видели первопричину всех явлений общественной жизни. В этом отношении американские этнографы оказались верными последователями субъективного идеализма Г. Риккерта, Макса и Альфреда Веберов и других неопозитивистов, использовавших концепцию культурных ценностей в борьбе с материалистическим пониманием истории. Это отмечал в своей критике взглядов названных выше исследователей М. Харрис: «Подчеркивая мистические ценности, тщеславный престиж, иррациональные мотивации,— писал он,— они дискредитировали экономическую интерпретацию истории»<sup>64</sup>. Но сам он, как видим, материалистическое понимание истории ошибочно свел к экономическому детерминизму.

Концепция ценности была использована для обоснований «отсутствия» прогресса в социальной и духовной жизни, и следовательно против общественного прогресса в целом. Однако, несмотря на неоднократные попытки определения ценности в «потоке» публикаций 50—60-х годов, продолжают сето́вания на их неудовлетворительность и на новые попытки определений<sup>65</sup>. И по сей день концепция культурных ценностей носит в американской этнографии чрезвычайно аморфный характер.

\* \* \*

Общей философской основой этнофрейдизма и бихейвиоризма в буржуазной американской этнографии, как и социологии, является философский антропологизм. Все они исходят из присущих-де человеческой природе побуждений и потребностей. В. И. Ленин подверг этот философский антропологизм убедитель-

ной критике, анализируя взгляды Михайловского. «„Существенная задача социологии,— рассуждает, например, Г. Михайловский,— писал В. И. Ленин,— состоит в выяснении общественных условий, при которых та или другая потребность человеческой природы получает удовлетворение“. Вы видите, этого социолога интересует только такое общество, которое удовлетворяет человеческой природе, а совсем не какие-то там общественные формации, которые притом могут быть основаны на таком не соответствующем „человеческой природе“ явлении, как порабощение большинства меньшинством... («Признав нечто желательным или нежелательным, социолог должен найти условия осуществления этого желательного или устранения нежелательного» — „осуществления таких-то и таких-то идеалов“, — рассуждает тот же Г. Михайловский.) мало того, не может быть речи даже и о развитии, а только о разных отклонениях от „желательного“, о „дефектах, случавшихся в истории вследствие... вследствие того, что люди были не умны, не успели хорошенько понять того, что требует человеческая природа, не умели найти условий осуществления таких разумных порядков»<sup>66</sup>. Эта критика В. И. Лениным Михайловского как нельзя лучше вскрывает методологические истоки исследований культуры и личности.

Субъективно-идеалистические концепции современных этнопсихологов США сближают их с экзистенциализмом и волюнтаризмом. Характерно в этом отношении положение К. Клакхона, что «культура начинается с человеческих существ и кончается ими»<sup>67</sup>. Марксизм, рассматривая личность как следствие общественного развития, не отрицает значение роли людей, их идей и убеждений в историческом процессе, он видит в личности активную силу исторического процесса: «... история вся складывается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей»<sup>68</sup>, — писал В. И. Ленин. Но марксисты не признают историю как продукт свободной воли. Деятельность личностей, их идей, цели, их волю они понимают как проявление исторической необходимости, объективной закономерности исторического развития.

«Всякая данная система отношений,— писал, например, Г. В. Плеханов,— в значительной степени создана волею людей, но воля людей направляется на создание этой системы по причинам, от людей не зависящим. Прежде чем стать причиной, воля является *следствием*, и задача социологии, *как науки*, заключается в том, чтобы понять, *как следствие*, ту волю общественного человека, которая направляется на поддержание или создание данной системы общественных отношений»<sup>69</sup>.

Отношение между обществом и личностью марксизм трактует диалектико-материалистически, доказав, что под влиянием материальной, социальной, политической и духовной жизни данной общественно-экономической формации развивается определенный, характерный для этой формации тип личности, личность

же своей деятельностью, волей в свою очередь из следствия становится причиной исторического развития.

Движущую силу побуждений людей марксисты видят в совокупности экономических, социальных, политических и идеологических общественных отношений, в которых живет и действует индивид. Эти отношения определяют и ту форму, которую принимают в сознании людей те или иные побуждения.

\* \* \*

Как видим, субъективно-идеалистические и натуралистические взгляды исследователей культуры и личности в американской этнографии теснейшим образом смыкаются с модными в буржуазной социологии и философии реакционными теориями. Попытки исследователей культуры и личности доказать патологичность психики отсталых народов и трудящихся слоев населения своей страны служат теоретическим «оправданием» неокOLONиализма и эксплуатации капиталом масс трудящихся. На поверхность общественной жизни в 1940-е годы школу исследований культуры и личности выбросила националистическая волна, вызванная колониалистскими устремлениями американского империализма. Широкое увлечение неорасистскими идеями этнопсихологов объяснялось тем, что американским шовинизмом были охвачены значительные слои населения США, в том числе и интеллигенции. Однако необходимо отметить, что вследствие эклектичности концепций в этот лагерь зачастую попадали и ученые, далекие от расизма.

Вместе с тем многие честные ученые подвергли критике это направление в этнографии США с антирасистских позиций историзма и гуманизма.

Защищаясь от нападков критики, исследователи культуры и личности делали попытки прикрыться именем Ф. Боаса, стремясь изобразить его в качестве зачинателя осуществляемых ими исследований культуры и личности. Им удалось убедить в этом не только своих учеников, но и критиков. В частности, эту точку зрения разделяли такие критики этого направления, как Л. Уайт и М. Харрис<sup>70</sup>.

Бесспорно, конечно, что почти все основатели и теоретики школы исследований культуры и личности — Э. Сэпир, Г. Бенедикт, М. Мид, Р. Линтон и др. — были учениками Ф. Боаса, как и то, что исходили они из общих историко-философских концепций «исторической школы» в этнографии США, связанной с именем Боаса. Как отмечалось уже в специальной главе, Боаса интересовало значение психологического момента в истории культуры изучаемого народа. Но о диаметральной противоположности взглядов Боаса и представителей школы исследований культуры и личности говорит не только его критика метода психоанализа Фрейда, но и постоянное подчеркивание Боасом того,

что этнографы интересуют прежде всего социальная группа, а не индивид<sup>71</sup>, что социальные условия определяют поведение в данной социальной группе.

В работах представителей школы исследований культуры и личности встречаются также мысли о преемственности их исследований и «старомодного», по словам Кробера, психологического направления в этнографии XIX — начала XX в., заложенного трудами Г. Тарда, В. Вундта, Х. Штейнтала, М. Лазаруса. Хотя этнопсихологи старой школы не были едины по ряду своих теоретических обобщений, но все они исходили из признания психологического единства человечества и прогрессивности его общего развития. Этнопсихологи же новой школы в духе релятивизма акцентировали различия в психическом складе типичных личностей отдельных этносов и отрицали идею прогресса. Вполне оправданы слова А. Кробера, что «нельзя ставить знак равенства между старомодной психологией Тарда и Вундта и школой исследований культуры и личности»<sup>72</sup>. Характерно, что многие современные психологи и психиатры США отмежевываются от последних. «Направление исследований культуры и личности — писал, например, один из психологов США Б. М. Смит, — более непосредственно связано с психоанализом и психотерапией, чем с академической психологией... Психологический подход в антропологии, — отмечал он, — подвергается критике не только этнографами, но и психологами»<sup>73</sup>.

Л. Уайт, назвав период господства этой школы «регрессом», «мрачным веком в этнографии США», а Б. Меггерс, отмечая, что этнографы этой школы занялись не своим делом, писала о «добром старом времени, когда этнографы занимались настоящим делом»<sup>74</sup>. С начала 50-х годов критические выступления в их адрес становятся все более частыми<sup>75</sup>.

В 1955—1956 гг. с резкой критикой этого направления выступили старейшие этнографы страны А. Кробер и Р. Лоуи, Дж. Стюард, Дж. Мордок и др. Мордок писал, например, что изучение механизмов поведения — дело психологов, и «социологи и этнографы должны с этим примириться»<sup>76</sup>. Характерно, что Лоуи подкрепил свое отрицательное отношение к этнопсихологии ссылкой на Маркса и Энгельса, говоря, что уже со времени выхода в свет труда Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» стало «кристально ясно, что психика индивида определяется средой, а не наоборот»<sup>77</sup>. А. Кробер же сопоставлял период господства этнопсихологического направления в американской этнографии с «периодом охоты за ведьмами»<sup>78</sup>. Он высказывал тогда мнение, что деятельность исследователей культуры и личности выходит из моды. Неоднократно выступала с критикой этой школы видный этнограф США Э. Ликок, а также М. Харрис<sup>79</sup>.

Развернутая критика этого направления в этнографии дана английским ученым Р. Пиддингтоном в упомянутом выше двух-



томном руководстве по общей этнографии<sup>80</sup>. В 1959 г. на страницах журнала «Американ Антрополоджист» была опубликована интересная, но менее критически заостренная статья канадского ученого Ф. Воге, в которой убедительно показана преемственность взглядов этнопсихологов и сторонников функциональной школы в этнографии, особенно Малиновского<sup>81</sup>. Развернутая критика школы исследований культуры и личности содержится в статьях сборника, опубликованного учениками и коллегами Л. Уайта в его честь<sup>82</sup>. В частности, статья известного психиатра и этнографа США Марвина Оплера содержит убедительную критику исследований культуры и личности и бихейвиоризма<sup>83</sup>. Автор подчеркивает, что поведение и психика индивида являются следствием эволюции общества, а не ее причиной. Он показывает субъективный идеализм этнопсихологических концепций и их связь с идейными основами исторической школы в американской этнографии. Огромное значение для борьбы с фрейдизмом имеют работы ученых-марксистов США<sup>84</sup>.

Однако, несмотря на то что большинство этнографов США отвергает ныне реакционные конструкции исследователей культуры и личности, было бы ошибкой думать, что это направление уже полностью себя изжило. Его концепции и поныне развиваются во многих работах. Активно переиздаются работы представителей этого направления 50—60-х годов.

Психическая и психоаналитическая этнография занимает до сих пор видное место в программах высших учебных заведений США. Публикуется множество учебников и хрестоматий, популяризирующих теории исследователей культуры и личности и бихейвиористов. Сторонники этих направлений появились и в Англии и других странах Западной Европы. В 1969 г., например, в Лондоне был издан сборник опубликованных главным образом в 40—50-е годы статей этнографов-психоаналитиков США<sup>85</sup>, задуманный как учебное пособие по «психоаналитической антропологии», как руководство для сочетания «клинического психоанализа с полевой этнографической работой»<sup>86</sup>.

Вместе с тем необходимо заметить, что критика вынудила сторонников этой школы в какой-то мере пересмотреть некоторые из своих концепций. Дж. Хонигманн, например, стремится заверить своих коллег — этнографов США в том, что этнопсихологи, пользуясь психологическими понятиями, не оставляли этнографического подхода, что они якобы изучают реакции и инстинкты, поведение индивида в их связи с социальной средой.

Однако, несмотря на частичное признание справедливости критики, теоретики этого направления выступают в защиту своих основных концепций и направления в целом. Дж. Хонигманн, самый последовательный представитель школы исследований культуры и личности, в обзоре работ своих коллег за 1953—1955 гг. писал, что главные усилия в них сводились к защите от обвинений в том, что изучение национальных характеров носит

«случайный и импрессионистский характер»<sup>87</sup>. Защите своих концепций он посвящает много места в своем упомянутом выше руководстве, приводя даже библиографию критических работ. Правда, работы советских ученых им не упоминаются. В статье 1959 г. Хонигмани пытается доказать ошибочность утверждений, что «область исследований культуры и личности, по крайней мере в Америке, умерла и якобы в 50-х годах потеряла свою популярность»<sup>88</sup>. Но, соглашаясь с этим утверждением в работе 1961 г.<sup>89</sup>, в обзорной статье 1964 г., написанной им в соавторстве с Р. Престоном, пишется уже о том, что «популярность исследований культуры и личности возрастает», что об этом якобы свидетельствует посвященный им «поток учебников, хрестоматий и сводных работ», вышедших с 1961 по 1963 г.<sup>90</sup> И в обзорной статье 1973 г. Хонигмани вновь отмечает возрождение интереса к психологической этнологии<sup>91</sup>. Перспективными считают эти исследования Э. Коэн и М. Спиро, связывая с ними все возрастающий интерес к социальным структурам<sup>92</sup>. Но А. Уоллас, один из видных представителей бихейвиоризма, писал в 1961 г., что исследования культуры и личности «не пользуются широким признанием»<sup>93</sup>. И это положение маститого ученого не вызывает сомнений и ныне. О пересмотре ряда основополагающих положений исследований культуры и личности пишет и близкий к этому направлению этнограф США Р. Киисинг. По его мнению, в настоящее время общая проблема связи между культурой и личностью оставлена, а сохранился лишь интерес к частным ее вопросам. Не приемлемы сейчас, по Киисингу, утверждения, что опыты детства одинаковы для всех членов данного общества и что для каждого общества характерен якобы один общий тип личности. Высказываясь против утверждений, что личность взрослого формируется в детстве, Киисинг подчеркивает роль усвоения (научения) в формировании личности во всех возрастах<sup>94</sup>. Характерно, что причину этого пересмотра проблем исследований культуры и личности Киисинг вполне обоснованно видит в очередном «повторяющемся увязании исследователей в концептуальной и методологической трясине»<sup>95</sup>.

Думается, что отмечаемый Хонигманном «поток» публикаций и перспективность самого направления вызваны не столько научным значением исследований культуры и личности, а все тем же породившим их прикладным назначением. Видимо, учреждения, субсидирующие эти работы, заинтересованы в их результатах.

---

<sup>1</sup> Psychological anthropology. 1st ed/Ed. by F. L. K. Hsu. Cambridge, Mass., 1961; 2nd ed. 1972; *Edgerton R. B. Method in psychological anthropology.*— In: *A handbook of method in cultural anthropology*/Ed. by R. Naroll, F. Naroll. New York, 1973; *Bourguignon E. Psychological anthropology.*— In: *Handbook of social and cultural anthropology*/Ed. by J. J. Honigmann. Chicago, 1973.

- <sup>2</sup> См.: *Кон И. С.* Социология и личность. М.: Политиздат, 1967; *Ковалев А. Г.* Психология личности. М.: Просвещение, 1970; *Соколов Э. В.* Культура и личность. Л.: Наука, 1972; *Кон И. С.* Открытие «я». М.: Политиздат, 1978; *Патюлин В. А.* Государство и личность в СССР. М.: Наука, 1974; *Камилов М. К.* Формирование новой личности. М.: Наука, 1975; *Дашдамиров А. Ф.* Нация и личность. Баку: Изд-во «Элм», 1976.
- <sup>3</sup> Критический анализ см.: *Аверкиева Ю. П.* О некоторых этнопсихологических исследованиях в США.— В кн.: Современная американская этнография: Теоретические направления и тенденции. М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 64—96.
- <sup>4</sup> Бихейвиоризм (англ. behaviour — поведение) одно из течений в современной буржуазной психологии, сводящее человеческую психику к физиологическим реакциям организма на внешние стимулы.
- <sup>5</sup> См.: *Потехин И. И.* Плоды функциональной школы.— Сов. этнография, 1948, № 3, 4; *Ольдерогге Д. А., Потехин И. И.* Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма. В кн.: Англо-американская этнография на службе империализма. М.: Изд-во АН СССР, 1951. (Тр. Ин-та этногр. нов. сер. Т. XII). О преемственности взглядов представителей функционализма и этнофрейдизма см.: *Voget F. W.* Man and Culture: An essay in changing anthropological interpretations.— American anthropologist, 1960, vol. 62, N 6.
- <sup>6</sup> Selected writings of E. Sapir in language, culture and personality. Berkeley, 1942.
- <sup>7</sup> Критический анализ эволюции взглядов Сэпира Э. в сторону фрейдизма и их значения в формировании школы культуры личности см.: *Aberle D. F.* The influence of linguistics on early culture and personality theory.— In: Essays in the science of culture. In honour of L. White. New York, 1960.
- <sup>8</sup> *Benedict R.* Patterns of culture. Boston; New York, 1934; *Benedict R.* Anthropology and abnormal.— Journal of general psychology, 1934, vol. X, N 2.
- <sup>9</sup> *Honigsmann J. J.* Personality in culture.— In: Main currents in cultural anthropology. New York, 1973, p. 222.
- <sup>10</sup> См. например: *Kardiner A.* Psychological frontiers of society. New York, 1964, p. XX; *Linton R.* Culture and mental disorders. Springfield, 1956, p. 5, 17.
- <sup>11</sup> *Benedict R.* Anthropology and abnormal, p. 276.
- <sup>12</sup> *Толстов С. П.* Кризис буржуазной этнографии: *Бутинов Н. А.* Психоразизм в американской этнографии.— В кн.: Англо-американская этнография на службе империализма; *Аверкиева Ю. П.* О некоторых этнопсихологических исследованиях в США.
- <sup>13</sup> *Benedict R.* Preface.— In: Patterns of culture, New York, 1934.
- <sup>14</sup> *Piddington R.* An introduction to social anthropology. London, 1957, vol. 2, p. 60.
- <sup>15</sup> *Hallowell A. I.* Psychology and anthropology.— In: For a science of social man. New York, 1954, p. 162.
- <sup>16</sup> *Becker H.* Anthropology and sociology.— Ibid., p. 133.
- <sup>17</sup> В связи с этим ученики Кардинера вели такие «исследования», как, например: *Goldman-Eisler F.* Breast feeding and character formation.— In: Personality in nature, society and culture. New York, 1959.
- <sup>18</sup> *Stephens W. W.* The Oedipus complex, cross-cultural evidence. New York, 1962.
- <sup>19</sup> *Whiting John W. M., Child J. L.* Child training and personality. New Haven, 1953; Six cultures / Ed. by B. Whiting. New York, 1963; Field guide for a study of socialization / Ed. by J. W. M. Whiting et al. New York, 1966. Анализ их работ см.: *Кон И. С.* Проблема детства в современной американской этнографии: (Об исследованиях Беатрисы и Джона Уайттинг). Сов. этнография, 1977, № 5.
- <sup>20</sup> В 1956—57 гг. были опубликованы два тома «первичных» материалов (*Kaplan B.* Microcard publications of Primary records in culture and per-

- sonality. Wisconsin, 1956—1957), содержащих, как сообщает Хонигманны, собранные в различных частях света протоколы тестов Роршаха и Тата, автобиографические материалы, записи снов, детские школьные сочинения: (Honigmann J. J. Psycho-cultural studies.— In: Biennial review of anthropology / Ed. by B. J. Siegel. Stanford, 1959, p. 73).
- 21 Becker H. Anthropology and sociology, p. 150.
  - 22 Леопольдов А. Н. О социальной природе психики человека.— Вопросы философии, 1961, № 1, с. 31; Он же. Проблемы развития психики. М.: МГУ, 1972.
  - 23 Дубинин Н. П. Философские и социологические аспекты генетики человека.— Вопросы философии, 1971, № 2, с. 57.
  - 24 Левкович В. П., Панкова Н. Г. Проблемы формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных ученых.— СЭ, 1973, № 5.
  - 25 Сеченов И. М. Избранные произведения. М.: Изд-во АН СССР, 1952, т. 1, с. 389.
  - 26 См. обзоры этих исследований: Inkeles A., Levinson D. J. National character: the study of modal personality and socio-cultural systems.— In: Handbook of social psychology. Reading Massachusetts, 1968, vol. 4; Inkeles A. National character and modern political systems.— In: Psychological anthropology / Ed. by F. L. K. Hsu. Cambridge, 1972.
  - 27 См. критику этого подхода в рецензии: Fallers L. Рец. на кн.: Parsons T. Structure and process in modern society.— American anthropologist, 1961, vol. 63, N 3, p. 588.
  - 28—29 См., например: Society, personality and deviant behaviour / Ed. by R. Jes-sor, T. D. Graves, R. C. Hanson. New York, 1968.
  - 30—31 Benedict R. The chrisanthemum and the sword. Boston, 1946.
  - 32 Sofue T. Japanese studies by American anthropologists: Review and evaluation.— American anthropologist, 1960, vol. 62, N 2.
  - 33 Honigmann J. Culture and personality. New York, 1954, p. 17.
  - 34 Дашдамиров А. Ф. Нация и личность, с. 121.
  - 35 Сам он в годы войны работал в бомбардировочном авиаотряде, изучая, «межличностные отношения» между солдатами и офицерами.
  - 36 Honigmann J. Culture and personality, p. 73—74; Renzo Sereno. Psychological warfare: Intelligence and insight.— Psychiatry, 1950, N 13.
  - 37 Hallowell A. I. Culture and experience. New York, 1955.
  - 38 Hallowell A. I. Myth, culture and personality.— American anthropologist, 1947, vol. 49, N 4, pt 1, p. 549.
  - 39 Hallowell A. I. Personality, culture, society in behavioral evolution.— In: Psychology: The study of a science. New York, 1963, Study 2, vol. 6, p. 440; Hallowell A. I. Behavioral evolution and emergence of self.— In: Evolution and anthropology: A centennial appraisal. Chicago, 1959; Hallowell A. I. Self, society and culture in phylogenetic perspective.— In: The evolution after Darwin: mind, culture and society. Chicago, 1960, vol. 2.
  - 40 Hallowell A. I. Self, society and culture..., p. 361.
  - 41 Wallas A. F. C. Culture and personality. New York, 1970.
  - 42 Бунак В. В. Происхождение речи по данным антропологии.— В кн.: Происхождение человека и древнее расселение рас. М.: Изд-во АН СССР, 1951, с. 256.
  - 43 См.: Спиркин А. Г. О природе сознания.— Вопросы философии, 1961, № 6; Он же. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972.
  - 44 Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 490; Кедров В. М. Фридрих Энгельс о диалектике естествознания. М.: Наука, 1973.
  - 45 См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3; Материалы совещания по философским вопросам физиологии высшей нервной деятельности и психологии.— Вопросы философии, 1962, № 7.
  - 46 Ярошевский Г. М. Личность и общество. М.: Прогресс, 1973.
  - 47 Hallowell A. I. Behavioral evolution..., p. 45.
  - 48 Kluckhohn C. Mirror for man. New York, 1949, p. 226—227.
  - 49 Ibid., p. 222.

- <sup>50</sup> Kluckhohn C. Value and value orientations: an exploration in definition and classification.— In: Toward general theory of action / Ed. by T. Parsons, E. Shils. Cambridge, Mass., 1951, p. 395.
- <sup>51</sup> Linton R.— In: An appraisal of anthropology today. Chicago, 1953, p. 140 (публикация выступлений в дискуссии по проблемам этнографии).
- <sup>52</sup> Linton R. The cultural background of personality. New York, 1945, p. 32, 72.
- <sup>53</sup> Linton R. The problem of universal values.— In: Method and perspective in anthropology. New York, 1954, p. 146—148.
- <sup>54</sup> Kroeber A. L. The nature of culture. Chicago, 1952; Firth R. The study of values.— Man, 1953, N 23, p. 1—8; Bidney D. The concept of values in modern anthropology.— In: Anthropology today. Chicago, 1953; Belshaw Cyril S. The identification of values in anthropology.— American journal of sociology, 1959, vol. 64, p. 555—562; Kroeber A. L. The history of anthropological thought.— In: Yearbook of anthropology. Chicago, 1955; Lепley R. The languages of values. New York, 1956; Morris Ch. Varieties of human value. Chicago, 1955; Scott W. Empirical assessment of values and ideologies.— American sociological review, 1959, N 24, p. 299—230; Adler F. The value concept in sociology.— American journal of sociology, 1956, vol. 62, p. 272—279; Dukes W. Psychological studies of value.— Psychological bulletin, 1955, N 52, p. 24—50.
- <sup>55</sup> Kroeber A. L. The history of anthropological thought, p. 293.
- <sup>56</sup> Kroeber A. L.— In: An appraisal of anthropology today, p. 373—375.
- <sup>57</sup> Kroeber A. L.— The history of anthropological thought, p. 295—301.
- <sup>58</sup> Руксепт Г. О понятии философии. Лорос. М., 1910, кн. 1, с. 33.
- <sup>59</sup> Balicki A. Remarques sur l'études des valeurs en anthropologie.— Anthropologica, 1955, N 1, p. 86—87.
- <sup>60</sup> Ibid., p. 86.
- <sup>61</sup> Herskovits M. Past developments and recent currents in ethnology.— American anthropologist, 1959, vol. 61, N 3.
- <sup>62</sup> Steward J. H., Mead M.— In: An appraisal of anthropology today, p. 328, 329.
- <sup>63</sup> Bidney D.— Ibid., p. 327.
- <sup>64</sup> Harris M. The rise of anthropological theory. Author's precise.— Current anthropology, 1968, vol. 9, N 5, p. 520.
- <sup>65</sup> Goldschmidt W., Edgerton R. A picture technique for the study of values.— American anthropologist, 1961, vol. 63, N 1; Goldschmidt W. Man's way, a preface to the understanding of human society. New York, 1959, p. 72—73.
- <sup>66</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 133—134.
- <sup>67</sup> Kluckhohn C.— In: An appraisal..., p. 123.
- <sup>68</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 159.
- <sup>69</sup> Плязанов Г. В. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 2, с. 207.
- <sup>70</sup> White L. A. The social organization of the ethnological theory. Houston, 1966; Harris M. The rise of ethnological theory, p. 281.
- <sup>71</sup> Boas F. Anthropology and modern life, p. 13.
- <sup>72</sup> Kroeber A. L. The place of F. Boas in anthropology.— American Anthropologist, 1956, vol. 58, p. 154—155.
- <sup>73</sup> Smith B. M. Anthropology and psychology.— In: For the science of social man. New York, 1954, p. 36.
- <sup>74</sup> White L. A. Рец. на кн.: Kroeber A. L. Configurations of culture growth.— American anthropologist, 1946, vol. 48; Meggers B. Recent trends in American anthropology.— American anthropologist, 1946, vol. 48, N 2.
- <sup>75</sup> См., например, опубликованные в 1950 г. статьи: Lindesmith A. R., Strauss A. L. Critique of culture-personality writings.— American sociological review, 1950, N 15, p. 587—600; Little K. Methodology in the study of adult personality and «National character».— American anthropologist, 1950, vol. 52, N 2, p. 279—282; Klineberg O. Tensions affecting international understanding.— Social science research council. Bull. N 62, 1950.

- <sup>76</sup> *Murdock G. P.* Sociology and anthropology.— In: For the science of social man. New York, 1954, p. 28.
- <sup>77</sup> *Lowie R.* Reminiscences of anthropological currents in America half century ago.— *American anthropologist*, 1956, vol. 58, N 6.
- <sup>78</sup> *Kroeber A. L.* The place of F. Boas in anthropology, p. 155.
- <sup>79</sup> *Leacock E.* Preface.— *Morgan L. H.* Ancient society. New York, 1963, p. XVII—XIX; *Idem.* Preface.— *Engels F.* The origin of the family, private property and the state. New York, 1972, p. 22—24; *Harris M.* The rise of anthropological theory, chap. 15—17.
- <sup>80</sup> *Piddington R.* An introduction to social anthropology. London, 1957, vol. 2.
- <sup>81</sup> *Voget F. W.* Man and culture: An essay in changing anthropological interpretations.— *American anthropologist*, 1960, vol. 62, N 6.
- <sup>82</sup> Essays in the science of culture in honour of L. A. White/Ed. by *Dole G., Carneiro R.* New York, 1960.
- <sup>83</sup> *Opler Marvin K.* Cultural evolutions and psychology of the people.— In: Essays in the science of culture..., p. 356.
- <sup>84</sup> См., например: *Уэллс Гарри К.* Зигмунд Фрейд и его учение.— Вопросы философии, 1956, № 6; *Он же.* И. П. Павлов и Зигмунд Фрейд. М.: Изд-во иностр. лит., 1959; *Клайтон Дж.* Некоторые вопросы борьбы против психоанализа.— В кн.: Прогрессивные деятели США в борьбе за передовую науку. М.: Изд-во иностр. лит., 1955; *Winston H.* Class and black liberation. New York, 1977.
- <sup>85</sup> Man and his culture: Psychoanalytic anthropology after «Totem and taboo» / Ed. by W. Muensterbeger. London, 1969.
- <sup>86</sup> *Ibid.*, p. 7.
- <sup>87</sup> *Honigmann J. J.* National character.— In: Biennial review of anthropology / Ed. by B. J. Siegel. Stanford, 1955.
- <sup>88</sup> *Honigmann J. J.* Psychocultural studies.— In: Biennial review of anthropology / Ed. by B. J. Siegel. Stanford, 1959.
- <sup>89</sup> *Honigmann J. J.* North America.— In: Psychological anthropology / Ed. by F. L. K. Hsu. Cambridge, Mass., 1961, p. 125.
- <sup>90</sup> *Honigmann J. J., Preston R. J.* Recent developments in culture and personality.— *Annals of the American Academy of political and social sciences*, 1964, vol. 354, c. 153—162.
- <sup>91</sup> *Honigmann J. J.* Personality in culture, p. 240.
- <sup>92</sup> Social structure and personality. A casebook / Ed. by J. A. Cohen. New York, 1961; *Spiro M.* An overview and suggested reorientation.— In: Psychological anthropology.
- <sup>93</sup> *Wallace A. F. C.* Culture and personality. New York, 1961.
- <sup>94</sup> *Keesing R. M.* New perspectives in cultural anthropology. New York, 1971, p. 335—340.
- <sup>95</sup> *Ibid.*, p. 394.

## Глава 5

### ЗАВЕРШАЮЩИЙ ЭТАП ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ.

#### А. Л. КРОБЕР

А. Кробер был учеником Ф. Боаса и внес большой вклад в развитие исторической школы в американской этнографии. Развивая главные положения Боаса, заложившие теоретические основы школы, Кробер стал ее крупнейшим теоретиком. Его взгляды отразили историю теоретической мысли в этнографии США пер-

вой половины XX в. В исследованиях, статьях и некрологах, посвященных Кроберу, он справедливо характеризуется как один из виднейших этнографов XX в.<sup>1</sup>

Большая часть научной деятельности Кробера связана была с музеем и отделением этнографии калифорнийского университета г. Беркли.

Ранние работы А. Кробера характеризуют его как этнографа-эмпирика, проводшего в поле больше времени, чем кто-либо другой из его коллег по исторической школе в американской этнографии. Они свидетельствуют о его интересе к изучению и описанию языков, религий, искусства, фольклора индейцев Северной Америки и главным образом Калифорнии. Он вел также археологические исследования на юго-западе США, в Мексике и Перу.

Как и Боас, Кробер отводил первостепенное значение полевым этнографическим исследованиям. В частности, он внес большой вклад в изучение распространения как отдельных (предположительно аборигенных) элементов индейской культуры, так и их комплексов, отражавшее увлечение американских этнографов первых трех десятилетий XX в. диффузионизмом. Им был создан в 1930 г. центр этих исследований при калифорнийском университете. На основании собранных данных делались попытки установления центров происхождения и ареалов распространения элементов культуры. Эти материалы послужили основой двух фундаментальных работ Кробера: «Справочник по индейцам Калифорнии» и «Культурные и природные ареалы аборигенной Северной Америки»<sup>2</sup>.

В этих работах Кробер дает подробные характеристики каждого культурного ареала, подвергнув дальнейшей разработке концепцию культурного ареала, одну из основных концепций исторической школы в этнографии США. Он ввел понятие культурного климакса, т. е. наивысшего расцвета того или иного элемента культуры или культуры в целом, придав степени распространенности культурных элементов и их комплексов хронологическое значение. Кробер развил осторожно высказанную Боасом мысль о взаимосвязи между древностью явления и его распространенностью. Ареально-временной подход Кробер применял не только к изучению культуры индейцев. Его работа «Народы Филиппин» (1919 г.) также основана на этом методе исследования.

С 1918 г. начинают появляться работы Кробера, свидетельствующие о его интересе к истории народов и цивилизаций Старого Света. Первые из них были посвящены населению народов Филиппин<sup>3</sup>. В последующих он распространяет свои исследования на древние цивилизации Евразии.

Большую часть жизни он был верным последователем Ф. Боаса — ученым-эмпириком, релятивистом и антиэволюционистом, доведшим теоретические высказывания своего учителя

до их логического конца. Более резко, чем Боас, он критиковал эволюционизм в этнографии вообще и особенно учение о роде Моргана, пытаясь в ряде работ опровергнуть последнее якобы новыми «эмпирическими» данными<sup>4</sup>. Взгляды Моргана, Бахофена, Мак-Леннана на первобытное общество он считал «спекулятивными», не обоснованными конкретными фактами. Но, говоря об этих ученых как о кабинетных ученых, пользовавшихся якобы неполноценными данными путешественников, миссионеров, торговцев и т. д., Кробер игнорировал широко известный благодаря публикациям Л. А. Уайта факт, что труды Моргана были обобщением большого эмпирического материала, собранного им самим в поле. Фактически Морган располагал значительно более обширным и надежным эмпирическим материалом ко времени работы над своими фундаментальными трудами «Системы родства и свойства» и «Древнее общество»<sup>5</sup>, чем тот, которым оперировал Кробер в 1909 г., например, при написании направленной против выводов Моргана статьи «Классификационные системы родства»<sup>6</sup>. В ней он пытался доказывать, что термины родства имеют чисто лингвистическое значение и не отражают социальные и брачные порядки, как полагал Морган. Целью этой статьи было, несомненно, стремление дискредитировать один из важнейших источников изучения Морганом родового строя первобытного общества. Попыткам опровержения учения Моргана о роде были посвящены и другие работы Кробера<sup>7</sup>.

Так же, как Боас, он подчеркивал преждевременность теоретических обобщений и первостепенную необходимость собирания и описания фактов. В своей статье «История и наука в американской антропологии» он разделил антропологию на две дисциплины: историю, описывающую конкретные факты и явления, и собственно науку — обобщающую. В этнографии он видел историческую, фактособирающую дисциплину. На взглядах Кробера, несомненно, сказалось влияние методологии истории неокантианцев В. Виндельбанда и Г. Риккерта, противопоставивших историю как науку идиографическую, фактоописательную естествознанию как науке номотетической, обобщающей<sup>8</sup>.

В этом делении наук речь шла фактически о противопоставлении историографии философии истории, о делении на исторический и логический способы мышления. Кробер в духе позитивизма игнорировал диалектическую взаимосвязь двух сторон научного познания — описания явления и его объяснения. Американские этнографы, критикующие ныне позитивизм исторической школы, справедливо подчеркивают, что в природе не существует «чистых фактов».

Действительно, эмпиризм этнографов этой школы был отражением в их науке теорий неопозитивизма, направленных по существу против марксистского понимания истории, хотя и завуалированных в работах этнографов якобы критикой абстрактных схем эволюционистов XIX в.



Разделение эмпирического и обобщающего методов исследования Кробер, как и другие представители исторической школы, позитивистски обосновывал стремлением к «объективности», к освобождению от предвзятых теоретических концепций, к «чистому описанию фактов и явлений». Но, как показывают труды самого Кробера, этот объективизм, доведенный в теории до своей крайности, в практике конкретного исследования превращался в субъективизм.

Культура определялась Кробером как главный предмет этнографической науки. Разработке этой концепции он уделил значительное место в своих теоретических трудах. Неизбежным следствием интенсивных исследований диффузий элементов культуры и их комплексов было характерное и для Боаса, и для всей исторической школы понимание культуры как случайного сцепления отдельных ее элементов и институтов, заимствованных извне.

Однако с начала 1930-х годов механистическое понимание культуры как списка элементов начинает постепенно уступать место так называемому холистическому подходу, заимствованному из модных тогда философских концепций Я. Сметса и Дж. Дьюи. Известное влияние на эту перемену оказал и английский функционализм<sup>9</sup>.

О появлении интереса к последнему со стороны американских этнографов говорил факт приглашения Кробером в начале 30-х годов Б. Малиновского и А. Рэдклифа-Брауна для проведения семинаров по функционализму в калифорнийском университете г. Беркли. После их отъезда Кробер вместе с Лоуи провел свой семинар с целью оценки (больше критической) концепции английских гостей. Правда, на некоторых этнографов США (Р. Редфилд, Ф. Эгган, С. Такс, Драйвер) функционализм оказал большое влияние. Хотя Кробер отнесся к нему в общем критически<sup>10</sup>, однако, несмотря на это, функционализм оставил заметный след и на его мышлении. Это сказывалось прежде всего в отходе Кробера от крайнего атомизма в понимании культуры и подчеркивании ее целостности. Уже в работе «Культурные и природные ареалы аборигенной Америки» он подчеркивал, что «это исследование имеет дело с культурными целостностями, а не с отдельными элементами культуры или их комплексами»<sup>11</sup>. Но целостность культуры Кробер понимал с позиций того же релятивизма. Она сводилась к признанию им одинакового значения всех ее аспектов, что не позволяло ему отводить первостепенную или причинную роль одному из этих аспектов, будь то производство средств существования, экономика, религия или искусство. Холистический подход был столь же антиисторичен по существу, как и прежний. Для него характерен был презентизм, игнорирование вопросов причинности и закономерности и историчности общественных явлений. В основе его лежала та же релятивистская идея несравнимости человеческих обществ.

Считая, что главный предмет этнографической науки — культуры народов, свои главные теоретические труды Кробер и посвятил определению культуры и методов ее изучения. Работа Кробера «Конфигурации культурного роста»<sup>12</sup> была его первым основополагающим трудом в теоретическом плане. Она носит явные следы влияния на его взгляды историко-философских концепций неопозитивистов Г. Риккерта, О. Шпенглера, А. Тойнби.

В этом труде высказаны по существу основные историко-философские концепции Кробера. Они развивались, а иногда несколько изменялись в последующих его теоретических работах. Влияние О. Шпенглера и А. Тойнби сказалось уже на самом выборе Кробером предмета исследования. Здесь он отходит от обычной в американской этнографии темы — изучения аборигенов Нового Света, и сосредоточивает главное внимание на древних цивилизациях Старого Света. Сам он характеризует эту работу как продолжение и дополнение к его книге «Культурные и природные ареалы аборигенной Северной Америки». Это «продолжение» можно действительно видеть прежде всего в методологических подходах. Рассматривая цивилизации и культуры как явления одного порядка, он подходил к их анализу с характерных для исторической школы в американской этнографии релятивистских позиций. Метод сопоставления и противопоставления культур он распространил здесь на цивилизации Старого Света. В духе исторического релятивизма он исходил из положения, что «все люди полностью цивилизованы, что нет более высоко развитых и менее развитых цивилизаций». Культуру он определял здесь как «среднее большого количества индивидуальных действий»<sup>13</sup>, акцентируя тем самым внимание на субъективной стороне культуры. Абсолютизируя специфику, уникальность каждой цивилизации, Кробер все же устанавливал две общие черты для всех цивилизаций: 1) все они проходят в своем «росте» сходные фазы — возникновение, расцвет и упадок; 2) связанная с первой вторая черта — это «тенденция к возникновению в сравнительно короткий срок внутри нации или культурного ареала высших достижений, высших ценностей»<sup>14</sup>.

Кробер устанавливал далее и такую общую тенденцию к закономерности, как кратковременность, «спазматичность» творческих взлетов в каждой культуре. Во всех анализировавшихся им цивилизациях, по его словам, «эстетические и интеллектуальные усилия, приводящие к высшим ценностям, реализовались в форме кратковременных взрывов»<sup>15</sup>.

Своей задачей он считал изучение именно этой тенденции в идеологических «аспектах» древних цивилизаций. Релятивизм Кробера проявлялся при этом в трактовке отдельных цивилизаций как замкнутых в себе сущностей. Он писал, например, что не собирается «писать сравнительную историю философии, науки или искусства», а стремится выяснить, «чего достигла каждая

цивилизация в этих видах деятельности. Я пытаюсь,— писал Кробер,— выяснить, насколько сходным или несходным было поведение нескольких цивилизаций в процессе достижения ими высших проявлений в этих аспектах деятельности»<sup>16</sup>. Определив таким образом цель своего исследования, Кробер ставил перед собой задачу изучения следующих вопросов: 1) Какова длительность периода расцвета цивилизации и отчего она зависит? 2) Происходит ли расцвет культуры в целом или только ее отдельные часты? 3) Может ли культура, пройдя весь цикл своего развития, вновь повторить его, или это будет уже другая культура? 4) Вызываются ли циклы и взрывы внешними причинами или они — следствие внутреннего развития? 5) Наступает ли расцвет в начале, середине или в конце «кривой роста» культуры?

Идея целостности культуры была исходной и в этом исследовании. Но здесь мы встречаемся также с определением культуры как комплекса различных видов деятельности. На страницах этого исследования Кробер широко пользуется модным в то время в американской социологии понятием *pattern*<sup>17</sup>, употребляя его в различных значениях — то формы, то типа, то модели культуры.

Он различал содержание и форму культуры: «Содержание культуры,— писал он,— это ее элементы, оно может быть выражено количественно, путем описательного их перечисления». Но элементы культуры, по Кроберу, сцеплены в определенную систему, они образуют определенный тип (*pattern*) культуры. Он отмечал большое значение анализа соотношения между содержанием и формой культуры, подчеркивая при этом, что этот анализ затруднен тем, что «содержание и форма культуры проявляются только во взаимосвязи и поэтому недостаточно различимы»<sup>18</sup>. Однако дальше Кробер механически отрывал форму от содержания, когда отмечал, что форма культуры предопределена, а содержание растет кумулятивно, что формы культуры могут достигнуть своей полной реализации, а содержание еще «растет», что диффузии подвержены главным образом элементы содержания культуры, но могут диффузировать и ее формы. Во всех этих случаях содержание культуры рассматривается Кробером в отрыве от формы.

Форму культуры, по Кроберу, определяет некий присущий каждой культуре *стиль*. Именно стиль определяет, по его мнению, интеграцию элементов содержания в нечто целое, в определенную форму. Но этот «стиль» представлялся Кроберу крайне туманно. Он несколько раз пытался его определять в различных своих работах и в общем в его понимании стиль представлялся как некая доминантная идея, присущая каждой культуре и определяющая ее тип. «Стили,— писал он,— имеют начало, после чего заложенные в этом начале потенции все в возрастающей степени эксплуатируются до полного их истощения, и стили

перестают расти»<sup>19</sup>. В силу каких причин возникает начало стиля, кем они «эксплуатируются до истощения» — эти вопросы Кробер обходил, и в результате вырисовывался крайний телеологизм концепции Кробера о целостности культуры. К изучению стилей культур Кробер подходил с субъективно-идеалистических позиций, считая, что они могут быть лишь интуитивно уловлены исследователем. Его определения стиля как доминанты культуры были субъективными и произвольными. Одинаковое таксономическое значение он придавал политическим взглядам, религиозным представлениям, формам искусства. Все зависело от ученого и от того, какую область идеологии он определит в качестве исходной. Стиль отдельных цивилизаций Кробер искал именно в этих областях духовной сферы жизни общества. Релятивистски сопоставляя различные цивилизации как уникальные сущности, он стремился установить специфику каждой из них, показать, что культурный расцвет различных цивилизаций характеризуется высшими достижениями в различных видах духовной культуры.

Народы Кробер характеризовал по их самым выдающимся, на его взгляд, достижениям. Уникальность майя он видел, например, в их изобретении письменности, календаря, в их архитектурных формах и прикладном искусстве. Им он противопоставлял инков как достигших наивысшего расцвета в области сооружения дорог и мостов, в их организационных способностях. Кробера не занимали сходства между цивилизациями майя и инков и прежде всего в области их экономической и социально-политической жизни. Доминантную идею у японцев он видел в их «политической лояльности», а у народов Индии — в философии аскетизма и иерархии каст и т. д. Эти примеры — яркое свидетельство тому, насколько далекой от реальной жизни народов была эта не только ничего не объясняющая, но и искажающая их историю субъективно-идеалистическая концепция стиля.

Столь же мало продуктивной оказалась и связанная с нею концепция ценности культуры. Впервые это понятие было употреблено Кробером в работе «Конфигурации...» Стиль понимался в этом труде как проявление ценностных ориентаций культуры. В период наполнения стиля, когда «рост» достигает своего апогея, возникают, по его словам, «формы культуры высокой ценности». «Ценностные достижения» цивилизаций, как и их стили, могут проявиться в различных аспектах культуры, и дело исследователя — их установить. Последующие работы Кробера свидетельствовали о возрастании его интереса к этой концепции, отражая общее увлечение ею и в этнографии и социологии США начала 1950-х годов как одно из следствий усиления влияния на эти науки неокантианства.

Ни Кробер, ни его коллеги по существу не внесли ничего нового в трактовку ценностей по сравнению с Г. Риккертотом, утверждавшим, что ценности «образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта,

что они вечны, трансцендентны и недоступны эмпирическому изучению»<sup>20</sup>. Эти же идеи высказывал и Кробер, когда пытался определить суть ценностей, например, в своем выступлении на нью-йоркском съезде этнографов 1952 г., где он наиболее полно высказал свои суждения по этому вопросу. Он считал тогда, что «ценности есть принципы организации культуры, и поэтому они влияют на культуру... Ценности, видимо, связаны с самым основным и безотчетным процессом оформления явлений культуры»<sup>21</sup>.

Стремясь далее определить, в чем суть ценности, он говорил, что это «субъективное явление природы», что они «существуют в космосе». Подобно Г. Риккерт, Кробер считал, что ценности универсальны и вечны, недоступны эмпирическому исследованию<sup>22</sup>. Если Риккерт считал, что задача историка — выявить события, относящиеся к ценностям, то Кробер ставил эту же задачу перед этнографами. Но в отличие от Риккерта, считавшего, что ценности объективируются в реальных объектах (например, произведениях искусства) и к их пониманию можно подойти, изучая эти объекты<sup>23</sup>, Кробер утверждал, что ценности можно познать лишь с помощью сопереживания (эмпатии). «Мне кажется, — говорил он, — чтобы понять, каковы ценности, нужно в них вжиться. Это не значит, что обязательно нужно стать полностью членом другой культуры... но нужно признать, что ценности необходимо прочувствовать, сопережить»<sup>24</sup>. Эта идея интуитивного характера исторического знания пришла в американскую этнографию при Боасе, несомненно, из «философии жизни» Дилтея и была подкреплена философией истории О. Шпенглера. Шпенглер также писал о «вживании», «чувствовании» как средствах исторического исследования<sup>25</sup>. Эта вера американских этнографов исторической школы в возможность отрешения ученого от идеологии своего общества, их «наивный эмпиризм», опровергалась и опровергается не только конкретной практикой их полевых исследований<sup>26</sup>, но и высказываниями самого Кробера, говорившего, например: «Мы (американские этнографы. — Ю. А.) пользуемся своей системой ценностей, поступаем соответственно ей и миримся с ее последствиями»<sup>27</sup>. Утверждая, что каждому обществу (культуре) присущи свои специфические ценности, Кробер рассматривал это общество как нечто гомогенное, и ценности в нем — общими для всех его членов, независимо от их классовой принадлежности. Такова для него и «своя» американская система ценностей.

В статье 1955 г. «История антропологической мысли»<sup>28</sup> Кробер вновь возвращается к теме ценностей, отмечая возросший к ней интерес среди этнографов за последние 10 лет. И здесь он повторил высказывавшуюся им ранее идею, что «ценности придают культурным системам последовательность и гармонию»<sup>29</sup>. Он соглашался с определением ценностей К. Клакхопом как осознание желаемого.

Преимущество этого определения Кробер видел в том, что оно «спасает» ценности от их биологической интерпретации. «Концепция ценности, — писал он, — будучи связана с понятием желаемого, освобождается от непосредственных физиологических импульсов и от эфемерных специфических ситуаций»<sup>30</sup>. Но, «освобождая» концепцию ценности от вульгарно-натуралистических объяснений, Кробер подчеркивал ее субъективно-идеалистическую сущность и ее решающую роль в жизни общества. В ценностях, писал он, «заключены действенный и познавательный моменты, в них желания и оценки выступают в единстве... Они содержат также элемент предвидения в области социальной жизни»<sup>31</sup>.

Таким образом, в осознании желаемого Кробер видел и элемент причинности, и элемент предвидения, сводя причинность к субъективным мотивам. Более того, в рассуждениях Кробера, как и Клакхона и других сторонников ценностной точки зрения, речь обычно идет о психике, взглядах человека вообще. Между тем, как убедительно вскрывает марксистская гносеология, субъективные представления, взгляды, желания, мода определяются не такими трансцендентными ценностями, а в конечном счете вполне материальными условиями исторической среды, в которой они живут, их классовыми интересами. Для всех бесспорно, например, что осознание желаемого американским рабочим будет отлично от осознания его американским миллиардером. Поэтому очевидно, что ценностные теории призваны в конечном счете замаскировать классовую сущность того или иного общества. Не обоснованы также утверждения, что в ценностях «заключен элемент предвидения в области социальной жизни». Как неоднократно подчеркивали классики марксизма, предвидение общего направления исторического процесса возможно лишь на основе знания законов общественного развития. У Кробера же все сведено к осознанию субъектом желаемого, к системе ценностей, и история общества трактуется как проявление ценностных ориентаций.

Закономерность исторического процесса подобно Боасу, Кробер отождествлял с причинностью конкретных явлений. Он сводил последнюю к субъективным мотивам, отвергая в целом объективную обусловленность развития общества. Как эмпирик, он считал, что прежде чем искать причины явлений, необходимо описать эти явления. Например, в «Конфигурациях...» он писал: «Целью исследования является не столько объяснение, сколько стремление сделать необходимые факты доступными для тех, кто захочет заняться поисками причинности... Сначала надо понять, как ведут себя культуры в истории, а потом уже объяснять, почему они так себя ведут»<sup>32</sup>.

Его интерес к явлениям надстроечного порядка, несомненно, затруднял выявление причинности, и он ограничивался лишь признанием, что каждое явление имеет свою причину или причины

и что каждое следствие в свою очередь становится причиной. Из этого постулата он делал вывод о неповторимости явлений.

В поисках причинности Кробер видел по существу стремление к открытию конечной причины явлений и на этом основании отвергал их. В своем выступлении на нью-йоркском съезде этнографов он специально остановился на проблеме причинности. Он признал здесь, что «начал изучение культуры со скептического отношения к причинным объяснениям»<sup>33</sup>. Он считал, что причинность явлений трудно установить в силу множественности причин и их тесного взаимодействия<sup>34</sup>. По существу Кробер был сторонником теории факторов. Вместе с тем все же он считал необходимым отметить некоторые достижения ученых, стремящихся к причинному объяснению явлений.

Одним из них он считал показ неприемлемости «имманентных мистико-телеологических причин» в объяснении явлений культуры<sup>35</sup>. Однако вместе с тем он допускал, что в явлениях ограниченной сферы, например в развитии стиля, «действует фактор импульса», ошибочно смешивая таким образом причину с импульсом.

Второй заслугой ученых, ищущих причинность явлений, он считал показ ими роли действительных причин, трактуя их, однако, субъективистски, как заключенных в человеческих существах<sup>36</sup>.

Вообще же установление причинности Кробер, как и Боас, считал последним этапом научного исследования. Вместе с тем он подверг справедливой критике попытки объяснения явлений культуры с помощью концепции «общих детерминант культуры», развивавшейся К. Клакхоном и Дж. Мордоком. Неприемлемой он считал и концепцию «физиологических потребностей» Б. Малиновского, характеризуя ее как «психологическое обобщение культурного поведения, а не предпосылки его»<sup>37</sup>. В статье 1958 г. он вновь подчеркивал, что антропологов интересует не «причинная детерминированность явлений, а сама сущность ее следствий»<sup>38</sup>. Но ведь интерес к следствию фактически означал ту же статичность подхода к изучению явлений, которую Кробер не раз критиковал как ошибочную черту методологии исторической школы.

Отказавшись от поисков причин развития культуры («культурного роста»), Кробер пришел к пониманию культуры как замкнутой в себе самой некоей мистической «самонаполняющейся» сущности, развивающейся в силу внутренне присущего ей динамизма или «импульса». Культура у него имеет «пластичность», свои «привычки», «свое историческое поведение»<sup>39</sup>, она «растет» в суперорганической пустоте, независимо от людей — ее носителей — и от условий общественной среды. Уподобляя культуру организму, Кробер писал, что она обладает определенным «жизненным циклом», она растет, достигает наполнения (климакса) и отмирает. Эта «циклическая модель» Кробера — пе-

сомненное проявление влияния на его философию истории теорий циклизма, широко распространенных еще и ныне в западной историографии и социологии.

Сторонники теории циклизма развитие понимают метафизически, как количественное изменение, именно как зарождение и «наполнение» модели и затем ее постепенное истощение, игнорируя возникновение нового качества. Дialeктика процесса развития, как известно, состоит в его поступательности, старое отрицает лишь после того, как оно создает условия для новой ступени развития. Прогресс, достигнутый на старой ступени развития не отрицается, он находит свое продолжение на новой ступени.

Теория циклизма абсолютизирует прерывность и отрицает поступательность общественного развития. В основу ее положено понятие роста, которое отлично от понятия развития как постулирование чисто количественного изменения.

Культура, по Кроберу, проходит свой жизненный цикл, движимая импульсом некоей заложенной в ней «культурной энергии». Каждая культурная модель (pattern) «несет в себе,— по мнению Кробера,— специфические потенции и специфические ограниченности, которые позволяют и даже вынуждают полную реализацию заложенных потенций, но не более того. Когда заложенные потенции истощаются, рост прекращается... нет дальнейшего роста, до тех пор пока в новых условиях не возникает новый ряд импульсов»<sup>40</sup>.

Заложенную в культуре энергию Кробер называл то «этнической», то «национальной», то «культурной» энергией. «Этническую энергию,— пишет он,— можно толковать как культурную энергию, выраженную в простых непосредственных формах»<sup>41</sup>.

С концепцией «культурной энергии» связана была основная концепция книги Кробера «Конфигурации культурного роста». Под конфигурацией он понимал форму кривой «роста» культуры. Главный интерес Кробера привлекают конфигурации роста древних цивилизаций, установление которых он считал возможным благодаря тому, что история каждой из них зафиксирована в письменных источниках.

На каком-то этапе «роста» культуры, по мысли Кробера, заложенная в ее модели культурная энергия возбуждается, возникает взрыв, и культура достигает своего климакса, своего высшего расцвета. Как уже отмечалось, Кробера интересуют взрывы в области духовной культуры. Но он допускает, что культурная энергия, будучи возбужденной, может «не сосредоточиваться лишь в одной области деятельности... однако,— пишет он,— нет оснований думать, что такая возбужденная культурная энергия распространится на все возможные области культурной деятельности, иначе культуры не отличались бы по своим акцентам»<sup>42</sup>.

Кробер стремится определить место апогея на конфигурации роста каждой из анализируемых им цивилизаций. Сопоставление



этих конфигураций неизбежно привело его к установлению некоторых общих закономерностей. Прежде всего он устанавливал, что конфигурации роста культур чаще всего симметричны, т. е. что апогей расцвета культуры приходится на середину ее жизненного цикла.

Длительность жизненного цикла цивилизаций, по Кроберу, различна, от 30—40 до 500—1000 лет. «Обычную оценку, в 1000—1500 лет»<sup>43</sup> он считает приблизительно верной. Лишь иногда, по мысли Кробера, конфигурации роста асимметричны и апогей наступает либо в начале кривой роста, или в ее конце. Чаще всего асимметричные конфигурации имеют место, по Кроберу, в развитии отдельных видов деятельности. Конфигурацию же «тотальной» культуры он считает суммой (composite), итогом кривых развития отдельных видов деятельности<sup>44</sup>.

Свой анализ развития, «роста» последних Кробер делает с позиций атомарного понимания культуры. Каждый вид деятельности развивается у него самостоятельно, и хотя он допускает тенденцию «к одновременному росту различных видов деятельности, но,—пишет он,—нет ясных указаний на то, что успешный рост в одном виде деятельности сопровождается таким же ростом в других видах деятельности». Многие цивилизации не достигли высшего уровня развития в том или ином виде деятельности. Только у греков, по его мнению, все виды творческой деятельности достигли одновременного расцвета.

Очевидно, Кроберу не удалось преодолеть традиции релятивистского подхода к пониманию культуры. Каждая область многообразных проявлений культуры, по Кроберу, имеет свою конфигурацию роста, и в очень редких случаях эти конфигурации совпадают. Апогей в интересующей ученого области идеологии мог наступать и чаще всего наступал тогда, когда другие формы идеологии, материальные и социальные стороны общественной жизни могли находиться на разных точках кривой цикла своего развития. «Нет точных данных,—писал он,—о внутренне присущем порядке последовательности в развитии нескольких видов деятельности»<sup>45</sup>. Следовательно, не обязателен прогресс во всех областях жизни общества. Не может быть последовательности в развитии отдельных видов культурной деятельности, сводившейся Кробером к развитию идеологии.

Он считал также, что во всех цивилизациях взрывы в каждой из форм идеологии осуществляются «созвездием гениев». Они, по его мнению, мерили творческих возможностей каждой данной цивилизации<sup>46</sup>. Оценка «ценностного роста культуры», по Кроберу, основывается на результатах деятельности именно созвездия гениев, гений-одиночки — исключение.

Но наличие гениев Кробер не считал специфической особенностью народов, создававших высокие цивилизации. «Наличие гениев в физическом и психическом смысле,—писал он,—является по существу постоянным в любой расе, в рамках любого,

по не чрезмерно длительного периода»<sup>47</sup>. Однако, отмечал он, реализация их способностей зависит от благоприятных культурных условий. Большинство потенциальных гениев, писал Кробер, реализует свои дарования «созданием исторических и человеческих ценностей». Эти высказывания Кробера направлены были, несомненно, против расистских теорий о «полноценных» и «неполноценных» расах.

Наконец, чаще всего, устанавливал он, культурная модель по достижении апогея начинает хиреть.

Все свои выводы Кробер оценивал лишь как «приближение к общей социологии человеческой истории, которое может стимулировать дальнейшие исследования». Главное же значение он придавал многообразию конкретных исторических фактов и разнообразию форм развития, которые ему удалось установить «в результате конфигурационного подхода к развитию отдельных цивилизаций»<sup>48</sup>. Кробера не интересовал уровень развития и характер экономической и социально-политической жизни того или иного общества, его классовая структура, хотя анализу он подвергал общества, стоявшие на разных этапах классового деления. Его идея целостности культуры носила сугубо идеалистическую трактовку единства присущего каждой культуре стиля или системы ценностей, напоминала понимание единства многообразных проявлений культуры О. Шпенглером<sup>49</sup>.

Вопрос о взаимосвязи развития идеологии и материальной жизни общества был поставлен Кробером лишь в плоскости допущения, что существует, видимо, связь между ростом населения и богатства и достижениями в области духовной культуры. «Трудно себе представить,— писал он,— чтобы высокие культурные ценности могли достигнуть своей кульминации среди населения, численность и богатства которого последовательно падали»<sup>50</sup>. Но изучение этого вопроса он оставил другим. Сам же он, сводя свой анализ культурного роста к явлениям надстроечного порядка, пытался создать в своей книге по существу «историю идей», независимую от материальных условий жизни общества, развивавшуюся как бы в «пустоте». Но, как известно, идеология не развивается независимо от материальных условий жизни общества, именно последние обеспечивают развитие идей. «...Люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение,— писали основоположники марксизма,— изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления»<sup>51</sup>. Развитие практики вызывает интеллектуальные запросы, которые должны удовлетворяться соответствующим развитием идеологий.

Концепция суперорганичной сущности культуры была наиболее полно развита Кробером именно в работе «Конфигураций...», хотя впервые он писал об этом еще в 1917 г.<sup>52</sup> С одной стороны, Кробер признавал, что культуры, являясь продуктом человеческой деятельности, основываются на генетических задат-

ках людей, но, с другой стороны, он настоятельно ратовал за изучение культуры как сущности суперорганической, развивающейся как бы в «вакууме». Он отмечал при этом, что «суперорганическая сущность» понимается им как возвышающаяся над органическим и неорганическим миром и поэтому необъяснимая в категориях этих более низких уровней. Этим Кробер высказывался как бы против попыток натуралистического объяснения культуры. Особенно отчетлива направленность идеи о суперорганичности культуры против ламаркизма в статье Кробера «О человеческой природе»<sup>53</sup>. В ней он писал, что культура суперорганична в том смысле, что «ее содержание и формы не генетические, и поэтому она вне повторяющейся и консервирующей наследственности... Она не наследуется генетически, а усваивается от других индивидов, преобразуется и усваивается в последующем другими индивидами»<sup>54</sup>.

Но справедливо отвергая ламаркизм, Кробер вместе с тем абсолютизировал роль субъективного фактора в развитии культуры. Оценивая диалектически концепцию Кробера о суперорганичности культуры, в ней можно увидеть и отрицательные, и положительные стороны. С одной стороны, излишняя степень абстракции привела его к идеалистической трактовке культуры как мистической саморазвивающейся в пустоте сущности. С другой — она имела то положительное значение, что была направлена против натуралистических объяснений культуры, против прямого выведения ее из природы человека. В этом смысле Д. Бидней называл эту концепцию Кробера «культурологической» и сближал ее с культурологией Л. Уайта<sup>55</sup>.

Высказываясь против биологических объяснений культуры, Кробер, однако, оставался в плену биологических понятий и аналогий.

Как видим, конкретно-исторические и общесоциологические выводы делались Кробером с позиций субъективного идеализма, культурного и исторического релятивизма, что привело его в конце концов к агностицизму, к признанию невозможности суждений о прогрессивности и поступательности истории общества.

Основные теоретические положения своего труда «Конфигурации...» относительно сущности культуры, роли стиля, ценностей определения конфигурации ее роста, Кробер развивал, уточнял, а иногда и пересматривал в своих последующих трудах.

В книге «Антропология»<sup>56</sup> Кробер подверг дальнейшей разработке и уточнению свою концепцию культуры, посвятив этому специальную главу «Природа культуры». Здесь он отмечал, что культура, в его понимании, охватывает речь, знания, верования, обычаи, искусство, технику, идеалы и нормы — иными словами, все проявления жизни общества, кроме его социальной структуры.

И в этой работе он подчеркивал свое отрицание понимания культуры как случайного сцепления различных элементов и

институтов и критиковал Р. Лоуи, видевшего в культуре «нечто состоящее из кусков и обрывков», «бессистемную всякую всячину». «Культура,— писал Кробер,— постоянно и автоматически приобретает своеобразную интеграцию»<sup>57</sup>. Как и в «Конфигурациях...», он различал здесь содержание и форму культуры. В содержании культуры он выделял материальный и нематериальный компоненты. «Объекты материальной культуры — писал он,— являются частью содержания культуры, но значительно большая часть этого содержания нематериальна»<sup>58</sup>. К материальной культуре он относил физические объекты, а к нематериальной — институты и идеи.

Форму культуры Кробер определял как организацию, систему, способ взаимосвязи составляющих ее элементов, отмечая при этом, что эта «система есть нечто большее, чем простая сумма элементов, ее составляющих»<sup>59</sup>.

Форму культуры, писал в этой работе Кробер, определяет присущий ей *этнос* — ее общее качество, «пронизывающее культуру, подобно запаху». Пытаясь раскрыть сущность этоса культуры, он писал, что это «система идеалов, ценностей, которые доминируют в культуре и имеют тенденцию контролировать поведение ее членов»<sup>60</sup>. Таким образом и в этой работе доминантой культуры является система идей, и здесь Кробера занимают надстроечные явления, якобы определяющие специфику каждой культуры.

Но в этой работе Кробер первым из представителей исторической школы высказался за необходимость признания прогресса. Правда, прогресс понимался им еще с позиций исторического релятивизма, но все же им был сделан положительный шаг от антиисторизма исторической школы к историзму будущей школы неозолуционизма в американской этнографии. Он попытался даже выделить критерии «объективного определения прогресса». Исходя из фрейдовского понимания первобытного человека как невротика, прогресс Кробер видел в снижении общественного значения психопатологии и одержимости. Наряду с этим прогрессивной он считал «постоянную тенденцию к накопительному росту технологии и науки»<sup>61</sup>. Как известно, марксизм-ленинизм видит в развитии производительных сил высший критерий поступательности общественного прогресса. Именно здесь особенно отчетливо прослеживаются непрерывность и повторяемость в истории общества. Кробер, как видим, отдав дань увлечению психопатологией этнографов США того времени, верно нащупал этот основной критерий общественного прогресса и сделал, несомненно, значительный шаг по пути отхода от теории циклизма. Вместе с тем, высказываясь за признание прогресса, Кробер оставался еще на позициях культурного релятивизма и предлагал судить о прогрессивности лишь отдельных областей общественной жизни и не признавал причинную обусловленность развития общества в целом.

Разрабатывая и в последующих работах свое понимание культуры, Кробер вводит понятия реальной и ценностной культуры<sup>62</sup>. Под последней он подразумевал систему идей и представлений о желаемом. Она составляет идейную культуру, которая пронизывает всю культуру «подобно запаху», является ее интегрирующим и смысловым началом, основой понимания реальной культуры. «Реальной культурой,— писал он,— я предлагаю называть то, что состоит из изобретений, орудий и навыков, направляемых на достижение определенных целей и проявляющееся не только в технологии в широком смысле, но также в экономической системе производства и распределения и в политической системе»<sup>63</sup>. Из этого определения можно видеть, что под реальной культурой Кробер подразумевал по существу совокупность производительных сил и производственных отношений, т. е. экономическую систему общества. Не случайно поэтому японский ученый И. Исида увидел в понимании Кробером реальной культуры известное соответствие марксистскому пониманию общественного базиса<sup>64</sup>. В то же время в интересах анализа Кробер выделял «социальную, политическую и, возможно, экономическую систему» в особый сегмент культуры — «социальную культуру». В конечном счете культура оказалась у него состоящей из трех «аспектов»: реального, социального, ценностного. К ценностной культуре Кробер относил философию, искусство, религию, моральные и правовые нормы, т. е. духовную область жизни общества. Исида «ценностную культуру» Кробера сравнивает с марксистским пониманием надстройки, считая, что в целом трактовка Кробером реальной и ценностной культуры соответствует учению о базисе и надстройке в марксистском понимании истории<sup>65</sup>. По нашему мнению, здесь нет оснований говорить о соответствии, хотя известное приближение и есть. Однако Кробер, дав свои определения реальной и ценностной культуры, не сделал выводов о причинной взаимосвязи базиса и надстройки, они остались у него самостоятельными сторонами жизни общества.

В оценке процессов изменений в выделенных им трех главных областях культуры Кробер высказывает в общем-то верные положения, в известной мере противоречащие его теории циклизма. В области реальной культуры он справедливо отмечал непрерывность и кумулятивность развития. Ценностная культура, по Кроберу, может воссоздаваться, что также можно истолковать как признание преемственности и непрерывности. Развитие же социального аспекта культуры, по мнению Кробера, «ни специфически накопительно, ни специфически созидательно», что в известной мере близко марксистскому учению о прерывности исторического процесса в области производственных отношений, сменяющихся в результате революционных переворотов. В этой работе Кробер пишет уже не о циклизме с его идеей прерывности исторического процесса, а о «непрерывности культурной традиции в целом». Здесь же он высказывается против волюнтаризма,

против идеи «свободной воли», критикуя неотомиста Энле за то, что человеческие качества трактовались им как независимые от физических, психических и социальных процессов, которые лежат в их основе. В своем выступлении в том же году на нью-йоркском съезде этнографов Кробер, отметив, что он был потрясен обвинением его в идеализме Д. Биднеем, попытался преодолеть «крипто-телеологичность» своей прежней концепции о «суперорганической» сущности культуры, говоря, что слишком большая степень абстрагирования завела его излишне далеко и «привела к поиску причин имманентных, независимых от людей — носителей культуры... Очевидно, что культурная деятельность не происходит в вакууме, или в полностью автономном мире»<sup>66</sup>. Он подверг критике все чаще повторяемую элитистскую идею «творчества», сводившуюся у А. Тойнби к утверждениям, что культура создается творческим меньшинством по намеченному богом плану. В связи с этим он самокритично отметил: «Я подзреваю, что иногда я разделял рискованно близкую идею, когда писал о климаксе и последующем истощении модели в терминах оптимума и последующего упадка в реализации дарований гениев»<sup>67</sup>. В связи с критикой волюнтаризма Кробер диалектически подошел к проблеме свободы и необходимости: «Если даже мы детерминисты, нам свойственна иллюзия выбора, а когда мы верим в свободную волю, мы все равно чувствуем давление фаталистической необходимости»<sup>68</sup>.

Но, отвергнув волюнтаристские теории общественного прогресса и признав, что культура развивается в «причинно сложном мире», Кробер свел последний к деятельности людей, ограничив тем самым причинность исторического процесса субъективной его стороной и игнорируя бесспорно доказанный марксизмом факт, что деятельность, поступки и устремления людей обусловлены их классовыми и в конечном счете материальными условиями, в которых они живут.

Но эти критические замечания Кробера в 1952 г. по поводу некоторых своих взглядов, развивавшихся в трудах 1944, 1947 гг., не означали полного преодоления им идеализма и агностицизма. Например, идеалистически по существу ставилась им проблема реальной и идеальной культуры и на упомянутом съезде. Отмечая важное значение изучения той и другой для понимания характерных для данного общества ценностных ориентаций, он подчеркивал особое значение идеальной культуры. «В известном смысле, — говорил он, — она и есть система ценностей данной культуры. Эта идеальная культура с ее ценностями в большой мере и является фактической основой нашего понимания реальной культуры. Без нее существует лишь множество отдельных предметов, с помощью же идеальной ценностной системы культура получает смысл. Она объединяет отдельные институты и идеи в целостность, включая их в форму»<sup>69</sup>.

В общем, по Кроберу, идеи, ценностные ориентации и опре-

деляют сущность общества. Как уже говорилось выше, идеалистической была трактовка Кробером в этом выступлении самой сущности ценности.

Общая проблема соотношения понятий «общество и культура», широко обсуждавшаяся в этнографии и социологии США, поднималась и Кробером.

Хотя в его рассуждениях о культуре того или иного народа фактически речь шла об идеологической надстройке, но в своих определениях культуры Кробер по существу подразумевал жизнь общества в целом, во всех его проявлениях — экономическом, социальном и идеологическом, — сводя понятие общества к «социальному аспекту культуры». В работе 1947 г. он писал, что культура и общество — две стороны одного целого<sup>70</sup>. В то же время он отмечал, что социальная солидарность и интеграция культуры не одно и то же, хотя они и взаимосвязаны и взаимодействуют. Он поставил даже проблему классового момента в культуре и, думается, решал ее довольно реалистически: «Очевидно, — писал он, — что каждый класс в обществе обладает особой фазой одной и той же культуры<sup>71</sup>. Но, сославшись на деление Уорнера общества США на три класса — высший, средний и низший, — Кробер делает хотя и осторожное, но ошибочное заключение, что это деление «более или менее соответствует аристократии, буржуа и пролетариату в марксовой теории»<sup>72</sup>. Однако уорнеровские «классы» не могли соответствовать классам в понимании Маркса уже по одному тому, что критерии деления общества на классы у Уорнера<sup>73</sup> и у Маркса были совершенно разные. Уорнер свои «классы» конструировал по размерам доходов, Маркс же — по месту в общественном производстве. Не ясно также, о какой аристократии в США мог писать Маркс?

В статье 1958 г. «Индивидуальность антропологии» он также утверждал, что «общество — часть домена культуры»<sup>74</sup>. Понимая под обществом область социальных отношений, он писал о «социокультурной целостности», которую в целях анализа можно разделить на социальный и культурный ее аспекты. Он разделял также общество и культуру в «эволюционном плане», говоря, что общество, т. е. социальное, существует уже в животном царстве, а культура присуща только людям. У людей «общество и культура сосуществуют». Это утверждение уже не было пониманием культуры и общества как целостности. Эта же идея сосуществования общества и культуры высказана в совместной статье А. Кробера и известного социолога США тех лет Т. Парсонса.

В этой статье культура и общество разделены. Культура, по мнению авторов, состоит «из унаследованного или созданного содержания, систем ценностей, идей и других значимых систем факторов, определяющих поведение людей, а также из вещей, созданных в результате этого поведения». Под обществом же, как отмечают авторы, они понимают «социальную систему» и

предлагают пользоваться этим понятием «для обозначения специфической системы взаимодействия между индивидами и между коллективами»<sup>75</sup>.

Как видим, здесь дана та же идеалистическая трактовка культуры как совокупности всех проявлений общественной жизни — деятельность людей по созданию материальной и идеологической жизни общества определяется системами ценностей и идей, а социальные отношения — это лишь средство общения между людьми.

В общетеоретическом плане большинство работ Кробера отражали несомненное влияние на его мировоззрение различного рода идеалистических концепций современной ему буржуазной философии истории. Однако его статьи и выступления второй половины 50-х годов носят некоторые признаки попыток отхода ученого от концепций неокантианства и неопозитивизма, попыток преодолеть антиисторизм и релятивизм исторической школы в этнографии США. В статье «О человеческой природе» он писал, например, уже о «конце эры релятивизма»<sup>76</sup> и критиковал релятивистское, а по существу расистское отрицание единства человеческого рода. Признавая единство человеческой природы, он вместе с тем подчеркивал, что «нельзя обнаружить изначальную, чистую человеческую природу, не тронутую конкретной культурой, она допустима теоретически как постоянная компонента в людях любого общества, любой этнической и социальной группы». Он критиковал этнопсихологов США за то, что они, «описывая поведение современных американцев, считают, что имеют дело с общечеловеческой психологией»<sup>77</sup>.

Кробер считал, что можно говорить об общечеловеческой культуре, поскольку она основана на «общем генетическом фундаменте, на специфических свойствах мозга». «...Общечеловеческая культура, рассматриваемая с историко-сравнительной точки зрения, — писал он далее. — ...видимо, должна совпадать с человеческой природой, из которой она возникла»<sup>78</sup>. Но в то же время Кробер категорически возражал против философского антропологизма, против биологических трактовок истории культуры как подчиненной законам человеческой природы. Подобного рода трактовки были широко распространены в социологии США того времени, особенно в работах влиятельного ученого Дж. Дьюи. Они развивались и адептами этнопсихологических исследований культуры и личности в американской этнографии. В указанной статье Кробер предложил два метода изучения генетического и культурного единства человечества: сравнительно-биологический — сравнительный анализ видов поведения животных как предшественников человеческого поведения — и культурно-релятивистский — метод сопоставления присущих человеческим группам крайностей.

Но признание генетического и «культурного единства» человечества Кробер сочетал с диффузионизмом, с искусственными



концепциями о заимствовании основ своей национальной культуры одними народами у других. Он считал, что «содержание всех цивилизаций и культур — чаще внешнего происхождения. Больше просочилось извне, чем изобретено дома»<sup>79</sup>. Сходные черты культуры различных народов, по мнению Кробера, обусловлены диффузией и заимствованиями элементов культуры и институтов или общим происхождением народов со сходными чертами культуры. Изучение диффузии элементов культуры и их заимствований и есть, по Кроберу, изучение «истории человеческих культур в их взаимосвязи»<sup>80</sup>.

Кробер не ставил проблемы исторической последовательности развития культур. Ее трудно было бы и ставить на основе идей культурного релятивизма Кробера, его поисков уникального специфического для каждой культуры. «На основе такого подхода, — справедливо писал его биограф Дж. Стюард, — он не мог дать какой-либо эволюционной классификации культур»<sup>81</sup>.

Как итог развития теоретических взглядов Кробера интересно его посмертно опубликованное исследование «Список цивилизаций и культура»<sup>82</sup>. Это была последняя и не завершенная работа Кробера, примечательная тем, что высказанные в ней положения свидетельствовали о значительном его отходе от разделявшихся им прежде взглядов. Он критиковал в ней представителей исторической школы, отказавшихся от теоретических обобщений ради изучения конкретных обществ и изучавших эти общества в состоянии статичности. Порождением этого подхода, по Кроберу, была и концепция «культурного ареала». Классификация обществ по культурным ареалам, справедливо отмечал он, предполагает статичный подход<sup>83</sup>. Он сравнивает ее с додарвиновскими классификациями животного мира. Положения, высказанные в этой работе, свидетельствуют о стремлении Кробера преодолеть культурный релятивизм и ограниченность эмпирических исследований этнографами отдельных культур и цивилизаций и подойти к решению проблем всемирной истории.

В начале работы он определяет понятия «цивилизация» и «культура» как обозначения различных ступеней одного явления. «В современном употреблении, — писал он, — цивилизация имеет оттенок обозначения высокого развития общества; культура же стала обычным термином универсального значения, одинаково применимым к высоким и малоразвитым продуктам наследства различных обществ. Каждое человеческое общество имеет свою культуру, сложную или простую. Но более сложные и высокие культуры обозначаются обычно термином цивилизация»<sup>84</sup>. В этой работе Кробер вновь возвращается к своей концепции ценностной культуры и пишет, что она обозначает «всю чисто эстетическую и интеллектуальную деятельность, но, строго ограничиваясь этой деятельностью, она включает элемент религии, хотя религия обычно включает в себя организационные институты; в нее входит также некоторая часть морали, хотя мораль

направлена на поведение и действия человека»<sup>85</sup>. Из ценностной культуры, таким образом, как бы исключаются «организационные религиозные институты» и мораль поведения и действий и остается чистая, творческая культура. То, что называется «творчеством», писал он, близко совпадает с понятием «ценностная культура»... для обозначения последней можно создать понятие «чистая культура», соответствующее терминам «художественная литература», «чистая наука»<sup>86</sup>.

В то же время Кробер, предостерегая от идеализма, писал, что «творческую, или идеальную культуру должно понимать и анализировать как представленную объективными явлениями и как полезное для работы понятие». Он подчеркивал далее, что целостная культура не есть нечто трансцендентное: «Она не выделяется из культуры в целом каким-то не поддающимся опыту, невыразимым качеством, духом, предопределенностью»<sup>87</sup>.

Критически переоценивает Кробер центральную идею своей прежней философско-исторической концепции — идею стиля культуры. Здесь он пишет, что эта «идея требует исследования и не может приниматься как исходный постулат, лишь доказуемый подбором фактов»<sup>88</sup>. Эти рассуждения Кробера свидетельствовали о его отходе от своих исходных положений в «Конфигурациях...», где он писал об определяющих культуру доминирующих в ней стилях, идеях, системах ценностей. Эта работа примечательна и тем, что в ней критике подвергаются основные историко-философские концепции исторической школы в американской этнографии, заимствованные из буржуазной историографии и социологии Запада, концепции, пропаганде которых в большой степени способствовал сам Кробер.

Развернутой критике подвергнута прежде разделявшаяся им концепция циклизма.

Он критикует здесь присущий этой теории натурализм, уподобление культуры или цивилизации биологическому организму и трактовку истории общества как жизненного цикла организма, развивающегося якобы «по траектории подъема и падения империй»<sup>89</sup>. По словам Кробера, эта идея «развивалась Данилевским и была догматически преувеличена Шпенглером»<sup>90</sup>. Интерес к подъему и падению империй он называл «полунаучным»<sup>91</sup>. Он породил, по словам Кробера, таких пророков обреченности, как О. Шпенглер. Даже такой «сверхученый, как Тойнби, подвергся этому влиянию. Хотя он и не предсказывает падения цивилизаций как неизбежного явления, но это вопрос его занимает, и он морализирует по этому поводу. Несомненно, рассуждения о том, что мы вернемся к варварству и анархии, являются захватывающей новостью, если только она верна, но слишком большое внимание к будущему или к вопросу, как его спасти, заключает Кробер, нарушает наше понимание прошлого и настоящего»<sup>92</sup>. Здесь Кробер, как видим, справедливо критикует Тойнби за его «заботу» о том, как «спасти» от гибели

«западную цивилизацию», высказывая верную мысль, что понимание прошлого служит настоящему.

В отличие от своего понимания истории человеческой культуры, изложенного в работе о «Конфигурациях...» как сосуществования ряда параллельных и уникальных цивилизаций, которые проходят свой жизненный цикл и погибают, в данной работе Кробер трактует историю уже как непрерывную серию следующих одна за другой культур и цивилизаций. «Культуры прошлого, — писал он, — переходят (буквально — «переливаются») одна в другую в пространстве и времени широкого диапазона»<sup>93</sup>.

Очевидно, что в том и другом случае им извращалась диалектика непрерывности и прерывности в истории.

Понимание истории человечества как серии сменяющих друг друга культур предпринимались уже до Кробера буржуазными историками Запада: О. Лоренцем в конце XIX в., О. Шпенглером, М. Блоком и другими в XX в.<sup>94</sup> Она связывалась с изображением внутренней истории цивилизации как взаимодействия борьбы и смены различных поколений, трактовавшихся не биологически, а в качестве носителей различных идейных течений.

Исторический же процесс представлялся Кроберу в духе исторического релятивизма, как непрерывный поток единичных событий, поэтому и историография у него «изучает события, сосредотачивая внимание на их уникальности и изменчивости»<sup>95</sup>. И Виндельбанд и представитель современного «логического позитивизма» К. Поппер также определяли историю как совокупность исторических событий<sup>96</sup>. Но такая трактовка истории исключала понимание подлинного единства человеческой истории.

Определяя задачи и методы историографии, Кробер неоднократно отмечал различия между историографией и этнографией, и прежде всего в предмете и источниках их исследований. Этнография изучает культуру и преимущественно культуры бесписьменных народов, свои источники она «делает» сама, в поле; историография же изучает цивилизации и исторические события на основе письменных источников. Этнография и историография различны и по методу изложения: первая *описывает* институты и культуры в состоянии их относительной устойчивости; историография же *повествует* литературной прозой о важных событиях и именах»<sup>97</sup>. Как и многие неопозитивисты, в историках он видел писателей, говоря, что «великие историки одновременно и великие писатели».

Но историография и этнография сходны, по Кроберу, в своем внимании к уникальности: одна — исторических событий, другая — культур; в применении метода сопоставлений и стремлении к изучению сравнительной истории человеческой культуры в целом.

Эта последняя проблема и является основной темой работы «Список цивилизаций и культур». На страницах этого исследования он писал, что этнографы интересуются общей культурой че-

ловечества и, понимая ее как совокупность конкретных культур, видел их задачу в прослеживании ее «роста, взаимосвязей и классификаций»<sup>98</sup>. И здесь он последовательно отличал задачи этнографии и истории. Задачей первой является, по Кроберу, разграничение и классификация культур, а историографии — периодизация исторических событий<sup>99</sup>. Вместе с тем он отмечал единство предметов исследования этих наук, определяя их как «стороны друг друга потому, что, с одной стороны, культура всегда сопровождается историческими событиями и является их следствием, а с другой стороны, события могут иметь место лишь в данной культурной среде и покоятся на ней»<sup>100</sup>. Из этого положения видно, что задачу историографии он ограничивал периодизацией событий внутри данной культуры или цивилизации. Как известно, так она понималась и на страницах «Исследования истории» А. Тойнби, в котором делались попытки периодизации каждой из анализируемых цивилизаций на четыре периода.

Несомненно, признание необходимости периодизации, даже такое релятивистски ограниченное, было известным отходом от полного отрицания возможности периодизации истории представителями исторической школы 1930-х годов. Но призыв к периодизации наряду с утверждением о бесконечной непрерывности исторических событий неизбежно усложнял проблему возможных критериев деления истории на периоды. Абсолютизация непрерывности означала игнорирование качественного своеобразия периодов. Хотя Кробер и делал попытки объяснить, каким представлялось ему объективное содержание периодов, его призыв к периодизации носил чисто декларативный характер.

В то же время он высказывался против абсолютизации предлагавшихся в буржуазной науке периодизаций истории. «Ни одна классификация периодов или культур,— писал он,— не может быть окончательной и бесспорно доказуемой, всякая классификация находится в состоянии постоянной переработки. Историки сознают, что история все время «переписывается», т. е. реинтерпретируется, что рано или поздно приводит к пересмотру периодизаций и классификаций»<sup>101</sup>. Безусловно, Кробер прав, что всякие научные обобщения постоянно уточняются, приводятся в соответствие с новыми успехами науки. Оправданы его сомнения в достоверности периодизаций, основывавшихся на субъективных суждениях буржуазных историков. Но сам Кробер, говоря о том, что история все время «переписывается», отрицал возможность общей исторической теории и прошлое сводил к его субъективистским интерпретациям.

В духе неопозитивистской историографии Кробер совершенно игнорировал марксистское понимание истории и сущность его периодизации всемирно-исторического процесса. Вопрос о единстве всемирной истории и ее периодизации, как известно, еще в прошлом веке был поставлен и решен историческим материализмом. Основой марксистской периодизации истории является учение об

общественно-экономических формациях. В этом учении обобщены и закономерная поступательность исторических эпох, и органическое единство всех проявлений экономической, социальной и духовной жизни каждого данного конкретно-исторического общества. В нем нашло отражение диалектическое единство объективной непрерывности развития производительных сил и прерывности — революционной смены — производственных отношений.

Марксистскому пониманию истории человеческого общества буржуазные историки пытались противопоставить различного рода субъективно-идеалистические концепции и периодизации. Отмечая несовершенство этих периодизаций, Кробер в то же время подчеркивал, что это не снимает необходимости периодизации истории и не оправдывает, по его словам, «нелогично поразительные позиции» английского философа и историка Р. Коллингвуда<sup>102</sup>, «считающего всякие исторические периоды или циклы иллюзорными»<sup>103</sup>. Кробер критикует Коллингвуда не за его идеализм, а за то, что ему «человеческая история представляется навсегда обреченной оставаться недифференцированной магмой, движением во времени неорганизованных событий, подобным движению бесконечного потока гравия»<sup>104</sup>.

Этот ультрапессимизм, по мнению Кробера, «является, вероятно, следствием стремления к сверхсовершенству, желания достигнуть объективной истины, которая невозможна даже в физике. Сознание недостижимости ее и порождает отрицание какой-либо теоретической организации материала человеческой истории»<sup>105</sup>.

Этому пессимизму Кробер противопоставлял релятивистские позиции большинства американских этнографов и историков, признающих, что «никакое понимание истории культуры не является абсолютным или конечным, но что оно имеет большую или меньшую ценность... Ни одна интерпретация данных не будет вечной и неизменной, но все они будут иметь значение для дальнейшего развития знаний»<sup>106</sup>.

Бесспорно, Кробер был прав, говоря об относительности наших знаний. В. И. Ленин, разрабатывая теорию отражения диалектического метода, писал: «Человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, ее „непосредственной цельности“, он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»<sup>107</sup>.

Но и в этой работе Кробер оставался в плену исторического релятивизма, понимая историю лишь как непрерывную смену событий в рамках данной цивилизации.

Вероятно, разрабатывавшиеся для этой работы проблемы, в какой-то мере нашли отражение в выступлении Кробера на чикагском симпозиуме 1959 г., посвященном столетию выхода в свет книги Ч. Дарвина «Происхождение видов»<sup>108</sup>. Высказанные в этом выступлении положения также говорили об отходе

Кробера от крайних антиэволюционистских позиций исторической школы в этнографии США. В частности, он критиковал партикуляризм и статичность подхода представителей этой школы, их отход от историзма, проникшего в науку под влиянием дарвинизма. Он выступил за переход от культурного релятивизма, призывая к написанию общей истории человечества, которая, по его мнению, «неизбежно будет историей человеческой культуры»<sup>109</sup>. Для разработки этой истории он считал полезным сочетание двух научных подходов: микродинамичного (как изучения динамики изменений в конкретных обществах) и макродинамичного, понимавшегося им как анализ временных изменений на протяжении больших отрезков истории культуры<sup>110</sup>.

Высказываясь за изучение общей эволюции культуры, Кробер определял эту эволюцию как «единый, непрерывный процесс изменений во времени, необратимый и неповторимый»<sup>111</sup>. Но такое понимание «эволюции культуры» говорило, несомненно, о том, что Кробер, в какой-то мере отойдя от релятивистского антиисторизма исторической школы в американской этнографии, сделал шаг к плоскому эволюционизму. С этим пониманием истории связана была и трактовка Кробером проблемы прогресса. Его несомненной заслугой было то, что он поднял эту проблему и осуждал своих коллег за «негативизм» в этом вопросе, за их абсолютное отрицание прогресса как объективного явления, критиковал трактовку прогресса как этической категории. Подчеркивая необходимость изучения прогресса, Кробер определял его как «способность культуры к накоплению»<sup>112</sup>. Прогресс представлялся ему как плавная эволюция, не знающая противоречий, скачков и зигзагов. Но и в этом выступлении он отмечал приводившуюся им ранее мысль о неравномерности в «степени и качестве» прогресса в различных областях культуры. Как уже отмечалось выше, бесспорный прогресс понимаемый им как «накопление», он обнаруживал в развитии «техники и науки», т. е. в области производительных сил, где наиболее отчетливо обнаруживается поступательность истории.

Все эти высказывания Кробера говорили о его стремлении преодолеть антиисторизм старой школы и подойти к решению проблем единства мировой истории, правда, эти проблемы были им лишь поставлены и звучали как призыв старейшины американских этнографов к молодому поколению ученых обратить внимание на эти насущные вопросы науки. Но самому Кроберу не удалось полностью преодолеть культурный релятивизм и он не увидел подлинного единства человеческой истории.

\* \* \*

В заключение можно сказать, что в трудах Кробера находили отражение все новые течения, повороты и зигзаги в развитии теоретической мысли в этнографической науке и социологии США и Запада. Высказанные в его последних работах взгляды свиде-

тельствовавали о его реакции на происходивший в те годы поворот от антиисторизма старой школы к эволюционизму. В них он критикует скептицизм и агностицизм буржуазных этнографов и историков, высказывая и самокритичные положения. Философско-исторические взгляды Кробера последних лет — это по-существу «лебединая песня» последнего теоретика исторической школы. Они подводят нас к новому этапу в развитии теоретической мысли США, полнее всего выраженному в так называемом «неоэволюционизме». Позиции Кробера характеризуют переходное состояние между крайним антиисторизмом исторической школы и неоэволюционизмом. Можно сказать, что Кробер одной ногой стоял еще на позициях старой школы, а другой шагнул уже в новый период истории американской этнографии.

- <sup>1</sup> См., например: *Steward J. H.* Alfred Louis Kroeber. 1876—1960.— *American anthropologist*, 1961, vol. 63, N 5, pt 1; *Idem.* Alfred Kroeber. New York, 1973; *Kroeber T.* Alfred Kroeber a personal configuration. Berkeley, 1970.
- <sup>2</sup> *Kroeber A. L.* Handbook of the Indians of California.— *Bulletin bureau of American ethnology*, Washington, 1925, N 78; *Kroeber A. L.* Cultural and natural areas of native America.— *University of California publications in American archaeology and ethnology*, Berkeley, 1939, vol. 38.
- <sup>3</sup> *Kroeber A. L.* The history of Philippine civilization as reflected in religious nomenclature.— *Anthropological papers of the American Museum of natural history*, 1918, vol. XIX, pt II; *Kroeber A. L.* Kinship in the Philippines.— *Ibid.*, New York, 1919, vol. XIX, pt III.
- <sup>4</sup> См.: *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Америки. От родового общества к классовому. М.: Наука, 1974.
- <sup>5</sup> *Morgan L. H.* Systems of consanguinity and affinity of human family.— *Smithsonian Institution contribution to knowledge*, Washington, 1870, vol. XVII.
- <sup>6</sup> *Kroeber A. L.* Classificatory systems of relationship.— *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1909, vol. 39.
- <sup>7</sup> *Kroeber A. L.* The matrilineate again.— *American anthropologist*, 1917, vol. 19, N 4; *Zuni kin and Klan*.— *Anthropological papers of the American Museum of natural history*, 1917, vol. XVIII, pt II.
- <sup>8</sup> *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904, с. 320; *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903, с. 552; см. критику их концепций: *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М.: Соцэкгонмиз, 1959, с. 71—74; *Тюменев А.* Индивидуализирующий и генерализирующий методы в исторической науке.— *Историк-марксист*, 1929, № 12, с. 153—184.
- <sup>9</sup> См.: *Ольдерогге Д. А., Потехин И. И.* Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма. В кн.: *Англо-американская этнография на службе империализма*. М.: Изд-во АН СССР, 1951. (Тр. Ин-та этногр., т. XII).
- <sup>10</sup> *Kroeber A. L.* The nature of culture. Chicago, 1952.
- <sup>11</sup> *Kroeber A. L.* Cultural and natural areas of native America, p. 2.
- <sup>12</sup> *Kroeber A. L.* Configurations of culture growth. Berkeley, 1944.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 5.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. VII.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 838.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 6.
- <sup>17</sup> Понятие «pattern» Кробер впервые употребил в статье 1943 г. (см.: *Kroeber A. L.* Structure, function and pattern in biology and anthropology.— *Scientific monthly*, 1943, vol. 56, N 2).
- <sup>18</sup> *Kroeber A. L.* Configurations..., p. 844.

- <sup>19</sup> Kroeber A. L. Concluding review.— In: An appraisal of anthropology today. Chicago, 1953, p. 370.
- <sup>20</sup> Риккерт Г. О понятии философии. Логос. М., 1910, кн. I, с. 33; Он же. О системе ценностей. Логос. М., 1914, т. I, вып. 1, с. 73.
- <sup>21</sup> Kroeber A. L. Concluding review, p. 372—373.
- <sup>22</sup> Ibid., p. 373.
- <sup>23</sup> Риккерт Г. О понятии философии, с. 41.
- <sup>24</sup> Kroeber A. L. Concluding review, p. 373.
- <sup>25</sup> Шпенглер О. Закат Европы. М.; Пг., 1923, т. 1, с. 25.
- <sup>26</sup> Murphy R. F. Robert H. Lowie. New York, 1971, p. 19.
- <sup>27</sup> Kroeber A. L. Concluding review, p. 370.
- <sup>28</sup> Kroeber A. L. History of anthropological thought.— In: Yearbook of anthropology. New York, 1955, p. 300.
- <sup>29</sup> Ibid., p. 301.
- <sup>30</sup> Kroeber A. L. History of anthropological thought, p. 300.
- <sup>31</sup> Ibid., p. 301.
- <sup>32</sup> Kroeber A. L. Configurations..., p. VII.
- <sup>33</sup> Kroeber A. L. Concluding review, p. 370.
- <sup>34</sup> Ibid., p. 370.
- <sup>35</sup> Ibid., p. 370.
- <sup>36</sup> Ibid., p. 371.
- <sup>37</sup> Kroeber A. L. On human nature.— Southwestern journal of anthropology, 1955, vol. 11, N 3, p. 198.
- <sup>38</sup> Kroeber A. L. History and anthropology in the study of civilization.— In: Kroeber A. L. An anthropologist looks at history. Berkeley; Los Angeles, 1963.
- <sup>39</sup> Kroeber A. L. The nature of culture, p. 375.
- <sup>40</sup> Ibid., p. 60.
- <sup>41</sup> Kroeber A. L. Configurations..., p. 844.
- <sup>42</sup> Ibid., p. 843.
- <sup>43</sup> Ibid., p. 842.
- <sup>44</sup> Ibid.
- <sup>45</sup> Ibid., p. 843.
- <sup>46</sup> Ibid., p. 839.
- <sup>47</sup> Kroeber A. L. Configurations..., p. 840.
- <sup>48</sup> Ibid., p. 846.
- <sup>49</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, с. 5.
- <sup>50</sup> Kroeber A. L. Configurations..., p. 839.
- <sup>51</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 25.
- <sup>52</sup> Kroeber A. L. The superorganic.— American anthropologist, 1917, vol. 19, N 2.
- <sup>53</sup> Kroeber A. L. On human nature.
- <sup>54</sup> Ibid., p. 196.
- <sup>55</sup> Bidney D. The concept of human nature in modern evolutionary anthropology.— В кн.: Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1967, т. 4.
- <sup>56</sup> Kroeber A. L. Anthropology. New York, 1947. Эта книга — расширенное и переработанное издание его учебника 1923 г. Мы пользуемся 2-м изданием этого труда (1948 г.).
- <sup>57</sup> Kroeber A. L. Anthropology, p. 293.
- <sup>58</sup> Ibid., p. 295.
- <sup>59</sup> Ibid., p. 293.
- <sup>60</sup> Ibid., p. 294.
- <sup>61</sup> Ibid., p. 304.
- <sup>62</sup> Kroeber A. L. Reality culture and value culture.— In: The nature of culture. Chicago, 1952, p. 152—166.
- <sup>63</sup> Ibid., p. 139.
- <sup>64</sup> Ishida I. Historical materialism and American anthropology.— В кн.: Труды VII конгресса антропологических и этнографических наук, т. 4, с. 33.
- <sup>65</sup> Ibid.



- <sup>66</sup> Kroeber A. L. Concluding review, p. 371.
- <sup>67</sup> Ibid., p. 372.
- <sup>68</sup> Ibid., p. 376.
- <sup>69</sup> Ibid., p. 373.
- <sup>70</sup> Kroeber A. L. Anthropology, p. 68.
- <sup>71</sup> Ibid., p. 268.
- <sup>72</sup> Ibid., p. 269.
- <sup>73</sup> См. критику общих концепций Л. Уорнера в статье: Шаревская Б. И. Апология расизма в американской этнографии.— Сов. этногр., 1948, № 2.
- <sup>74</sup> Kroeber A. L. The personality of anthropology.— Kroeber Anthropological society papers, 1958, N 19, p. 115.
- <sup>75</sup> Kroeber A. L., Parsons T. The concept of culture and social system.— American sociological review, 1958, vol. 23, p. 582.
- <sup>76</sup> Kroeber A. L. On human nature.— Southwestern journal of anthropology, 1955, vol. 11, N 3, p. 121.
- <sup>77</sup> Kroeber A. L. On human nature, p. 121.
- <sup>78</sup> Ibid., p. 125.
- <sup>79</sup> Kroeber A. L. History and anthropology in the study of civilizations.— In: Steward J. H. Alfred Kroeber, p. 105.
- <sup>80</sup> Ibid., p. 106.
- <sup>81</sup> Steward J. H. Alfred Kroeber, p. 51.
- <sup>82</sup> Kroeber A. L. A roster of civilizations and culture.— In: An essay on the natural history of the world's cultures, living and extinct. Chicago, 1962.
- <sup>83</sup> Kroeber A. L. A roster of civilizations..., p. 15.
- <sup>84</sup> Ibid., p. 9.
- <sup>85</sup> Ibid.
- <sup>86</sup> Ibid., p. 9—10.
- <sup>87</sup> Ibid., p. 10.
- <sup>88</sup> Ibid., p. 17.
- <sup>89</sup> Kroeber A. L. A roster of civilizations..., p. 17.
- <sup>90</sup> Ibid., p. 10.
- <sup>91</sup> Ibid., p. 16.
- <sup>92</sup> Ibid.
- <sup>93</sup> Ibid., p. 10.
- <sup>94</sup> См. критику этой исторической концепции буржуазных историков в кн.: Рон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли, с. 328—329.
- <sup>95</sup> Kroeber A. L. History and anthropology in the study of civilizations; Personality of anthropology.— In: Kroeber A. L. An anthropologist looks at history. Chicago, 1970.
- <sup>96</sup> Popper K. R. The open society and its enemies. London, 1952, vol. II, p. 264.
- <sup>97</sup> Kroeber A. L. A roster of civilizations..., p. 11.
- <sup>98</sup> Ibid.
- <sup>99</sup> Ibid.
- <sup>100</sup> Ibid., p. 10.
- <sup>101</sup> Ibid., p. 11.
- <sup>102</sup> Collingwood R. G. The idea of history. London, 1951. См. критику философско-исторических взглядов Г. Коллингвуда в кн.: Рон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли, с. 166—171.
- <sup>103</sup> Kroeber A. L. A roster of civilizations, p. 11.
- <sup>104</sup> Ibid.
- <sup>105</sup> Ibid.
- <sup>106</sup> Ibid.
- <sup>107</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 164.
- <sup>108</sup> Kroeber A. L. Evolution, history and culture.— In: Evolution after Darwin. Chicago, 1960, vol. 2.
- <sup>109</sup> Ibid., p. 14.
- <sup>110</sup> Ibid., p. 14, 16.
- <sup>111</sup> Ibid., p. 5.
- <sup>112</sup> Ibid., p. 15.

### III.

## ПОВОРОТ К ЭВОЛЮЦИОНИЗМУ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ МЫСЛИ США (1940—1960-е годы)

---

### Глава 1

#### ЭВОЛЮЦИОНИЗМ ЛЕСЛИ АГНЮСА УАЙТА

Наступлению нового периода в истории американской этнографии, характеризовавшемуся известным поворотом к историзму, в огромной степени содействовали историко-философские взгляды Л. Уайта, которые он развивал и пропагандировал. Начиная с 1930-х годов он выступал в защиту эволюционизма в этнографии вообще и учения Моргана в частности. В спорах с антиэволюционистами, критикуя их релятивизм и антиисторизм, Уайт развивал свою концепцию исторического прогресса, основанную на постулатах эволюционистского историзма. Его научные взгляды свидетельствовали о том, что, несмотря на заявления этнографов исторической школы, что «эволюционизм погребен», идеи эволюционизма, хотя и подспудно, продолжали развиваться. Правда, работы сторонников этих идей не печатались, их имена не упоминались, им трудно было прорваться в этнографическую науку вследствие засилья представителей исторической школы в этнографии США.

Всякая критика концепций этой школы вызывала враждебное отношение и со стороны влиятельных академических кругов, и администрации университетов и научных учреждений, в которых велись этнографические исследования.

Свою научную деятельность в области этнографии Л. Уайт начинал с летних полевых поездок к индейцам пуэбло на Юго-Западе США, во время своей учебы на социологическом факультете Чикагского университета. По окончании университета первый свой пост он получил в музее и университете г. Буффало. Близость от этого города резервации ирокезов сенека позволила ему знакомиться с жизнью индейцев и вызвала живейший интерес к научному наследию их исследователя Л. Г. Моргана. Это определило одно из главных направлений научной деятельности Уайта — изучение и публикация архивных материалов Моргана. На основе изучения этих материалов Л. Уайт на протяжении всей своей длительной научной деятельности начиная с 1931 г.

упорно и последовательно выступал в защиту учения Л. Г. Моргана, показывая необоснованность и часто нетактичность критики ученого представителями исторической школы. Уже в 1932 г. он пророчески писал, что «хотя его (Моргана.— Ю. А.) теперь отвергают, не признают, позорят и высмеивают, но придет время, когда его величие будет вполне оценено. Имя Моргана будет блистать еще долго после того, как его критики умрут и будут забыты»<sup>1</sup>. История науки подтвердила это предвидение Уайта.

В 1930 г. Уайт получил место преподавателя в Мичиганском университете (г. Анн-Арбор), где он проработал 40 лет до ухода на пенсию в 1970 г. Эта удача объясняется, несомненно, тем, что в то время Уайта знали как этнографа-полевика, специалиста по культуре индейцев пуэбло.

Но когда Уайт начал читать свои курсы («Культурология», «Ум первобытного человека», «Эволюция культуры»), в которых подвергал критике теоретические основы концепций исторической школы, он почувствовал враждебность всемогущих представителей этой школы. Его лекции не только создавали ему популярность среди широких кругов интеллигенции, но и порождали множество врагов среди церковников и различного толка реакционеров в правящих кругах штата и университетской элиты, не раз требовавших увольнения Уайта из Мичиганского университета. Католическая церковь г. Анн-Арбор отлучила его от церкви. Хотя его не увольняли, но всячески мешали в научном продвижении. Его знаменитый труд «Эволюция культуры» вышел в свет только через 25 лет после того, как он был подготовлен к печати. Несмотря на огромную популярность читаемых Уайтом курсов среди студенчества и преподавателей университета, он в течение 13 лет считался ассистентом профессора, получив звание профессора лишь в 1943 г. Возглавляя фактически факультет антропологии университета, в течение многих лет он числился исполняющим обязанности декана. Он был наиболее низко оплачиваемым среди преподавателей университета, не получал ни дополнительных средств, ни свободного времени на продолжавшиеся им полевые работы среди индейцев Юго-Запада США. Поездка Уайта в СССР в 1932 г. была в этой ситуации смелым шагом и значительно осложнила его жизнь.

В своих лекциях Уайт излагал широкую панораму истории человечества, критиковал волюнтаризм, деизм, попытки биологического и психологического объяснения человеческой деятельности. Уайт первым подверг критике входившую в 1940-е годы в моду школу исследований культуры и личностей в этнографии США, назвав период ее господства «мрачным веком» в истории американской этнографической науки<sup>2</sup>.

Эволюцию он определял как объективно происходящий во времени непрерывный процесс изменения, присущий человеческому обществу и природе. Эволюционизм же он понимал как науку об этом общем процессе, которая успешно и плодотвор-

но развивалась во всех областях знания и отвергалась в науке о человеческом обществе в ущерб ей. Эволюционизм Л. Уайта порождал сомнения в вечности капиталистического общества.

Одной из первых работ, в которой Л. Уайт подверг критике антиэволюционизм, релятивистский эмпиризм и отказ от теоретических обобщений представителей исторической школы в американской этнографии и изложил свою историко-философскую концепцию, была упоминавшаяся уже статья «Эволюция культуры и американская школа исторической этнологии», опубликованная в Советском Союзе.

Свои лекции и выступления в печати по теоретическим проблемам истории человечества Уайт объединил в двух изданиях основного теоретического труда «Наука о культуре» и фундаментальном исследовании «Эволюция культуры»<sup>3</sup>.

В этих трудах Уайтом разрабатывались две линии его теоретических исследований: в первом он излагал свои взгляды на науку о культуре, называя ее «культурологией»; во втором же развивались его историко-философские концепции об общих закономерностях прогрессивного развития человеческого общества. Идеи двух этих книг взаимосвязаны и характеризуют общую концепцию Л. Уайта об историческом процессе. Важнейшие положения концепции Уайт развивал во множестве статей, переиздававшихся по несколько раз.

*Культурология Л. Уайта.* Необходимость в самостоятельной науке о культуре Уайт пытался обосновать распространенной в современной американской этнографии идеей о том, что общество и культура исторически разнорядковые явления. Общество трактовалось как скопление живущих вместе организмов, и на этом основании социальное приписывалось и животному миру. Исходя из этой посылки Уайт считал, что не только люди, но и многие животные организованы в общества. Эта биологизация социального звучит, например, в следующем высказывании Уайта: «Коротко, социальная организация — это просто тот аспект питательного, защитного и воспроизводящего поведения, который связан с отношениями между организмами... она и форма жизни, и сам жизненный процесс»<sup>4</sup>. Правда, он отмечал разницу между социальным у животных и у людей, у первых, писал он, социальная жизнь «определяется их биологической структурой... поведение же человеческих существ в обществе определяется не их анатомической структурой или генетической конструкцией, а внешней, экстрасоматической социальной традицией, которую мы называем культурой»<sup>5</sup>.

Исходя из положения, что «культура, а не общество является специфической особенностью человеческого вида», Уайт считал, что «научное исследование этой особенности должно называться культурологией, а не социологией»<sup>6</sup>.

Термин «культурология» он употребил впервые в 1939 г.<sup>7</sup> для того, чтобы провести различие между наукой о культуре и

другими исследованиями этнографов. Позднее он установил, что это понятие было употреблено еще в 1909 г. известным немецким химиком и философом В. Оствальдом, однако в современной этнографической литературе «культурология» связывается с именем Л. Уайта. В словаре Вебстера говорится, например, что «культурология — это наука о культуре... методология, связанная главным образом с именем американского этнографа Л. Уайта».

В посвященной культурологии статье хорошо изложена главная суть культурологической концепции Уайта<sup>8</sup>. Как отмечал сам Уайт, его культурологическая концепция подвергалась резкой критике со стороны этнографов США. Однако после выхода в свет его книги «Наука о культуре» (1949 г.) «культурология» стала проникать на страницы научных изданий и общих руководств.

Критика культурологии Уайта этнографами США вполне объяснима. Историко-философские ее основы были глубоко отличны от теоретических основ культурной антропологии. Уайт отошел от таких исходных концепций последней как релятивизм, феноменология и абсолютизация частного и особенного. Его скорее можно было обвинить в абсолютизации общего, что и делали критики.

Культурология Л. Уайта представляла собой попытку вернуть этнографическую науку США на путь анализа общих проблем, выявления общих закономерностей развития человечества в целом. В этом плане может быть оправдано и утверждение Уайта относительно «культурологической революции» в этнографической науке США. В культурологии он видел «принципиально новый способ объяснения уже известных фактов и явлений культуры»<sup>9</sup>. В то же время он считал, что культурология как наука о культуре — не новая наука. Основателем ее он считал Э. Тэйлора, приводя тэйлоровское определение задач этой науки как «изучения обычаев, институтов, представлений, языков, искусств, орудий и др., короче, всего того, что отличает человеческий вид от других». Эти явления, по Уайту, изучали и представители культурной антропологии, но «их интересовали не культурологические, а психологические, психоаналитические, социологические... проблемы»<sup>10</sup>. Его культурология была прежде всего реакцией против психобиологических объяснений культуры, весьма популярных в этнографии США 1940-х годов. Он противопоставил культурный детерминизм широко распространенному в социальных науках тех лет философскому антропологизму, видевшему главную движущую силу истории в физиологии и психологии человека, трактовавшему культуру как выражение поведения человека. Культурология, по словам Уайта, все перевернула, показав, что «культура объясняет поведение человека», а не наоборот.

В своей речи при вступлении на пост президента Американской антропологической ассоциации в 1964 г. Уайт отметил еще

одно отличие культурной антропологии от культурологии, заключающееся в «замыкании» ее представителей «в экзотическом мире прошлого и бесписьменного», как в убежище от жгучих проблем современности. Уайт призывал этнографов США выйти из этой «орбиты прошлого» на попрание современности, заняться «изучением культуры в целом и объяснением современных наций и культур»<sup>11</sup>. При этом Уайт подчеркивал широчайшие возможности культурологии в предвидении будущего и в служении человечеству.

В определении культуры Уайт придерживался распространенного в науке тейлоровского ее определения как «совокупности орудий, инструментов, утвари, одежды, украшений, обычаев, институтов, обрядов, игр, произведений искусств, языка и т. д.» Эти компоненты культуры он распределял по четырем категориям: технологического, социального, психологического и идеологического. Он подчеркивал вместе с тем целостность культуры, говоря, что все ее составные части взаимосвязаны и образуют систему, что изменения в одной части зависят от других. Поэтому он трактовал культуру как социокультурную систему. «Культура любого самостоятельного общества людей,— писал он,— образует социокультурную систему»<sup>12</sup>.

Социокультурная система, видимо, вначале мыслилась Уайтом как некий аналог социально-экономической формации. Это очевидно и из его слов, что «феодальная, капиталистическая и коммунистическая социокультурные системы развивались в процессе изменений культуры»<sup>13</sup>. США и СССР он характеризовал как разные социокультурные системы. Анализ культуры как системы была посвящена последняя книга Л. Уайта, увидевшая свет уже после его смерти в 1975 г.<sup>14</sup>

*Динамика культуры.* Распространенному в этнографической науке США статичному подходу к культуре Уайт противопоставлял понимание культуры как прогрессивно развивающейся «динамичной системы». Он определял ее как «поток взаимодействующих элементов». «Поток культуры,— писал он,— течет, изменяется, растет, развивается в соответствии с присущими ей законами»<sup>15</sup>. Явления культуры, по Уайту, объяснимы самой культурой<sup>16</sup>.

Но, критикуя попытки биологического или психобиологического объяснения культуры, Уайт впадал в крайность недооценки субъективного фактора в истории. Человек у него стоял в стороне от этого потока. «Человеческое поведение,— писал он,— это только реакция человеческого организма на этот поток культуры... Оно детерминировано культурой»<sup>17</sup>.

Высказывания Уайта хотя и близки были пониманию культурного детерминизма Ф. Боасом и А. Кробером, однако они вызвали критику учеников последних и послужили основой обвинений Уайта в обожествлении культуры и полном игнорировании им человека как создателя и посетителя культуры. Эти обвинения

можно объяснить, несомненно, более последовательными высказываниями Л. Уайта, чем Боаса и Кробера, против концепций философского антропологизма. Уайт неоднократно пытался отводить эти обвинения как необоснованные. Оживленная полемика Уайта с его критиками по вопросам философии истории нашла свое отражение в 1940-е годы на страницах этнографических журналов США <sup>18</sup>. Уайт пытался доказать, что он не игнорирует человека как носителя культуры. «Анализ культуры, языка, институтов, идеологий, технологической системы как особого порядка явлений, объяснимых из самих себя, вовсе не значит, — писал он, — их обожествление... Люди необходимы для существования явлений культуры, но они не необходимы при объяснении их эволюции и их вариаций... Влияние технологий на социальные системы, взаимосвязь между технологией, социальной системой и идеологией могут анализироваться без учета человеческих носителей этих систем... Расовые предрассудки, войны, капитализм не могут быть объяснены как логически необходимое проявление представлений и чувств вообще присущих человеческому разуму» <sup>19</sup>. Но, справедливо высказываясь против определяющей роли врожденных, извечно присущих особенностей человека как биологического существа, Лесли Уайт все же недооценивал общественную роль человека как социального существа и трактовал значение человека с позиций натурализма. Этот подход особенно отчетливо сказался на трактовке Уайтом движущих сил в развитии культуры, в его анализе «динамики культуры».

Уайт, несомненно, стремился к материалистическому объяснению культурных систем и даже пользовался при этом понятиями базиса и надстройки. «Мы можем рассматривать культурную систему, — писал он, — как серию трех горизонтальных слоев: технологический слой в основании, философский наверху и социологический между ними. Это расположение выражает роль каждого слоя в культурном процессе. Технологическая система базисна и первична... вся человеческая жизнь и культура покоятся на ней и зависят от нее» <sup>20</sup>. Как видим, понимание Уайтом базиса глубоко отлично от его марксистского определения. Как известно, марксизм базис каждой общественно-экономической формации видит в экономической структуре общества. «Совокупность этих производственных отношений, — писал К. Маркс, — составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка...» <sup>21</sup>. Технология же Уайта не охватывает полностью даже производительные силы в марксистском их понимании. Он определяет ее как систему, состоящую «из материальных, механических, физических и химических средств и техники их использования, с помощью которой человек, как животный вид, соотносится с его естественной средой. В ней мы находим орудия производства, средства существования, материал для жилища, орудия нападения и защиты» <sup>22</sup>. В эту систему Уайт не включа-

ет человека как главную общественную производительную силу.

Человек фигурирует в ней как биологическая особь, которая через посредство техники «соотносится с окружающей средой в целях удовлетворения своих жизненных потребностей». Экономические, трудовые, профессиональные отношения, по Уайту, отделены от его технологической системы. Они трактуются как формы проявления межперсональных отношений.

Окружающую человека среду Уайт определяет в терминах космических. Он стремится определить место человека и культуры во вселенной, трактуя технологию как «средство соотношения двух материальных систем — человека и космоса»<sup>23</sup>. Культуру же в целом он определял как термодинамическую, механическую систему преобразования энергии. «Цивилизации или культуры человечества, — писал он, — ...можно рассматривать как форму или организацию энергии»<sup>24</sup>. Значительное внимание он уделил вопросу о применимости к культурным системам законов термодинамики, придя к выводу, что «принципы и законы термодинамики применимы к культурным системам так же, как к другим материальным системам... Мы можем объяснить эволюцию культуры, — писал он, — на основах тех же законов термодинамики, которые применимы к биологическим системам... Культурные процессы — это только бесконечно малая струя в бесконечном космическом потоке явлений»<sup>25</sup>. Ставя, таким образом, человеческое общество в один ряд с другими физическими и биологическими системами вселенной, Уайт явно недооценивал специфику человека как существа общественного, со своим разумом, противостоящего всей остальной материи космоса и активно на нее воздействующего.

*Технологический детерминизм Лесли Уайта.* Все эти рассуждения Уайта нельзя расценить иначе, как попытку приписать общественным явлениям закономерности неорганической природы. Целям обоснования этих попыток и подчинена развиваемая им на страницах многих работ «энергетическая теория эволюции культуры». Он признает вклад в развитие этой теории своих предшественников: В. Оствальда, А. Лотке, Б. Рассела, Ф. Содди и др. Методологической основой энергетической теории Уайта была идея немецкого физика и философа В. Оствальда: «История цивилизации является историей возрастания человеческого контроля над энергией»<sup>26</sup>. Технологию как определяющий момент эволюции культуры, писал Уайт, «мы разбиваем на энергию и орудия»<sup>27</sup>. «Для удовлетворения жизненных потребностей человека, — пояснял он свою точку зрения, — необходима энергия. Поэтому главными функциями культуры являются обуздание энергии и контроль над ней, с тем чтобы она служила человеку»<sup>28</sup>. Энергия, по Уайту, улавливается из космоса. «С помощью технологических средств энергию обуздывают и заставляют работать». Социальная и философская системы — одновременно и придаток и выражение этого технологического процесса. «Функ-



ционирование культуры как целого обосновывается и определяется, по Уайту, количеством обузданной энергии и способом ее использования»<sup>29</sup>. Уточняя эти взгляды, Уайт писал в 1968 г., что он сформулировал «основной закон эволюции культуры», согласно которому «культура развивается вместе с возрастанием количества энергии, ежегодно обуздываемой на душу населения»<sup>30</sup>.

По мере возрастания количества этой энергии человечество, по Уайту, проходило свой исторический путь «от дикости, через варварство, к цивилизации». Первым источником энергии, писал он, был человеческий организм. В результате земледельческой революции эра человеческой энергии сменилась эрой обуздания солнечной энергии в форме возделываемых растений и одомашненных животных. Затем последовала эра использования энергии ветра и воды. Потом началась эра обуздания солнечной энергии в форме каменного угля, это была топливная революция. И наконец — эра атомного ядра. «Если фактор энергии постоянен, степень развития культуры будет варьировать вместе с варьированием эффективности средств — технологических, социологических и идеологических — обуздания и использования энергии»<sup>31</sup>.

Таким образом, культура в своем развитии, по Уайту, проходит определенные стадии, отделенные одна от другой рубежами, называемыми им революциями. В истории общества он обнаруживает три таких революции: аграрную, топливную и термоядерную. Первобытная эпоха характеризуется, по Уайту, неразвитой техникой, незначительным количеством ( $1/20$  лошадиных сил на человека) контролируемой с помощью ее энергии, источником которой была мускульная сила самого человека, малочисленностью населения, отсутствием специализации и классовой дифференциации, основополагающей ролью отношений родства, всепроникающей верой в сверхъестественное и шаманизмом.

Поворотным пунктом в истории человечества, по Уайту, была аграрная революция, т. е. появление одомашнения растений и животных, обеспечивающих «новый источник энергии, который освободил культуру от ограничений, связанных с зависимостью от человеческого тела как двигательной силы». В результате этой революции возникли «цивилизованные общества», основой которых была высокая производительность используемых новых источников энергии. Это, по Уайту, большие, классово-дифференцированные, территориально ограниченные общества, централизованные на церковно-государственной, а не родственной основе.

Роль человека как производительной силы в концепции Уайта выступает лишь на первых этапах истории общества, на последующих же ступенях главное значение имеет энергия и техника ее обуздания. Справедливо упрекая Уайта в этом игнорировании человека, Стюард писал: «Ведь одомашненные растения не строили пирамиды, не ткали материи и не выполняли другие работы вместо человеческого существа... Одомашненные живот-

ные только в ограниченной степени заняли место человека»<sup>32</sup>.

Таким образом, история человеческого общества представляется, по Уайту, прежде всего как история техники и делится она на эпохи по революциям в области техники. Марксистское же понимание истории общества видит основу и репахую движущую силу общественного прогресса в экономическом развитии общества, но оно не сводит историю общества к экономическому развитию, а учитывает роль политических и идеологических отношений в истории общества, доказав, что вся история общества, за исключением первобытной эпохи, была историей классовой борьбы. В. И. Ленин, характеризуя, например, эпоху коммунизма писал: «Коммунизм есть Советская власть плюс электрификация всей страны»<sup>33</sup>. В этом определении предельно четко сформулировано марксистское положение о том, что определяющим эпоху моментом является общественный строй плюс техника. В концепции же Уайта энергия первична, она имеет приоритет над орудиями так же, как орудия определяют поведение по использованию орудий (tool behaviour). Он измеряет эволюцию культуры по существу в лошадиных силах.

Такова суть материалистического объяснения истории культуры Уайтом. На Западе эту его историческую концепцию часто пытаются отождествить с марксистским определением значения производительных сил в общественном прогрессе.

Однако, как уже отмечалось выше, между технологией Уайта и марксистским определением производительных сил существует принципиальная разница. Во-первых, саму роль технических средств в истории общества Уайт трактует физикалистски, как способность самих орудий и других средств труда к использованию улавливаемой из космоса якобы свободной энергии.

Развитие орудий и других средств труда имеет, несомненно, свои специфические закономерности. Это прогрессивный процесс их совершенствования и дифференциации, но основой его является накопление человеческого опыта. Человек — главная производительная сила.

Орудия и другие средства труда не существуют и не развиваются вне общества. Техника развивается в общественных условиях. Она создается и приводится в движение людьми в условиях определенной социальной системы. Подчеркиваемое Уайтом значение «эффективности» орудий и других средств труда — в действительности показатель производительности человеческого труда, степени овладения человеком законами природы. Техника — это лишь один из элементов материальных производительных сил.

С обесчеловечением понимания производительных сил связано и полное отсутствие в концепции Уайта представления о производственных отношениях, в которые люди вступают в процессе производства. Люди пользуются техникой в условиях конкретных производственных, экономических отношений. Хотя характер последних и определяется уровнем развития производительных сил,

но дальнейшее развитие производительных сил зависит от господствующих в обществе экономических отношений. Именно эти последние определяют направление, характер, темпы развития техники. Орудия и другие средства труда не существуют и не развиваются вне системы общественного производства. Без учета характера производственных отношений, отношений собственности нельзя понять развитие техники и ее социальные последствия. Уайт же механически разрывает специфически определяемые им технологическую и социальную системы. Социальная система понимается Уайтом очень расплывчато, как система «межперсональных отношений». К этой категории относятся, пишет он, социальные, родственные, экономические (sic), этические, политические, военные, церковные, трудовые (?), профессиональные системы отношений и отношения досуга<sup>34</sup>. Правда, в работе 1968 г. социальная система им трактуется несколько уже, как «способ использования технологии в основных видах деятельности по производству средств существования, защиты и нападения»<sup>35</sup>. Здесь Уайт как будто пытается подвести социальную систему под понятие производственных отношений. Но, характеризуя социальную систему как функцию технологии, определяемую последней, и в этом контексте он трактует взаимосвязи между техникой и социальной системой механистически прямолинейно: техника — детерминанта социальной системы.

Хотя Уайт признавал, что социальная система также влияет на технику, «обуславливает действие технологии», но тут же подчеркивал, что «обуславливать — не значит детерминировать»<sup>36</sup>.

Говоря, что социальная организация зависит от технологии, Уайт признавал, что и она в свою очередь влияет на технологию, она может даже ограничивать развитие технологии; когда это имеет место, культурная эволюция прекращается. «Возобновить ее можно только путем обуздания какого-то нового источника энергии и использования его с силой, достаточной для того, чтобы взорвать связывающую ее социальную систему. Освобожденная таким образом новая технология создаст новую, соответствующую ее развитию социальную систему, и культура будет развиваться до тех пор, пока социальная система вновь не будет ее сдерживать»<sup>37</sup>. Таким образом, Уайт допускал неизбежность революций, когда социальная система приходит в противоречие с ее «технологическим базисом». Но революция у него происходит в области техники, техника «взрывает» старую и «создает» новую социальную систему. Очевидно, Уайт приписывал технике свойства, порожденные теми общественными условиями, в которых она используется.

В основе технологического детерминизма Уайта лежит абсолютизация независимости действий специфических закономерностей развития техники и преувеличение их социального значения.

В наш век научно-технической революции, кризиса мировой

капиталистической системы и обострения идеологической борьбы между социализмом и капитализмом вопросу о социальных аспектах научно-технической революции уделяется особое внимание в западной обществоведческой науке.

Существуют два основных подхода к пониманию социальной сущности технического прогресса. Согласно историко-материалистическому диалектическому подходу, научно-технический прогресс обусловлен природой общественного строя, в рамках которого он осуществляется. Этими условиями определяются и его социальные последствия. Марксистско-ленинской точке зрения противостоят модные на Западе технократические теории, связанные с именами буржуазных социологов Р. Арона, Дж. Гэлбрейта, Д. Белла и др., методологической основой которых является утверждение, что научно-технический прогресс независим от природы социально-политического строя, что он определяет общественный прогресс. Уайт стоит именно на этих теоретических позициях. Он измеряет общественный прогресс: «1) количеством обудываемой за год энергии на душу населения; 2) эффективностью технологических средств, с помощью которых энергия обудывается и используется и 3) количеством производимых продуктов и услуг, удовлетворяющих человеческие потребности»<sup>38</sup>. В попытках Уайта измерения общественного прогресса в лошадиных силах можно видеть аналогию идее М. Веблена об измеримости общественного прогресса «сертификатом энергии».

Однако марксисты не сводят прогресс к количеству энергии или потребляемых продуктов. Они не закрывают глаза на страшное обезчеловечение, физиологизм жизни людей, характерный для так называемого «американского образа жизни», «американской мечты внешнего комфорта». Они выдвигают комплексный критерий для суждения об уровне общественного прогресса, видя его в уровне развития общественно-экономического строя, науки, техники, мышления, поведения людей. Исторический опыт убедительно показывает, что достижения науки и техники могут одинаково обращаться как на благо человека, так и во вред ему.

Технологизм концепции Уайта, отождествление им технологического и общественного прогресса мешали ему в должной мере оценить противоречивость прогресса и его гуманистическую сторону. Классики марксизма говорили об истории человеческого общества как истории людей. Люди делают историю. В процессе общественного развития они познают и овладевают не только силами природы, но и глубже познают законы общественного развития и во все возрастающей степени сознательно пользуются ими на благо человечества.

Технологический детерминизм распространялся Уайтом и на область идеологии. Он считал, что каждому уровню количества обуданной энергии соответствует определенная социальная структура и идеология. «Можно предсказать,— писал он,— тип социальной системы и идеологии для общества с паровой машиной

и атомным реактором»<sup>39</sup>. О несостоятельности подобного рода концепции Уайта говорит уже такой наглядный факт, как наличие атомных реакторов в СССР и США — при совершенно различных социальных системах и идеологиях. Правда, Уайт не был последователен в вопросе о сущности идеологии. В работе 1949 г. он писал, что идеологическая система «выражает технологические силы и отражает социальные системы. Технологический фактор детерминирует форму социальной системы, а технология и социальная система вместе (курсив наш.— Ю. А.) определяют содержание и ориентацию философии»<sup>40</sup>.

Здесь технология и социальная система действуют на идеологию вместе. Но в другом месте этой же работы он высказался несколько иначе. «Философия и искусство, — писал он, — выражают опыт, определяемый технологией и преломляемый социальной системой»<sup>41</sup>. А в одной из позднейших своих работ он иллюстрировал эту мысль сопоставлением СССР и США, говоря, что эти «нации можно сравнивать в технологическом отношении, но они совершенно различны по идеологии»<sup>42</sup>.

Признание этого реального факта, что на одной технологической основе могут существовать разного порядка «социально-культурные» системы, было уже некоторым отступлением Уайта от крайностей технологического детерминизма.

Историко-философские взгляды Уайта — наглядный пример того, как технологический материализм неизбежно сочетается с идеализмом. Механистический материализм Уайта сочетался с теорией символов, в которой проглядывал идеализм волюнтаризма.

*Теория символов Л. Уайта.* Находя социальность в мире животных, Уайт интересовался не возникновением человеческого общества, а появлением определенных свойств у человеческого вида как предпосылок к возникновению культуры. Это свойство он видел в появлении у человеческого вида способности к символизму. В этой способности Уайт видел фундаментальное отличие человека от животных. «В процессе эволюции приматов, — писал он, — человек возник тогда, когда появилась у него способность к символизму»<sup>43</sup>.

По Уайту, «символ является исходным элементом всего человеческого поведения и цивилизации. Все человеческое поведение обусловлено использованием символов. Именно символ превратил антропоидных предков человека в людей, придал им человеческий облик... Все человеческое поведение состоит или зависит от использования символов. Символ — определяющий признак человечества»<sup>44</sup>.

Суть символизма он видел в способности людей произвольно и абстрактно составлять представления о вещах и событиях объективного мира и наделять их значениями, которых они объективно не имеют, а также способность понимать эти значения. В одном из последних своих выступлений он следующим образом

уточнил свое понимание символов: «В моем употреблении этот термин включает в себя как понимание значений, так и составление их и наделение ими вещей, — *значений, которые не могут быть восприняты чувственно* (курсив Л. Уайта) (например, святая вода)... святость воды, — поясняет он, — не зависит от физического или химического состава воды»<sup>45</sup>. Видимо, под способностью людей к символизму Уайт имел в виду появление понятийного мышления у *Homo sapiens*, сменившего чувственные формы мышления понятием. Он справедливо видел в появлении понятийного мышления кульминационный пункт неврологической эволюции антропоидов, но не считал задачей культурологии изучение факторов и процессов становления способности людей к понятийному мышлению. Его интересовало следствие появления этого мышления — культура.

Наиболее важную форму проявления человеческой способности к символизму Уайт видел в членораздельной речи. «Членораздельная речь — наиболее важная форма символического выражения... Без речи не было бы человеческой социальной организации... Без речи не было бы политической, экономической, религиозной, военной организации; ни норм этикета; ни законов; ни науки, ни теологии или литературы; не было бы игр или музыки... Без членораздельной речи люди были бы безорудийными; мы оставались бы на уровне случайного и незначительного пользования орудиями высшими обезьянами, именно членораздельная речь трансформировала непрогрессивное использование орудий обезьянами в прогрессивное накопительное пользование орудиями людьми»<sup>46</sup>.

Доводя свои рассуждения о том, что человеческое общество начинается с появления речи, до логического конца, Уайт заключал: «Начало культуры и ее увековечение было в слове»<sup>47</sup>. Этот вывод звучит как идеалистическое противопоставление известному положению материалистов «в начале было дело»<sup>48</sup>. Марксисты видят в членораздельной речи не начало, а продукт и составную компоненту материально-производительной деятельности людей. Энгельс убедительно показал, что именно трудовая деятельность людей порождает потребность в речевом их общении<sup>49</sup>.

Уайт же трудовую теорию антропогенеза считал устаревшей и связывал ее лишь с именем своего соотечественника Б. Франклина<sup>50</sup>. Между тем К. Маркс и Ф. Энгельс, соглашаясь с мнением Б. Франклина о человеке как изготовляющем орудия существе, развили эту идею в социологическую концепцию, которая в целенаправленной орудийной деятельности человека видит его отличие от инстинктивного поведения животных. Именно трудовая деятельность создала самого человека и человеческое общество<sup>51</sup>. В процессе этой деятельности развивалась структура мозга *Homo*<sup>52</sup>, развивались сознание, ранние формы социальной организации, вырабатывалась членораздельная речь и способность людей наделять объекты и явления природы объективно не свой-

ственными им качествами и значениями. У Уайта же символизм и его проявление — речь являются причиной, а не следствием прогрессивного процесса развития труда и самого общества. Отрицание трудовой теории антропосоциогенеза привело Уайта к идеалистическому объяснению культуры. Культура, по Уайту, «во всех своих аспектах зависит от символизма, а точнее, от членораздельной речи»<sup>53</sup>.

Эта мысль подчеркивалась им и при определении задач культурологии. «Культурология в моем употреблении этого понятия, — писал он, — есть научное исследование и объяснение вещей и явлений, таких, как обычаи, коды, языки, орудия техники и т. д., которые зависят от символизма»<sup>54</sup>. С позиций этой своей теории Уайт высказывался против попыток психобиологического объяснения социального поведения людей. «Так как человеческое поведение является символическим поведением, а поведение животных видов — не символическим, из этого следует, что наблюдения или эксперименты над низшими животными ничего не дадут для понимания человеческого поведения»<sup>55</sup>.

Теория символов Уайта имеет определенные аналогии с теорией символов, развивавшейся М. Вебером и Э. Кассирером. В своей книге «Очерк о человеке» последний, как и Уайт, утверждал, что человеку присуща символическая система, выделяющая его из мира животных. Все формы человеческого познания трактовались Кассирером как различные символы, созданные самим человеком<sup>56</sup>. Но в отличие от Кассирера в символизме Уайта присутствует материалистическая тенденция. Определяя культуру как «класс вещей и событий, зависящих от символизма», он не противопоставлял символы объективному миру, а рассматривал культуру как «состоящую из реальных вещей и событий, поддающихся непосредственному или опосредствованному наблюдению во внешнем мире»<sup>57</sup>.

Вскрывая идеализм распространенных в этнографии США трактовок культуры как комплекса идей и абстракций, Уайт подчеркивал, что его дефиниция «спасает культурную антропологию от нематериализированных, непознаваемых и онтологически нереальных абстракций и обеспечивает ей реальный, вещный, поддающийся наблюдению предмет исследования»<sup>58</sup>. Как видим, Уайт стремился преодолеть идеалистический номинализм неокантианства. Например, приводя такие примеры символизма, как раб, товар, Уайт объясняет их материалистически. Человек объективно существует как человек, рабом он становится в определенных социальных условиях, или кукуруза и хлопок у хопи первоначально не имели товарного значения, товарами они стали в другом более позднем социальном контексте.

Эти примеры позволяют судить, что своей концепцией символизма Уайт стремился показать социальный смысл вещей и событий, специфичный для данного общества. Но его рассуждения о том, что люди произвольно наделяют вещи и события

символическими значениями, грешат волюнтаризмом. Это отмечает и один из учеников Уайта, Э. Вульф, видевший в концепции символизма Уайта «демона свободной воли, изгнанного в одну дверь и возвратившегося через другую»<sup>59</sup>. Как убедительно показал К. Маркс на примере с товарным фетишизмом, социальное значение вещей и событий определяется всей совокупностью производственных отношений, характерных для данного общества<sup>60</sup>. Символизм же является рационализацией практических действий.

Теория символов Уайта, хотя и подвергается критике отдельными учеными США, оказывает, однако, значительное влияние на формирование теоретических взглядов многих из современных ученых США. Можно говорить даже о «моде» видеть причины общественной жизни в ценностях и символах. Появилась своеобразная дисциплина — «символическая этнография».

\* \* \*

Многое во взглядах Уайта сближало его с А. Кробером, и это неоднократно признавал он сам на страницах своего труда «Наука о культуре». Особенно близки были их культурологические концепции: понимание культуры как экстрасоматической (Л. Уайт) и суперорганической (А. Кробер) саморазвивающейся сущности; трактовка «энергии» (Уайт) и «культурной энергии» (Кробер) как движущей силы в истории общества.

Трактовка же Уайтом утилитарного назначения культуры, цель и функции которой, как писал он, — «сделать жизнь людей обеспеченной, постоянной и соответствующей человеческому виду»<sup>61</sup>, была заимствована им у Г. Спенсера. Позднее Уайт признал ошибочность этой трактовки и несовместимость ее с его теорией культурологии<sup>62</sup>.

Как показывает анализ взглядов Уайта, его эволюционизм идейно ближе к историко-философским концепциям Э. Тэйлора, чем Л. Г. Моргана. И это он сам признавал, когда писал, что «изложенная здесь теория эволюции в принципе ни одной чертой не отличается от теории, изложенной Э. Тэйлором в «Антропологии» 1881 г., хотя ее развитие, проявление и показ могут существенно отличаться в некоторых пунктах»<sup>63</sup>. В духе Тэйлора, как мы видели выше, он определял культуру, следуя ему же, он исходил из изначальности малой семьи и критически относился к учению Моргана о материнско-родовой организации как изначальной форме социальной структуры первобытного общества<sup>64</sup>.

В то же время, принимая периодизацию истории Моргана, основанную на идее прогресса и его деление истории человечества на две большие эпохи, и ошибочно трактуя стихийно-материалистическое объяснение истории человечества Моргана как технологический детерминизм, Уайт считал себя в этом смысле его последователем. У Моргана же этнические периоды харак-



теризуются не только изобретениями и открытиями, но и отношениями собственности. Вместе с тем Уайт справедливо отмечал, что К. Маркса и Ф. Энгельса привлекло в работе Моргана подчеркивание последним значения собственности в развитии цивилизации, а также его выводы о преходящем характере классового общества и его пророчество о новом обществе, которое сменит общество наживы<sup>65</sup>.

Таким образом, историко-философская концепция Уайта, несмотря на ее прогрессивность, носила довольно эклектический характер, представляя собой попытку соединить идеи позитивистского эволюционизма Э. Тэйлора и отдельные положения учения Л. Г. Моргана с концепциями исторической школы, некоторыми концепциями неокантианства и отдельными положениями марксизма. Поэтому она была уязвима для критики и слева и справа. Она подвергалась уже критическому анализу в советской печати<sup>66</sup>.

Ожесточенную критику со стороны буржуазных ученых вызывали такие постулаты теории эволюции Уайта, которые отрицали извечность частной собственности, классов и государства. Они особенно не могли простить Уайту классовой оценки их антиисторизма. «Теория эволюции,— писал он,— резко противоречила христианской теологии, с нею боролись все силы организованного христианства и особенно католическая церковь... Использование же теории эволюции вообще и теории Моргана, в частности Карлом Марксом и радикальным социалистическим рабочим движением, вызвало мощное сопротивление всей капиталистической системы. Так, антиэволюционизм стал символом веры определенных слоев общества. Так же, как «социальный дарвинизм» стал философским оправданием жестокой эксплуатации в области промышленности, антиэволюционизм стал философией защиты церкви, частной собственности, семьи и капиталистического государства»<sup>67</sup>.

Чаще всего взгляды Уайта критиковали с позиций релятивизма. Критики Уайта утверждали, что его обобщения настолько общи, что не объясняют специфику конкретных культур<sup>68</sup>. Отвечая им, Уайт справедливо отмечал, что его обобщения, «конечно, не объясняют частности, но именно в этом и состоит особенность обобщения или закона: частности входят в общее»<sup>69</sup>.

Конкретные культуры, по Уайту, входят в общую «материю культуры». Безусловно, Уайт правильно ставил в данном случае вопрос о соотношении частного и общего. Материалистическая диалектика наиболее полно вскрыла и показала, что в природе и обществе общее существует через единичное и в единичном, без единичного не может быть общего. «...Отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему»,— писал В. И. Ленин<sup>70</sup>. Однако сам Уайт не всегда последовательно следовал этому диалектическому пониманию соотношения общего и частного и совершенно отошел от него в своем противопо-

ставлении истории и эволюции, историографии и эволюционизма. «В культуре,— писал он, например,— различимы два самостоятельных и различных процесса: исторический процесс и эволюционный процесс»<sup>71</sup>. Трактую эволюционизм как логику исторического развития, Уайт противопоставлял ее конкретно-историческому знанию и тем самым разрывал диалектическое единство общего и частного.

Марксизм, проводя различие между общесоциологическими закономерностями и специфическими историческими закономерностями, видит в последних конкретное проявление первых. Как подчеркивал В. И. Ленин, каждое теоретическое положение необходимо рассматривать исторически и в связи с конкретным опытом истории. В изложенной же концепции Уайта мы видим попытку разобщения истории и теоретического обобщения исторического опыта, отсутствие правильной постановки вопроса о сочетании логики исторического развития и конкретного хода исторического процесса. Теоретическая ошибочность такого подхода отмечалась в советской печати уже в 1947 г. в статье М. Г. Левина «История, эволюция, диффузия», в которой отмечалось, что правильное решение вопроса о соотношении «эволюции» и «истории» Уайт мог бы обнаружить в учении Л. Г. Моргана, последователем которого он себя считал. В учении Моргана, справедливо подчеркивал М. Г. Левин, «общие законы развития человечества формируются на основании изучения конкретной истории отдельных народов»<sup>72</sup>. Характерно, что сам Уайт неоднократно подчеркивал именно эту сторону учения Моргана, защищая его от обвинений в схоластике и априоризме.

Эту же трактовку Уайтом истории и эволюции критиковали и его современники этнографы США Дж. Мордок, А. Кробер, Д. Стронг<sup>73</sup>. Не приемлема она и для представителей современного неэволюционизма<sup>74</sup>.

Оценивая теоретические позиции Уайта в целом, можно считать, что его культурный эволюционизм был попыткой изучения всемирной истории и выявления общесоциологических законов истории человечества. В основе его историко-философской концепции, несмотря на идеалистическую трактовку исторической роли символов, лежало в общем революционно-материалистическое понимание исторического процесса в целом и современных противоречий капитализма в частности. Но материализм Уайта, как было показано выше, в отличие от исторического материализма носил характер технологического детерминизма.

В свете всего этого представляются необоснованными попытки многих коллег и критиков Уайта «обвинить» его в марксизме.

Даже А. Кробер, по многим вопросам единомышленник Уайта, находил у последнего «марксистский догматизм», в котором-де его теория не нуждалась. «Марксистом-догматиком» изображен Уайт и в европейском словаре этнографических концепций<sup>75</sup>.

Критики Уайта пытались и пытаются отождествить его тех-

нологический материализм с марксизмом. Важный «вклад» в подобную интерпретацию марксизма был внесен одним из представителей психологического направления в этнографии США Морисом Оплером. Он посвятил две пространные статьи попыткам доказать, что марксизм — это технологический детерминизм, и установить связь Уайта и его учеников с марксизмом через В. Оствальда, Богданова и Бухарина, пользовавшихся энергетической концепцией<sup>76</sup>. Приведя мнение Бухарина, что якобы К. Маркс «предвидел измерение процесса энергией», М. Оплер заключает, что в «Капитале» Марксом была изложена именно энергетическая теория эволюции. Правда, он отмечал при этом, что В. И. Ленин боролся с богдановщиной и возражал против термина «энергия», против энергетической терминологии.

М. Оплер в такой тактовке марксизма не одинок. По мнению Дж. Берлинера, в марксовой теории динамики «первична технология»<sup>77</sup>. Марксистом и своим единомышленником считает Уайта М. Харрис. Он стремится «защитить Уайта от «марксистов-догматиков», от «антиеретического словословия» «диалектиков-материалистов», которые-де называли Уайта «механистическим материалистом» — «одним из худших эпитетов»<sup>78</sup>, употребляемых коммунистами. Но спрашивается, почему «из худших»? И почему это эпитет? Но Харрис прав, отмечая, что Уайт не понимал диалектику общественного прогресса.

Видимо, Уайта «обвиняли» в марксизме по двум причинам.

Во-первых, Л. Уайт, побывав в СССР в 1932 г., неоднократно высказывался об исторической необходимости и закономерности рождения социалистического общества, он принимал его как новый тип общества, возникающего в силу законов эволюции общества. Правда, эти законы, как уже отмечалось выше, трактовались в духе механистического материализма. Уайт был другом советских людей.

Во-вторых, Уайт всегда с глубоким уважением упоминал имена К. Маркса и Ф. Энгельса и стремился увязать свои воззрения с разработанной ими методологией изучения истории человеческого общества. Он искренне считал себя человеком, близким марксизму. В его работах можно заметить стремление использовать достижения марксистской социологической мысли. Но он не был в этом последователен. Ему мешали хотя и критикуемые им, но до конца не преодоленные концепции, господствовавшие в этнографии и социологии Запада. Близость Уайта марксизму видят в признании им идеи прогресса, общей закономерности и поступательности исторического процесса, в его стремлении к материалистическому объяснению истории человеческого общества, в принятии им пророчеств Моргана относительно будущего человечества.

Правда, на завершающем этапе своей научной деятельности Л. Уайт, к сожалению, отошел от многих из своих прогрессивных идей и, в частности, от предвидения Моргана относительно

третьего плана будущего человеческого общества. Эклектизм историко-философских посылок культурологии Уайта завел его в тупик философии пессимизма. В своей последней работе<sup>79</sup> он признавал уже лишь два типа культурных систем — племя и национальное государство.

Современная эпоха, по Уайту, это эпоха суверенных наций, различающихся лишь по форме государственности. В империалистических государствах современности он видел предел истории человечества. В мире господствует, утверждал он, идеология национализма, интернационализм отсутствует. Ни одна вооруженная до зубов нация не поступится своим суверенитетом, каждая нация несет в себе зерна своего разрушения. У человечества, по Уайту, нет будущего, оно будет испепелено в пламени термоядерной войны. Технология погубит жизнь на земле. Эту свою философию безнадежности Уайт вполне резонно оценивал как следствие доктрины культурного детерминизма и подкреплял свою оценку интересной цитатой из книги известного невролога США Ю. Херрика, справедливо считавшего, что доктрины культурологии «ведут к нигилизму, который может парализовать все попытки человека улучшить свое положение... повести к мрачному фатализму... к вере в поражение»<sup>80</sup>. Так именно и случилось с самим теоретиком культурологии Л. Уайтом.

Думается, однако, что идейный кризис, переживавшийся Л. Уайтом в последние годы его жизни и нашедший отражение в его книге «Концепция культурных систем», не может перечеркнуть тот огромный вклад в развитие этнографической науки США, который он внес на протяжении своей длительной научной деятельности.

Несомненно, Л. Уайт был выдающимся прогрессивным ученым США. Он вел упорную идейную борьбу с реакционными теориями, господствовавшими в этнографии и социологии США середины XX в., и сыграл значительную роль в начавшемся в 1950-е годы проникновении историзма в научную мысль в этнографии и археологии США.

<sup>1</sup> Уайт Л. А. (США). Эволюция культуры и американская школа исторической этнологии. — Сов. этнография, 1932, № 3, с. 67.

<sup>2</sup> White L. A. Kroeber's configurations on culture growth. — American anthropologist, 1946, vol. 48, N 1, p. 89.

<sup>3</sup> White L. A. The science of culture: A study of man and civilization. New York, 1949; 2nd ed. New York, 1969; *Idem*. The evolution of culture: The development of civilization to the fall of Rome. New York, 1959; White L. A., Dillengham B. The Concept of culture. Minneapolis, 1973. По словам самого Уайта, последняя книга — это сборник его научно-популярных лекций, прочитанных в 1961 г. для учителей колледжей (См.: White L. A. Reply. — Current anthropology, 1974, vol. 15, N 5, p. 466).

<sup>4</sup> White L. A. The evolution of culture..., p. 208.

<sup>5</sup> White L. A. Nations as sociocultural systems. — Ingenor, 1968, N 5, p. 5.

<sup>6</sup> White L. A. The science of culture..., p. 116.

<sup>7</sup> White L. A. A problem in kinship terminology. — American anthropologist, 1939, vol. 41, N 3.

- \* Webster's Third New International Dictionary of the English Language. Springfield, Massachusetts, 1971, p. 553. New York, 1959, Man, 59, p. 31.
- <sup>9</sup> White L. A. The culturological revolution.— The Colorado Quaterly, 1963, vol. XI, N 4, p. 367.
- <sup>10</sup> White L. A. Culturology.— Science, Washington, 1958, vol. 128, N 3334, p. 1246.
- <sup>11</sup> White L. A. Anthropology 1964. Retrospect and prospect.— American anthropologist, 1965, vol. 67, N 3, p. 629—637.
- <sup>12</sup> White L. A. Nations as sociocultural systems, p. 6.
- <sup>13</sup> Ibid., p. 14.
- <sup>14</sup> White L. A. The concept of cultural system: A key to understanding tribes and Nations. New York, 1975.
- <sup>15</sup> White L. A. The science of culture..., p. 328.
- <sup>16</sup> White L. A. The science of culture..., p. 201; *Idem*. The evolution of culture..., p. 28.
- <sup>17</sup> White L. A. The science of culture..., p. 328.
- <sup>18</sup> См. статьи Л. Уайта и его оппонентов А. Кробера и Р. Лоуи в «American anthropologist» (1946, 1947), а также в «Southwestern journal of anthropology», 1945, vol. 1, N 2; 1946, vol. 2, N 1.
- <sup>19</sup> White L. A. Culturology, p. 549—550.
- <sup>20</sup> White L. A. The science of culture..., p. 366.
- <sup>21</sup> Маркс К. Предисловие «К критике политической экономии». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 13, с. 6—7.
- <sup>22</sup> White L. A. The science of culture..., p. 364.
- <sup>23</sup> Ibid., p. 367.
- <sup>24</sup> White L. A. Energy and evolution of culture.— American anthropologist, 1943, vol. 45, N 3, p. 335.
- <sup>25</sup> White L. A. The evolution of culture..., p. 38—40.
- <sup>26</sup> White L. A. The science of culture..., p. 363.
- <sup>27</sup> Ibid., p. 292.
- <sup>28</sup> Ibid., p. 367.
- <sup>29</sup> Ibid., p. 367—368.
- <sup>30</sup> White L. A. Nations as sociocultural systems, p. 7.
- <sup>31</sup> Ibid.
- <sup>32</sup> Steward J. H. Рецензия на кн.: White L. A. The evolution of culture.— American anthropologist, 1960, vol. 62, N 1, p. 147.
- <sup>33</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 42, с. 30.
- <sup>34</sup> White L. A. The science of culture..., p. 364.
- <sup>35</sup> White L. A. Nations as sociocultural systems, p. 7.
- <sup>36</sup> White L. A. The science of culture..., p. 366.
- <sup>37</sup> White L. A. Energy and the evolution of culture, p. 348.
- <sup>38</sup> White L. A. The science of culture..., p. 368.
- <sup>39</sup> White L. A. Nations as sociocultural systems, p. 7.
- <sup>40</sup> White L. A. The science of culture..., p. 366.
- <sup>41</sup> Ibid., p. 391.
- <sup>42</sup> White L. A. Nations as sociocultural systems, p. 7.
- <sup>43</sup> White L. A. The evolution of culture..., p. 3.
- <sup>44</sup> White L. A. The science of culture..., p. 22.
- <sup>45</sup> White L. A. Reply.— Current anthropology, 1974, vol. 15, N 4, p. 466.
- <sup>46</sup> White L. A. The science of culture..., p. 33—34.
- <sup>47</sup> Ibid., p. 34.
- <sup>48</sup> Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. Введение к английскому изданию.— Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в двух томах. М.: Госполитиздат, 1955, Т. II, с. 90.
- <sup>49</sup> См.: Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 490.
- <sup>50</sup> White L. A. The science of culture..., p. 40.
- <sup>51</sup> См.: Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека; см. также: Алексеев В. П. Антропологические аспекты проблемы происхождения и становления человеческого общества.— В кн.: Про-

- блемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса. М.: Наука, 1972; *Андреев Л. И.* Диалектико-материалистическая концепция происхождения человека.— *Коммунист*, 1976, № 10.
- <sup>52</sup> *Кочеткова В. И.* Основные этапы эволюции мозга и материальной культуры древних людей.— *Вопросы антропологии*, 1967, вып. 26; *Она же.* Современное состояние гоминизации.— В кн.: *Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса.*
- <sup>53</sup> *White L. A.* The evolution of culture..., p. 6.
- <sup>54</sup> *White L. A.* Reply, p. 466.
- <sup>55</sup> *White L. A.* The science of culture..., p. 35.
- <sup>56</sup> *Cassirer E.* An essay on Man. New Haven, 1945, p. 24.
- <sup>57</sup> *White L. A.* The concept of culture.— *American anthropologist*, 1959, vol. 61, N 2, p. 234, 235.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, p. 234.
- <sup>59</sup> *Wolf E.* Рец. на кн.: *White L. A.* The evolution of culture.— *American anthropologist*, 1960, vol. 62, N 1, p. 149.
- <sup>60</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 82—83, 635.
- <sup>61</sup> *White L. A.* The evolution of culture..., p. 8.
- <sup>62</sup> *White L. A.* The concept of cultural systems..., p. 159.
- <sup>63</sup> *White L. A.* The evolution of culture..., p. 11.
- <sup>64</sup> *White L. A.* Introduction. L. H. Morgan. Ancient Society. Cambridge, Mass., 1964; *Аверкиева Ю. П.* Морган и этнография США в XX веке.— *Вопросы истории*, 1968, № 7.
- <sup>65</sup> *Уайт Лесли А.* Эволюция культуры и американская школа историческо-этнологической, с. 67.
- <sup>66</sup> См.: *Левин М. Г.* История, эволюция, диффузия: (по поводу одной дискуссии).— *Сов. этнография*, 1947, № 2, с. 235—240; *Артановский С. Н.* Марксистское учение об общественном прогрессе и «эволюция культуры» Л. Уайта.— В кн.: *Современная американская этнография: Теоретические направления и тенденции.* М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 50—64; *Маркарян Э. С.* Культурологическая теория Лесли Уайта и исторический процесс.— *Вопросы философии*, 1966, № 2.
- <sup>67</sup> *White L. A.* The concept of evolution in cultural anthropology.— In: *Evolution and anthropology: a centennial appraisal.* Washington, 1959, p. 109.
- <sup>68</sup> *Steward J. H.* Рец. на кн.: *White L. A.* The evolution of culture.— *American Anthropologist*, 1960, vol. 62, N 1; *Wolf E.* Рец. на кн.: *L. A. White.* The science of culture.— *Ibid.*
- <sup>69</sup> *White L. A.* Review of Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution by Julian H. Steward.— *American anthropologist*, 1957, vol. 59, N 3, p. 541; *Idem.* The science of culture..., p. 116.
- <sup>70</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 318.
- <sup>71</sup> *White L. A.* History, evolutionism and functionalism: three types of interpretation of culture.— *Southwestern journal of anthropology*, 1945, vol. 1, N 2, p. 222; *Idem.* The evolution of culture..., p. 30.
- <sup>72</sup> *Левин М. Г.* История, эволюция, диффузия..., с. 239—240.
- <sup>73</sup> *Murdock C. P.* Social structure. New York, 1949, p. 131; *Strong D.* Historical approach in anthropology.— *Anthropology today*, Chicago, 1953, p. 386, 389, 392; *Kroeber A. L.* History and evolution.— *Southwestern journal of anthropology*, 1946, vol. 2, N 1.
- <sup>74</sup> *Wolf E.* Op. cit.
- <sup>75</sup> *Hultkrantz A.* General ethnological concepts.— In: *International dictionary of regional European ethnology and folklore*, Copenhagen, 1960, vol. 1, p. 87.
- <sup>76</sup> *Opler M. E.* Cultural evolution, Southern Athapaskans, and chronology in theory.— *SWJA*, vol. 17, N 1; *Idem.* Two converging lines of influence in cultural evolutionary theory.— *American anthropologist*, 1962, vol. 64, N 3.
- <sup>77</sup> *Berliner Y. S.* The feet of the natives are large.— *Current anthropology*, 1962, vol. 3, N 1, p. 60.
- <sup>78</sup> *Harris M.* The rise of anthropological theory, p. 638.
- <sup>79</sup> *White L. A.* The concept of cultural systems.
- <sup>80</sup> *Herrick G. Jr.* The evolution of human nature. Austin, 1956, p. 196.

### НЕОЭВОЛЮЦИОНИЗМ И КОНЦЕПЦИЯ МНОГОЛИНЕЙНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ДЖУЛИАНА ХАЙНСА СТЮАРДА

После окончания второй мировой войны в теоретической ориентации этнографов США произошли глубокие изменения, приведшие в конечном счете к возрождению эволюционизма в американской этнографии. Л. Уайт сыграл, несомненно, роль «крестного отца» в появлении современного неозволюционизма.

Как писал в 1971 г. видный философ-экзистенциалист и этнограф-теоретик Р. Морфи, «в США после второй мировой войны произошло великое возрождение эволюционизма»<sup>1</sup>. Оно вызвано было сложившейся после войны расстановкой сил на мировой арене.

Современная эпоха научно-технической революции, бурных и глубоких социальных трансформаций во всех сферах жизни народов мира с особенной остротой выдвинула перед общественными науками ответственную задачу изучения современного исторического опыта различных стран и народов, формулирования закономерностей развития различных общественных систем и прогнозирования их будущего.

Огромное значение приобрели социологические и этнографические исследования современных процессов в области социальных, национальных и этнических отношений внутри различных общественных систем. В подходах к изучению этих проблем между социологами и этнографами за последние годы наметилось некоторое, правда, не всегда четкое, разделение труда: первые изучают комплекс социальных проблем преимущественно в рамках промышленно развитых стран. Выступления же этнографов («культурных» и «социальных» антропологов) Запада убедительно свидетельствуют о том, что основным предметом своих исследований сегодня они считают народы развивающихся стран. Правда, и в прошлом эти же по существу народы колониальных и зависимых стран были главным объектом изучения этнографической науки Запада, понимавшейся как наука о примитивных обществах. Но если раньше они изучались как бы в состоянии статичности, то теперь главное внимание ученых привлекают социальные процессы, происходящие в их жизни.

Национально-освободительная борьба народов колоний и полуколоний, поведшая к кризису колониальной системы и выходу ряда стран африканского, азиатского и южноамериканского континентов на самостоятельный путь развития, оказывают сейчас решающее влияние на соотношение различных социальных сил

как внутри этих стран, так и в международном масштабе. Не удивительно, что ход социальных трансформаций в развивающихся странах привлекает сейчас внимание как прогрессивной общественности, так и сил империализма. Определение общественной ориентации, выбор пути социально-экономического развития молодых государств происходит ныне в условиях острого противоборства сил прогресса и сил империализма. Империализм всеми способами стремится расколоть единство сил антиимпериалистического фронта борющихся за свое национальное освобождение народов, повернуть революционно-демократические силы этого фронта в сторону капитализма.

Большое значение в ведущейся американским империализмом идеологической борьбе за влияние на народы развивающихся стран имеет этнографическая наука США, которая с большим размахом занималась изучением общественной жизни народов колониального мира. Не случайны поэтому и заявления ряда этнографов США, что наибольший вклад в современные международные отношения они могут сделать именно своим изучением народов этих стран. Они признают, что от них ждут объяснения социальных корней современных социально-освободительных движений народов<sup>2</sup>.

Как же подходят этнографы США к изучению народов, развивающихся, по их определению, в условиях «взрывной ситуации» (explosive situation). Они осознают теперь, как пишет Р. Коен, что «быстрые изменения в неевропейских районах мира и отчетливо эволюционные цели новых наций вынуждают всех обществоведов думать более динамичными понятиями»<sup>3</sup>. Прежний антиисторизм этнографического презентизма в описаниях общества оказался, по признанию самих ученых, непригодным в нынешнюю эпоху «травматических культурных изменений»<sup>4</sup>. На передний план выдвинулась проблема культурных изменений. Появились как теоретические работы, пытавшиеся разработать теорию культурных изменений и методику их изучения, так и серия конкретных исследований культурных изменений, изучавшихся в развивающихся странах под названиями процессов аккультурации, вестернизации, модернизации, урбанизации. С начала 1950-х г. американских этнографов интересуют такие проблемы, как связь между технологией и производительностью труда в развивающихся странах, как взаимосвязь между экономическими и социальными изменениями, как влияние на эти страны «модернизации» и урбанизации.

Изучение этих проблем в США получило название исследований аккультурации, в Англии же — исследований культурных контактов. Эти исследования преимущественно связывались этнографами с их прежними работами, посвященными прослеживанию диффузии культурных элементов и взаимодействия культур. Только теперь требовались новые подходы к анализу этих явлений.



Изменившаяся обстановка в мире, небывалые темпы преобразований в жизни народов убедительно показали несостоятельность прежнего теоретического нигилизма и сосредоточения на эмпирическом фактособирательстве. Неудовлетворительной вскоре оказалась сама концепция «изменения», фиксирующая лишь наличие изменения в явлениях и объектах, но не указывающая на их направленность. Перед этнографами США, да и других стран Запада был поставлен социальный заказ, требовавший не простой фиксации изменений, но и анализа их причинности и направленности, прогнозирования их дальнейшего хода и, главное, — выяснения возможности управления ими. О практическом назначении исследований «социальных изменений» в развивающихся странах писали не раз сами этнографы. По словам видной ученой США В. Рубин, «возникновение с беспрецедентной в истории быстротой новых наций, небывалые темпы изменений в развивающихся районах мира выдвигают как теоретические проблемы в этнографии, так и вопросы политики в прикладной социальной науке»<sup>5</sup>.

На основе полученных данных этнографы пытались сформулировать свои рекомендации в «планировании» практической политики правящих кругов США в этих странах<sup>6</sup>. Этим целям посвящена была, например, книга «Введение социальных изменений. Руководство для американцев в заокеанских странах», написанная профессором Колумбийского университета в Нью-Йорке К. М. Аренсбергом и научным сотрудником Центра исследований человеческих ресурсов А. Ниехоффом<sup>7</sup>. Авторы адресуют свой труд «инноваторам... внедряющим новые идеи и технологии» в чужие общества. В книге подчеркивается необходимость понимания быта и культуры местного населения, приспособления к ним «западной технологической мысли». Нет сомнения, что эта книга может служить «инноваторам» пособием для осуществления своих неокOLONиалистских замыслов.

В 1958 г. на правительственном уровне в Вашингтоне было проведено специальное совещание по вопросу «планирования социальных изменений» и роли в нем этнографов.

Именно практические вопросы политики правящих кругов США в развивающихся странах выдвинули необходимость «теории динамики культурных изменений». Откровенно признавалась взаимосвязь теории и практики. Тема философии процесса культурных изменений, его динамики становится ведущей в этнографических исследованиях этнографов США 50-х годов. Она трактовалась как в конкретных описательных работах, так и в теоретических исследованиях, ей посвящались специальные семинары и симпозиумы и обзоры этнографических исследований в развивающихся странах.

Основным предметом изучения становятся сельские общины, что вполне естественно в этих аграрных по типу странах. Главное внимание уделялось вопросам влияния на общины процессов

индустриализации и урбанизации, проблемам управления в этих странах и роли в этом традиционных социальных систем. Публикуются как конкретные описания сельских и этнических общин в развивающихся странах, так и работы, посвященные разработке методов изучения сельских общин и «теории общины»<sup>8</sup>. Интересная попытка формулирования «теории общины» содержится в работе К. Аренсберга и С. Кимбалла<sup>9</sup>. Авторы обоснованно критикуют в ней попытки этнографов изображать сельские общины в типично аграрных странах как родовые общины и переносить методы изучения племенных обществ на изучение сельских общин. Они справедливо подчеркивают ошибочность трактовки сельских общин как изолированных, замкнутых в себе единиц в данном обществе. Общину они определяют как «часть культуры, общества, нации».

Все эти новые направления изучения изменений в социальной жизни в современном мире неизбежно вели к проникновению в этнографическую науку США исторического подхода и утверждению скептического отношения к антиисторизму и агностицизму, культивировавшихся теоретиками старой школы.

Об изменениях в направлениях теоретической мысли в этнографии США 50-х годов свидетельствует множество публикаций, в частности два тома трудов нью-йоркского съезда этнографов 1952 г.<sup>10</sup> В одном из них помещены представленные съезду доклады, во втором — материалы прошедших дискуссий. Целью съезда было подведение итогов развития теоретической мысли в этнографической науке Запада и оценка намечавшихся новых тенденций.

Доклады и выступления многих ученых на этом съезде свидетельствовали о переломном этапе теоретической мысли в этнографии США, о начале пересмотра старых концепций, об отходе от агностицизма и психологического детерминизма, о поисках новых путей к решению основных проблем истории общества. Именно на этом съезде отчетливо прозвучала идея возврата к признанию идеи развития, к возрождению в этнографии эволюционизма.

Проявившиеся на съезде тенденции критического пересмотра принципиальных положений старых школ и активизация теоретической мысли развивались и в последующие годы. Для этнографии США в 50-е годы, по словам одного из видных ее теоретиков К. Клакхона, было характерно «состояние поисков теории»<sup>11</sup>.

О поисках теории в области изучения социальной жизни племенных обществ говорили, например, статьи С. Такса и Ф. Эггана<sup>12</sup>. Обе статьи свидетельствовали о пересмотре учеными США ряда положений исторической школы в этнографии относительно оценки учения Моргана о роде, понимания культуры, оценки теории факторов и диффузионизма в объяснении сходных социальных явлений у разных народов мира.

Эти же тенденции нашли свое отражение в «Ежегоднике по этнографии»<sup>13</sup>, солидном труде, подводящем итог тенденциям развития этнографической науки Запада за пять предшествующих лет.

Эти поиски теории в этнографической науке США были отзвуком поисков «новой системы веры и новой идеологии», по словам этнографа и философа США Д. Биднея<sup>14</sup>, в философии и социологии Запада.

В результате поисков теории «изменения», «культурной динамики» к концу 50-х годов понятие «изменение» было по существу заменено термином «развитие». Появилась, по словам В. Рубин, «антропология развития», которая изучает динамику культурных изменений в развивающихся странах. «Модель» же концепции культурных изменений, писала она, может дать «эволюционная теория»<sup>15</sup>.

Хотя еще в 1954 г. можно было встретить утверждения, что «эволюционизм и диффузионизм в американской этнографии являются вышедшими из моды этапами развития теоретической мысли»<sup>16</sup>, однако во второй половине 50-х годов о повороте ученых к эволюционизму говорили уже многие ведущие этнографы США. Например, в 1954 г. Р. Биилс, выступая на Международном конгрессе антропологических и этнологических наук в Филадельфии, говорил, что «оживление интереса к культурной эволюции стало важным направлением в современной антропологии США»<sup>17</sup>.

В 1957 г. о «ренессансе эволюционизма» писал К. Клакхон<sup>18</sup>, а по словам Д. Биднея (1958 г.), «теория эволюции принимается как господствующая концепция современности»<sup>19</sup>. В связи же с отмечавшимся в 1959 г. этнографами США 100-летием выхода в свет книги Дарвина «Происхождение видов» произошла, по словам Дж. Стюарда, «всеобщая прокламация эволюционизма»<sup>20</sup>. Действительно, в посвященных юбилею сборниках<sup>21</sup> этот всеобщий поворот к эволюционизму можно наглядно проследить. В них признается, что «культурный эволюционизм остается жизненно важной доктриной в этнографической науке»<sup>22</sup>.

Тяга к эволюционизму к концу 50-х годов становится настолько велика, что ее вынуждены были признать как положительное явление в своих вступительных речах президенты Американской антропологической ассоциации А. Херсковиц и М. Миид<sup>23</sup>, а в 1963 г. президентом этой Ассоциации был избран известный сторонник эволюционизма Л. Уайт.

*Современная школа неозволюционистов.* Господствующая с конца 50-х годов в современной этнографии школа неозволюционизма в значительной мере сложилась под воздействием историко-философских концепций Л. Уайта. И не случайно один из видных представителей ее Э. Вульф писал в 1959 г.: «Теоретические взгляды Уайта, его постулат, что культурные события имеют детерминирующую причинность, его положение, что нужно

искать материальные причины, материальное их объяснение, согласуются с главным течением в антропологии»<sup>24</sup>.

Этот поворот к эволюционизму был закономерным следствием развития самой этнографической науки в США после Л. Г. Моргана. Господствовавшие в ней антиэволюционизм и позитивизм завели теоретическую мысль в этой науке в тупик. Поворот к эволюционизму, как справедливо писал А. Хульткранц в своем «Словаре этнографических концепций», был вызван неспособностью заменить эволюционизм другой удовлетворительной методологической схемой, в рамках которой мы могли бы искать обобщения относительно культуры»<sup>25</sup>.

Но обращение этнографов США к категориям «развитие», «эволюция» неизбежно поставило их перед необходимостью решения основных проблем философии истории: закономерности и прогрессивности общественного развития, единства мировой истории, диалектики конкретно-исторических и общих форм развития, соотношения развития составных частей системы и развития системы в целом. Как известно, К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин подвергли в своих трудах проблему развития глубокому и всестороннему анализу. Они писали о развитии как всеобщем свойстве материи, о специфике форм развития в неорганическом и органическом мире, в природе и обществе, о движущих силах и механизме объективного процесса развития, о единстве и борьбе противоположностей как источнике саморазвития объекта. Основовоположники научного коммунизма убедительно вскрыли диалектику количественных и качественных изменений в процессе развития, эволюционных и революционных форм этого процесса. Как же ставятся эти проблемы неозэволюционизмом?

Всеобщая «прокламация» эволюционизма таила в себе «опасность» для ученых США. Она могла оказаться и «прокламацией» марксизма. В действительности так отчасти и произошло. Многие представители молодого поколения этнографов США в связи с возрождением эволюционизма стали все чаще обращаться к марксизму при решении кардинальных проблем науки об обществе.

Однако большинство ученых, чтобы отмежеваться от «эволюционизма XIX в.», куда включался, как мы видели, и марксизм, стали называть себя «современными эволюционистами», или «неоэволюционистами»<sup>26</sup>.

Неозэволюционизм был последним словом в теоретической мысли в этнографии США 60-х годов. Он представлял собой более умеренную, чем у Л. Уайта, попытку преодолеть крайний антиисторизм и релятивистский эмпиризм исторической школы. Поэтому Уайт протестовал против причисления его к неозэволюционистам.

У сторонников неозэволюционизма несомненен некоторый отход от крайностей исторического релятивизма и теоретического нигилизма антиэволюционистов. Но соответственно степени этого

отхода существуют несколько определений неозволюционизма как теории развития культуры и понимания самой эволюции. Если раньше представители исторической школы в американской этнографии, отвергая идею прогресса, отказывались от термина «эволюция» и заменили его понятием «изменение» или «рост» культуры, то теперь можно наблюдать обратную метаморфозу — «изменение» стали называть «эволюцией», часто вкладывая в это понятие прежнее метафизическое понимание развития как количественного роста, уменьшения, замещения. «Эволюция» очень часто понимается в спенсеровском ее определении как «изменение от неопределенной бессвязной гомогенности к определенной связанной гетерогенности, путем непрерывной дифференциации и интеграции»<sup>27</sup>.

Широкое распространение получила идея непрерывности биологической и социальной эволюции, трактовка культурной эволюции как непосредственного продолжения эволюции биологической. С этим связаны и попытки перенесения на общество закономерностей биологической эволюции и возрождения идей социального дарвинизма.

Огромное влияние на такое понимание эволюции этнографии Запада, по их признанию, оказали идеи «новой философии культуры и жизни» английского биолога и философа Дж. Гэксли. Они развивались им, в частности, в книге под интригующим названием «Новые бутылки для нового вина»<sup>28</sup>. Но Д. Бидней в своей рецензии на эту книгу, критикуя идеалистический монизм Гэксли, приходит к выводу, что английский философ «льет в новые бутылки старое прокисшее вино, изготовленное в дни его деда»<sup>29</sup>. Эта фигурально выраженная Д. Биднеем мысль о неспособности современных теоретиков изобрести новые удовлетворительные концепции с успехом может быть применена и для оценки попыток формулирования «новых методологий» в этнографии США. Но Бидней несколько недооценил деда Дж. Гэксли Томаса Генри Гэксли, которого Ф. Энгельс и В. И. Ленин называли хотя и «стыдливым», но материалистом<sup>30</sup>, тогда как внук стоит на реакционных позициях идеализма и теологии.

Идея непрерывности биологической и социальной эволюции обосновывалась в работах видных представителей исторической школы, объявивших себя сторонниками эволюционизма. Характерны в этом плане взгляды Дж. Мордока, известного своими работами, направленными на опровержение трактовки истории первобытности Морганом и Ф. Энгельсом<sup>31</sup>.

Идея непрерывности биологической и социальной эволюции фактически утверждалась им уже в его труде «Социальная структура», в трактовках малой семьи как универсальной и изначальной формы унаследованной людьми от своих животных предков. Но развита была эта идея в его статье, опубликованной в одном из дарвиновских сборников<sup>32</sup>. И в ней он охарактеризовал «эволюционизм XIX века» как учение, «полностью дискредитиро-

ванное всеми компетентными учеными»<sup>33</sup>. Приемлемым для себя он считал эволюционизм в спенсеровском понимании, т. е. плоский эволюционизм. Мордок категорически отрицал какую бы то ни было разницу между эволюцией биологической и социальной. «Группы процессов, обозначаемые нами как культурные изменения..., — писал он, — фактически во всех отношениях почти полностью соответствуют процессам органических изменений, известных биологам как эволюция»<sup>34</sup>. Социальная и биологическая эволюция, по Мордоку, одинаково многолинейны и конкретно-историчны, одинаково подчинены случайностям, поэтому их ход «нельзя ни предсказать, ни предопределить, ни целенаправить»<sup>35</sup>. Однако наряду с такого порядка агностицизмом Мордок пытается все же установить некие «законы социальной эволюции». Отталкиваясь от биологических закономерностей, эволюцию культуры он трактует как процесс приспособления, и история ее представляется ему как последовательность более или менее устойчивых комбинаций ограниченного числа элементов.

Элементы же неизменны, меняются лишь их сочетания. Обществу Мордок приписывает тенденцию к равновесию, и процесс изменения культуры представляется ему как нарушение и восстановление равновесия, как движение от одного состояния равновесия к другому, как «компенсирующая» перестройка элементов системы<sup>36</sup>. Эти взгляды Мордока сближают его с другими представителями неофункционализма, пытающимися сочетать статические исследования с элементами социальной динамики и исторического движения. Близок Мордоку, например Дж. Берлинер, понимающий социальную динамику как серию статик, как нарушение и восстановление равновесия<sup>37</sup>. Но основное содержание этой исторической концепции Мордока сводится к попытке биологически обосновать извечность частной собственности и малой семьи.

В этом же плане трактует эволюцию и один из современных теоретиков в этнографии США Р. Наролл. Социальная и культурная эволюция, по его взглядам, «имеет определенные формальные сходства с биологической». Разделение труда, разветвление организационных форм он сравнивает с «прогрессивным развитием уровней организации клеток и функциональной их дифференциацией»<sup>38</sup>.

Отдавая дань общему признанию методологического значения эволюции, представители психологического направления в американской этнографии подчеркивают свой интерес к бихейвиоральной эволюции. Он стимулировался, несомненно, и достижениями в области этологии животных<sup>39</sup>. Все они исходят из идеи непрерывности биологической и социальной эволюции. Этому посвятил свою статью, например, К. Клакхон в дарвиновском сборнике<sup>40</sup>. Он призывал не бояться аналогий между биологическим и социальным. Значение эволюционной мысли в этнографии он видел в изучении поведения и психики индивидов и подчеркивал

важность «большого сближения биологического, культурно-социального и психологического» в поведении людей.

В ряде работ сторонников непрерывности биологической и социальной эволюции по существу возрождаются идеи социального дарвинизма. В них делаются попытки обоснования извечности норм буржуазного общества биологически унаследованными свойствами человеческой природы. В работах этнографов это попытки выведения малой семьи, частной собственности, социальной дифференциации из этологии животных. Появляются работы, пытающиеся обосновать извечность и неизбежность войн якобы присущим природе человека инстинктом агрессивности<sup>41</sup>, работы, в которых отношения частной собственности выводятся из унаследованного от животных предков врожденного инстинкта собственности, инстинкта «территориальности»<sup>42</sup> и т. д. Истоки социального неравенства людей выводятся из присущего якобы животным примата инстинкта доминирования и стремления к престижу.

Идеологическое значение этих теорий в современных условиях США убедительно вскрыто в ряде работ<sup>43</sup>.

Как отмечалось выше, Л. Уайт и такие представители исторической школы, как Ф. Боас, А. Кробер, были убежденными противниками попыток биологизации социальной жизни людей. Они вскрыли научную несостоятельность и реакционность социального дарвинизма. Очевидно, что неозолуционистские попытки возрождения подобного рода теорий являются проявлением попыток возродить реакционные направления в американской этнографии, отвергающиеся прогрессивным крылом ученых.

Однако с начала 60-х годов начинают появляться работы, в которых подчеркивалась специфика культурной эволюции, ее отличие от эволюции биологической. В 1960 г. один из видных теоретиков в этнографии США И. Вот выступил со статьей<sup>44</sup>, в которой, признавая, что развитие есть всеобщее свойство материи, подчеркивал специфику социальной эволюции. Он обосновывал также необходимость перехода от статичного понимания культуры как системы, стремящейся к равновесию, к ее изучению как системы, находящейся в состоянии постоянных изменений. «Каждое явление может быть понято, — писал он, — как ряд происходящих процессов... изменение является одной из главных особенностей общества»<sup>45</sup>.

Преимущества такого подхода он пытался обосновать успехами внешней политики СССР, которая-де строится, по его мнению, на концепции социального изменения, позволяющей предвидеть ход этих изменений. И. Вот внес, несомненно, известный вклад в разработку теории развития хотя бы тем, что призывал различать «кратковременные процессы на уровне микровремени и долговременные процессы на уровне макровремени». Первые, по его словам, могут быть названы повторяющимися во времени, периодическими процессами, вторые же — поступательными процессами.

И. Вот признает диалектическую взаимосвязь этих двух процессов.

Убедительно вскрыта научная необоснованность социального дарвинизма в работе ученика Л. Уайта Марвина Оплера<sup>46</sup>. Оплер подверг также критике спенсеровское определение эволюции, концепцию многолинейной эволюции и идеализм бихейвистских концепций эволюции культуры. К проблеме развития М. Оплер подходил с материалистических позиций. Основу всякого изменения он видел в «материальном базисе и в характере социальной структуры общества». «Первый фактор,— писал он,— является, несомненно, главной движущей силой или главной причиной культурного изменения»<sup>47</sup>.

Социальную организацию он трактует как следствие материального базиса, признавая, что она оказывает «влияние на цели и направления эволюционного процесса». Поведение и психология — результат обоих факторов. «Нет такого явления, как «психология», предопределяющая материальный базис и социальную организацию». Но из этого не следует, что отрицается значение психологии «как могущественной силы в специфике жизни людей, как средства интерпретации значения культуры»<sup>48</sup>.

Наряду с этими двумя подходами к пониманию социальной эволюции в работах этнографов США можно проследить переходные формы трактовки культурной эволюции. Они проявились, например, во взглядах А. Кробера, которому культурная эволюция представлялась в духе плоского эволюционизма как постепенный непрерывный процесс количественных изменений. Пренебрежение качественными изменениями и перерывами постепенности исключало признание Кробером поступательности исторического процесса. Эта концепция эволюции была естественным следствием господства эмпиризма в американской этнографии. Кробер, с одной стороны, высказывался против объяснений культуры с помощью закономерностей органического и неорганического мира, определяя культуру как явление «суперорганическое», и в то же время основы культуры он видел в природе человека, искал генетические основы, например, сущности культурных ценностей. В его высказываниях особенно отчетливо проявляется философский антропологизм.

*Многолинейный эволюционизм Дж. Стюарда.* На непоследовательности в трактовке эволюции основан и многолинейный эволюционизм Дж. Стюарда, считающегося главным теоретиком неэволюционизма. Именно в его трудах это направление получило свое классическое оформление. Джулиан Стюард (1902—1972) был студентом (но «не учеником», как он сам подчеркивал<sup>49</sup>) А. Кробера. Свою научную деятельность он начинал в лоне исторической школы с попыток опровержения учения Л. Г. Морганна о сущности доколониального индейского общества как общества родового.



Стюард целиком отвергал историческую реконструкцию последовательных стадий развития первобытного общества от материнского рода к патриархату, намеченную Морганом, и утверждал, что конкретные культуры не укладываются в предложенную Морганом «схему». Подобно своим предшественникам, Стюард главной ошибкой Моргана считал его важнейшее положение о первичности материнского рода и вторичности патриархальной семьи, которое особенно высоко оценили К. Маркс и Ф. Энгельс. Но эмпирические данные, якобы «подрывающие» самые основы учения Моргана, Стюард, как и другие этнографы исторической школы, собирал в условиях резервационной жизни индейцев, переживших уже почти трехвековую историю покорения, замирения, поселения в резервации и лишения их всех материальных основ прежней жизни, коренной ломки всех общественных устоев их социально-бытового уклада. Антиисторическая трактовка особенностей жизни индейцев в резервациях (в 1930-е годы) использовалась в целях дискредитации и опровержения выводов о первобытном обществе и Моргана, и Энгельса. К этому этапу научной деятельности Стюарда относятся его работы, посвященные изучению социальной организации индейцев Северной Америки<sup>50</sup> и формированию патриархально-общинной теории как антитезы родовой теории Моргана. Хотя Стюард и высказывался против отождествления биологической и социальной эволюции, но для обоснования своей периодизации он не преминул прибегнуть именно к биологическим аналогиям. «Как простая одноклеточная форма жизни сменяется многоклеточными внутренне специализированными формами,— писал он,— точно так же социальные формы, состоящие из отдельных семей, сменяются многосемейными общинами или племенами, а эти в свою очередь — государственными формами»<sup>51</sup>. Как мы видим, Стюард, исходя из своих взглядах из того же «нелепого,— как писал в свое время Энгельс,— предположения, ставшего, особенно в XVIII веке, неизбежным, что моногамная отдельная семья, которая едва ли древнее эпохи цивилизации, была тем ядром, вокруг которого постепенно кристаллизовалось общество и государство»<sup>52</sup>. Фактическому обоснованию этого положения и посвящена по существу вторая часть главного труда Стюарда «Теория культурного изменения», состоящая из ранее опубликованных им статей. Несмотря на критику «однолинейности» и рассуждения о «многолинейности» развития первобытного общества, Стюард весь свой материал располагает таким образом, чтобы обосновать изначальность моногамной семьи. В его схеме «уровней социо-политической интеграции» низшее место занимает «уровень семейной интеграции».<sup>53</sup>

На каком-то этапе своей научной деятельности Стюард подпал под влияние эволюционных идей Л. Уайта и Г. Чайльда, хотя к их концепциям в целом относился критически. Об этом говорил и его доклад на нью-йоркском съезде этнографов в 1952 г.<sup>54</sup>

В этом выступлении Стюард подверг критике механистические описания культур и культурных ареалов как случайных сцеплений статических культур элементов и все существующие классификации культур по культурным ареалам, культурным моделям, системам ценностей, национальным характерам и т. д. Он попытался противопоставить им классификацию культур по «культурным типам».

Культурный тип в его определении характеризовался совокупностью «некоторых избранных», «функционально взаимосвязанных черт, которые присутствуют в двух или более культурах, но не обязательно во всех». Этим культурный тип, по Стюарду, отличался от культурного ареала, ибо в последнем учитываются все элементы культуры. Выбор этих черт, писал Стюард, «будет определяться поставленной проблемой и наличием данных... любому аспекту культуры может быть придано таксономическое значение»<sup>55</sup>. Подобный подход к выделению типичных черт декларировал по существу субъективизм в определении типов культуры.

Последние конструируются, по Стюарду, каждым ученым в зависимости от его научных интересов. Однако в последующих работах Стюард пытался преодолеть этот субъективизм и волюнтаризм, нащупывая объективные критерии определения культурного типа. В работе 1955 г. он определял культурный тип как «совокупность черт, образующих ядро культуры, возникающих как следствия адаптации к среде и характеризующих одинаковый уровень интеграции»<sup>56</sup>. Характерно его определение самого ядра культуры «как совокупности черт, наиболее непосредственно связанных с деятельностью по производству средств существования и с экономическим устройством. Ядро включает также социальные, политические и религиозные институты, которые наиболее близко связаны с этим устройством»<sup>57</sup>. Но, включая в ядро культуры такие объективно существующие реальности, как тип хозяйства, экономическая организация, социальные, политические и религиозные институты, Стюард здесь не идет дальше признания взаимосвязи элементов ядра.

В работе 1956 г. он пишет уже, что понятие «ядро культуры» «значит структурную взаимосвязь основополагающих элементов культуры» и поднимает вопрос о причинности. «Общее причинное значение, — отмечал он, — имеет экономический фактор, определяющий характер экологического приспособления и сходства в уровне интеграции элементов ядра культуры»<sup>58</sup>.

В таком понимании культурный тип Стюарда близок концепции хозяйственно-культурного типа, разрабатываемой советскими учеными, хотя сам Стюард видел в нем некую антитезу понятию общественно-экономической формации и в качестве примеров культурных типов приводил феодализм Японии и Западной Европы, восточные деспотии (в определении Витфогеля), патрилинейную общину бродячих охотников-собираателей.

Некоторые ученики Стюарда сближают его определение культурного ядра с марксистским пониманием соотношения базиса и надстройки. Несомненно, Стюард стремился дать материалистическое объяснение социальным институтам и явлениям надстроечного порядка. Но его понимание самого базиса, как мы увидим дальше, коренным образом отличалось от марксистского.

Центральное место в системе историко-философских взглядов Дж. Стюарда занимала концепция многолинейной эволюции, которую он развивал в ряде своих работ. В докладе на съезде этнографов США в 1952 г. он высказался за возрождение в этнографии «культурного эволюционизма» как «поиска культурных закономерностей», отметив, что в науке существуют три концепции эволюции культуры: 1) однолинейный эволюционизм XIX в. (куда он включал и марксизм); 2) концепция универсальной эволюции (Л. Уайт и Г. Чайльд); 3) концепция многолинейной эволюции. Стюард подверг критике две первые концепции эволюции, а третью охарактеризовал как единственно плодотворную теорию культурной эволюции. Главную ценность ее он видел в том, что сторонников ее интересуют конкретные культуры. С релятивистских позиций абсолютизации конкретного Стюард трактовал всемирную историю как сумму параллельно и многолинейно развивающихся культур. Он противопоставлял свою концепцию многолинейной эволюции идее единства и поступательности развития человечества в целом. Л. Уайт метко охарактеризовал на этом съезде позиции Стюарда как «признание эволюции поштучно».

Наиболее развернуто концепцию многолинейной эволюции Стюард попытался обосновать в своей работе «Теория культурных изменений: методология многолинейной эволюции»<sup>59</sup>. Уже само название книги говорит о том, что автор ее не преодолел еще характерное для исторической школы понятие «измененне» и что в основе его концепции лежит релятивистская теория плюрализма исторических путей конкретных вариантов человеческого общества.

Для уяснения концепции многолинейной эволюции интересно заявление Стюарда, что он вкладывает в это понятие тот же смысл, какой вкладывал К. Маркс в термин плюрализм. Между тем марксизм, как известно, понимает под плюрализмом идеалистическую точку зрения, согласно которой все существующее состоит из множества самостоятельных, независимых друг от друга сущностей. Это учение о множественности истины родственно дуализму и противоположно материалистическому монизму. Характеризуя свою теорию многолинейной эволюции как «новую основу, на которой современные эволюционисты стремятся создать теорию, объясняющую развитие человеческого общества»<sup>60</sup>, Стюард противопоставлял ее не столько эволюционизму XIX в., сколько включавшемуся в последний марксизму.

«Принятие марксистами и коммунистами эволюционизма XIX века и особенно схемы Моргана как официальной догмы не

способствовало, — признавал он, — принятию учеными западных стран чего бы то ни было под названием «эволюция». Современный же эволюционизм, по словам Стюарда, схож с эволюционизмом в том, что проследживает последовательность развития и признает некоторые закономерности (Стюард называет их регулярностями) в развитии отдельных обществ. Но в отличие от эволюционизма неозэволюционизм, по словам Стюарда, не «ищет общих параллелей» и закономерностей развития общества в целом<sup>61</sup>. Как справедливо отмечает Л. Уайт, Стюард стоит на распутье между партикуляризмом и релятивизмом исторической школы (хотя он в известной мере отрешивается от них) и признанием некоторых закономерностей в развитии отдельных обществ. Л. Уайт образно сравнивает Стюарда с человеком, который признает, что эта река и та река текут с гор, но не может пойти так далеко, чтобы сказать, что реки текут с гор<sup>62</sup>.

Стюард считает возможным, хотя и не обязательным, рассматривать прогресс в качестве характерной особенности любой формы «культурного изменения». Он вводит понятие «уровня культуры», признавая по существу стадиональность развития, но в пределах ограниченных общностей. Допущение того, что каждый уровень культуры отличается появлением качественно новых форм или новых типов интеграции, свидетельствует об известном отходе Стюарда от взглядов исторической школы, которая ограничивалась признанием, что культурные изменения заключают в себе лишь растущее накопление и усложнение, и отрицала всякие периодизации.

В неозэволюционизме с его основной концепцией «многолинейности», несомненно, сохранилось влияние релятивизма, однако Стюард, стремясь отмежеваться от последнего, подчеркивал отличие взглядов неозэволюционистов от положений релятивистов. Критикуя релятивизм, он писал, что эта теория, понижающая развитие как расхождение, аналогична концепции биологической эволюции. «У релятивистов, — по словам Стюарда, — накопительное изменение идет по расходящимся путям, хотя оно иногда конвергентно и от случая к случаю параллельно, тогда как у неозэволюционистов оно идет параллельными путями развития.. Релятивисты считают, — писал он далее, — что в каждой культурной традиции неизменно сохраняется довольно определенный качественно уникальный тип и происходит лишь количественное усложнение этого типа. С точки зрения неозэволюционистов уровни развития отмечаются возникновением качественно новых институтов или типов интеграции... Эволюционизм отличается от релятивизма тем, что приписывает качественные различия последовательным стадиям развития, независимо от определенных традиций, тогда как релятивизм приписывает их скорее культурной традиции или культурному ареалу, чем стадии развития»<sup>63</sup>.

Хотя Стюард подвергал критике антиисторизм, релятивистский эмпиризм, концепцию культурного ареала исторической школы в

этнографии США, однако концепция многолинейной эволюции была, несомненно, порождением теоретических ориентаций этой школы. Это особенно наглядно проявилось в его утверждении, что для современных эволюционистов, сторонников многолинейной эволюции, характерен метод индукции, отличающий их от якобы дедуктивного метода суждений эволюционистов XIX в. и Л. Уайта. Говоря от имени всех неозволюционистов, Стюард писал: «Большинство из нас современных эволюционистов, отличается от Уайта тем, что начинает свое исследование с подробных особенностей локальных, ареальных культур и конкретных последовательностей событий, постепенно расширяя его границы и обобщая выводы относительно структур и процессов путем пробных гипотез, которые могут быть проверены путем сравнений». Стюард признавал при этом, что «этот подход отчасти является следствием издавна установившегося признания культурного ареала как таксономической категории... Однако этот подход,— заверял Стюард,— не есть антиэволюционизм или релятивизм»<sup>64</sup>. Но очевидно, что последний сковывал историческое мышление неозволюционистов.

*Культурная экология Стюарда.* Главную задачу неозволюционизма Стюард видел в причинном объяснении развития различных форм и линий развития человеческих культур. Но исторический материализм он считал неприемлемым объяснением, ошибочно трактуя его как «экономический материализм». Более привлекательным он считал технологический детерминизм Л. Уайта. «Против теории, согласно которой технология или контроль над природой непосредственно влияет на общество и опосредствованно оформляет религию и философию,— писал он,— будут возражать только те, кто видит в идеологии отправной пункт культурных изменений»<sup>65</sup>. Однако недостатком материалистической концепции Уайта он считал слишком высокий уровень обобщений, которые не объясняют частности и отклонения от общего. Объяснения последним, по убеждению Дж. Стюарда, может дать его «евристическая концепция культурной экологии», представляющая собой по существу техно-средовой детерминизм, некий синтез технологического детерминизма и географического детерминизма. Само понятие «культурная экология» Стюард расшифровывал как обозначение процесса приспособления данной культуры к данной естественной среде. «Культурно-экологическая адаптация,— писал он,— является одним из важнейших созидательных процессов культурного изменения»<sup>66</sup>. Сторонники концепции многолинейной эволюции, по Стюарду, интересуются конкретными культурами, а объяснение их своеобразия может дать теория культурной экологии.

Приспособление данной культуры к данной естественной среде, по мнению Стюарда, предполагает взаимодействие двух элементов: естественной среды и определенных культурных изобретений, с помощью которых эксплуатируется естественная среда:

При этом Стюард, признавая действие «культурно-исторических» и «культурно-экологических» причин, считал неверным положение, что исторические факторы более важны, чем факторы среды, по существу последним он придавал первостепенное значение. В то же время Стюард подчеркивал отличие своей концепции «культурной экологии» от географического детерминизма. Главное различие между двумя концепциями он видел в том, что географический детерминизм учитывает значение всей совокупности естественных особенностей среды, а культурная экология отводит определяющее значение лишь тем естественным ресурсам, от которых зависит существование данной популяции. Однако в причинной цепочке его техно-средового детерминизма условия среды первичны, они определяют технологию ее использования, а последняя в свою очередь, определяет все другие аспекты культуры. По мнению Стюарда, среда не только допускает применение определенной технологии или препятствует ему, но специфические черты окружающей среды могут вызвать также социальные приспособления с далеко идущими последствиями. Общества, имеющие одинаковую технику, отличаются одно от другого вследствие специфических особенностей местности, «одинаковые изобретения могут быть по-разному использованы и вызывают различные социальные устройства в каждой данной среде»<sup>87</sup>.

Стюард подменял уровень развития производительных сил в данном обществе его специализацией. Его экологическая концепция сводилась к следующему: характер естественной среды определяет специализацию общества, специализация же определяет характер общественных отношений. У бродячих собирателей пищи, подобных шошонам Большого Бассейна, вследствие «социально фрагментирующего» влияния среды складывается «семейный уровень социокультурной интеграции»; охота на дичь, водятся небольшими разбросанными стадами, дает патрилинейную общину; при охоте же на животных, живущих большими мигрирующими стадами, создаются совершенно иные социальные формы и т. д.

Подобная постановка вопроса подчиняет по существу социальные закономерности природным. Об этом говорит и сам термин «экология», заимствованный из биологии, где он означает взаимосвязь между организмом и средой. Но если можно говорить о приспособлении биологических видов к среде, то употребление этого термина для характеристики взаимоотношений между природой и человеческим обществом означает перенесение биологических законов на общество, трактовку человека лишь как существа биологического. Адаптация к среде предполагает доминирующее значение последней. Очевидно, в своих рассуждениях о культурно-экологическом приспособлении как определяющем факторе в развитии общества Стюард игнорировал вторую сторону взаимоотношений между природой и человеком, заключающуюся в

воздействии человека на природу, обусловливаемом уровнем социально-экономического развития общества, в котором он живет.

Основоположники марксизма-ленинизма решали вопрос о взаимоотношениях человека и природы с позиций последовательно развивавшегося ими учения о человеке как существе общественном.

К. Маркс, отмечая, что человек всегда выступает как субъект, а природа — как объект, писал не о приспособлении человека к среде, а об активном производительном ее использовании человеком. «...В процессе производства, — писал Маркс, — члены общества приспособливают (создают, преобразуют) продукты природы к человеческим потребностям»<sup>68</sup>. Таким образом, на первое место Маркс ставит производительную деятельность самого человека, характеризуя ее как «прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»<sup>69</sup>.

Говоря о диалектическом отношении между человеком и природой, К. Маркс писал: «Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти»<sup>70</sup>. Характером производства, состоянием производительных сил и производственных отношений определяется и характер использования человеком окружающей среды. Как писал К. Маркс, «...из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и их духовный уклад определяются как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер их духовного производства»<sup>71</sup>.

Как видим Маркс, говоря об определяющей роли материального производства в отношениях людей к природе, в то же время отмечал воздействие природы на социальную и духовную жизнь людей.

Экология Стюарда теснейшим образом связана с его концепцией плюрализма. Именно разнообразием природных условий он пытался объяснить многоликость развития человеческого общества, которую он, как мы видели, безуспешно стремился противопоставить идее единства мировой истории.

Стюард отвергал марксизм, не зная сути его и слепо следуя искаженному изображению марксизма своими коллегами, и в частности К. Витфогелем, предубежденно пытавшимися огульно

обвинить марксизм в пороках механического плоского эволюционизма. Механизм дискредитации марксизма-ленинизма в их трудах напоминал прием фальсификации социализма, о котором писал В. И. Ленин: «...сначала извратить социализм, приписав ему нелепость, а потом победоносно опровергнуть нелепицы!»<sup>72</sup>.

Отождествив марксистскую периодизацию истории с плоско-эволюционной схемой всеобщих стадий, Стюард пытался противопоставить ей взгляды «культурных релятивистов XX века», подтвержденные-де «массовым материалом», свидетельствующим о том, что «конкретные культуры значительно отличаются друг от друга и не проходят через однолинейные стадии»<sup>73</sup>.

Здесь мы видим еще один пример характерного для этнографов США исторической школы формально-логического метода рассуждений и непонимания диалектики соотношения общего и конкретного в историческом процессе.

В. И. Ленин постоянно подчеркивал, что диалектика властвует в объективном мире, в сложных и многообразных процессах природы и общества. Поэтому и познание этих процессов должно быть диалектическим. «Марксова диалектика,— писал В. И. Ленин,— требует конкретного анализа каждой особой исторической ситуации»<sup>74</sup>.

Прежде чем противопоставлять марксизму концепцию многолинейной эволюции, Стюарду и его последователям полезно было бы знать о многократных высказываниях К. Маркса о необходимости изучения многообразия путей исторического развития, анализа отдельных конкретных вариаций одного и того же типа общественно-экономической формации. «...один и тот же экономический базис — один и тот же со стороны основных условий,— писал К. Маркс,— в третьем томе «Капитала»,— благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влиянием и т. д.— может обнаружить в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирически данных обстоятельств»<sup>75</sup>. Думается, что этот подход К. Маркса не будет оспариваться ни одним релятивистом. Основоположники марксизма-ленинизма, подходя к изучению истории общества диалектически, делали вывод о том, что отдельные народы могут развиваться в известных условиях, минуя ту или иную стадию из общих ступеней человеческого прогресса. Широко известно, например, марксистское предвидение о некапиталистическом развитии отдельных народов. Этнографам США хорошо известен полный драматизма скачок индейских народов из первобытности в капитализм, минуя посредствующие стадии общего хода истории человечества.

Таким образом, сущность концепции многолинейной эволюции Стюарда заключалась в принятии понятия эволюции без связанной с ним идеи единства исторического процесса и всеобщности



законов развития человеческого общества. Эта концепция была, несомненно, выражением кризиса западной исторической школы. Однако она не только не преодолела этот кризис, но и сама, будучи его порождением, несла в себе его признаки. Как свидетелем последних выступлений Стюарда, он чувствовал это и пытался вывести свою концепцию из идейного тупика. В позднейших работах он подверг пересмотру ряд своих основополагающих положений. Например, уже в работе 1956 г., написанной им в соавторстве с этнографом и философом США Р. Морфи, Стюард вносит весьма существенные коррективы в свою концепцию культурной экологии — основу его многолинейной эволюции. Во-первых, он пишет здесь не просто о приспособлении культуры к среде, а о «созидательном процессе адаптации культуры к среде», иными словами, признает активно-приспособительное отношение к среде. Во-вторых, что еще важнее, он пишет здесь, что «общее причинное значение имеет экономический фактор, определяющий характер экологической адаптации»<sup>76</sup>.

К этим выводам Стюарда привел, несомненно, анализ документированных данных о коренных изменениях, происходивших на протяжении XVIII—XIX вв. в обществе индейских охотников канадской тайги, в результате превращения их в траншеров, промысляющих товарную пушнину и эксплуатируемых европейскими скунщиками пушнины.

В статье «Эволюционные принципы и социальные типы» опубликованной в сборнике, вышедшем в связи с дарвиновским юбилеем, Стюард определенно высказался против существующих в науке попыток отождествления биологической и социальной эволюции. «Хотя культурная эволюция является продолжением биологической,— писал он,— но из этого не вытекает, что культурная эволюция следует принципам биологической эволюции». Он подверг критике идеализм концепции творческой эволюции Дж. Гексли и концепцию стиля А. Кробера как начала, определяющего целостность культуры. В этой статье Стюард подчеркивал необходимость изучения общих закономерностей культурной эволюции, отходя тем самым в какой-то мере от релятивизма концепции многолинейной эволюции<sup>77</sup>. Еще определеннее эта же мысль была высказана им в некрологе А. Кроберу в 1961 г. Здесь он писал о своем «убеждении в том, что можно выявить общие причинности и процессы, которые не обязательно должны быть характерными для каждой релятивистски уникальной культуры»<sup>78</sup>. Здесь им было высказано верное понимание соотношения общего и частного, тогда как ранее, как мы видели выше, он считал, что всякие обобщения должны объяснять все частности. Сам Стюард признавал, что в этой работе им высказан «относительно новый подход», отличающийся от релятивистского подхода. Он ратовал здесь за широкие обобщения на основе сравнительного изучения частных, конкретных процессов, за создание «сравнительной и эволюционной таксоно-

мин культур, на которую не способен был релятивизм<sup>79</sup>.

В статье «Причинные факторы и процессы эволюции доземледельческих обществ»<sup>80</sup> Стюард по существу отходит от идеи об извечности малой семьи как исходной социально-экономической ячейки в истории человечества. Особенно характерно в этом плане послесловие Стюарда в издании 1968 г. его работы 1936 г., в которой он пытался данными по этнографии шононов обосновать свою концепцию «семейного уровня социокультурной интеграции»<sup>81</sup>, постулировавшую изначальность малой семьи, как экономической единицы. Эта концепция Стюарда до сих пор широко используется сторонниками патриархальной теории. Тем примечательнее, что сам теоретик подверг ее пересмотру в этом послесловии. Признавая, что переоценил тогда экономическую самостоятельность «малых биологических семей шононов», что теперь он склонен считать, что эти семьи объединялись в общины, «которые были сходны с общинами собирателей и охотников»<sup>82</sup>. Этими высказываниями Стюард поставил под сомнение изначальность патриархальной семьи.

Еще более решительно отходил Стюард от релятивизма многолинейной эволюции в его посмертно опубликованном труде, посвященном анализу и оценке научного наследства А. Кробера как одного «из лидеров современной антропологии» (или этнографии) Запада<sup>83</sup>.

В этой работе особенно отчетливо проявляется и общность исходных точек зрения, и различия в историко-философских взглядах двух выдающихся этнографов США XX в. Дж. Стюарда и А. Кробера. Стюард критикует Кробера как типичного представителя исторической школы в американской этнографии, подчеркивая тем самым свой отход от ее теоретических основ. Он характеризует Кробера как идеалиста и культурного релятивиста, хотя и высказывавшегося к концу своей жизни за признание эволюции и прогресса, но не стоявшего еще, по словам Стюарда, «на позициях культурной эволюции». Неприемлемыми считал Стюард устанавливаемые Кробером сходства между биологической и культурной эволюцией, видя в этом влияние на Кробера Дж. Гексли и Тейлорда де Жардена. Он подчеркивал и здесь специфику культурной эволюции и критиковал взгляды Дж. Гексли и «многих так называемых культурных эволюционистов» за то, что они игнорируют различие между социальной и биологической эволюцией. «Хотя культурная эволюция, — писал он, — стала возможной вследствие биологической эволюции человеческого мозга и других физических признаков человека, но она не может быть объяснена на основе тех же принципов, что и биологическая эволюция»<sup>84</sup>.

В этой работе Стюард решительно высказывался против релятивистского подчеркивания Кробером уникальности отдельных культур и игнорирования «закономерностей, общих для этих культур»<sup>85</sup>, хотя, как отмечалось выше, в книге 1955 г. эта же

абсолютизация уникальности еще лежала в основе концепции многолинейной эволюции самого Стюарда.

Критике подвергнута также переоценка Кробером значения процессов диффузий как фактора, якобы спимающего причинности, закономерности и возможности предвидения<sup>86</sup>. «Причинные факторы,— писал Стюард,— могут быть определены с большой долей вероятности даже при отсутствии стопроцентного проявления их действия»<sup>87</sup>. Стюард упрекал Кробера в сосредоточении его интереса на областях духовной культуры и в «невнимании к более базовым аспектам культуры, в отсутствии интереса к методологии, которая обнаружила бы многочисленные примеры причинности»<sup>88</sup>.

Характерно, что изложив здесь кратко суть концепции культурно-экологического детерминизма, Стюард не осуждал Кробера за пренебрежение ею и сам не высказывался в защиту ее, хотя за четыре года до этого он излагал суть своей концепции в статье «Культурная экология» для «Международной энциклопедии социальных наук»<sup>89</sup>, а в рецензии 1960 г. на книгу Л. Уайта «Эволюция культуры» он упрекал последнего в том, что он не пользуется «евристической концепцией культурной экологии»<sup>90</sup>.

Однако этот пересмотр своих концепций Стюардом в этнографической науке Запада в общем-то не принимается во внимание. В истории теоретической мысли США его имя до сих пор связывается с концепцией многолинейной эволюции, изложенной в его труде 1955 г. Он характеризуется как основатель энвайроменталистско-эволюционного направления в западной этнографии. Концепция многолинейной эволюции с ее теорией техно-средового детерминизма Стюарда оказывает огромное влияние на теоретические ориентации и этнографов и археологов США. Она является по существу методологической основой неоеволюционизма в этнографии и археологии США 70-х годов. Под ее воздействием сложилась в американской этнографии так называемая экологическая антропология.

<sup>1</sup> *Murphy R.* Dialectics of social life. New York, 1971, p. 31.

<sup>2</sup> *Little K.*— American anthropological association memoir, 1963, N 94, p. 366.

<sup>3</sup> *Cohen R.* The strategy of social evolution.— *Anthropologica*, 1962, vol. IV, N 2, p. 322.

<sup>4</sup> *Henry F.* The role of field worker in the explosive political situation.— *Current anthropology*, 1966, vol. 7, N 5; *Nelson B.* Anthropologists debate: concern over future of foreign research.— *Science*, 1966, N 154, p. 1525—27.

<sup>5</sup> *Rubin V.* Anthropology of development.— In: *Biennial review of anthropology*. Stanford, 1961, p. 120.

<sup>6</sup> *Mead M.* Applied anthropology.— In: *Some uses of anthropology, theoretical and applied*. New York, 1958; *Cultural patterns and technical change* / Ed. by M. Mead. New York, 1959; *The United States and Africa* / Ed. by W. Goldschmidt. New York, 1958.

<sup>7</sup> *Arensberg C. M., Niehoff A. H.* Introducing social change.— In: *A manual for Americans overseas*. Chicago, 1964.

- <sup>8</sup> Хороший обзор исследований общины дан Г. Геерцем, одним из теоретиков «теории общины» в работе: *Geertz G. Studies in community life: community and society.*— In: *Biennial review of anthropology*, 1961.
- <sup>9</sup> *Arensberg C. M., Kimball S. F. Culture and community as object and as sample.*— *American anthropologist*, 1961, vol. 63, N 2.
- <sup>10</sup> *Anthropology today: An appraisal of anthropology today.* Chicago, 1953.
- <sup>11</sup> *Kluckhohn C. Developments in the field of anthropology in the twentieth century.* *Cahiers d'histoire mondiale*, Paris, 1957, N 3, p. 767.
- <sup>12</sup> *Tax B. From Lafite to Radcliff—Brown.*— In: *Social anthropology of North American tribes.* Chicago, 1955; *Eggan F. Social anthropology: methods and results.*— *Ibid.*
- <sup>13</sup> *Yearbook of anthropology.* New York, 1955; См. об этом: *Аверкиева Ю. П.* О постановке некоторых проблем в современной американской этнографии.— *Сов. этнография*, 1958, № 3.
- <sup>14</sup> *Bidney D.* Рец. на кн.: *Huxley J. New bottles for new wine.*— *American anthropologist*, 1958, vol. 60, N 6, pt 1, p. 1212.
- <sup>15</sup> *Rubin V.* *Op. cit.*, p. 158.
- <sup>16</sup> *Smith B. Anthropology and psychology.*— In: *For a science of social man.* New York, 1954, p. 34.
- <sup>17</sup> *Beals R. Current trends in American ethnology.*— In: *Men and cultures: Selected papers of the fifth international Congress of anthropological and ethnological sciences.* Philadelphia, 1960.
- <sup>18</sup> *Kluckhohn C. Developments in the field of anthropology...*, p. 767.
- <sup>19</sup> *Bidney D.* *Op. cit.*, p. 1212.
- <sup>20</sup> *Steward J. H. Evolutionary principles and social types.*— In: *Evolution after Darwin.* Vol. 1—3. Chicago, 1960, vol. 2, p. 184.
- <sup>21</sup> *Evolution and anthropology: a centennial appraisal.* Washington, 1959; *Evolution after Darwin.* Vol. 1—3.
- <sup>22</sup> *Evolution after Darwin, vol. 2. The evolution of man: mind, culture and society,* p. 153.
- <sup>23</sup> *Herskovits M. J. Past developments and present currents in ethnology.*— *American anthropologist*, 1959, vol. 61, N 3; *Mead M. Current trends in American ethnology.*— *American anthropologist*, 1961, N 3, p. 481.
- <sup>24</sup> *Wolf E.* Рец. на кн.: *White L. A. The science of culture.*— *American anthropologist*, 1960, vol. 62, N 1, p. 149.
- <sup>25</sup> *Hultkrantz A. General ethnological concepts.*— In: *International dictionary of regional European ethnology and folklore.* Copenhagen, 1960, vol. 1, p. 190.
- <sup>26</sup> Характерно, что термин «неозволюционизм» был синонимом понятия «ограниченный эволюционизм», которым охарактеризовал Р. Лоуи историко-философскую концепцию патера В. Шмидта. (*Lowie R. History of ethnological theory.* New York, 1937, p. 289).
- <sup>27</sup> *Spencer H. First principle.* London, 1862, p. 26; *Carneiro R. The four faces of evolution: unilinear, universal, multilinear, differential.*— In: *Handbook of social and cultural anthropology* / Ed. by Honigmann J. J., Chicago, 1973, p. 89; *Carneiro R. Classical evolution.*— In: *Main currents in cultural anthropology.* New York, 1973.
- <sup>28</sup> *Huxley J. New bottles for new wine.* New York, 1957.
- <sup>29</sup> *Bidney D.* *Op. cit.*, p. 1212.
- <sup>30</sup> *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 18, с. 217—218.
- <sup>31</sup> Этому, в частности, посвящен его главный труд (*Murdock G. P. Social structure.* New York, 1949); см. критику его взглядов в кн.: *Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки: от родового общества к классовому.* М.: Наука, 1974, с. 21—25.
- <sup>32</sup> *Murdock G. P. Evolution in social organization.*— In: *Evolution and anthropology: a centennial appraisal.* Washington, 1959.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 127.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 131.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 129, 131.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 131.

- <sup>37</sup> *Berliner G.* The feet of the natives are large.— *Current anthropology*, 1962, vol. 3, N 1.
- <sup>38</sup> *Naroll R.* A preliminary index of social development.— *American anthropologist*, 1956, vol. 58, N 1, p. 4; *Naroll R.* Prospects.— In: *Main currents in cultural anthropology*, p. 6.
- <sup>39</sup> См.: *Файнберг Л. А.* О некоторых предпосылках возникновения социальной организации и дискуссия по этой статье в «Советской этнографии» (1974, № 5, с. 94—125); *Morris D.* *Primate ethnology*. Chicago, 1967; *Idem.* *The naked ape*. New York, 1968.
- <sup>40</sup> *Kluckhohn C.* The role of evolutionary thought in anthropology.— In: *Evolution and anthropology*...
- <sup>41</sup> *Lorenz K.* *On aggression*. New York, 1963.
- <sup>42</sup> *Ardrey R.* *The territorial imperative*. New York, 1966; *Tiger L.* *Men in groups*. New York, 1969; *Hall E. F.* *Proxemics*.— *Current anthropology*, 1968, vol. 9, N 2, 3; *Sommer R.* *Personal space*. Englewood Cliffs, 1969.
- <sup>43</sup> *Hofstadter R.* *Social darwinism in American thought*. Boston, 1955; *Reinventing anthropology* / Ed. by Hymes. New York, 1972.
- <sup>44</sup> *Vogt E.* On the concept of structure and process in cultural anthropology.— *American anthropologist*, 1960, vol. 62, N 1.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, p. 20.
- <sup>46</sup> *Opler M. K.* *Cultural evolution and psychology of peoples*.— In: *Essays in the science of culture*. New York, 1960.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, p. 356.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 357.
- <sup>49</sup> *Steward J. H.* *Alfred Kroeber. Leaders of modern anthropology*. New York; London, 1973, p. VI.
- <sup>50</sup> *Steward J. H.* The economic and social basis of primitive bands.— In: *Essays in anthropology, presented to A. L. Kroeber*. Berkley, 1936; *Idem.* *Ecological aspects of Southwestern society*.— *Anthropos*, 1937, Bd. 32; *Idem.* *Basin-Plateau aboriginal sociopolitical groups*.— *Bulletin bureau of american ethnology*, Washington, 1938, N 120.
- <sup>51</sup> *Steward J. H.* *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*. Urbana, 1955, p. 13.
- <sup>52</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 102.
- <sup>53</sup> См.: *Аверкиева Ю. П.* *Индейцы Северной Америки*, с. 17—21.
- <sup>54</sup> *Steward J. H.* *Evolution and process*.— In: *Anthropology today*. Chicago, 1953.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, p. 321.
- <sup>56</sup> *Steward J. H.* *Theory of culture change*, p. 37.
- <sup>57</sup> *Ibid.*
- <sup>58</sup> *Murphy R. F., Steward J. H.* *Tappers and trappers: Paralell process in acculturation*.— In: *Man in adaptation*, Chicago, 1968, vol. 2, p. 216.
- <sup>59</sup> *Steward J. H.* *Theory of culture change*.
- <sup>60</sup> *Steward J. H.* *Cultural evolution*.— *Scientific American*, vol. 149, p. 73—74.
- <sup>61</sup> *Steward J. H.* *Theory of culture change*..., p. 15.
- <sup>62</sup> *White L. A.* Рец. на кн.: *Steward J. H.* *Theory of culture change*...— *American anthropologist*, 1957, vol. 59, N 3, p. 541.
- <sup>63</sup> *Steward J. H.* *Theory of culture change*, p. 13.
- <sup>64</sup> *Steward J. H.* Рец. на кн.: *White L. A.* *The evolution of culture*...— *American anthropologist*, 1960, vol. 62, N 1, p. 145.
- <sup>65</sup> *Ibid.*
- <sup>66</sup> *Steward J. H.* *Theory of culture change*..., p. 37, 89, 122.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, p. 37.
- <sup>68</sup> *Маркс К.* К критике политической экономии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 12, с. 714.
- <sup>69</sup> *Маркс К.* *Капитал*.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 23, с. 188.
- <sup>70</sup> Там же.
- <sup>71</sup> *Маркс К.* *Теории прибавочной стоимости*.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. 1, с. 279.
- <sup>72</sup> *Ленин В. И.* *Полн. собр. соч.*, т. 24, с. 361.

- <sup>73</sup> Steward J. H. Theory of culture change..., p. 28.
- <sup>74</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 13.
- <sup>75</sup> Маркс К. Капитал.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 354.
- <sup>76</sup> Murphy R., Steward J. H. Tappers and trappers, p. 216.
- <sup>77</sup> Steward J. H. The evolutionary principles and social types.— In: The evolution after Darwin, vol. 2, p. 170—174.
- <sup>78</sup> Steward J. H. Obituary.— Alfred L. Kroeber.— American anthropologist, 1961, vol. 63, N 6, p. 1058.
- <sup>79</sup> Ibid., p. 1053.
- <sup>80</sup> Steward J. H. Causal factors and processes in the evolution of pre-farming societies.— In: Man the hunter. Chicago, 1968, p. 322.
- <sup>81</sup> Steward J. H. The Great Basin Shoshonean Indians: an example of a family level of sociocultural integration.— In: Man in adaptation. Chicago, 1968, vol. 2.
- <sup>82</sup> Ibid., p. 81.
- <sup>83</sup> Steward J. H. Alfred Kroeber. Leaders of modern anthropology. New York, 1973.
- <sup>84</sup> Ibid., p. 47.
- <sup>85</sup> Ibid.
- <sup>86</sup> О возможности планирования и предвидения изменений в культуре Стюард писал еще в работе 1959 г. (Steward J. H. Prediction and planning in culture change.— Human organization, 1959, vol. 18, p. 5—7).
- <sup>87</sup> Steward J. H. Alfred Kroeber, p. 49.
- <sup>88</sup> Ibid., p. 33.
- <sup>89</sup> Steward J. H. Cultural ecology.— International encyclopedia of social science, 1968, vol. 4, p. 337—344.
- <sup>90</sup> Steward J. H. Рец. на кн.: White L. A. The evolution of culture..., p. 146.

### Глава 3

## ШКОЛА «ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ»

Многие этнографы США, занятые поиском теории познания социальной действительности, увидели в неоеволюционизме Дж. Стюарда с его концепцией «культурной экологии» выход из идейного кризиса, к которому пришла историческая школа. Однако, как уже отмечалось, этот «новый подход» оказался ограниченным, он включал в себя определенные элементы кризиса, унаследованные от старых школ. Это не преминуло сказаться в различного рода экологических теориях, развивавшихся последователями Стюарда. В этих теориях видна попытка к синтезу экологического детерминизма Стюарда с энергетической теорией Л. Уайта и так называемого неоструктурализма. Именно такого рода «синтетический» подход является идейной основой историко-философских взглядов многих современных неоеволюционистов<sup>1</sup>.

Один из теоретиков неофункционализма, называемого им сравнительным функционализмом, писал, например: «Сравнительный функционализм, плюс теория экологической адаптации явля-

ется основой современного эволюционного подхода»<sup>2</sup>. Несмотря на некоторые различия в теоретических взглядах представителей неосоволюционизма, все они ставят проблему адаптации общества к окружающей среде и видят в этой адаптации детерминанту эволюции общества. Эволюция общества моделируется большинством из них по подобию эволюции природы и особенно по эволюции живых организмов как приспособительном процессе, и задачи этнографии определяются как изучение адаптивных связей человеческих популяций с естественной средой их обитания. Р. Карнейро, например, рассматривая адаптацию людей к среде по аналогии с биологической адаптацией, трактует ее как процесс борьбы за существование, в которой выживают наиболее приспособленные. Следуя Спенсеру, он постулирует извечность борьбы и войн между людьми и популяциями<sup>3</sup>. О недопустимости перенесения законов жизни животных на человеческое общество хорошо сказал выдающийся русский ученый-дарвинист И. М. Сеченов. «Учение о борьбе за существование,— писал он,— останавливается на пороге культурной истории. Вся разумная культурная деятельность человека только одна борьба — с борьбой за существование»<sup>4</sup>.

В работах экологических антропологов среда обычно определяется как объективно данная, и взаимоотношения между обществом и средой анализируются как процесс приспособления общества к среде.

В ряде работ поднимается актуальная проблема экономической рациональности в отношениях между обществом и естественной средой, но анализируется она натуралистически — общество трактуется как зависящая от условий среды переменная, и исследователи сосредоточивают внимание на попытках выявить причинное влияние наличия или отсутствия полезных для людей естественных ресурсов на характеристики общественной жизни данной популяции. В работах, ставящих эту проблему, можно встретить, например, попытки объяснения войн, наличия или отсутствия социального неравенства, эксплуатации, классов, тех или иных представлений и обрядов исключительно спецификой естественных ресурсов данной среды<sup>5</sup>.

Классики марксизма, ставя проблему взаимосвязи между обществом и природой, писали не о приспособлении людей к среде, а об активном освоении среды членами определенного общественного организма. «Естественно сложившаяся племенная общность,— писал К. Маркс о ранних ступенях человеческой истории,—... есть первая предпосылка присвоения людьми объективных условий как их жизни, так и той деятельности, при помощи которой эта жизнь воспроизводится и облекается в предметные формы (деятельность в качестве пастуха, охотника, земледельца и т. д.)»<sup>6</sup>. Люди не просто присваивают естественные ресурсы, они используют их, производя средства своего существования. Марксисты не отрицают влияния среды на представле-

ния и обряды, на искусство людей, но трактуют это влияние как социально опосредствованное.

Сторонники неофункционализма, исходя из трактовки культуры как системы, включающей технологию, экономическую и политическую подсистемы, а также подсистему представлений, знаний, целей, приписывают ей в качестве ведущей тенденцию к равновесию ее подсистем. Культура рассматривается в качестве главного механизма адаптации общества к среде, суть которого — в приведении в равновесие общества и среды. Само данное общество рассматривается при этих подходах как часть более широкой экологической системы — «экосистемы», в которую включается не только естественная среда, но и культурные системы других обществ, оказывающие влияние на данное общество в процессе его экологической адаптации<sup>7</sup>.

В широком же смысле «экосистема» определяется как стремящаяся к равновесию система взаимосвязей между живыми организмами и неживой средой в данном ареале. Философская проблема отношений между человеком и природой трактуется натуралистически как взаимодействие энергии и материи живой и неживой природы, целью которого является их взаимная уравновешенность. С этих позиций в ряде работ огромное значение придается войнам как механизму поддержания экосистемы в состоянии равновесия. Войны-де приводят в соответствие количество населения наличию естественных ресурсов, предохраняя последние от «переексплуатации»<sup>8</sup>. Но поиски причин войн в экологии скрывают истинные социальные причины войн. А если учесть, что экологические объяснения войн, оправдывавшие их как полезные для общества явления, пропагандировались в годы агрессии США против вьетнамского народа, в ходе которой уничтожались и людские и естественные ресурсы Вьетнама, то реакционная, антинаучная сущность этих объяснений становится особенно наглядной.

Однако в ряде работ этнографов-неоэволюционистов США встречаемся с попытками преодоления натуралистической трактовки отношений между обществом и окружающей средой. Например, Э. Коэн и М. Салинс, С. Клауснер попытались определить среду как «социально конструируемую». Действия людей в отношении окружающей среды, по их мнению, определяются их ценностными ориентациями, представлениями, знаниями, целями<sup>9</sup>. Они детерминируют средовую ориентацию людей, которая, по словам Коэна, обуславливает «форму взаимодействия популяций со средой их обитания и последствия этого взаимодействия»<sup>10</sup>.

Согласно взглядам этих авторов, как видим, отношения между человеком и средой опосредствуются через идеальное — через «средовую ориентацию», определяющуюся в свою очередь явлениями надстроечного порядка. Здесь забыты материальные и социальные основы идеального.



Марксисты, не отрицая роли сознания в отношениях между людьми и природой, как известно, во всех видах сознания видят вторичное, определяемое материальными и историко-социальными причинами.

Более материалистичен подход к этой проблеме В. Гольдшмидта. В упоминавшейся уже работе он писал, например: «Использование людьми географической среды с помощью доступной им технологии создает определенную экономическую систему, к которой люди приспособливают формы своих институтов»<sup>11</sup>. В этих высказываниях Гольдшмидта можно проследить его отход от характерной для функционализма теории факторов, замкнутого круга взаимовлияний и признание причинно-следственных последовательностей и связей. Он подходит даже к признанию экономической структуры общества как базиса, но совершенно необоснованно пытается приписать идею базиса и надстройки функционализму. Наряду с этим Гольдшмидт допускает, однако, элемент волюнтаризма, когда пишет: «Люди приспособливают формы своих институтов к экономической структуре». Как известно, последняя определяет сущность социальных институтов, а формы их являются следствием конкретных исторических условий. Бесспорно, люди делают историю, но они не вольны произвольно выбирать формы своих социальных институтов.

С позиций материализма и историзма подходит к трактовке отношений между обществом и природой американский ученый Л. Валле. Вскрывая идеализм и антиисторизм, в частности экологической теории Коэна, Валле писал: «Для того чтобы «производить» и «воспроизводить» себя, люди по необходимости поддерживают связь с природой. Эта связь выражается в деятельности по производству средств существования. Среда — источник всякого производства. Эти связи с окружающей средой проявляются также в системе представлений, объяснений, идей, верований, доктрин, характерных для каждого общества... Вместе с ростом господства человека над природой изменяются его мировоззрение и знания... Связь человека с природой, — справедливо подчеркивает Валле, — явление социальное...». Вступая в отношения со средой, люди, по его словам, «по необходимости устанавливают и изменяют отношения между собой». Процесс производства средств существования, представления и ценности находят свое проявление в рамках определенной социальной системы, они неотделимы от нее»<sup>12</sup>. Такой подход к проблемам экологической антропологии, думается, не вызовет возражения со стороны историков-материалистов.

К. Маркс и Ф. Энгельс, говоря о «единстве человека и природы», писали, что оно «всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего или меньшего развития промышленности...»<sup>13</sup>. Разрабатывая эту проблему философски и конкретно-исторически, советский уче-

ный В. П. Тугаринов справедливо выделяет пять сторон отношений между человеком и природой: 1) практическая (отношение к природе как источнику разнообразных благ); 2) адаптивная (привычка жить в окружении природы, устраивать свой быт и образ жизни соответственно ее особенностям); 3) интимная (любовь к природе в собственном смысле слова); 4) эстетическая (восприятие красоты природы); 5) «гуманистическая» (отсутствие жестокости в отношении к природе и живым существам)<sup>14</sup>. Такой конкретный подход советского ученого выгодно отличается от абстрактных рассуждений «экологических антропологов» США.

\* \* \*

Экологический, техно-средовой детерминизм в той или иной форме присутствует в теориях этнографов США леволиберальной ориентации — С. Минца, Э. Вульфа, М. Фрида, Р. Карнейро, Э. Сервиса, Э. Вайда, М. Харриса, М. Салинса, предпринимающих попытки разработки теории неозолюционизма как некоей новой историко-философской концепции. Но на деле эта теория предстает как попытка своеобразного синтеза взглядов Л. Уайта и Дж. Стюарда. Развивая экологический детерминизм последнего в сочетании с энергетической теорией Уайта, эти ученые пытаются примирить идею многолинейной эволюции Стюарда с эволюционизмом Л. Уайта, а иногда и с концепциями диффузионизма и функционализма старой школы наряду с отдельными обращениями к марксизму. Э. Вульф, например, определил неозолюционизм как эклектическое соединение идей эволюционизма XIX в., диффузионизма, функционализма и экологической теории, оправдываемое, по его мнению, тем, что «ограниченность одного подхода дополняется положительными качествами других»<sup>15</sup>.

М. Салинс, Э. Сервис и Т. Хардинг<sup>16</sup>, исходя из признания идеи единства мировой истории и общественного прогресса, определяли ход эволюции человеческого общества как совокупность двух процессов: процесса специфической эволюции и процесса общей эволюции.

Уточняя суть каждого из этих процессов, Салинс писал: «Историческое развитие конкретных культурных форм является специфической эволюцией, филогенетической трансформацией в результате адаптации. Среда естественная и суперорганическая важны для понимания этих процессов. То, что Кробер называл «историей», Стюард — «многолинейной эволюцией», а Мердок — «эволюцией», является специфическим аспектом общего хода эволюции»<sup>17</sup>.

Общую же эволюцию Салинс определял как «последовательность трансформаций культуры на различных стадиях всеобщего прогресса»<sup>18</sup>. Этот процесс «последовательного прохождения культурой стадий всеобщего прогресса», по его идее, «не фило-

генетический и не адаптивный... среда здесь не имеет значения»<sup>19</sup>. Очевидно, что авторы такого подхода к эволюции стремятся к синтезу релятивистской концепции многолинейной эволюции Стюарда и общей эволюции Уайта<sup>20</sup>. На эта концепция эволюционизма подверглась справедливой критике со стороны американских этнографов Г. Долл и Р. Наролла, отмечавших, что специфическая эволюция Салинса в действительности не есть эволюция, а лишь подразумевает адаптацию данной культуры к данной экологической нише. Такой подход свидетельствует о влиянии на авторов концепции биологической эволюции.

По словам Наролла, «ключ к культурной адаптации заключается не в приспособлении культуры к экологии, а такое приспособление экологии, чтобы она соответствовала среде»<sup>21</sup>. Трактую общую эволюцию как прогресс, Салинс сделал попытку определить критерии прогресса. Одним из критериев прогресса он считал уровень термодинамических достижений данного общества: «Более высокие общественные формы обуздывают большее количество энергии, чем более низкие»<sup>22</sup>. Но прогресс, оговаривается Салинс, не является неизбежным следствием большей производительности труда. Измерение прогресса ростом производительности труда он считал специфичным лишь для «экономики свободной конкуренции»<sup>23</sup>.

Вторым критерием прогресса и следствием первого Салинс считал степень интегрированности различных аспектов культуры — «технологического, социального и философского». При более сложной структуре обуздывается больше энергии. В качестве третьего критерия прогресса он выдвигал большую приспособляемость культуры и ослабление ее зависимости от природы. Но, оценивая эти критерии, Салинс писал «об общем прогрессе», проводя параллели между биологической и социальной эволюцией, и ограничился лишь абстрактными определениями общей эволюции. О сущности и конкретных примерах ее сказано больше в статье Э. Сервиса «Закон эволюционного потенциала»<sup>24</sup>, в которой он самую прогрессивную цивилизацию видит в капиталистическом строе и поносит коммунизм.

В основе же формулируемого им закона эволюционного потенциала, по его собственному признанию, положена мысль Л. Троцкого о «привилегиях исторической отсталости», смысл которой в утверждении, что «отсталые цивилизации имеют больший эволюционный потенциал, чем развитые». В «Законе» Сервиса высказывается несомненно исторически верная мысль о том, что страны, отставшие в своем развитии, используя опыт и достижения более развитых стран, в определенных исторических условиях делают скачок в своем развитии, минуя ступени, через которые прошли в своем развитии передовые страны. Но в общей трактовке Сервисом этого закона отсталость — благо! Почему же тогда, например, африканские бунмены не сделали такого скачка до сих пор?

М. Салинс и Э. Сервис подвергли критическому анализу существующие в науке определения эволюции. При этом больше всего достается от них своеобразному в их толковании «однолинейному эволюционизму». Если представители исторической школы обвиняли в «однолинейном эволюционизме» и этнографов XIX в., и марксизм, то Салинс и Сервис считают, что он присущ лишь марксизму и несправедливым было-де обвинение в нем этнографов XIX в. «С этнографов-эволюционистов XIX в., — подчеркивает Салинс, — должны быть раз навсегда сняты обвинения в однолинейности»<sup>25</sup>. «Однолинейность» марксизма авторы видят в понимании марксистами исторического процесса как прогрессивной смены общественно-экономических формаций. Они считают такое понимание европоцентризмом. Марксистскую периодизацию истории Салинс в указанной работе признает верной лишь применительно к Западной Европе и считает неоправданным распространение марксистского понимания исторического процесса на историю человечества в целом<sup>26</sup>. Особые возражения вызывает у него понимание феодализма как общей для всех народов стадии развития. Феодализм, по мнению Салинса, лишь частный случай специфической эволюции отсталых стран Европы. В том, что феодализм стал непосредственным предшественником капитализма, Салинс находит проявление развитого Сервисом «закона эволюционного потенциала». Вообще же Салинс утверждает, что античные цивилизации были более развитыми, чем феодальные страны Европы. Думается, что при такой оценке соотношения античности и феодализма Салинс забыл даже свои отмеченные выше критерии прогресса. Вряд ли последовательное применение их позволило бы ему сделать такой вывод.

Марксистской периодизации всемирной истории, исходящей из учения об общественно-экономических формациях, Салинс и Сервис противопоставляют свою, также якобы исходящую из материалистического ее объяснения состоянием производительных сил. Однако в своем понимании производительных сил они следуют технологизму Уайта, а деля историю общества на такие последовательные стадии, как семейная (пишут даже о семейном способе производства), общинная, племенная, стадия управления вождями и государственная стадия, они следуют патриархальной теории и схеме Дж. Стюарда. Каждый из этих периодов или стадий определяется уровнем энергетического потенциала, который в конечном счете зависит якобы от экологии.

Менее критически Салинс относился к концепции многолинейной эволюции, признавая, что концепция многолинейной эволюции Стюарда «широко теперь (т. е. в 1960 г.) принимается и уважается». Он находил, что она «полезна, потому что как основа многолинейная эволюция, по-видимому, охватывает все специфические тенденции в культурной эволюции»<sup>27</sup>. Вместе с тем он признавал ее теоретическую ограниченность, отмечая, что приверженность только ей мешает «решению более широкой про-

блемы происхождения разнообразия, не говоря уже о целой области общей эволюции»<sup>28</sup>. Но, как уже отмечалось выше, она принималась Салинсом в качестве определяемой им специфической эволюции, в которой процесс адаптации к среде считался детерминирующим.

Как видим, в концепциях М. Салинса, Э. Сервиса и других неозволюционистов в этнографии США прослеживаются следы биологизации истории человеческого общества. Это сказывается в попытках проведения параллелей между социальной и биологической эволюцией, в преувеличении роли адаптивных процессов, когда эволюция конкретных культур трактуется, подобно эволюции организмов в биологии, как приспособительный процесс, а сами культуры — как механизм приспособления. При этом культура в концепции М. Салинса, так же как и у А. Кробера и Л. Уайта, действует как некая активная самостоятельная сущность. Она «извлекает энергию из природы и превращает ее в людей, материальные вещи, в труд, в политические системы, в производство идей, социальные обычаи...»<sup>29</sup>

Признавая, что культура как система состоит из технологической, социальной и философской подсистем<sup>30</sup> и отмечая, «что они «генетически связаны между собой, детерминирующую роль он отводит «философской подсистеме», т. е. общественному сознанию. Отход Салинса от материализма особенно отчетливо прозвучал в его выступлении в 1976 г. на страницах «Каррент антрополоджи». Здесь он писал: «Нельзя непосредственно идти от материальных условий к культурным как от причины к следствию. Система символических ценностей в каждом обществе определяет его материальные цели и направляет материальные силы на их реализацию». С этих же позиций он подверг критике концепции биологического детерминизма, говоря, что «каждое общество использует избранные особенности объективного мира, в соответствии со своими символическими представлениями»<sup>31</sup>.

Материальная жизнь общества, по Салинсу, определяется и организуется общественным сознанием. Подчеркивая совершенно справедливо активную роль общественного сознания в жизни общества, но абсолютизируя его как детерминанту, Салинс впадает в явный идеализм. Переход Салинса на позиции идеализма особенно наглядно прослеживается в его последней книге<sup>32</sup>. По существу она посвящена критике марксистского учения об объективной материальной детерминированности сознания, о сознании как отражении общественного бытия.

Подчеркивая отличие своего понимания соотношения бытия и сознания от гегелевской идеи как демпурга действительного, К. Маркс писал: «У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>33</sup>. Но затем это «преобразованное», по Марксу, оказывает активное воздействие на материальное. Маркс, как известно, называл труд «целесообразной деятельностью».

Классики марксизма неоднократно подчеркивали сложную диалектику взаимосвязей сознания и материи.

В. И. Ленин высказывал глубокую мысль об ошибочности метафизического противопоставления бытия как первичного, сознанию — как вторичному. «Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления, — писал В. И. Ленин, — суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой»<sup>34</sup>. Признавая, таким образом, разделение и противопоставление материального и идеального как первичного и вторичного в материалистической гносеологии, марксисты вместе с тем отмечают, что в реальной жизни материальное и идеальное неразделимы, существуют в единстве и так они воспринимаются обыденным сознанием. Именно это единство в реальной жизни и можно было бы подвести под ходовое в современной американской этнографии и социологии понятие *emics* (внутреннее, идейное), противопоставляемое другому понятию *etics* (внешнее, материальное), которое, на наш взгляд, должно по существу обозначать гносеологический подход к явлениям.

Салинс же в своих позднейших выступлениях подошел к проблеме активной роли сознания односторонне, метафизически, отказавшись от всякого рода попыток материалистического объяснения общественных явлений, в том числе и от экологических интерпретаций.

Игнорирование сложной диалектики взаимоотношений бытия и сознания, базиса и надстройки, трактовка марксизма как экономического детерминизма привели Салинса уже в его книге «Экономика каменного века» к сомнению в возможности материалистического объяснения сущности первобытной эпохи в истории человечества. Он, с одной стороны, утверждал, что «отношения родства, институт вождей, и даже ритуальная система играют в первобытных обществах роль экономических факторов»<sup>35</sup>. По этой фразе самого Салинса можно обвинить в экономизме. Но на следующей странице он приписывает этот порок марксизму, когда пишет: «Первобытные общества выдвигают дилемму перед марксистским анализом и именно дилемму между решающей ролью, придаваемой этой теорией, экономическому базису и тем фактом, что господствующие в них экономические отношения носят надстроечный характер, будучи отношениями родства»<sup>36</sup>.

Здесь нужны некоторые уточнения. Под экономическим базисом марксизм, как известно, подразумевает совокупность производственных отношений, являющуюся основой всех общественных отношений, а надстроечные институты и различные формы сознания понимаются как выражение господствующих в обществе материальных производственных отношений, оказывающее в

свою очередь активное воздействие на базис. В первобытных родовых обществах производственные отношения оформлены в отношении родства. Терминологии же родства являются идеальным выражением этих материальных отношений. Что касается утверждения Салинса, что институт вождей играет роль экономического фактора, то с этим можно согласиться. Институт вождей складывается на определенном этапе развития производственных отношений первобытного общества как форма его политической организации и как таковая играет экономическую роль.

Что касается «ритуальной системы», то это область духовной жизни общества, отражающая, согласно взглядам марксистов, господствующие в обществе материальные отношения. Причем в условиях первобытности это отражение более непосредственно, чем на последующих этапах истории человеческого общества. Думается, что отмечаемые Салинсом явления первобытности не выдвигают никаких «дилемм» перед марксистским анализом первобытной эпохи в истории человечества.

Очевидно, общая направленность исторической концепции Салинса в его последних работах нацелена против марксизма, хотя в ранних работах он обращался к трудам классиков марксизма и приводил из них цитаты в подтверждение своих положений. Он признавал бесспорный вклад К. Маркса в анализ капитала и сущности капиталистической формации. В последних же выступлениях он отвергает исторический материализм как общеполитический метод анализа исторической действительности.

Вообще в концепциях неозволюционистов в этнографии США, преувеличивающих роль адаптивных процессов или пытающихся найти измерение прогресса в сертификатах энергии, очевидна направленность их против марксизма. Неозволюционизм откровенно трактуется ими как теоретическая антитеза марксизма. Правда, некоторые критики последнего пытаются отождествить марксизм с неозволюционизмом, спекулируя на реальном факте близости к марксизму взглядов некоторых ученых Запада, выступающих за возрождение «эволюционизма XIX в.», но не считающих себя «неозволюционистами». Можно также усмотреть некоторую близость к концепциям марксистской социологии в рассуждениях некоторых неозволюционистов о значении для развития общества материального производства, социального и имущественного неравенства, в признании ими базисных и надстроечных явлений в жизни общества. Однако часто в напоминающую марксизм фразеологию облакаются антимарксистские по сути концепции, нередко выдаваемые за «улучшенный» марксизм.

*Эволюционно-экологические интерпретации в археологии США.* Возрождение эволюционизма в американской этнографии непосредственно сказалось и на теоретических ориентациях археологов этой страны. В 50-х годах в археологической науке США также наблюдался поворот к исследованиям закономерностей общественного развития. Причины этого поворота американские ар-

хеологи Дж. Уиллей и Е. Саблов усматривают в политическом климате в США 50-х годов, во влиянии на археологию этнографов-эволюционистов Л. Уайта, Дж. Стюарда и английского археолога Г. Чайльда, а главное в самом развитии археологических исследований<sup>37</sup>.

Как в этнографии, так и в археологии США получили распространение различные концепции эволюционизма. Такие выдающиеся археологи США, как Р. М. Адамс, Г. Брэдвуд, Дж. Уиллей, развивая свои историко-философские концепции, преодолевают многие из ошибок этнографов-неоэволюционистов. Они высказываются, например, против отождествления эволюции социальной с эволюцией биологической, против телеологических теорий эволюции. Р. Адамс и Дж. Уиллей отмечают ошибочность абсолютизации общего и пренебрежения частным в исторической концепции Л. Уайта<sup>38</sup>. Они подвергают сомнению экологических последователей Стюарда в археологии. Р. М. Адамс подверг критике теории происхождения восточных деспотий К. Витфогеля, оказывающие значительное влияние на археологов США<sup>39</sup>.

Определяющее значение в развитии общества они отводят технико-экономической области в жизни народа, подходя к стадийному пониманию исторического процесса.

Наряду с этой линией исторического мышления в археологии США сложилось направление, представители которого объединили теории многолинейной эволюции и культурной экологии Дж. Стюарда с системным подходом. В 1960-е годы оно оформляется в своеобразную школу «новой археологии»<sup>40</sup>, аналогичную неофункциональной «экологической антропологии». Представители этой школы, по словам Уиллея и Саблова, сосредотачивают свое внимание «на причинности, поиске динамики развития культуры»<sup>41</sup>. Но в этих поисках важнейшее значение отводится процессам адаптации к среде, трактуемой как «экосистема».

Справедливой критике эта школа была подвергнута норвежским археологом Г. Гьессингом и мексиканским ученым Ю. К. Брюггеманом, отметившим идейную связь с неопозитивизмом венской школы<sup>42</sup>. Очевидно также, что экологический подход в археологии так же, как и в этнографии, допускает элементы биологизации человека и коренным образом отличен от понимания истории такими представителями эволюционной мысли в археологии США, как Р. Адамс, Дж. Уиллей, Ф. Филлипс<sup>43</sup>.

Наряду с этими разными вариантами эволюционизма в археологии США еще много противников эволюционных теорий, существуют различия в определении эволюции, ее причин и процессов.

Однако, несмотря на распространенность экологических интерпретаций в этнографии и археологии США, позиции сторонников «экологической антропологии» подвергаются справедливой



критике со стороны ряда их коллег-соотечественников. Убедительно показана несостоятельность концепций экологической антропологии Скоттом Куком, отметившим, что основой их является биологизация человека, трактовка человека как одного из видов живых организмов.

Основатели исторического материализма XIX в., признает Кук, убедительно показали ошибочность такого подхода, он «затушевывает,— по его словам,— тот важнейший эволюционный факт, что *Homo sapiens* является единственным видом, который сам производит средства своего существования, непосредственно воздействуя и преобразуя физическую среду путем организованной социальной деятельности. Иными словами,— подчеркивал он,— производительные силы и отношения производства специфичны для человеческой адаптации и делают адаптацию человека процессом, существенно отличающимся от адаптации всех других видов в природе. Только *Homo sapiens* из всего живого на земле достиг такой адаптации, путем которой его популяция превращает материал природы в продукты, необходимые для существования, и социальные отношения которой не запрограммированы генетически, а передаются из поколения в поколение, они отражают отношение к «участию в процессе производства»<sup>44</sup>. С. Кук подчеркивает важность выводов Ф. Энгельса в его труде «Роль труда в очеловечении обезьяны...»

Критические замечания в адрес «экологических антропологов» высказаны в работах Г. Дол и Р. Наролла<sup>45</sup> и многих других этнографов США. А в упомянутой выше последней своей работе<sup>46</sup> М. Салинс подверг резкой критике сторонников «культурной экологии», не вспомнив, что многие из них были в этом отношении его учениками.

\* \* \*

Большая группа этнографов США значительно дальше, чем неозволюционисты, отошла от релятивизма и агностицизма исторической школы и преодолела ограниченность исторических концепций Л. Уайта и Дж. Стюарда. К этой группе ученых можно отнести Р. Редфильда, Д. Биднея, Р. М. Адамса, Э. Ликок, Г. Хикерсона, Г. Грея и др. Общим для них является историзм, признание идеи единства и поступательности мировой истории.

Справедливой критикой концепций исторической школы и релятивизма проникнуты работы Р. Редфильда. Однако, считая себя учеником прогрессивного археолога Англии Гордона Чайльда, Редфильд в то же время признает, что на него оказала влияние идеалистическая философия Уайтхеда и направила его мысль, как он пишет, «не по материалистической, а по идеалистической линии». Идеализм Редфильда сказался в его переоценке роли идеологии, моральных норм в истории общества. «Древние цивилизации,— писал он,— развиваются на основе народной морали... в них технический порядок подчинен моральному»<sup>47</sup>.

Решительно порывает со взглядами исторической школы Г. Шапи́ро. Он признает связь между развитием буржуазной этнографии и пуждами колониализма.

Заслуживают внимания критические выступления Д. Биднея против антиисторизма и различного рода реакционных концепций, имеющих хождение в американской этнографии. Пигилизму релятивизма он противопоставлял учение Маркса и упрекал американских этнографов в том, что они пренебрегли этим учением<sup>48</sup>.

Видный археолог США Р. М. Адамс подверг критике современный неозоволюционизм с его экологическими интерпретациями в духе Стюарда и абсолютизацию общей эволюции Л. Уайтом. Он отвергает попытки сопоставления биологической и социальной эволюции и биологизации социальных явлений<sup>49</sup>. Подвергнув критике деление истории общества Стюардом и его последователями на уровни социокультурной эволюции, а также периодизацию Уайта по достижениям в области техники, Адамс противопоставляет ему свою периодизацию истории человечества, деля ее на четыре периода: 1) эгалитарных обществ; 2) ранжированных обществ; 3) общины — города — храмы и 4) государственных образования. Основой периодизации у Адамса является развитие производительных сил и связанных с ними производственных отношений.

Интересная периодизация истории была приведена Ч. Греем в двух статьях, из которых первая посвящена периодизации греко-римской цивилизации<sup>50</sup>, вторая — периодизации истории европейской цивилизации<sup>51</sup>. В последней он различает аристократическую (феодальную. — Ю. А.) эпоху с 850 по 1765 г. и эпоху «демократическую» (т. е. капиталистическую. — Ю. А.). — с 1765 г. по сегодняшний день. Каждая эпоха делится у него на две эры: эра феодальных монархий — с 850 по 1400 г., «которую сменила ее антитеза — абсолютная монархия» (с 1400 по 1765 г.). Демократическая эпоха началась с эры национальных государств (1765—1870 гг.), периода буйного развития наций, за которой последовала путем антитезного развития эра империалистических государств (1870—1955 гг.), лишившая возможности осуществления национальных чаяний колониальные народы, пока наконец колониализм не потерпел крах в периоды мировых войн<sup>52</sup>. В результате своего анализа Грей приходит к выводу, что современная капиталистическая цивилизация закончила исторический путь уже в 1910 г. и находится сейчас в состоянии разложения, упадка, и что на смену ей придет ее антитеза — более высокая цивилизация.

Однако автор оговаривается, что в отличие от марксизма он не придает первостепенного значения экономическому фактору в этой истории капиталистического общества. Он признает плюрализм факторов<sup>53</sup>. «О характере цивилизации, которая сменит нашу (т. е. капиталистическую), — пишет Грей, — можно только

догадываться. Но можно быть уверенным, что переход к ней будет быстрым... Коммунисты утверждают, что современная западная цивилизация — продукт капитализма и находится в состоянии разложения (и это не противоречит взглядам Грея.— Ю. А.), а что их цивилизация является наступающей цивилизацией... «волной будущего». Может быть так и не так»<sup>54</sup>. Но во всяком случае, по мысли Грея, грядущая формация будет отрицанием умирающей капиталистической формации. Сомнения Грея относительно взглядов коммунистов на будущее общество вызваны, как это очевидно из текста, влиянием на него распространенной на Западе антисоветской клеветы. В своей историко-философской концепции он подчеркивает идею единства и поступательности всеобщей истории.

На протяжении 60—70-х годов вышло значительное количество подобных работ. Их авторов также волнует вопрос о характере общества, которое идет на смену капитализму<sup>55</sup>. Представления о нем как о коммунистическом обществе становятся все более распространенными. Хотя нередко они сочетаются с антисоветизмом.

Подобного рода работы и выступления американских этнографов свидетельствуют о проникновении в буржуазную науку подлинного историзма, вносящего в ряды ученых идеологический разброд, способствуя расколу их на прогрессивное и реакционное крыло ученых.

Широкое признание получила идея прогресса. Предпринимаются попытки определения критериев прогресса, выдвигаются различного рода показатели уровня развития обществ, соответственно которым составляются шкалы эволюционной последовательности отдельных обществ<sup>56</sup>. Наиболее детализирован список показателей эволюции у Карнейро, в нем выделены 618 черт<sup>57</sup>. Р. Наролл выделяет 12 главных показателей эволюции культуры<sup>58</sup>, тогда как К. Уильсон ограничивается четырьмя такими общими показателями, как: 1) усложнение социальной организации; 2) рост количества используемой энергии; 3) изменение типов поселения; 4) возрастание структурной дифференциации и функциональной специализации<sup>59</sup>. Степень развития общества определяется по наличию или отсутствию выделенных признаков. Мы не отрицаем конкретной значимости выделяемых американскими этнографами показателей степени развития обществ, но конструируемые ими шкалы эволюционной последовательности обществ отражают плоскоэволюционный подход к идее прогресса, направленный по существу против понимания общественного прогресса как революционной смены общественно-экономических формаций.

Возврат к историческому мышлению и стремление к обобщениям не могли не вернуть этнографов США к раскритикованному ими ранее сравнительно-историческому методу как необходимому условию для выведения или проверки общих гипотез

и концепций. С 50-х годов становятся все более частыми высказывания за необходимость возврата к сравнительно-культурному методу. Этой теме посвящали свои неоднократные выступления Ф. Эгган, Э. Аккеркнехт, Д. Бидней и др. Хотя вначале это не были высказывания за возрождение сравнительно-исторического метода, но само признание необходимости широких сравнений было известным шагом от крайностей культурного релятивизма<sup>60</sup>. Но по мере перехода ученых на позиции историзма менялась и их трактовка сравнительного метода. В 1973 г. было опубликовано специальное «Руководство по методике в культурной антропологии», в котором большое место отведено характеристике различных толкований «сравнительно-культурного» метода и его отличия от поверхностного компаративизма<sup>61</sup>. Многие исследователи сравнительно-культурный метод понимают как аналогию сравнительно-исторического метода. Р. Наролл сравнительно-культурный метод назвал «холокультурным»<sup>62</sup>, чтобы подчеркнуть общемировой масштаб сравнений обществ как целостностей. Главное назначение этого метода он видит в проверке теоретических обобщений и гипотез. Думается, что такое понимание назначения сравнительного метода односторонне. Подлинно сравнительно-исторические исследования, выявляя повторяемость однопорядковых явлений, вскрывают определенные закономерности исторического процесса.

<sup>1</sup> *Vayda R., Rappoport R. A. Ecology: cultural and non-cultural.*— In: Introduction to cultural anthropology / Ed. by J. A. Clifton. New York, 1968; *Man in adaptation: The biosocial background* / Ed. by J. A. Cohen. Chicago, 1968, vol. 1; *Environment and cultural behaviour: ecological studies in cultural anthropology* / Ed. by A. R. Vayda. Garden City; New York, 1969; *Anderson J. N. Ecological anthropology and anthropological ecology.*— In: *Handbook of social and cultural anthropology* / Ed. by J. J. Honigmann. Chicago, 1973; *Cohen E. Social ecology — a multidimensional approach.*— *Current anthropology*, 1976, vol. 17, N 1.

<sup>2</sup> *Goldschmidt W. Comparative functionalism. An essay in anthropological theory.* Berkeley; Los Angeles, 1966, p. 124.

<sup>3</sup> *Carneiro R. Classical evolution.*— In: *Main currents in cultural anthropology* / Ed. by Naroll R. and Naroll F. New York, 1973.

<sup>4</sup> Цит. по: *Тумирязев К. А. Соч. М.: Сельхозгиз, 1938, т. 4, с. 426.*

<sup>5</sup> *Rappoport R. A. Pigs for the ancestors.* New Haven, 1967; *Oliver S. C. Ecology and cultural continuity as contributing factors in the social organization of the Plains Indians.* Berkeley, 1962; *Vayda A. A re-examination of Northwest Coast economic system.*— *Transactions of the New York Academy of sciences*, 1961. Ser. II, vol. 23; *Service E. R. Primitive Social organization.* New York, 1962.

<sup>6</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 462—463.*

<sup>7</sup> *Evans F. C. Ecosystem as the basic unit in ecology.*— *Science*, 1956, N 123, p. 1127—1128; *Anderson J. N. Ecological anthropology...*, p. 183; *Duncan O. D. Social organization and ecosystem.*— In: *A Handbook of modern sociology* / Ed. by R. E. L. Harris. Chicago, 1964, p. 36—82.

<sup>8</sup> *Vayda A. Expansion and warfare among swidden agriculturists.*— *American anthropologist*, 1961, vol. 63, N 2, p. 347; *Idem. Hypotheses about functions of war.*— In: *War: The anthropology of armed conflicts and agres-*

- sion. New York, 1968; *Carneiro R.* Preface. The evolution of war. Cambridge, Mass., 1970; *Divale W. F.* An explanation for tribal warfare: population control and the significance of primitive sex-rations—New Scholar, 1970, vol. 2, p. 173—192.
- <sup>9</sup> *Cohen E.* Social ecology: a multidimensional approach.—Current anthropology, 1976, vol. 17, N 1; *Sahlins M. D.* Comment, Current anthropology, 1976, vol. 17, N 2, p. 298—300; *Klausner S.* On man and his environment. San Francisco, 1971.
- <sup>10</sup> *Cohen E.* Social ecology..., p. 59—60.
- <sup>11</sup> *Goldschmidt W.* Comparative functionalism..., p. 121.
- <sup>12</sup> *Vallée L.* On approaches to social ecology.—Current anthropology, 1976, vol. 17, N 2, p. 332—333.
- <sup>13</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 43.
- <sup>14</sup> *Тугаринов В. П.* Природа, цивилизация, человек.—Философские науки, 1974, № 6, с. 16.
- <sup>15</sup> *Wolf E.* The Study of evolution.—In: Horizons of anthropology, Chicago, 1964, p. 10.
- <sup>16</sup> Evolution and culture. Ann Arbor, 1960.
- <sup>17</sup> *Sahlins M. D.* Evolution: specific and general. In: Evolution and culture. Ann Arbor, 1960, pp. 43—44.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 30.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 43.
- <sup>20</sup> *Service E.* Primitive social organization. An evolutionary perspective. 2nd ed. New York, 1971, p. 5; *Service E.* Cultural evolution.—In: International encyclopedia of social sciences, 1968, vol. 5, p. 222—226.
- <sup>21</sup> *Dole T. E.* Foundations of contemporary evolutionism.—In: Main currents in cultural anthropology. New York, 1973; *Naroll R.* Introduction.—*Ibid.*, p. 17.
- <sup>22</sup> *Sahlins M. D.* Evolution specific and general, p. 20—21.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 20.
- <sup>24</sup> *Service E. R.* The law of evolutionary potential.—In: Evolution and culture. Ann Arbor, 1960.
- <sup>25</sup> *Sahlins M. D.* Evolution: specific and general, p. 41.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 41.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 42.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 42.
- <sup>31</sup> *Sahlins M. D.* Comment.—Current anthropology, 1976, vol. 17, N 2, p. 299.
- <sup>32</sup> *Sahlins M. D.* Culture and practical reason. Chicago, 1976.
- <sup>33</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 21.
- <sup>34</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 259.
- <sup>35</sup> *Sahlins M. D.* The stone age economics. Chicago, 1974, p. 101.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 102.
- <sup>37</sup> *Willey G. R., Sabloff J. A.* A history of American archaeology. London, 1974, p. 182.
- <sup>38</sup> *Adams R. M.* The evolutionary process of early civilizations.—In: Evolution after Darwin. Chicago, 1960, vol. 2; *Willey G. R.* Historical patterns and evolution in native New World cultures.—*Ibid.*
- <sup>39</sup> *Adams R. M.* The evolutionary process..., p. 153, 154.
- <sup>40</sup> New perspectives in Archaeology. Chicago, 1968; *Binford L. R.* Archaeology as anthropology.—American antiquity, 1962, vol. 28, p. 217—225.
- <sup>41</sup> *Willey G., Sabloff J. A.* A history of American archaeology, p. 182.
- <sup>42</sup> *Gjessing G.* Socio-archaeology.—Current anthropology, 1975, vol. 16, N 3; *Brueggemann J. K.* More on socio-archaeology.—Current anthropology, 1976, vol. 17, N 1, p. 14.
- <sup>43</sup> *Phillips Ph., Willey G.* Method and theory in American archaeology: an operational basis for culture historical integration.—American anthropologist, 1953, vol. 55, N 4.

- <sup>44</sup> Cook S. Economic anthropology: Problems in theory, method and analysis.— In: Handbook of social and cultural anthropology. Chicago, 1973, p. 846.
- <sup>45</sup> Dole G. E. Foundations of contemporary evolutionism.— In: Main currents in cultural anthropology / Ed. by R. Naroll, F. Naroll. New York, 1973, p. 252; Naroll R. Holocultural theory tests.— Ibid.
- <sup>46</sup> Sahlins M. D. Culture and practical reason.
- <sup>47</sup> Redfield R. Primitive world and its transformations. Ithaka, 1953, p. 63.
- <sup>48</sup> Bidney D. Theoretical anthropology. New York, 1967.
- <sup>49</sup> Adams R. H. The evolution of urban society. Chicago, 1966.
- <sup>50</sup> Gray Ch. E. The epicyclical evolution of Graeco-Roman civilization.— American anthropologist, 1958, vol. 60, N 1.
- <sup>51</sup> Gray Ch. E. The epicyclical model of Western civilization.— American anthropologist, 1961, vol. 63, N 1.
- <sup>52</sup> Ibid.
- <sup>53</sup> Ibid., p. 1015.
- <sup>54</sup> Ibid., p. 1035.
- <sup>55</sup> См. например, статьи в сборнике: Reinventing anthropology / Ed. by D. Humes. New York, 1972, вызвавшие оживленную полемику в американской этнографической печати. (Kaplan D. Рец. на кн.: Reinventing anthropology. American anthropologist, 1974, vol. 76, p. 824—839; Campbell D. Рец. на кн.: Reinventing anthropology. Ibid., p. 857—861; Diamond S., Scholte B., Wolf E. Anti-Kaplan: Defining the marxist tradition.— American anthropologist, 1975, vol. 77, N 4, p. 870—875; Kaplan D. The idea of social science and its enemies: a rejoinder.— American anthropologist, 1975, vol. 77, N 4, p. 876—877; Diamond S. In search of the primitive. A critique of civilization. New Brunswick, 1974).
- <sup>56</sup> Carnerio R. L., Tobias S. F. The application of scale analysis to the study of cultural evolution.— Transactions of the New York Academy of sciences. Ses. II, 1963, vol. 26; Carnerio R. L. Scale analysis, evolutionary sequences and the rating of cultures.— In: A handbook of method in cultural anthropology. New York, 1973; Naroll R. Holocultural theory test.— Ibid.
- <sup>57</sup> Carnerio R. L. Scale analysis..., p. 854—870.
- <sup>58</sup> Naroll R. Holocultural theory..., p. 333—339.
- <sup>59</sup> Wilson C. H. On the evolution of education: Learning and culture.— In: Proceedings of the 1972 annual spring meeting of the American ethnological society. Seattle, 1973, p. 215.
- <sup>60</sup> Eggan F. Some reflections on comparative method in anthropology.— In: Context and meaning in cultural anthropology. New York, 1965.
- <sup>61</sup> A handbook of method in anthropology. New York, 1973.
- <sup>62</sup> Naroll R. Holocultural theory test.

## IV.

# РАЗНОВИДНОСТИ НЕОМАРКСИЗМА И АНТИМАРКСИЗМА В ЭТНОГРАФИИ США (1960—1970-е годы)

---

### Глава 1

#### «КУЛЬТУРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ» МАРВИНА ХАРРИСА

М. Харрис, будучи учеником Л. Уайта и Дж. Стюарда, попытался преодолеть присущий их концепциям натурализм. В своем фундаментальном исследовании истории теоретической мысли в западной этнографии<sup>1</sup> он подверг критике все школы и направления в истории буржуазной этнографии. Недостаток позднейшего из них — неозволюционизма — он видит прежде всего в смещении социальной и биологической эволюции, справедливо подчеркивая специфику социальной эволюции<sup>2</sup>. Не приемлема для него и концепция многолинейной эволюции Дж. Стюарда<sup>3</sup>. В противовес всем критикуемым им направлениям теоретической мысли М. Харрис попытался создать свою якобы оригинальную историко-философскую концепцию «культурного материализма». На деле же оказывается, что эта концепция лишь внешне отличается от неофункциональной экологии Вайды, Раппопорта и др. и является разновидностью вульгарного материализма. Основой культурного материализма Харриса, как и неофункциональных экологов является тот же принцип техно-средового детерминизма, называемого им «техно-экономико-экологическим». Его рассуждения таковы же: «Применение сходной техники к сходной среде, — пишет он, например, — имеет тенденцию приводить к сходным формам организации производственного труда и распределения, а эти последние в свою очередь вызывают сходные формы социальных группировок, которые оправдывают и координируют свою деятельность путем сходных систем ценностей и представлений»<sup>4</sup>. Причинноследственные закономерности рассматриваются Харрисом механистически однолинейно. Анализ же конкретных случаев причинности сводится по существу к выявлению функций явлений. Например, «функцией отношений между дядей по матери (братом матери) и племянником является, — по Харрису, — сохранение техно-экономической адаптации населения к среде»<sup>5</sup>. Иногда он называет свой детерминизм «демотехно-экономико-экологическим». Бесспорно, что подразумеваемые в

этой формуле явления важны для понимания данной общественной системы, но они недостаточны для объяснения ее сущности и ее развития.

Во многих работах американских этнографов видное место отводится проблеме различия двух параметров в жизни общества и эпистемологии: «эмического» и «этического». Эти понятия были предложены еще в 1954 г.<sup>6</sup> американским социологом К. Пайком. Под *эмическим* он понимал изучение конкретного общества, поведения его членов, подобно фонемике, изучающей конкретные системы звуков в данном обществе. *Этическими* он называл исследования общих аспектов культуры вообще, независимой от конкретных культур, подобно фонетике, изучающей системы звуков человеческого языка вообще. Вводя эти понятия, Пайк стремился подчеркнуть различие между изучением конкретного, частного и изучением общего. Эта концепция Пайка стала довольно популярной в теоретических выступлениях этнографов США, а в этнонауке, как мы увидим дальше, заняла центральное место. Правда, в трактовку предложенных Пайком понятий вносились изменения. Можно встретить попытки отождествления этих понятий с марксистской концепцией о базисе (этическом) и надстройке (эмическом) с различием материального и идеального.

Этой концепции отведено важное место и в «материалистической стратегии» М. Харриса. Он подчеркивает эпистемологическую важность различения «эмической» и «этической» этнографии, вкладывая в термины Пайка несколько иной смысл<sup>7</sup>. Особенно отчетливо он сформулирован им в выступлении 1975 г. Термины «эмик» (emic) и «этик» (etic) имеют в его концепции онтологическое и эпистемологическое значение. В первом случае эмическими он называет явления, «заключенные в теле человека — деятеля (его мысли, чувства)», а этическими называет явления, бытующие «как следствие коммуникативных действий людей и их взаимодействия с биофизической средой и друг с другом и находящиеся физически вне их тел»<sup>8</sup>. На эпистемологическом уровне эти термины используются Харрисом как обозначения двух процедур анализа этих двух порядков явлений: процедура анализа эмических явлений, сводящаяся к «операции выявления». Знание же этических явлений основывается на наблюдении за деятельностью (включая коммуникативное поведение)<sup>9</sup>.

Из этих пояснений Харриса можно заключить, что он пытается подчеркнуть необходимость проведения грани между изучением сознания людей данного общества и изучением их обычного опыта. И в этой своей стратегии он видит преимущество культурного материализма в сравнении с «диалектическим материализмом»<sup>10</sup>. Недостаток диалектического материализма он видит в том, что ни Маркс и Энгельс, ни многие из их последователей не призывали и не признают «необходимость различать этическое и эмическое знания и смеиваются попытки про-



водить это различие со стремлением к свободному от ценностей объективизму и чистым индукционизмом (ошибочно и оскорбительно называемым «эмпиризмом» «или позитивизмом»)<sup>11</sup>. Действительно, ни классики марксизма, ни большинство их последователей не видят необходимости в процессе эмпирического исследования резкого противопоставления явлений, «заключенных в телах», и явлений, «физически находящихся вне тел» изучаемых людей. Они различают явления обыденного опыта и обыденного сознания, не разделяя их столь механистически. Советские этнографы изучают эти разнопорядковые явления в их диалектической взаимосвязи. Гораздо важнее для нас то, что классики марксизма писали о принципиальном отличии теоретического знания от эмпирического, говоря, что там, где только описание и систематизация фактов обыденного опыта, там еще нет науки<sup>12</sup>. О марксистском учении В. И. Ленин писал, что оно «есть освещенное глубоким философским мирозерцанием и богатым знанием истории *побытование опыта*»<sup>13</sup>. «Стратегия» же двух подходов М. Харриса не выходит за рамки эмпирического знания. Она подверглась значительной критике других этнографов США (Эл. Ликок, М. Салинса и др.).

М. Салинс называет трактовку Харрисом «этического» и «эмического» «обедненной» и непоследовательной. В традиционном смысле понятия «этический» и «эмический», пишет Салинс, «обозначают два аспекта одного процесса — материальный и ценностный, в котором первый организуется вторым в определенную систему культурного производства»<sup>14</sup>. У Салинса в этом выступлении явно обнаруживается определенный крен в переоценку идеологии как организующей силы в материальном производстве. Как известно, на гносеологическом уровне марксизм различает материальное и идеальное, противопоставляя их как первичное и вторичное. И в этом суть материалистического монизма. Но в жизни материальное и идеальное существуют в неразрывном единстве и так они воспринимаются обыденным сознанием.

Ближе к такой трактовке соотношения материального и идеального подходит другой представитель культурного материализма А. Бергер. Он считает, что различение культурным материализмом этического и эмического соответствует различению в эпистемологии марксизма (но не в его онтологии, подчеркивает Бергер) между материальным, базисным и идеальным — надстроечным. Он признает, что последнее является вторичным как причина «эволюции социокультурной системы»<sup>15</sup>. Однако попытка Бергера отождествить «этическое» и «эмическое» базису и надстройке подверглась критике со стороны канадского ученого Дж. О'Нейлла, но с позиций отрицания применимости марксистских категорий базиса и надстройки к некапиталистическим обществам»<sup>16</sup>.

В отличие от многих своих коллег, ругающих и поносящих марксизм, Харрис пытается изобразить свой культурный мате-

риализм как «улучшенный марксизм». Он признает Маркса за основоположника культурного материализма, ставя в ряд с ним в качестве основоположников также Л. Уайта и Дж. Стюарда. Называя подход последних к истории общества «культурно-материалистическим», а концепцию Стюарда «экологическим вариантом культурного материализма», он упрекает их в том, что они не «признавали свой долг Марксу», который, по Харрису, несомненен. «Исторически бесспорно,— писал он,— что ни одна фигура XIX в. не оказала влияния на немарксистскую социологию XX в., которое в какой-либо мере приближалось к влиянию Маркса и Энгельса»<sup>17</sup>. В своей работе он неоднократно подчеркивает влияние марксизма на американскую этнографию. «Культурная антропология полностью,— писал он,— развивалась как реакция против марксизма»<sup>18</sup>. Харрис пытается показать, что марксизм может оказать положительное влияние на западные социальные науки. Но он различает «догматический» и «творческий марксизм». Догматический марксизм это, по Харрису, марксизм с диалектикой, которая является якобы «гегелевским ингредиентом» в научном мышлении К. Маркса. Диалектику Харрис понимает как игру слов, «метафору», привлекаемую для оправдания волюнтаризма, и, наконец, «политический лозунг». Суть же ее представляется ему как разговоры о противоречиях. Но марксистская диалектика, как известно, не сводится к одному признанию противоречий. По словам В. И. Ленина, материалистическая диалектика является «революционной душой марксизма». Это наука о самых общих закономерностях развития природы и общества. Она есть метод изучения объективной диалектики единства и борьбы противоположностей, присущей реальным процессам в природе и обществе.

Отождествив марксистскую материалистическую диалектику с гегелевским представлением о диалектике, Харрис «воюет» с устаревшими типами диалектики и якобы опровергает марксизм. Между тем сам Маркс подчеркивал принципиальное различие между его материалистической философией и идеалистической диалектикой Гегеля. Как пишет советский ученый П. Н. Федосеев: «Маркс и Энгельс создали совершенно новый тип диалектики, которая явилась результатом развития естественных и общественных теорий, социально-исторической практики, классовой борьбы и общественных антагонизмов»<sup>19</sup>.

М. Харрис противопоставляет свой культурный материализм «деградированной версии исторического материализма», трактуемого им как вульгарный экономизм. В отличие от последнего «суть культурного материализма заключается, по Харрису, в том, что он направляет внимание на *взаимодействие* между поведением и средой, опосредствованное человеческим организмом и культурным аппаратом»<sup>20</sup>. В этом основа демо-техно-средового детерминизма Харриса, в котором он пытается усмотреть аналогию марксистскому положению: «Способ производства материаль-

ной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»<sup>21</sup>, упрощая и вульгаризируя суть материалистического понимания истории.

Критике Харрис подвергает также марксистское положение о связи теории и практики, упрощенно понимая эту связь как использование теории в интересах практики и обвиняя с этих позиций большевиков якобы в подтасовке фактов в интересах стоящих перед ними задач. Эта своеобразная форма антикоммунизма и антисоветизма М. Харриса представляет собой целенаправленное упрощение и искажение важнейшей философской проблемы о критериях истины, проблемы, делящей философов на материалистов и идеалистов. В своем труде «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин, отметив, что К. Маркс и Ф. Энгельс ввели «критерий практики в основу теории познания материализма», подвергает это положение дальнейшей глубочайшей разработке. В. И. Ленин подчеркивает объективность связи теории и практики, видит в практике основу и цель познания, критерий истины<sup>22</sup>.

Так же упрощенно-утилитарно Харрис пытается истолковать и марксистско-ленинское положение о партийности науки, всячески стремясь показать «объективность», «надклассовость» научных знаний. В отличие от Харриса очень многие из этнографов США признают ныне в своих трудах классовую обусловленность теоретических ориентаций ученых. Сторонники же «надклассовости» науки, как правило, выступают в качестве апологетов буржуазного общества.

Признавая К. Маркса как одного из основателей культурного материализма, Харрис не принимает Маркса не только как диалектика, но и как революционера. Он пытается опровергнуть марксистское положение о необходимости и закономерности революционных переворотов, неизбежности перехода от капитализма к социализму. Идее революционного преобразования общества он противопоставляет плоскоэволюционную идею постепенности смены стадий и цивилизаций в истории общества, идею «врастания» капитализма в социализм, приводя в качестве примера этому шведский «социализм»<sup>23</sup>.

Из марксизма М. Харрис заимствует учение о базисе и надстройке, преобразовав, однако, его в демо-техно-экономическую детерминизм, и утверждает, что это учение образует фундамент культурного материализма. В последнем он видит некую универсальную социологию и «замену» «догматическому» марксизму. В культурном материализме Харрис видит «новую стратегию» исследования теоретических проблем этнографической науки. Однако на самом-то деле это эклектическая теория, в которой сделана попытка соединить неопозитивистские концепции неозволюционизма, бихейвнизма, неофункционализма с некоторыми идеями марксистской социологии. Она удивительно сходна с «философией современного материализма», выдвинутой про-

тив марксизма, но якобы «улучшающей» марксизм социологом-ревизионистом США Сиднеем Хуком. «Улучшенный», «творческий» марксизм М. Харриса, как и Хука, — это «марксизм» без коммунизма и без пролетарских революций.

Культурный материализм М. Харриса по существу не преодолел ограниченность техно-средового детерминизма «экологической антропологии», а в идеологическом плане представляет собой попытку ревизии марксистского понимания истории общества, сопровождающиеся реверансами в адрес К. Маркса, руганью в адрес «марксистов-догматиков», к которым он причисляет и В. И. Ленина, и значительной долей антисоветизма.

Концепции культурного материализма Харриса подверглись за последние годы значительной критике со стороны его коллег в Старом и Новом Свете. Особенную критику вызвало его отрицание марксистской диалектики и его идеализм<sup>24</sup>. Но в 1976 г. в защиту Харриса выступил другой представитель культурного материализма А. Бергер<sup>25</sup>. Однако по ряду важных вопросов он расходится с Харрисом. Если Харрис писал в 1968 г. о негативном воздействии марксизма на развитие американской этнографии, то Бергер в 1976 г. пишет уже о стремлении американских ученых «интегрировать в свои исследования марксистские принципы»<sup>26</sup>.

Культурный материализм характеризуется Бергером как «марксистская стратегия» и он стремится защитить от определенных его как «немарксистской эклектики»<sup>27</sup>. Но у Бергера, как и у Харриса, «материалистическая стратегия» покоится на положениях техно-экономического, или техно-средового детерминизма. Он пытается также отвести обвинения культурного материализма в антидиалектичности<sup>28</sup>. Бергер считает, что Харрис не понял сущность диалектики К. Маркса и не видел разницы в понимании ее Марксом и Гегелем. Сам же он справедливо отмечает, что, ставя Гегеля с головы на ноги, Маркс «тем самым перестроил структуру диалектики Гегеля... марксова диалектика — его реальная составная часть развивающейся социальной формации (как и всего материального мира)»<sup>29</sup>. Таким образом, А. Бергер признает, что марксова диалектика есть не просто конструкция ума, а наука об объективных процессах в природе и обществе. Тем самым он отходит от метафизики Харриса.

Нельзя не отметить верный подход Бергера в критике М. Саллинса, М. Годелье и других ученых, утверждающих, что в примитивных обществах отсутствует дифференциация институтов на базисные и надстроечные<sup>30</sup>. Бергер называет такой взгляд ошибочным. «Отсутствие дифференциации институтов, — пишет он, — это область представлений о них самих туземцев»<sup>31</sup> и, следовательно, сущность институтов эти ученые определяют на основе представлений о них в обыденном сознании туземцев, а не их реальной сущности, впадая тем самым в идеализм. Однако неубедительными представляются попытки А. Бергера защитить

М. Харриса от обвинений в экологическом детерминизме, так же как и его стремление спасти своего коллегу от обвинений в идеализме. Идеализм — непременный спутник вульгарного материализма, как бы восполняющий недостатки последнего.

И культурный материализм и «экологическая антропология» представляют собой, несомненно, разновидность вульгарного материализма в современной американской этнографии.

Концепции представителей этих направлений в сравнении с марксизмом однобоки и реакционны как попытки ревизии, «улучшения» марксизма. В то же время нельзя не заметить, что по сравнению с идеями старых школ они отражают положительные сдвиги в теоретической мысли этнографов США, представляя собой попытки преодоления описательности, фактографии, нигилизма в отношении теоретических обобщений «исторической» школы. В работах «культурных материалистов», как и «антропологов-экологов» сказывается значительное влияние марксизма, хотя оно переплетается с влиянием модных в современной историографии и социологии Запада приемов истолкования марксистских положений. Например, роль производительных сил в истории общества понимается как техно-средовой детерминизм, что ведет к извращенному толкованию сущности экономических процессов и самого хода истории общества.

<sup>1</sup> Harris M. The rise of anthropological theory. New York, 1968.

<sup>2</sup> Ibid., p. 652.

<sup>3</sup> Ibid., p. 656—657.

<sup>4</sup> Ibid., p. 4.

<sup>5</sup> Ibid., p. 530.

<sup>6</sup> Pike K. Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. Glendale, 1954; 2nd ed. The Hague, 1966; *Idem*. Etic and emic standpoints for the description of behavior.— In: Communication and culture / Ed. by A. Smith. New York, 1966.

<sup>7</sup> Harris M. The rise of anthropological theory, p. 580—581.

<sup>8</sup> Harris M. Reply.— Current anthropology, 1975, vol. 16, N 3, p. 454.

<sup>9</sup> Harris M. Reply, p. 454.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 32, с. 461.

<sup>13</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 29.

<sup>14</sup> Sahlin M. D. Comment.— Current anthropology, 1976, vol. 17, N 2, p. 300.

<sup>15</sup> Berger A. Structural and eclectic revision of Marxist strategy: A cultural materialist critique.— Current anthropology, 1976, vol. 17, N 2, p. 302.

<sup>16</sup> O'Neil J. Comment.— Current anthropology, 1976, vol. 17, N 2, p. 297—298.

<sup>17</sup> Harris M. The rise of anthropological theory, p. 218.

<sup>18</sup> Ibid., p. 249.

<sup>19</sup> Федосеев П. Н. Диалектика современной эпохи. М.: Наука, 1975, с. 117—118.

<sup>20</sup> Harris M. The rise of anthropological theory, p. 659.

<sup>21</sup> Маркс К. Предисловие «К критике политической экономии».— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 13, с. 7.

<sup>22</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, гл. II.

<sup>23</sup> Harris M. The rise of anthropological theory, p. 230.

<sup>24</sup> Leacock E. Introduction. Engels F. The origin of the family, private property and the state. New York, 1972, p. 61—66; Heinen D. On cultural ma-

terialism, Marx and the «Hegelian monkey».— Current anthropology, 1975, vol. 16, N 3; *Friedman J.* Marxism, structuralism and vulgar materialism.— Man, 1974, vol. 9, N 3.

<sup>25</sup> *Berger A. H.* Structural and eclectic...

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>30</sup> *Sahlins M.* Stone age economics. Chicago, 1972, p. 101—102; *Godelier M.* Rationality and irrationality in economics. London, 1972, p. IX.

<sup>31</sup> *Berger A. H.* Structural and eclectic..., p. 294.

## Глава 2

### ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ЭТНОГРАФИИ США

Но наряду с направлениями, выражающими в общем-то материалистические ориентации в развитии современной теоретической мысли, в этнографии США наблюдаются тенденции, воскрешающие идеалистические теории. Наиболее отчетливо это проявилось в теоретических установках «новой этнографии», называемой также «этнонаукой», «этносемантикой», «этнографией познания», «этнометодологией», возникшей в 50—60-е годы под влиянием структурной лингвистики Б. Уорфа. Идейные корни этнонауки уходят к идеалистической теории понимания В. Дилтея, как проникновения в глубины психической жизни народа. На этой идейной основе этнонаука развивается параллельно социологии познания в американской социологии, как попытка создать теорию понимания в этнографии.

Теоретики этнонауки объявляют ее задачей изучение не реально наблюдаемых этнографом в поле вещей и явлений, а описание, по словам Г. Гарфинкеля, «практического социологического мышления людей изучаемого общества»<sup>1</sup>. Другой видный теоретик этого направления У. Стертевант, один из первых выступивших с программой этнонаучных исследований<sup>2</sup>, цели этнонауки определял как понимание общества путем изучения представлений, знаний об окружающем мире людей исследуемого общества. Этнограф, по мысли Стертеванта, должен беспристрастно, без предвзятости, адекватно описывать, как изучаемый им народ воспринимает, упорядочивает, возводит в структуру хаос окружающего его мира. Стертевант исходит при этом из идеи М. Вебера, что только сознание упорядочивает хаос действительности и что людям вообще присуще стремление к упорядочиванию. У. Стертевант пытается подчеркнуть объективность такого подхода, настаивая на том, что этнограф должен вести описание в терминах, «свободных от культурной нагрузки», т. е. фактически якобы «свободных» от идеологической нагрузки. Этнограф представ-

ляется Стертеванту как существо, сложившееся в некоем идейном вакууме, движимое присущим людям стремлением к пониманию другого общества. Как видим, Стертевант сохраняет приверженность к «наивному эмпиризму» школы Ф. Боаса, преодоленному уже большинством современных этнографов США, сознающих и подчеркивающих бесспорный факт, что и этнограф является продуктом своей социальной среды, что сказывается и на выборе им темы исследования и на самих подходах к ее решению.

С исторической школой Стертеванта роднит и атомарный подход к изучаемому обществу («культуре» — по его словам), которое представляется ему как простая сумма народных представлений.

Приверженцы этнонауки много внимания уделяют определению «правильных» вопросов и «правильной» их постановке с тем, чтобы получить «адекватные» ответы; разработке словаря для более точной записи представлений и идей людей изучаемого общества, считая, что «чем лучше словарь — тем лучше этнография»<sup>3</sup>.

Пока что больше всего этнонаучных исследований сделано в области компонентного анализа терминов родства.

Число приверженцев этнонауки незначительно и достижения свои они оценивают скромно, но надеются создать этнографическую теорию познания и противопоставить идеализм ее установок материалистическим тенденциям, берущим, однако, верх в развитии теоретической мысли в этнографии США. Очевидно, что сторонники этнонауки отождествляют исторический процесс с историческим познанием и сводят первый ко второму. Преподносится это как гносеологический прием, они снимают проблему объективной истины, игнорируют доказанное марксизмом положение, что общество развивается по своим собственным законам, независимым от воли и сознания людей, хотя эти законы являются законами человеческой деятельности и только в ней и проявляются. В. И. Ленин в свое время подверг убедительной критике богдановскую теорию «тождества» общественного бытия и общественного сознания, подчеркивая, что исторический материализм «признает общественное бытие независимым от общественного сознания»<sup>4</sup>.

Идеализм и ограниченность этнонаучных подходов не раз подвергались критике со стороны ряда американских этнографов<sup>5</sup>. По словам М. Харриса, этнонаука «не новый подход в этнографии», а «новая старая этнография»<sup>6</sup>. С идеалистических позиций критикуют этнонауку представители американской социологии познания<sup>7</sup>. М.-Б. Ватсон-Франк и Л. Ватсон подвергли критике трактовку Стертевантом культуры как простой суммы частей, которая не учитывает, по их словам, «диалектику связи между целым и его частями». Не состоятельной считают они и трактовку «объективности» этнографа, в своем мировоззрении якобы

твободного от воздействия и своей и чужой общественных систем. В то же время они положительно оценивают этнонауку как попытку развить в этнографии теорию понимания.

Против материалистических тенденций в американской этнографии направлена и идея «диалектики социальной жизни» Р. Морфи. В своем труде<sup>8</sup> он пишет о необходимости критического рассмотрения происходящих в обществе процессов с позиций экзистенциализма, называемого им «немарксистской диалектической философией». Результаты такого анализа убеждают Р. Морфи в том, что современный кризис западного общества не несет в себе симптомов революции, не угрожает революцией. Он просто присущ природе человека. Так диалектика философии жизни становится апологетикой существующего буржуазного общества.

С «немарксистской диалектикой жизни» Р. Морфи смыкается так называемая неомарксистская «критическая диалектическая антропология». Это две разновидности современного экзистенциализма. С развернутым изложением установок критической антропологии на IX МКАЭН (1973 г.) выступил американский этнограф и социолог С. Левин<sup>9</sup>. Назвав свой доклад «Критическая антропология и критика повседневной жизни», он охарактеризовал эту «новую науку» как «неомарксизм», или «марксизм эпохи организованного капитализма», или «новая критика современного неокapитализма». Она должна заменить теперь, по Левину, якобы устаревшую и непригодную для неокapитализма критику Марксом политической экономии капитализма зарождающегося; «неокapитализм» отличается от старого, по Левину, новым содержанием понятий класс и классовая борьба. Рабочий класс, по словам Левина, «интегрировался» в экономическую систему капитализма, вследствие чего рабочие-де заинтересованы в ее сохранении, поэтому классовые грани стерлись и исчезло классовое самосознание пролетариата. Эти рассуждения Левина направлены, несомненно, на опровержение марксистского положения о том, что в эпоху империализма, как писал В. И. Ленин, «наряду с ростом общественного богатства растет общественное неравенство, углубляется, расширяется пропасть между классом собственников (буржуазией) и классом пролетариата»<sup>10</sup>. Изменилось также, по Левину, соотношение базиса и надстройки, появились сомнения в трудовой теории стоимости, а также в теории отражения реальности в представлениях о ней. Все это служит препятствием к социалистической революции и убеждает, видимо, Левина в вечности капитализма. К современным марксистам Левин относит и «франкфуртскую школу марксизма» (Ю. Габермас, Г. Маркузо и др.). Задачей неомарксизма Левин считает приспособление марксистской терминологии к новым условиям, главным же предметом его исследования объявляется индивид.

Между марксовой политической экономией и критической антропологией, отождествляемой Левиным с экзистенциализмом, есть,



по его мнению, то общее, что идейной основой того и другого является-де философский антропологизм. Правда, противопоставляя воззрения молодого Маркса и зрелого Маркса, Левин заключает, что философский антропологизм был в большей мере присущ молодому Марксу, что молодой Маркс был-де более «гуманистичен», чем зрелый. Левин повторяет широко распространенные в западной буржуазной социологии попытки показать, что Маркс использовал философский антропологизм (а не материализм) Фейербаха.

Спекулируя на том, что в ранних произведениях классиков марксизма можно встретить такие фейербаховские понятия, как «родовая сущность человека», «натуралистический гуманизм», а в «Святом семействе» Маркс и Энгельс называли свое учение не коммунизмом, а «реальным гуманизмом», критики марксизма игнорируют новое содержание этих (заимствованных у Фейербаха) понятий и пытаются противопоставить раннего Маркса зрелому Марксу. Нельзя отрицать связь между воззрениями молодого Маркса и зрелого Маркса и не видеть в то же время их качественные различия. Изучение произведений молодого Маркса и молодого Энгельса является важным условием более глубокого понимания развития и формирования общих и частных идей, теоретических положений, категорий марксистской философии. Чтобы подорвать доверие к марксистской философии, враги ее, прикрываясь названием неомарксистов, абсолютизируют форму некоторых выражений, встречающихся в ранних работах классиков марксизма, подвергают ревизии саму суть созданного ими учения. Сам же неомарксизм критической антропологии представляет собой буржуазную ревизию марксизма, маскирующуюся под марксизм, это антимарксизм, который выливается в апологику капитализма.

Проявлением идеалистических тенденций в этнографии США является появление за последние годы так называемой «антропологии символизма». Сторонники ее по существу продолжают развивать идеи Л. Уайта об определяющей роли символов в истории человеческого общества<sup>1</sup>. Наиболее видным теоретиком этого направления стал в 70-е годы М. Салинс, скатившийся с позиций хотя и вульгарного материализма и ставший на путь идеализма и опровергателя исторического материализма.

Все эти разновидности неозволюционизма, неомарксизма, неосимволизма, несомненно, свидетельствуют о поисках в этнографии США социологической теории, о попытках преодолеть теоретический тупик, в который завела науку историческая школа.

<sup>1</sup> Garfinkel H. Studies in ethnomethodology. London, 1967, p. 11.

<sup>2</sup> Startewant W. Studies in ethnosience.— American anthropologist, 1964, vol. 66, N 2.

<sup>3</sup> Cognitive anthropology / Ed. by Tyler A. New York, 1969; Werner O., Fenton J. Method and theory in ethnosience or ethnoepistemology.— In:

- A handbook of method in cultural anthropology/Ed. by R. Naroll, R. Cohen. New York, 1970; *Werner O.* Some new developments in ethnoc semantics and theory and practice of lexical semantic fields.— In: Current trends in linguistics/Ed. by Th. Sebeok. The Hague, 1974, vol. 12.
- <sup>4</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 343.
- <sup>5</sup> *Barling R.* Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus.— *American anthropologist*, 1959, vol. 60, N 1; *Enemic and emetic analysis in social anthropology: The rise of anthropological theory.*— *American anthropologist*, 1966, vol. 68, N 3, p. 568—597.
- <sup>6</sup> *Harris M.* The rise of anthropological theory. New York, 1968, p. 597.
- <sup>7</sup> *Watson-Franke M. B., Watson L.* Understanding in anthropology. A Philosophical reminder.— *Current anthropology*, 1975, vol. 16, N 2.
- <sup>8</sup> *Murphy R. P.* Dialectics of social life. New York, 1971.
- <sup>9</sup> *Lewin S. K.* Critical anthropology and critique of everyday life.— Доклад на IX МРАЭН. Chicago, 1973.
- <sup>10</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 6, с. 204.
- <sup>11</sup> *Peacock J. L.* Concionsness and change: symbolic anthropology in evolutionary perspective. New York, 1975; *Sahlins M. D.* Culture and practical reason. Chicago, 1976.

## Глава 3

### МАРКСИЗМ И АМЕРИКАНСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Если 50—60-е годы характеризовались в американской этнографии как годы ренессанса эволюционизма и формирования различных вариантов неозволюционизма, то с середины 60-х годов и особенно в 70-е годы наблюдается все возрастающий интерес ученых к марксизму. И это, несомненно, проявление веления времени.

В нашу эпоху марксизм-ленинизм превратился в самое влиятельное мировоззрение современности, овладевающее сознанием миллионов людей, проникающее во все уголки мира. Об этом много пишут и говорят как его последователи, так и его враги.

С признанием неуклонного роста влияния идей научного коммунизма можно встретиться даже в статьях закоренелых адептов антикоммунизма, печатающихся на страницах специального журнала «марксоведов» «Проблемы коммунизма», издаваемого в Соединенных Штатах в системе ЮСИА. Так, по словам одного из них, американского профессора Эндрю Эзергайлуса, «большевики были сильнее в 1917, чем в 1903, в 1930 г.— сильнее, чем в 1922, а в 1955 г. крепче, чем в 1944... Кто бы мог предсказать пять лет назад, что в Европе и США новое поколение студентов будет сегодня «освобождать» университетские здания под знаменем марксистских лозунгов и взывать к именам... коммунистических революционных героев»<sup>1</sup>.

Влияние марксистской мысли сказывается сейчас во всех областях научных знаний и особенно, конечно, в гуманитарных

науках США. Неуклонный рост интереса к марксизму-ленинизму является одним из самых рельефных явлений послевоенной буржуазной философии, социологии и историографии. Это вынуждены признать и реакционные идеологи. О Марксе пишут как о философе с наибольшим числом последователей. Американский специалист по критике марксизма-ленинизма вынужден признать, что «идеи и способ мышления В. И. Ленина, вождя русской революции, овладели в настоящее время мыслями миллионов людей»<sup>2</sup>. И этот триумф марксизма-ленинизма вызывает ожесточенное сопротивление идеологов антикоммунизма. Идеологическая борьба — битва идей — в наши дни приняла небывало острые формы. Первостепенное значение в битве за умы идеологи антикоммунизма придают буржуазным гуманитарным наукам.

Не стоит в стороне от этой борьбы и этнографическая наука капиталистического мира. Особенно наглядно это прослеживается в развитии теоретической мысли в этнографии современных США, которую можно рассматривать как известный показатель состояния этнографической мысли на Западе в целом. Расхождения во взглядах и теориях между учеными Запада идут не по линии национальных границ — они носят глубоко идеологический характер. Все более активно идет процесс размежевания между прогрессивным крылом западных ученых и крылом реакционным.

Главным проявлением этой идейной дифференциации среди западных ученых является их отношение к марксизму.

В США, этой цитадели антикоммунизма и в то же время стране бурных выступлений прогрессивных демократических сил, марксизм-ленинизм неуклонно завоевывает умы все большего и большего количества людей. Значение этого сдвига влево можно оценить лишь в свете общей идеологической ситуации в современных США. Идеологический климат в этой стране, как известно, ныне весьма противоречив. Во всех областях духовной жизни США идет борьба различных антагонистических взглядов и идей. Под знаменем антикоммунизма объединяются все реакционные силы страны. Мобилизован огромный идеологический аппарат пропаганды антикоммунизма. Немало ученых — философов, историков, этнографов — подвизается на этом поприще.

Однако наряду с реакционными тенденциями в общественной жизни США поднимается волна движения левых сил, объединяющих участников рабочего и национально-освободительного движения негритянского индейского населения за равноправие, борцов за мир, против ядерного вооружения. Активно в этом движении участвуют радикально настроенные круги студенчества, ученых. Они выступают против реакционных тенденций во внутренней и внешней политике США, неприемлем для них и открытый антикоммунизм. Именно их имеет в виду известный историк-марксист США Г. Аптекер, когда пишет, что «никогда за последние 30 лет не было столь серьезного, глубокого и широкого

интереса к марксизму и социализму, который проявляется сейчас в американских колледжах, университетах, научных учреждениях и среди лиц свободных профессий»<sup>3</sup>.

Марксизм становится настолько популярным, что врагам его часто приходится прибегать к различным формам мимикрии, маскировки под марксизм в форме неомарксизма. Имеют место попытки доказать, что социологические теории Запада по существу не отличаются от марксизма, что в науке Запада и Востока идет процесс идейной конвергенции и что поэтому нет нужды в идеологической борьбе. В области этнографической науки основание к этим утверждениям видят в том, что многие этнографы Запада стоят на материалистических позициях. Но их материализм, как мы видели выше, носит еще часто характер вульгарного, метафизического материализма. Одни из них не связывают свои материалистические выводы с идеей развития общества или, признавая лишь развитие в сфере материального производства, не распространяют его на область общественных отношений и духовной культуры, механически отрывая общественные институты от их экономического базиса.

Материализм в трактовке развития экономической жизни сочетается у многих западных этнографов с идеализмом и волюнтаризмом в области социальных отношений. Мы останавливались уже на попытках изобразить экзистенциализм как «марксизм эпохи неокapитализма» (Левин). Американский социолог А. Гольднер в своей напумевшей книге о кризисе в западной социологии попытался сблизить с марксизмом функционализм. «...анализ социальных изменений,— пишет он,— все более и более ведет функционализм к конвергенции с марксизмом»<sup>4</sup>.

Реакция против марксизма в западной этнографии началась еще на рубеже XIX—XX вв. с критики и опровержения на основе якобы новых эмпирических данных взглядов Л. Г. Моргана на первобытное общество, изложенных в его классическом труде «Древнее общество». Ведшаяся в течение всей первой половины XX в. критика историко-философских взглядов Л. Г. Моргана фактически была направлена против марксизма. Это признают сейчас многие ученые Запада. «Поскольку работа Моргана была использована Энгельсом в качестве основы,— пишет, например, известный этноисторик США Э. Ликок,— аргументы против Моргана являются завуалированными аргументами против Маркса». Во всех дискуссиях американских ученых, посвященных вопросам теории, справедливо отмечает она, «всегда незримо присутствовал Маркс, хотя никто в этом не признавался»<sup>5</sup>. Маркс и марксизм действительно не назывались, критики марксизма предпочитали видеть в нем лишь разновидность «однолинейного эволюционизма XIX в.» и опровергать его критикой «схемы Моргана».

И в наши дни в этнографической науке США все еще распространено представление о том, что Ф. Энгельс в своем труде

«Происхождение семьи, частной собственности и государства» по существу лишь изложил результаты исследований Моргана, высказанные им в «Древнем обществе». Сторонники такого представления лишь повторяют утверждения В. Копперса и В. Шмидта, К. Каутского и Г. Кунова<sup>6</sup>, игнорируя неоднократные указания самого Энгельса на то, что нового в сравнении с идеями Моргана внесено в его труд. Как отмечалось выше, уже в предисловии к первому изданию своего труда Энгельс писал: «Не кто иной, как Карл Маркс собирался изложить результаты исследований Моргана в связи с данными своего — в известных пределах я могу сказать нашего — материалистического изучения истории и только таким образом выяснить все их значение»<sup>7</sup>. В конце этого предисловия он отмечает, чем конкретно отличается его исследование от работы Моргана<sup>8</sup>. Хорошо известны слова Энгельса: «Было бы нелепо лишь «объективно» излагать Моргана, а не истолковать его критически и, используя вновь достигнутые результаты, изложить их в связи с нашими воззрениями и уже полученными выводами. Это ничего не дало бы нашим рабочим»<sup>9</sup>.

Еще задолго до выхода в свет книги Моргана у Маркса и Энгельса сложились определенные взгляды на первобытное общество. Например, в «Немецкой идеологии», говоря о первой в истории человечества форме собственности как общей племенной собственности, они высказывают свое понимание первобытного общества как общества бесклассового, без частной собственности<sup>10</sup>.

В походе против изложенных в книге Ф. Энгельса положений этнографы США заняли особое место. Они стремились подчинить свои конкретные исследования и обобщающие работы прежде всего опровержению марксистской философии истории на основе якобы «эмпирических данных». С позиций диффузионизма, релятивизма, психодетерминизма они пытались опровергнуть идею общей закономерности исторического процесса, идею прогресса, называя все это «плоским эволюционизмом XIX в.»

Однако, хотя западные теоретики и ставили знак равенства между исследованиями Ф. Энгельса и Л. Моргана, свои усилия они направляли на опровержение именно тех пунктов исследования Моргана, которые получили развитие в труде Энгельса. «Критиковали Моргана, переработанного Энгельсом», — пишет М. Харрис<sup>11</sup>, воевали с представлением о первобытном обществе как обществе с материнскородовой организацией, первобытнокоммунистическим, доклассовым. Значение учения о первобытнокоммунистическом характере первобытного общества выходит далеко за рамки первобытности. И. Г. Морган и Ф. Энгельс видели в нем прототип коммунистического общества будущего, которое будет возрождением древнего общества, но на более высокой основе. Именно поэтому концепция первобытного коммунизма подверглась и ныне подвергается ожесточенной критике опровергателей марксизма. Она вновь всплыла на поверхность в выступлении Д. Каплана с критикой С. Дайамонда, высказавшегося в духе

Моргана и Энгельса о характере будущего общества, которое придет на смену капитализму<sup>12</sup>.

Критикуя периодизацию истории первобытности Моргана, американские этнографы исходили из постулата, что Энгельс целиком повторил ее в своем труде. На самом же деле, хотя Энгельс высоко оценил периодизацию Моргана<sup>13</sup>, сохранив и изложив ее в своем труде, он к концу своего исследования сформулировал свою новую периодизацию истории доклассового общества, в основу которой положил формы разделения труда, а следовательно, и различные формы собственности. Таким образом, не отвергая в общих чертах периодизацию Моргана, Энгельс поднял ее на более высокую ступень научного обобщения.

Учение Маркса и Энгельса в корне подрывало всякого рода теории об извечности строя, основанного на частной собственности, частном предпринимательстве, индивидуализме и отчуждении личности. Однако эти теории до сих пор продолжают развиваться в трудах многих этнографов Запада, особенно посвященных проблемам первобытной экономики, обобщенно обозначаемой как «экономическая антропология».

Марксистской теории закономерного развития общества пытались противопоставить релятивистскую теорию многолинейной эволюции. Однако после второй мировой войны происходит обратная реориентация ученых США.

Вместе с признанием положительного значения научного наследия Л. Г. Моргана для современной этнографической науки частой темой дискуссий в американской этнографии в последние десятилетия неизбежным становится вопрос о различиях между марксистским и моргановским пониманием первобытности. Если раньше эти две концепции отождествлялись и Энгельса критиковали под видом критики Моргана, то с начала 60-х годов появляются выступления против отождествления марксизма с учением Моргана. Реакционные исследователи проблемы соотношения теорий Энгельса и Моргана, главной фигурой среди которых является, несомненно, М. Оплер, пытаются доказать, что между философско-историческими взглядами Энгельса и Моргана нет ничего общего<sup>14</sup>. Особенное раздражение вызывают у него слова Ф. Энгельса, что «Морган в границах своего предмета самостоятельно вновь открыл марксово материалистическое понимание истории и приходит к непосредственно коммунистическим выводам в отношении современного общества»<sup>15</sup>. М. Оплер считает, что Энгельс извратил Моргана, что Морган не материалист, а идеалист. Высказывание же Моргана о характере будущего общества, по мнению Оплера, относилось исключительно к США. С подобного же рода утверждениями выступала на VII МКАЭН Э. Констас<sup>16</sup>. Л. Уайт видит в Моргане «преимущественно идеалиста»<sup>17</sup>. По мнению М. Харриса, Энгельс, изобразив Моргана материалистом, несколько искажил, но улучшил его выводы<sup>18</sup>, на самом же деле Морган, по Харрису, типичный спенсеровец<sup>19</sup>.

В защиту Моргана как стихийного материалиста выступили такие исторически ориентированные ученые США, как Э. Ликок, Т. Хардинг, Г. Хикерсон<sup>20</sup>. Характерно, что в полемике все они были «обвинены» в марксизме.

Справедливо видя в советских ученых последователей взглядов Маркса и Энгельса на сущность первобытного общества, западные ученые одновременно с критикой Моргана и Энгельса критиковали и советских этнографов. Долгое время они придерживались мнения, что учение Моргана через Энгельса целиком вошло в марксистскую классику и полностью разделяется советскими учеными.

Очевидно, что наши критики мало информированы об исследованиях советских археологов, антропологов и этнографов, занимающихся проблемами первобытности. Об отношении этнографов СССР к научному наследству Л. Г. Моргана и о значении последнего для марксистского понимания ранней истории человечества существует уже большая литература, вероятно, неизвестная нашим критикам<sup>21</sup>.

Советские ученые, как и некоторые из их коллег на родине Моргана, признают, как отмечалось уже выше, что периодизация истории человечества, созданная Морганом, в основных своих звеньях не потеряла научного значения в свете современного состояния науки о первобытности. Они внесли вместе с тем в нее целый ряд существенных уточнений<sup>22</sup>. Современные исследования советских ученых в области истории первобытного общества убедительно говорят об ошибочности утверждений западных этнографов о том, что советские этнографы некритически и целиком восприняли взгляды и выводы Моргана.

Как показывают выступления этнографов Запада за последние годы, идеи основоположников марксизма-ленинизма изучаются ими теперь по довольно широкому кругу источников. Правда, не всегда это непосредственное изучение трудов творцов научного коммунизма. Часто источниками знаний о марксизме служат предвзятые интерпретации его в работах идеологов антикоммунизма, в учебных пособиях специалистов-«марксоведов». Характерный пример этого — упоминавшееся фундаментальное исследование М. Харриса по истории этнографической мысли Запада, в котором классикам марксизма уделено большое внимание, но, как показывает текст книги, марксизму Харрис учился у К. Витфогеля, М. Вебера, К. Зиркле и других критиков марксизма. Следствием такого «изучения» марксизма является ложное представление о взглядах его основоположников.

Многие западные ученые изучают марксизм по первоисточникам. Но цели, которые они при этом ставят, различны, поэтому различны и оценки научного значения идей научного коммунизма. Одни читают труды Маркса, Энгельса, Ленина и знакомятся с работами их последователей для того, чтобы трактовать марксизм как технологический детерминизм, или экономический де-

терминизм, как экзистенциализм, или как догматизм. Другие ищут в произведениях классиков марксизма ответы на волнующие их вопросы научного понимания истории общества.

Нередки в связи с общим широким интересом в научных кругах Запада к марксизму высказывания о значении его для развития западной науки об обществе, и в частности для этнографии.

Отрицательно оценивает влияние марксизма на американскую этнографию М. Оплер<sup>23</sup>. О негативном влиянии марксизма на этнографию США писал и М. Харрис<sup>24</sup>. Однако довольно часто встречаем и признания положительного влияния марксизма на «немарксистскую» мысль. Например, видный этнограф США Дж. Мордок признавал, что под влиянием Маркса он оценил важное значение в жизни общества экономического фактора<sup>25</sup>. Правда, суть этого фактора он сводил к половому разделению труда и этим объяснял различные формы семейно-родственной организации отсталых народов. В этом же смысле считают себя «экономическими детерминистами» Г. Драйвер и У. Массей<sup>26</sup>.

Интересна эволюция взглядов на марксизм видного теоретика исторической школы в американской этнографии Р. Лоуи. В своей работе по истории этнологической теории, изданной в 1937 г., он даже не упоминает К. Маркса и Ф. Энгельса. Все его усилия направлялись на дискредитацию труда Моргана<sup>27</sup>. Но в 1950 г. в работе «Социальная организация» Лоуи выступил против понимания марксизма как вульгарного экономизма<sup>28</sup>. Назвав такую трактовку учения Маркса «наивной», он писал, что суть марксизма заключается в том, «что социальные явления, непосредственно связанные с материальными потребностями, определяют другие социальные явления, непосредственно не связанные с ними, и особенно в том, что изменения в средствах производства ведут к изменениям правовых норм, социальной организации и даже в интеллектуальной деятельности и религии»<sup>29</sup>.

Называя Маркса и Энгельса «теоретиками социализма», Лоуи писал, что «их вклад в оценку подлинного значения материального базиса общества вообще широко признается». Говоря об «экономическом материализме», Лоуи признает: «Он был для нас тем спасительным средством, без которого мы утонули бы в безграничном море исторических фактов»<sup>30</sup>. Это было довольно смелым признанием в условиях американской действительности тех лет.

М. Херсковиц считал приемлемым исторический материализм и отвергал «экономический детерминизм». То и другое он находил в известном высказывании К. Маркса: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>31</sup>. В первой фразе этой цитаты Херсковиц видит неприемлемый для него «экономический детерминизм», а во вто-



рой — «исторический материализм», якобы принятый всеми исследователями в области социальных наук<sup>32</sup>.

Положительное влияние марксизма на «понимание личности» у «немарксистов» признавала даже М. Минд, отметив ошибочность отождествления его с экономическим и технологическим детерминизмом<sup>33</sup>.

Этнограф и социолог США М. Фрид видит в К. Марксе предшественника функционализма в том смысле, что его учение о соотношении базиса и надстройки объясняет целостность культуры. Он отмечает при этом, что эта марксистская концепция широко используется в трудах этнографов-теоретиков Запада<sup>34</sup>. По мнению М. Харриса, «без Маркса и Энгельса нельзя понять Дюркгейма как отца функционализма»<sup>35</sup>. Положительное значение этих высказываний заключается в признании того исторического факта, что взгляды функционалистов на общество как интегрированное целое не были их «гениальным изобретением», что им предшествовало марксистское учение об обществе как целостном организме, все части которого взаимосвязаны и взаимообусловлены. Говоря о влиянии марксизма на развитие общественных наук Запада, Харрис признает, что «науке об обществе в США была причинена большая травма, вследствие ее изоляции от марксистской мысли»<sup>36</sup>. Правда, вернее было бы сказать не «изоляция», а враждебность в отношении марксизма. Полемизируется еще вопрос о применимости положений исторического материализма к первобытности. Но преобладающим становится мнение об их применимости. Это признают и авторы интересной монографии «Переизобретая антропологию» С. Даймонд, Б. Шольте, Э. Вульф, Д. Хаймс<sup>37</sup>, и сторонники культурного материализма — М. Харрис и А. Бергер, и этноисторики — Э. Ликок, Г. Хикерсон и др.

Наряду с признанием важного значения марксизма для теоретической этнографии Запада в ней нашли отражение взгляды, распространенные в западной социологии о мнимой устарелости марксизма. «Устарели» якобы данный Марксом анализ капиталистического общества и его учение о пролетарских революциях. Харрис, как и Левин, присоединяются при этом к идеям западных социологов, пытающихся доказать, что в современном капиталистическом обществе идет процесс «депролетаризации» и «социализации».

Наряду с признаниями широкого интереса среди этнографов США к марксизму широкое распространение имеют попытки объяснения этого интереса воздействием на ученых трудов молодого К. Маркса, когда Маркс якобы был гегельянцем в отличие от зрелого Маркса<sup>38</sup>. Гегельянство Маркса пытаются обнаружить в труде «Немецкая идеология».

Широко входят в научный оборот такие важнейшие понятия марксистско-ленинской гносеологии, как способ производства и воспроизводства, производительные силы и производственные отношения, базис и надстройка, социально-экономическая форма-

ция. Об этом убедительно свидетельствует, например, факт проведения в 1975 г. в Нью-Йорке специального симпозиума на тему «Способ производства», организованного Американской ассоциацией содействия науке, самой влиятельной в США научной организацией. Но как показывают высказывания ученых, в эти марксистские понятия чаще всего вкладывается чуждое им содержание. Под способом производства часто понимают направление хозяйства данного общества (охота, рыболовство, земледелие и т. д.) и каждое племя, например, трактуется как общественная формация. Производительные силы обычно отождествляются с технологией, а производственными отношениями называют формы распределения и организации труда в процессе производства. Следствием этого являются и различные трактовки базиса и надстройки, в которых сохраняются лишь марксистские термины. Правда, иногда изменяются и сами термины, например, «общественно-экономическая формация» часто называется «социокультурной системой».

Подобного рода искажения сущности этих марксистских понятий являются, несомненно, следствием целенаправленной буржуазной ревизии марксизма, попыток облечь в марксистские одежды концепции буржуазной социологии. В то же время эти усилия американских «марксоведов» являются, хотя и косвенно, убедительным свидетельством привлекательности научных воззрений классиков марксизма-ленинизма для ученых США.

Влияние марксистской мысли, хотя также косвенное, можно видеть в проникновении на страницы этнографических работ западных ученых социологических теорий «социального конфликта», «социальной стратификации», в признании значения экономических факторов и эксплуатации в структуре власти и возникновении отношений господства — подчинения. Теперь в этнографических работах, посвященных проблеме типологии обществ, можно встретить деление их на доклассовые и «социально стратифицированные»<sup>39</sup>, что говорит об отходе их авторов от теорий, постулирующих извечность классового общества.

О повороте к марксизму американских ученых говорят также факты, как появление нового журнала «Диалектик-антрополог», публикация множества выступлений о марксизме и этнографии, организация дискуссий на страницах журналов «Каррент антрополоджи», «Американ антрополоджист», «Каррент ревьюз ин антрополоджи» и др., на специальных симпозиумах, конференциях, сессиях по проблемам марксизма в этнографических исследованиях. Ученые спорят о том, что понимать под тем или иным марксистским положением, кто из них «марксист», а кто «немарксист». Последнее обозначение воспринимается теперь как обида<sup>40</sup>. Об этом же свидетельствует и факт включения в списки литературы для студентов-этнографов труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», дважды переизданного в США за последние годы. Появились в США новые издания

большинства трудов классиков марксизма-ленинизма, часто цитируемые в трудах американских этнографов.

В целом ученые США, как и других стран Запада, признают, что в 70-е годы марксизм «вошел в моду». Однако в действительности-то «в моде «псевдомарксизм», так называемый «неомарксизм», марксизм без коммунизма. Существует он в нескольких версиях. Один из приверженцев такого марксизма Д. Каплан, говоря о плюрализме марксизма, различные версии его объясняет как результат различий в реинтерпретациях и развитии идей Маркса «экзистенциалистами, сторонниками феноменологических изысканий, франкфуртской школой «критических теоретиков» (Ю. Габермас и Г. Маркузо.— Ю. А.), а также восточноевропейскими «марксистами-гуманистами». К последним он относит ревизионистов-отщепенцев, эмигрировавших на Запад из стран социализма. Например, эмигранта из Народной Польши Л. Колаковского он называет «одним из ведущих современных защитников гуманного марксизма»<sup>41</sup>, утверждающего закономерность плюрализма версий марксизма.

Идейной основой этих «версий марксизма» является философский антропологизм, получивший широкое распространение в буржуазной философии. Его пытаются приписать и воззрениям молодого К. Маркса и тем самым использовать авторитет Маркса для маскировки чуждых марксизму концепций.

Марксистами называют себя «марксоведы» по профессии, пытаясь подвести под марксизм чуждые ему идеи и обрести влияние своим якобы приближением к марксизму. Эти различные варианты псевдомарксизма представляют собой либо правые и левые отклонения от марксизма, либо спекулирующие на авторитете идей Маркса и Ленина буржуазные идейные течения. Марксизм используется для маскировки ложных антинаучных концепций, призванных защищать отживающий общественный строй.

Несмотря на пестроту вариантов неомарксизма, все они в целом выражают и защищают интересы капиталистов. Разнородность же идейных течений является следствием неоднородности буржуазии как класса, противоречивости интересов отдельных ее слоев.

Существуют идеологические течения («новые левые», например), отражающие в основном интересы и иллюзии различных промежуточных слоев и кругов мелкой буржуазии. К ним можно отнести «критическую антропологию» Левина, «диалектику социальной жизни» Р. Морфи, ставящие своей целью защиту «улучшенного», «организованного» неокapитализма от угрозы революций.

Наряду с учеными, заимствующими из марксизма лишь отдельные его идеи и положения и использующие их во вред не только марксизму, но и своей научной мысли, в этнографии США складывается крыло прогрессивных ученых, с уважением относящихся к научному наследию классиков марксизма-ленинизма и

стремящихся вести свои исследования с позиций исторического материализма, преодолевая влияние господствующих в западной науке концепций. Эти ученые смело критикуют реакционные взгляды своих коллег, терпеливо разъясняя суть марксизма. Они же активно выступают против войны, за мир, против расизма, против использования науки в интересах империализма и неокOLONиализма<sup>12</sup>.

На идеологические ориентации американских этнографов глубокое влияние оказывает, несомненно, идущая в буржуазном обществе борьба между пролетарской и буржуазной идеологиями. Однако в этой «борьбе мнений», «соревновании идей» две идеологии находятся в неравноправном положении. Прогрессивно мыслящие ученые подвергаются гонениям не только со стороны административно-полицейского аппарата, но и со стороны своих коллег — апологетов существующего строя, таких, например, как М. Е. Оплер и Д. Каплан.

- 
- <sup>1</sup> Problems of communism, 1970, Jan.—Febr., p. 7.  
<sup>2</sup> Mayer A. Leninism. Cambridge, Mass. 1957, p. 1.  
<sup>3</sup> Антекер Г. Некоторые тенденции идеологической жизни США.— Проблемы мира и социализма, 1966, № 10, с. 51.  
<sup>4</sup> Goldner A. The coming crisis of Western sociology. New York, 1970, p. 352.  
<sup>5</sup> Leacock E. Morgan and materialism: A reply to prof. Opler.— Current anthropology, 1964, vol. 5, N 2, p. 110. В этом с ней согласен и Оплер М. Е. (ibid., p. 111).  
<sup>6</sup> Schmidt W., Koppers W. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg; Habel, 1924.  
<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 25.  
<sup>8</sup> См.: там же, с. 26—27.  
<sup>9</sup> Там же, т. 36, с. 123.  
<sup>10</sup> См.: там же, т. 3, с. 28.  
<sup>11</sup> Harris M. The rise of anthropological theory, p. 249.  
<sup>12</sup> Kaplan D. The idea of social science and its enemies: a rejoinder.— American anthropologist, 1975, vol. 77, N 4, p. 876; Diamond S., Scholte B., Wolf E. Anti-Kaplan: Defining the marxist tradition.— American anthropologist, 1975, vol. 77, N 4, p. 871—872; Diamond S. In search of the primitive: A critique of civilization. New Brunswick, 1974.  
<sup>13</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 28.  
<sup>14</sup> Opler M. K. Cultural evolution, southern Athapaskans and chronology of theory.— Southwestern journal of anthropology, 1961, vol. 17, N 1; Idem. Morgan and materialism.— Current anthropology, 1964, vol. 5, N 2, p. 112.  
<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 36, с. 97.  
<sup>16</sup> Труды VII МКАЭН. М.: Наука, 1967, т. 4, с. 455—461.  
<sup>17</sup> White L. Introduction: Morgan L. H. Ancient Society. Cambridge, Mass., 1964, p. XX.  
<sup>18</sup> Harris M. The rise of anthropological theory, p. 247—249.  
<sup>19</sup> Harris M. Anthor's precis.— Current anthropology, 1968, vol. 9, N 5, pt. II, p. 520.  
<sup>20</sup> Hickerson H. Some implications of the theory of particularity or «atomism» of northern algonkians.— Current anthropology, 1967, vol. 8, N 4, p. 315.  
<sup>21</sup> См., например: Кричевский Е. Ю. Морган и марксизм-ленинизм.— Сообщения ГАИМК, 1932, № 7—8; Косвен М. О. Проблема доклассового общества в эпоху Маркса и Энгельса.— Сов. этнография, 1933, № 2; Он же. Матриархат. История проблемы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948; Радо-

- никас В. И. Маркс, Энгельс и основные проблемы истории доклассового общества.— Известия ГАИМК, 1934, вып. 90; Толстов С. П. К. Маркс и Л. Г. Морган.— Сов. этнография, 1946, № 2; Семенов Ю. И. Учение Моргана, марксизм и современная этнография.— Сов. этнография, 1964, № 4; Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М.: Наука, 1968; Ольдерогге Д. А. Малайская система родства. Родовое общество. М.: Изд-во АН СССР, 1951. (Тр. Ин-та этногр., т. XIV).
- 22 См.: Толстов С. П. К вопросу о периодизации истории первобытного общества.— Сов. этнография, 1946, № 1; Косвен М. О. О периодизации первобытной истории.— Сов. этнография, 1953, № 3; Ефименко П. П. Первобытное общество. Киев, 1953; Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. М.; Л. Изд-во АН СССР, 1957; Он же. Проблемы становления человеческого общества и археологические открытия последних десяти лет.— Ленинские идеи в изучении первобытного общества, рабовладения и феодализма. М.: Наука, 1970; Першиц А. И. Развитие форм собственности в первобытном обществе как основа периодизации его истории. Проблемы истории первобытного общества. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. (Тр. Ин-та этногр., т. IV); Аверкиева Ю. П. Естественное и общественное разделение труда и проблемы периодизации первобытного общества.— От Аляски до Огненной Земли. М.: Наука, 1967; Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966; Он же. О периодизации первобытной истории.— Сов. этнография, 1965, № 5; Крайнов Д. А. Некоторые вопросы становления человека и человеческого общества.— Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества...
- 23 Opler M. Morgan and Materialism, p. 112.
- 24 Harris M. The rise of anthropological theory, p. 249.
- 25 Murdock G. P. Social structure. New York, 1949, p. 137.
- 26 Driver H. E., Massey W. C. Comparative studies of North American Indians. Philadelphia, 1957. См.: критику подобного «экономического детерминизма»: Аверкиева Ю. П. Естественное и общественное разделение труда...
- 27 Lowie R. The history of ethnological theory. New York, 1937.
- 28 Lowie R. Social organization. London, 1950.
- 29 Ibid., p. 23.
- 30 Ibid., p. 24.
- 31 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 13, с. 7.
- 32 Herskovits M. Cultural anthropology. New York, 1955, p. 165.
- 33 Mead M. Continuities in cultural evolution. New Haven; London, 1965, p. 8.
- 34 Current anthropology, 1961, vol. 2, N 5, p. 420.
- 35 Harris M. The rise of anthropological theory, p. 218.
- 36 Ibid., p. 640.
- 37 Reinventing anthropology / Ed. by D. Hymes. New York, 1972.
- 38 Kaplan D. The idea of social science and its enemies: a rejoinder, p. 876.
- 39 Spiro M. A typology of social structure and the patterning of social institutions.— American anthropologist, 1965, vol. 67, N 5, pt 1; Carnerio R. L. Scale analysis, evolutionary sequences and the rating of cultures.— In: A handbook of Method in cultural anthropology. New York, 1973.
- 40 Current anthropology, 1968, vol. 9, N 5, pt II; 1976, vol. 17, N 2.
- 41 Kaplan D. The idea of social science and its enemies: a rejoinder, p. 876.
- 42 Social responsibility symposium.— Current anthropology, 1968, vol. 9, N 5; War: anthropology of armed conflict and aggression. Garden City, 1968.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, можно сказать, что теоретическая мысль в этнографии США прошла за последние сто с лишним лет сложный путь развития от исторического эволюционизма в конце XIX в. к антиэволюционизму и антиисторизму первой половины XX в. С середины XX в. наметился отход от позитивизма исторической школы.

Для современной этнографии США характерно состояние идейного разброда и поисков новых социологических теорий. Многие из ее критически настроенных представителей вполне обоснованно пишут и говорят об идейном кризисе науки. О нем говорят острые дискуссии, борьба передовых и реакционных историко-философских концепций во всех областях и по всем проблемам этнографической науки. Десятилетие попыток создания «новых» теорий убедило ученых в неспособности буржуазной науки выдвинуть удовлетворительную социологическую теорию, которая объясняла бы ход мировой истории и противостояла бы марксизму. Кризис буржуазной исторической мысли лишь укрепляет авторитет исторического материализма. Последнее десятилетие было периодом неуклонного расширения и углубления влияния марксизма на западную этнографию и социологию.

Как показывают охарактеризованные в нашей работе тенденции, обращение современных этнографов США к марксизму — это сложный и многозначный процесс, он свидетельствует о возрастающем авторитете марксизма. Но в каждом отдельном случае обращение того или иного буржуазного этнографа к марксистским идеям может иметь и имеет различный смысл и значение.

В одних случаях обращение к Марксу выражает движение прогрессивно настроенных ученых в направлении к марксизму. В других случаях к идеям марксизма обращаются ученые в силу своей научной добросовестности и приходят к выводам, которые противоречат их общим идеологическим установкам и ориентациям. В одних случаях они преодолевают антинаучные концепции старых школ, в других — слепо следуют им. Наряду с этим очевидны различные варианты попыток подкрепить шаткие позиции буржуазной социологической мысли, используя идеи и авторитет марксизма.

Попыткам обращения к марксизму в интересах научного исследования противостоит сила сопротивления реакционных уче-

ных, стремящихся дискредитировать идеи марксизма и нейтрализовать его влияние. Одни из них пытаются рядиться в тогу «марксистов», так называемых «новых марксистов», якобы «улучшающих» марксизм и преподносящих положения марксизма в препарированном и приспособленном к буржуазной идеологии виде. Именно этим целям служат различные варианты теории конвергенции марксизма с буржуазной социологической мыслью. Сторонники их, говоря словами В. И. Ленина, стремятся «удушить марксизм» в объятиях буржуазной науки. Другие же ведут открытую, но мало популярную сейчас борьбу с марксизмом.

Материалистическим тенденциям в этнографии США противопоставляются явно идеалистические концепции, развиваемые теоретиками «этнонауки», «диалектики социальной жизни», «антропологии символизма».

Весь ход истории теоретической мысли в этнографии США убеждает нас в том, что честные ученые США преодолеют сопротивление реакционной идеологии и осознают, что марксизм является единственным выходом из тупика, в который завели науку идеалистические и релятивистские концепции буржуазной социальной мысли.

Огромное значение для развития современной зарубежной этнографии имеет тот факт, что сопредельные проблемы истории общества, ставящиеся как в этнографических, так и в исторических исследованиях, плодотворно разрабатываются сейчас в трудах значительного отряда историков-марксистов различных капиталистических стран. В США, например, вопросы истории и культуры народов Америки получают подлинно научное разрешение в работах У. Фостера, Г. Аптекера, Г. Холла, Г. Уинстона и др.

# УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Авенариус 68  
Адамс Р. М. 252—254  
Аккеркнехт Э. 256  
Аптекаер Г. 271, 283  
Аренсберг К. М. 221, 222  
Арон Р. 208

Баликчи А. 160  
Банделье А. Ф. 46  
Барнов В. 150  
Бастиян А. 27, 28, 70—72, 75, 76, 81, 86, 87, 108  
Бахофен И. 14, 16, 31, 32, 75, 81, 172  
Бейтсон Г. 150  
Беккер Г. 150, 151  
Беккер К. 119, 123, 132  
Белл Д. 208  
Бенедикт Р. 88, 105, 106, 116, 121, 149, 150, 153, 163  
Бергер А. 261, 264, 277  
Берлинер Дж. 215, 226  
Бидней Д. 142, 161, 183, 186, 223, 225, 253, 254, 256  
Биилс Р. 105, 223  
Бирд Ч. 119, 123  
Бисмарк Г.  
Блок М. 191  
Блох И. 124  
Блэтчли К. 40  
Боас Ф. 54, 63, 68, 70—101, 104—109, 112, 114, 120, 121, 124, 137, 139, 158, 163, 170—173, 177—179, 202, 203, 227, 267  
Богданов А. 69, 135, 215  
Богораз В. Г. 143  
Бринтон Д. 46, 47, 54—58, 68, 76  
Брэдвуд Г. 252  
Брюггеман Ю. К. 252  
Бунак В. В. 155  
Бухарин 215  
Бьянки У. 142

Багтс А. 119  
Вайда Э. 246, 259  
Валле Л. 245  
Ватсон Л. 267  
Ватсон-Франк М.-Б. 267  
Вебер А. 161  
Вебер М. 120, 157, 161, 211, 266, 275  
Веблен М. 208  
Вебстер 201  
Вениаминов Н. 42  
Вирхов Р. 70, 71  
Виндельбанд В. 172, 191  
Витфогель К. 230, 235, 252, 275

Вогс Ф. 86, 165  
Вот И. 137, 227, 228  
Вульф Э. 212, 224, 246, 277  
Вундт В. 86, 164

Габермас Ю. 268, 279  
Гайавата 20  
Галлатин А. 18, 19  
Гарфинкель Г. 266  
Гаум И. У. 14  
Гегель 15, 123, 262, 264  
Геерц Г. 240  
Геллер Э. 138, 142  
Гельмгольц А. 70  
Генри Дж. 21  
Геродот 74  
Гиллен Дж. 150, 155.  
Гитлер 100  
Гобино 87, 119  
Годелье М. 264  
Гольбах 4  
Гольденвайзер А. 19, 105, 106, 121  
Гольднер А. 272  
Гольдфранк П. 150  
Гольдшмидт В. 150, 245  
Горер Дж. 116, 153  
Грант 39  
Гребнер Ф. 79, 119  
Грей Г. 253—255  
Грот Г. 26, 27  
Гулик Дж. 141  
Гумбольдт А. 70, 72  
Гессинг Г. 252  
Гэксли Дж. 225, 237, 238  
Гэксли Т. Г. 225  
Гэлбрейт Дж. 208

Дайамонд С. 274, 277  
Данилевский 190  
Данн С. 141  
Дарвин Ч. 11—14, 19, 25, 33, 155, 193, 223

Дауэс 64  
Дашдамиров А. Ф. 153  
Деверо Дж. 150  
Деганавода 20  
Дейч К. 153  
Денсмор Ф. 63  
Джефферсон Т. 18  
Джонсон 37  
Дидро 4  
Диксон Р. 106, 115  
Дилтей В. 72, 81, 119, 150, 177, 266  
Доли Г. 247, 253  
Дорсей Дж. О. 46, 63  
Драйвер Г. 109, 117, 173, 276



Дубинин Н. П. 152  
Дьюи Дж. 119, 173, 188  
Дюбуа К. 150  
Дюркгейм 7, 277

Ефимов В. В. 32

Жарден Т. де 238

Жиро-Тёлон 32

Зибер Н. И. 32

Зиркле К. 275

Исида И. 185

Камбелл Д. 151

Кант Э. 28, 71

Каплан Д. 274, 279, 280

Кардинер А. 150, 167

Карнейро Р. 14, 243, 246, 255

Карус 87

Кассирер Э. 119, 120, 134, 211

Кастер 40

Каутский К. 273

Клисинг Р. 166

Кимбалл С. 222

Клакхон К. 70, 122, 142, 150, 154,  
157—160, 162, 177—179, 222, 223,  
226

Клауснер С. 244

Ковалевский М. 32, 44

Кодилл У. 150

Копп Р. 220

Колаковский Л. 279

Коллингвуд 193, 197

Кон Г. 153

Кон И. 119

Кондорсе Ж. А. 11, 28

Констас Э. 274

Конт О. 72, 143

Копперс В. 273

Коропчевский Д. А. 32

Косвен М. О. 28, 30—32

Козн Э. 166, 244, 245

Кробер А. Л. 5, 12—14, 60, 83, 88,  
105, 106, 108—110, 112, 113, 115, 116,  
121, 137, 142, 146, 160, 164, 170—195,  
202, 203, 212, 214, 227, 228, 237—  
239, 246, 249

Кроче 119

Кук С. 253

Кун К. 155

Кунов Г. 273

Кушинг Ф. 46, 63

Кэймс 28

Кэйнс Дж. 23

Лавров П. Л. 32

Лазарус М. 164

Ламарк 13

Леббок Дж. 14, 15, 28, 30, 31, 44, 82

Леви Д. 150

Леви-Брюль Л. 139

Леви-Стросс К. 8, 138

Левин М. Г. 214

Левин С. 268, 269, 272, 277, 279

Леман Р. 71

Ленин В. И. 13, 25, 68, 69, 76, 90, 123,  
134, 135, 144, 146, 161, 162, 193, 206,  
213—215, 224, 225, 236, 250, 261—  
264, 267, 268, 271, 275, 279, 283

Леонтьев А. Н. 152

Ликок Э. 37, 131, 164, 253, 261, 272,  
275, 277

Линкольн 39

Липтон Р. 115, 150, 154, 157—159, 163

Липсет 158

Ломмель 139

Лоренц О. 191

Лотке А. 204

Лоуи Р. 5, 8, 82, 83, 105, 106, 164, 173,  
184, 240, 276

Лури Н. 107

Мак-Леннан Дж. 14—16, 32, 45, 172

Макги У. Дж. 46, 62, 63

Макильвен 23

Макэ Ж. 139

Малиновский Б. 6, 155, 165, 173, 179

Маркс К. 11, 15, 24, 25, 32, 33, 89, 90,  
92, 98, 124—126, 135, 146, 156, 161,  
164, 187, 203, 210, 212, 213, 215, 224,  
229, 231, 235, 236, 243, 245, 249, 251,  
254, 260, 262—264, 269, 271—277,  
279, 282

Маркузе Г. 268, 279

Массей У. 276

Массермасс Дж. 150

Мах 68, 135

Меггерс Б. 164

Мийд М. 64, 88, 105, 106, 116, 150, 151,  
153, 161, 163, 223, 277

Миллз Р. 140

Минц С. 246

Михайловский Н. К. 32, 90, 162

Монтескье 11, 23

Морган Л. Г. 7, 14—42, 44—49, 51,  
55—57, 61, 63—65, 68—70, 74, 75,  
81—85, 89, 106—108, 116, 125, 126,  
129, 131, 137, 138, 143, 172, 198, 199,  
212—216, 223—225, 228, 229, 231,  
272—276

Мордок Дж. 105, 106, 115, 116, 142,  
155, 164, 179, 214, 225, 226, 246, 276

Морфи Р. 219, 237, 268, 279

Муней Дж. 63

Мэн Г. 15, 16, 26, 27, 32, 45

Мэртон 158

Мэсон О. Т. 46, 57—62, 68, 73, 83, 108,  
109

- Наролл Р. 140, 151, 226, 247, 253, 255, 256  
 Нельсон Н. К. 114  
 Нибур 26, 27  
 Ниехофф А. 140, 221  
 Ницше 87, 150  
 О'Нейлл Дж. 261  
 Оплер Марвин 165, 228  
 Оплер Моррис 116, 150, 215, 274, 276, 280  
 Освальд В. 5, 121  
 Оствальд В. 201, 204, 215  
 Оуэн 4, 38  
 Павлов 158  
 Пайк К. 260  
 Парсонс А. 146  
 Парсонс Т. 137, 158, 187  
 Парсонс Э. К. 63  
 Пауэлл Дж. У. 46—58, 62—64, 68, 73, 83  
 Пенниман Т. К. 12—16  
 Перри 79  
 Пиддингтон Р. 150, 164  
 Плеханов Г. В. 32, 95, 129, 162  
 Пошпер К. 191  
 Престон Р. 166  
 Пруффер О. 70  
 Путнам Ф. У. 46, 63  
 Пушкин А. С. 41  
 Радин П. 91, 105—107, 117  
 Раппопорт Р. 259  
 Рассел Б. 132, 204  
 Рагцель Ф. 71  
 Редфильд Р. 138, 140—142, 173, 253  
 Реклю Э. 32  
 Риверс У. 22  
 Риккерт Г. 86, 132, 157, 160, 161, 172, 174, 176, 177  
 Риттер К. 70, 71  
 Робертсон У. 16, 17, 19, 23, 35  
 Росс 158  
 Рокейм Г. 150, 151  
 Рубин В. 221, 223  
 Руссо Ж.-Ж. 20  
 Рэдклиф-Браун А. Р. 6, 7, 173  
 Саблов Е. 252  
 Салинс М. 244, 246—251, 253, 261, 264, 269  
 Сервис Э. 246—249  
 Сеченов И. М. 152, 243  
 Сигл У. 130  
 Скидмор Г. 40  
 Сметс Я. 173  
 Смит Б. М. 164  
 Смит Э. 63, 79  
 Содди Ф. 204  
 Сокольский В. В. 32  
 Спенсер Г. 13—16, 28, 30, 45, 49, 69, 75, 81, 82, 136, 212, 243  
 Спиноза 4  
 Спир Л. 115  
 Спиро М. 150, 166  
 Стерн Б. 27, 93  
 Стертевант У. 266, 267  
 Стефенс У. 151  
 Стивенсон М. 63  
 Стокинг Дж. 57, 70, 71, 101, 104, 116  
 Стронг Д. 214  
 Стюард Дж. Х. 7, 47, 106, 115—117, 144, 161, 164, 189, 205, 219, 223, 228—239, 242, 246—248, 252—254, 259, 262  
 Суантон Дж. 83, 106  
 Сэпир Э. 88, 105, 106, 121, 149, 163, 167  
 Такс С. 173, 222  
 Тард Г. 86, 164  
 Тацит 74  
 Теннекес Дж. 142  
 Тойнби А. 119, 128, 174, 186, 190, 192  
 Токвилль А. 41  
 Толстов С. П. 34—36  
 Томсен 23  
 Троцкий Л. 247  
 Тугаринов В. П. 246  
 Турнвальд 27  
 Тэйлор Э. В. 4, 14—16, 28, 30, 31, 45, 56, 69, 75, 77, 81, 82, 105, 108, 136, 201, 212, 213  
 Тюрго 11, 28  
 Уайт Л. А. 22, 27, 28, 31, 37, 43, 107, 131, 142, 163—165, 172, 183, 198—216, 219, 223, 224, 227—229, 231—233, 239, 242, 246—249, 252—254, 259, 262, 269, 274  
 Уайтинг Б. 151  
 Уайтинг Дж. 151  
 Уайтхед 253  
 Уаллас А. 155, 166  
 Уиллей Дж. 252  
 Уильсон К. 255  
 Уильсон У. 115  
 Уинстон Г. 283  
 Уисслер К. 60, 106, 108—116  
 Уитней У. Д. 23  
 Уорнер Л. 187, 197  
 Уорф Б. 266  
 Уоткинс Дж. 120  
 Файхингер 119  
 Фаллерс Л. 142  
 Фальконе У. 11  
 Федосеев П. Н. 123, 262  
 Фейербах Л. 4, 269

Фергюсон А. 16, 17, 19, 23  
 Фехнер Г. 70  
 Филлипс Ф. 252  
 Фишер Т. 70, 71  
 Флеровский Н. 32  
 Флетчер А. 46, 63, 64  
 Фой 79  
 Форд К. 107  
 Фортес М. 7  
 Фостер У. 283  
 Фотергил П. Г. 12  
 Франклин Б. 210  
 Францев Ю. П. 123  
 Фрезер Дж. 6, 14  
 Фрейд З. 119, 149—151, 155, 163  
 Фрид М. 277, 246  
 Фриман Д. 13, 14  
 Фробениус Л. 119, 153  
 Фромм Э. 150, 151  
 Фурье 32, 38  
 Фьюкс Дж. В. 46  
  
 Хаймс Д. 277  
 Халлоуэлл И. 150, 154—156  
 Хардинг Т. 246, 275  
 Харрис М. 13, 161—164, 215, 246,  
 259—265, 267, 272—277  
 Хартунг Ф. 135  
 Херрик Ю. 216  
 Херскович М. 53, 105, 106, 108, 116,  
 121—139, 141—144, 155, 160, 223, 276  
 Хикерсон Г. 253, 275, 277  
 Хойджер Н. 105  
 Холл Г. 283  
 Холмс Дж. 60  
 Холмс У. Х. 46

Хоманс 158  
 Хонигманн Дж. 150, 154, 165, 166,  
 168  
 Хорней К. 150  
 Хоу В. 46  
 Хук С. 264  
 Хулькранц А. 14, 224  
 Хьюит Дж. 46, 63  
 Хэддон А. К. 31

Чайльд Г. 229, 231, 252, 253  
 Чэппл Э. 155

Шапиро Г. 254  
 Шейфер Б. 153  
 Шмидт В. 12, 240, 273  
 Шмидт П. 135  
 Шольте Б. 277  
 Шпенглер О. 119, 128, 137, 149, 150,  
 153, 174, 177, 182, 190, 191  
 Штейнталь Х. 164  
 Шурц 88

Эгган Ф. 15, 16, 173, 222, 256  
 Эзергайлис Э. 270  
 Энгельс Ф. 11, 12, 15, 16, 22, 25, 27,  
 31—34, 36, 42, 46, 69, 70, 81, 89, 90,  
 164, 210, 213, 215, 224, 225, 229, 245,  
 253, 260, 262, 263, 269, 272—278  
 Эяле 186  
 Эрдман Б. 71

Юм Д. 135  
 Юшкевич 69

Янг К. 158

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	3
--------------------	---

## I

### ЭВОЛЮЦИОННАЯ ШКОЛА В АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ (XIX — начало XX в.)

Глава 1. Идея развития в эволюционизме XIX в. . . . .	11
Глава 2. Льюис Генри Морган и его учение . . . . .	18
Глава 3. Последователи Моргана в этнографии США . . . . .	45

## II

### ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА В ЭТНОГРАФИИ США (1910—1940-е годы)

Глава 1. Историко-философские предпосылки и роль Франса Боаса в формировании школы . . . . .	68
Глава 2. Разработка методологических основ исторической школы учениками Ф. Боаса . . . . .	10
Глава 3. Культурный релятивизм . . . . .	11
Глава 4. Школа исследований культуры и личности . . . . .	148
Глава 5. Завершающий этап исторической школы. А. Л. Кробер . . . . .	170

## III

### ПОВОРОТ К ЭВОЛЮЦИОНИЗМУ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ МЫСЛИ США (1940—1960-е годы)

Глава 1. Эволюционизм Лесли Агньюса Уайта . . . . .	198
Глава 2. Неоэволюционизм и концепция многолинейной эволюции Джулиана Хайнса Стюарда . . . . .	219
Глава 3. Школа «экологической антропологии» . . . . .	242

## IV

### РАЗНОВИДНОСТИ НЕОМАРКСИЗМА И АНТИМАРКСИЗМА В ЭТНОГРАФИИ США (1960—1970-е годы)

Глава 1. «Культурный материализм» Марвина Харриса . . . . .	259
Глава 2. Идеалистические тенденции в этнографии США . . . . .	266
Глава 3. Марксизм и американская этнография . . . . .	270
Заключение . . . . .	282
Указатель имен . . . . .	284

# ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
33	7 св.	истроии	истории
132	2 св.	этническое	этическое
150	20 св.	психоанализма	психоанализа
152	20 св.	социологизация	социализация
165	24 св.	психическая	психологическая
245	9 св.	процесса	прогресса

Зак. 2220. Ю. П. Аверкиева.