

Т5
791

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЗА РУБЕЖОМ



Критические очерки

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЗА РУБЕЖОМ



Критические очерки



Издательство «Наука»

Москва

1973

Книга посвящена актуальным проблемам зарубежной этнологии. В статьях сборника рассматриваются главные направления современных исследований, характеризуется борьба между различными направлениями в буржуазной этнологической науке, особенно в связи с их отношением к марксистскому историческому методу. В книге нашли отражение и другие важнейшие вопросы, в частности анализируются идеи «экономической антропологии», дается научная оценка творчества А. Леруа-Гурана — одного из виднейших французских этнологов, а также многих английских этнографов.

Редакционная коллегия:

Ю. В. БРОМЛЕЙ (ответственный редактор),
И. Р. ГРИГУЛЕВИЧ, С. Я. КОЗЛОВ, П. И. ПУЧКОВ,
Э. А. РИКМАН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателя сборник посвящен некоторым важным проблемам науки, изучающей народы, или этносы. В нашей стране, как и в ряде других, эта наука именуется этнографией. Принято считать, что в англоязычных странах термину «этнография» в нашем понимании соответствует понятие «культурная и социальная антропология». И хотя в действительности предметные области этих дисциплин не вполне идентичны, все же их сближение не лишено определенных оснований, ибо они имеют немало точек соприкосновения, а отдельные их разделы почти тождественны. В литературе на немецком языке (а также ряде языков скандинавских стран) традиционным является деление этнографических исследований на две дисциплины, одна из которых изучает собственный народ (Volkskunde) другая — зарубежные народы (Völkerkunde). Вместе с тем во всех западных странах для наименования народоведческих исследований широко употребляется термин «этнология». При этом если у нас этнография традиционно объединяет описательный и теоретический уровни исследований, то в западной науке принято проводить их терминологическое разграничение, именуя первый — этнографией, второй — этнологией. Это обстоятельство и нашло свое отражение в наименовании настоящего сборника, уделяющего главное внимание критическому рассмотрению обобщающих работ зарубежных этнологов, культурных и социальных антропологов. Наложила свою печать на сборник и еще одна типичная черта зарубежного народоведения — преимущественный интерес к изучению народов, находящихся на ранних стадиях общественного развития. Поэтому в большинстве статей сборника анализируются работы, исследующие архаические формы общественной жизни и культуры. Изучение этих явлений имеет важное значение не только для реконструкции первобытной истории, но и для понимания сложнейших социальных, в том числе этнических, процессов, происходящих ныне в развивающихся странах.

Будучи нередко отличными знатоками истории и культуры изучаемых народов, зарубежные этнологи внесли немало нового в их познание, обогатили науку работами, содержащими ценный фактический материал. Но интерпретация анализируемых фактов во многих случаях не может не вызвать резкой критики со стороны советских ученых, стоящих на позициях исторического материализма. Поэтому сборник содержит не просто реферативные материалы, а подготовленные специалистами обзорные статьи.

В статье Ю. П. Аверкиевой «Об отношении к марксизму в современной этнографии Запада» характеризуются теоретические построения многих ведущих зарубежных этнологов под углом их отношения к марксизму-ленинизму. Ю. П. Аверкиева показывает, что характерный для современной науки «поиск теории» неуклонно приводит в той или иной степени всех объективно мыслящих ученых к признанию громадных творческих возможностей марксистского метода анализа социальных явлений.

Статья Ю. И. Семенова «Теоретические проблемы «экономической антропологии» посвящена разностороннему аналитическому обзору проводимых на Западе исследований в области изучения экономики «примитивных» обществ. С позиций марксистской науки о первобытнообщинной общественно-экономической формации автор дает оценку так называемому маржинализму, субъективизму, трудам Б. Малиновского и его последователей. Отмечая некоторые успехи западных «экономантропологов» (в особенности в их полевых исследованиях), Ю. И. Семенов показывает вместе с тем несостоятельность их теоретических обобщений.

В статье С. Н. Артановского «Современная зарубежная философская мысль и проблемы этнокультурных исследований» рассматриваются представления известных зарубежных философов и этнологов о понятии «культура». При этом основное внимание автор уделит критике неопределенности и символизма. Заслуживают внимания соображения автора о понятии «культура», о соотношении культуры и личности и т. д.

Е. А. Веселкин в статье «Теория «единого социального поля» в британской социальной антропологии (на примере «африканской социологии»)» показывает, что переход от функционализма Б. Малиновского к современному структурализму проявился, в частности, в создании теории «единого социального поля», представляющей собой попытку применить структурно-функциональный метод к изучению африканского общества. Автор показывает, что эта концепция, предусматривающая неизбежность сосу-

ществования неокOLONизаторов и народов бывших колоний, является попыткой теоретического обоснования неокOLONиализма.

В работе Я. В. Чеснова проанализированы исследования одного из видных современных этнографов-неофункционалистов Э. Лича. Автор убедительно доказывает несостоятельность отказа Э. Лича от понятия «этническая общность».

Статья М. А. Членова «Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии» освещает новейшие достижения в области формализованного анализа систем терминов родства — первоклассного этнографического источника. Автор выявил негативные стороны рассмотренных им методов, выражающиеся в механическом перенесении модели в реальность, показав вместе с тем, что формальные методы описания систем родства являются определенным вкладом в методику этнографических исследований.

В статье Е. А. Веселкина и И. Р. Григулевича подвергается всесторонней критике концепция «культуры нищеты» североамериканского этнолога Оскара Льюиса. Авторы убедительно показывают, что подобные концепции в конечном счете оправдывают социальный гнет культурно-психологическими особенностями эксплуатируемых масс.

Несколько особое место в сборнике занимает статья С. А. Токарева «Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и археологии». Это — критический реферат, в котором подробно излагаются и аналитически осмысливаются почти все значительные труды видного французского этнолога. Глубоко уважительное отношение известного советского ученого к своему французскому коллеге не исключает, а как раз включает в себя принципиальную, критическую оценку его взглядов и теоретических обобщений; попутно С. А. Токарев высказывает много интересных теоретических соображений по кардинальным проблемам этнографии.

Разумеется, настоящее издание далеко не охватывает всех направлений этнологической мысли в западных странах. Но относительно некоторых достаточно типичных из этих направлений сборник не только дает обстоятельную информацию, но и позволяет получить квалифицированную оценку специалистов, сделанную с позиций марксизма-ленинизма.

Ю. В. Бромлей

ОБ ОТНОШЕНИИ К МАРКСИЗМУ В СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОГРАФИИ ЗАПАДА

Ю. П. АВЕРКИЕВА

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 г., чем в 1903-м, в 1930 г. сильнее, чем в 1922-м, а в 1955 г. крепче, чем в 1944-м... 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 звать к именам... коммунистических революционных героев»¹.

Идеи коммунизма завладевают умами не только верующих масс, но и многих священнослужителей. По словам французского священника Ж. Фолье, «наши современники вдыхают марксизм из воздуха времени»².

Особенно много выступлений о значении марксизма-ленинизма в современном мире было приурочено к 150-летию со дня рождения К. Маркса, 100-летию со дня рождения В. И. Ленина и в связи со 150-летием со дня рождения Ф. Энгельса. Эти юбилейные даты были событием в жизни не только коммунистического движения. Они породили волну нового широкого интереса к марксистско-ленинскому учению среди участников всех прогрессивных

¹ «Problems of communism». January — February, 1970, p. 7.

² См. Л. Великович. Католическая церковь в современном мире. «Новое время», 1970, № 52, стр. 23; весьма знаменательна в этом же плане состоявшаяся в 1972 г. в Чили конференция священнослужителей, принявшая декларацию «Христиане за социализм» (см. «Granma», 6.III 1972).

течений в современном мире. Об этом говорят многочисленные международные конференции, симпозиумы и собрания, посвященные анализу значения идей основоположников марксизма в современном мире, роли Маркса, Энгельса, Ленина в истории человеческого общества.

Влияние марксистской мысли сказывается сейчас во всех областях научных знаний и особенно, конечно, в гуманитарных науках. Неуклонный рост интереса к марксизму-ленинизму является одним из самых рельефных явлений послевоенной буржуазной философии, социологии и историографии. Это вынуждены признать и реакционные идеологи. Например, по словам одного из них (Раймон Арон), марксизм стал «опиумом для интеллигенции». И этот триумф марксизма 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 левых 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. Но главная его особенность — это небывалый накал политических страстей, широких массовых движений против войны во Вьетнаме, за гражданские права негров, против нищеты, за соблюдение демократических свобод, рост забастовочного движения трудящихся. 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 так называемых новых левых сил, объединяющих участников негритянского движения за равноправие, радикально настроенные круги студенчества, профессоров университетов, ученых. Сторонники этого движения выступают против реакционных тенденций во внутренней и внешней политике США, неприемлем для них и откровенный 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»³.

Марксизм становится настолько популярным, что врагам его часто приходится прибегать к различным формам мимикрии. Имели место попытки доказать, что социологические теории Запада по существу не отличаются от марксизма, что в науке Запада и Востока идет процесс идейной конвергенции, что 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 носит еще часто характер домарковского 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. Характерна в этом отношении оценка позиций этих ученых, которая дана Маргарет Мид: «Если марксисты уверенно шли к миру, в котором социальные институты будут соответствовать стадии экономического развития, то американские социологи и антропологи, подчеркивая неизбежность технического усложнения, характеризовали социальное развитие как капризное и слабо контролируемое, как непрогрессивное»⁴.

Ознакомление этнографов Запада с марксизмом началось, несомненно, с книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной

³ Г. Аптекер. Некоторые тенденции идеологической жизни США. «Проблемы мира и социализма», 1966, № 10, стр. 51.

⁴ M. Mead. Continuities in cultural evolution. New Haven — London, 1965, p. 8.

собственности и государства». Это исследование, написанное, по словам Энгельса, в связи с «Древним обществом» Моргана, явилось крупнейшим вкладом в сокровищницу марксизма. В основе его лежит разработанное творцами революционной теории пролетариата материалистическое понимание истории человечества. В нем изложены и уточнены их взгляды на сущность и место первобытного общества в истории, вскрыты исторические условия возникновения частной собственности, классов и государства. По словам В. И. Ленина, «это — одно из основных сочинений современного социализма, в котором можно с доверием отнестись к каждой фразе, с доверием, что каждая фраза сказана не наобум, а написана на основании громадного исторического и политического материала»⁵.

Реакция против марксизма в западной этнографии началась 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». В этом эмпириокритическом походе объединились: школа культурных кругов в Германии, культурно-историческая школа в этнографии США, функциональная школа в Англии. О единстве целей этих школ, несмотря «на разнообразие их точек зрения и подходов к материалу», писал один из видных представителей исторической школы в американской этнографии М. Херсковиц. Э. Смит, Б. Малиновский, В. Шмидт, писал он, «все они вместе с Боасом были едины в отрицании эволюционизма»⁶. О воинствующем характере этих школ хорошо сказано в фундаментальном исследовании по истории этнографической мысли Запада М. Гарриса: «Антропология как наука, борющаяся со схемой Моргана, включенной в коммунистическую доктрину, перешагнула порог XX столетия с определенным мандатом на свое существование, целью которого было разоблачение схемы Моргана и разрушение метода, на котором она основана»⁷. Очевидно, что 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, — лишет, например, известный этноисторик США Э. Ликок, — аргументы против Моргана явля-

⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 39, стр. 67.

⁶ М. Herskovits. Past development and present current in ethnology. «American anthropologist», v. 61, N 3, 1959, p. 390.

⁷ M. Harris. The rise of anthropological theory. New York, 1968, p. 249.

ются 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»⁸. Маркс и марксизм действительно не назывались, критики марксизма предпочитали видеть в нем лишь разновидность «однолинейного эволюционизма XIX в.» и опровергать его критикой «схемы Морган».

И в наши дни в западной этнографической науке широко еще распространено представление о том, что Ф. Энгельс в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» по существу лишь изложил результаты исследований Морганна, высказанные им в «Древнем обществе». В этом отношении они следовали утверждениям В. Копперса и В. Шмидта, Каутского и Кунова⁹ и игнорировали неоднократные указания самого Энгельса на то, что нового в сравнении с идеями Морганна внесено в его труд. Уже в начале предисловия к первому изданию своего труда «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Энгельс писал: «Не кто иной, как Карл Маркс собирался изложить результаты исследований Морганна в связи с данными своего — в известных пределах я могу сказать нашего — материалистического изучения истории и только таким образом выяснить все их значение»¹⁰. В конце этого предисловия он отмечает, чем конкретно отличается его исследование от работы Морганна¹¹. Хорошо известны слова Энгельса: «Было бы нелепо лишь «объективно» излагать Морганна, 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»¹².

Еще задолго до выхода в свет книги Морганна 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 собственности¹³.

⁸ E. Leacock. Morgan and materialism: A reply to prof. Opler. «Current anthropology», v. 5, N 2, 1964, p. 110. С нею согласен и М. Оплер, см. там же, стр. 111.

⁹ W. Schmidt, W. Koppers. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg. Habel, 1924.

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 25.

¹¹ Там же, стр. 26—27.

¹² Там же, т. 36, стр. 123.

¹³ Там же, т. 3, стр. 20.

В походе против изложенных в книге Ф. Энгельса положений особое место заняли этнографы США. Они стремились подчинить свои конкретные исследования и обобщающие работы прежде всего опровержению марксистской философии истории. С позиций диффузионизма, релятивизма, психодетерминизма они пытались опровергнуть идею общей закономерности исторического процесса, идею прогресса, называя все это «плоским эволюционизмом XIX в.». Понятие эволюции было заменено идеей «роста», «изменения» в социальных институтах отдельных народов. Концепция «изменения» означала отрицание каких бы то ни было устойчивых исторических тенденций. На этих общетеоретических основах критиковались и учение Моргана, и марксизм.

Однако, хотя западные теоретики и ставили знак равенства между исследованиями Ф. Энгельса и Л. Моргана, усилия свои они направляли на опровержение именно тех пунктов исследования Моргана, которые получили развитие в труде Энгельса. «Критиковали Моргана, переработанного Энгельсом», — пишет М. Гаррис¹⁴.

Общеизвестно, например, что решающее значение для разработки первобытной истории Маркс и Энгельс придавали открытию Морганом материнского рода: «Это вновь сделанное открытие первоначального рода, основанного на материнском праве, — писал Энгельс, — как стадии, предшествовавшей основанному на отцовском праве роду культурных народов, имеет для первобытной истории такое же значение, как теория развития Дарвина для биологии и как теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии»¹⁵. Полстолетия усилия были направлены именно на опровержение этого открытия Моргана, на доказательство несостоятельности его учения о первичности и универсальности материнскородовой организации. Эти усилия будут понятны, если учесть, что материнскородовая организация является той основой, на которой построена концепция первобытности в книге Энгельса, с нею связан и вопрос о происхождении многоамной семьи и частной собственности. Итогом похода против учения Моргана о роде является ставшее догмой в современной этнографии Запада утверждение, что это учение опровергнуто на «эмпирической основе», т. е. на основе «новых фактических данных». Это утверждение повторяется в работах западных этнографов: Э. Вестермарка (1891), Дж. Суантона (1904—1906), А. Гольденвейзера (1914), А. Кробера (1918—1923), Дж. Стю-

¹⁴ М. Harris. *Op. cit.*, p. 249.

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 223.

арда (1933—1953), Дж. Мёрдока (1949—1959), М. Гарриса (1968). История вопроса о ниспровержении учения о роде очень напоминает историю «опровержения» материализма, о которой писал В. И. Ленин: «Сотни и тысячи раз объявляли материализм опровергнутым и в сто первый, тысяча первый раз продолжают опровергать его поныне»¹⁶.

С критическим походом против учения Моргана о материнско-родовом устройстве первобытности связаны и усилия западных этнографов, направленные против его теории эволюции семьи и брака от промискуитета в древнейшую эпоху становления человека к моногамии в обществе, основанном на частной собственности. Догмой стало также утверждение, что эта теория опровергнута «на основе новых эмпирических данных». О появлении моды отрицать промискуитет как «начальную ступень половой жизни человека» писал уже Энгельс. Не изменилась с того времени и аргументация противников этой ступени в развитии брака и семьи. Как и во времена Энгельса, так и ныне «ссылаются не только на отсутствие какого-либо прямого доказательства, но особенно на пример прочего животного мира»¹⁷. Как известно, уже Э. Вестермарк¹⁸ пытался обосновать изначальность моногамии ссылками на моногамность человекоподобных обезьян. Несостоятельность подобного рода попыток Вестермарка, Соссюра, Жиро-Телона была отмечена Ф. Энгельсом. Из собранных у Летурно множества фактов о половой жизни животных Энгельс делает вывод: «Даже у наших ближайших родственников, четвероруких, обнаруживают все возможные разновидности группировок самцов и самок; если же взять еще более узкие рамки и рассмотреть лишь четыре рода человекообразных обезьян, то тут Летурно в состоянии только сказать, что у них встречается то моногамия, то полигамия [...]»¹⁹. Эти выводы подтверждаются теперь множеством сделанных за последнее время исследований приматологов, в которых говорится о многообразии форм сожителства среди различных видов обезьян, живущих в естественной среде: от промискуитетных стад у шимпанзе, «матрилинейного рода» у лающих обезьян, «семьи» у гиббонов, полиандрии — у бабуинов, ночной группы — у краснохвостых обезьян²⁰. Они опровергают так-

¹⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 13.

¹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 37.

¹⁸ E. A. Westermarck. The history of human marriage. London, 1891.

¹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 38.

²⁰ K. Imanishi. Social organization of Subhuman primates in their natural habitat. «Current anthropology», v. 1, N 5, 1960; J. de Vor. The evolution of social life. «Horizons of anthropology», 1964; Ш. Рели. От пчелы до гориллы. М., 1965, гл. 8.

же направленное против моргановской теории промискуитета утверждение английского ученого С. Цукермана, что основной единицей в обществах приматов является гаремная семья²¹.

Профессор антропологии Мичиганского университета Ф. Ливингстон в своей статье, посвященной происхождению экзогамии, на основе обзора исследований современных приматологов приходит к выводам, говорящим о серьезном повороте во взглядах ученых на ранние формы человеческого общежития. Относя возникновение экзогамии к рубежу между нижним и верхним палеолитом, Ливингстон заключает что «до этого времени гоминиды, видимо, делились на эндогамные орды. Они могли осознавать лишь родство мать — дитя, не осознавая его как отношение брат — сестра, отец — дитя... Этот вывод означает, — пишет он, — что идеи Бахофена, Мак Леннана и Моргана о примитивном промискуитете не так уж нелепы, как это нам внушали»²². Следовательно, и в этом вопросе оказались пророческими слова Энгельса, что «нигде вновь собранный материал не привел к необходимости заменить его (Моргана. — Ю. А.) существенные положения какими-либо другими»²³. Заключение Энгельса, «высказанное им в 1891 г., что ссылки на животный мир «абсолютно ничего не доказывают в отношении человека и его первобытных условий жизни»²⁴, подкрепляется мнениями многих современных приматологов, высказывающих сомнение в правомерности применения к ассоциациям животных термина «семья» и суждения по ним о семье как социальной единице человеческого общества²⁵.

Изначальность моногамии пытаются доказать также новыми интерпретациями терминологий родства, строящимися на основном постулате, что «термины родства выражают лишь поведение и склонности людей, а не кровное родство»²⁶. Широкое распространение имеет выдвинутое еще Б. Малиновским объяснение терминологий родства теорией «расширения чувств». Исходя из изначальноности моногамной индивидуальной семьи, Малиновский выводил все другие социальные образования первобытности из этой семьи и трактовал их как следствие расширения семейных связей за пределы семьи. Терминологию родства он объяснял как следствие распространения возникающих в семье чувств и отно-

²¹ S. Zuckerman. The social life of monkeys and apes. London, 1932.

²² F. Livingston. Genetics, ecology and the origins of incest and exogamy. «Current anthropology», v. 10, N 1, 1969, p. 48.

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 225.

²⁴ Там же, т. 21, стр. 37.

²⁵ K. Imanishi. Op. cit., p. 296; F. Livingston. Op. cit., p. 48; I. de Vor. Op. cit., p. 28.

²⁶ L. White (ed.). L. H. Morgan. Ancient society. Cambridge (Mass.), 1964, p. XXV.

шений на людей вне ее. Эта теория развивалась затем в работах А. Радклиффа-Брауна, Э. Э. Эванса-Причарда в Англии, К. Леви-Стросса во Франции, Д. М. Шнайдера, Дж. Хоманса, А. Коульта, Л. Уайта и др. в США. Однако она подвергается убедительной критике в целом ряде исследований даже учеников Б. Малиновского, вскрывающих абстрактность, субъективный идеализм теории «расширения чувств», связь ее с фрейдистским эдиповым комплексом²⁷.

Широкое распространение в западной науке все еще имеет стремление доказать изначальность семьи путем архаизации, проецирования в глубь тысячелетий форм социальной жизни, наблюдаемых у современных отсталых народов мира. Антиисторизм этих попыток все чаще и убедительнее вскрывается в исследованиях исторически ориентированных этнографов. Они не ограничиваются в своих выводах лишь данными полевых исследований, но широко привлекают археологические данные и письменные документы для решения вопросов этногенеза и исторических форм социальной жизни того или иного народа.

С представлением о первобытном обществе как обществе с материнскородовой организацией связано, как известно, и учение марксизма о первобытнокоммунистическом характере экономических основ этого общества. Говоря о доклассовом этапе в истории человечества, марксизм вскрывает исторически преходящий характер классового общества и всех его устоев, возводившихся буржуазной наукой в ранг вечных и неизблемых. Значение учения о первобытнокоммунистическом характере первобытного общества выходит, таким образом, далеко за рамки первобытности. Именно поэтому концепция первобытного коммунизма подвергалась и ныне подвергается ожесточенной критике опровергателей марксизма.

В последнее время в работах некоторых этнографов Запада встречаются попытки отделить вопрос о материнскородовом устройстве древнего общества от вопроса о первобытном коммунизме. Первое по сложившейся в западной этнографической науке догме отрицается, но наряду с этим пытаются как-то сочетать представление о первобытном коммунизме с патриархальной тео-

²⁷ M. B. Fortes. Malinowski and study of kinship. «Man and culture: An evaluation of the work of B. Malinowski». London, 1957; J. Goody. The mother's brother and sister's son in West Africa. «Journal of the Royal anthropological institute», v. 89, N 1, 1959; E. Leach. Rethinking anthropology. London, 1961; *idem*. Concerning Trobriand clans and kinship category «tabu». In: Marriage in tribal society. Cambridge papers in social anthropology», N 3, 1962.

рией. Само понятие первобытного коммунизма подменяется при этом терминами «коллективизм», «коммунализм», «кооперация».

И дело здесь не в одной семантике, а в сведении проблемы первобытного коммунизма к признанию лишь наличия в первобытном обществе коллективной собственности на землю, которая, как известно, долго сохраняется и позднее наряду с наличием частной собственности на движимое имущество. Вопрос же о коллективизме производства сведен лишь к кооперации труда в некоторых видах хозяйственной деятельности, коллективизм же распределения видят лишь в отношениях взаимопомощи и различных формах гостеприимства, являющихся фактически поздними пережиточными формами древнего коллективизма в труде и потреблении. Такое весьма ограниченное понимание первобытного коммунизма — неизбежное следствие постулирования изначальности семьи и общины как объединения семей и отрицания родового строя. Отсюда и «кооперация» — как сотрудничество отдельных самостоятельных семей и примат семейного потребления над общественным, т. е. по существу полное искажение представления о первобытном коммунизме.

В марксистской концепции первобытный коммунизм и материнскородовая организация — два неразрывных взаимнообусловленных явления, две стороны одной медали. Поэтому-то и противопоставлялась ей концепция изначальности малой семьи и частной собственности.

Вместе с опровержением первичности материнскородовой организации опровергалась и предложенная Морганом периодизация истории первобытного общества. При этом исходили из постулата, что периодизация Моргана целиком воспринята Энгельсом и марксистами.

Как известно, Ф. Энгельс высоко оценивал периодизацию Моргана: «Морган был первый, кто со знанием дела попытался внести в предысторию человечества определенную систему, — писал Энгельс, — и до тех пор пока значительное расширение материала не заставит внести изменения, предложенная им периодизация несомненно останется в силе»²⁸. Но, сохранив и изложив в начале своего труда моргановскую периодизацию, Энгельс к концу своего исследования формулирует свою новую периодизацию истории доклассового общества, в основу которой он положил формы разделения труда, а следовательно, и различные формы собственности. Таким образом, не отвергая в общих чер-

²⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 28.

тах периодизацию Моргана, Энгельс поднял ее на более высокую степень научного обобщения.

Критикуя периодизацию Моргана, представители культурно-исторической школы в Европе и исторической школы в этнографии США противопоставили ей антиисторизм: расположение исторических явлений в пространстве — по культурным кругам и культурным ареалам и идею пространственно-временного измерения, согласно которому чем шире распространено явление, тем оно древнее.

М. Херсковиц пытался опровергнуть периодизацию Моргана с позиций релятивизма, по которому все культуры равноценны и нет критерия для суждения о том, какая культура более развита. Он призывал поэтому этнографов описывать культуру того или иного народа, не делая оценок. Дж. Стюард сформулировал широко распространенную идею многолинейной эволюции, противопоставив ее «однолинейному эволюционизму XIX в.» Моргана; фактически же эти возражения были направлены против марксистского понимания истории общества как закономерного и поступательно развивающегося процесса смены одной общественно-экономической формации другой. Эта концепция истории отождествлялась с периодизацией Моргана и полностью отвергалась.

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». «Пророками» последней считаются М. Херсковиц в США и Р. Фэрт в Англии. В их трудах делается попытка опровергнуть марксистское учение об общественно-экономических формациях на основе «эмпирического» материала, который якобы свидетельствует о том, что и в отсталых, «примитивных» обществах можно встретить денежную экономику и «рыночные отношения», сходные с капиталистической экономикой²⁹. За последние десятилетия эти утверждения подвергались неоднократной критике, вскрывающей их антиисторизм, теоретическую несостоятельность и фактическую необоснованность³⁰. Большой интерес в этом плане представляет работа ан-

²⁹ R. Firth. *Elements of social organization*. London, 1951; M. Herskovits. *Economic anthropology*. New York, 1952.

³⁰ M. Sahlin. *Political power and the economy in primitive society*. In: «*Essays in the science of culture*». G. E. Dole and R. L. Carneiro (eds). New York, 1960; *idem*. *On the*

глийского этнографа Р. Франкенберга, показывающего, что игнорирование или неверное понимание марксистской политической экономики является причиной многих ошибок специалистов в области первобытной экономики³¹.

С релятивистским отрицанием марксистской периодизации истории, завуалированным под критику Моргана, связаны рассуждения о возможности сосуществования классов и политической власти с родовой организацией. Р. Лоуи писал, например, что «ничем не оправдано заключение Моргана об отсутствии монархических и аристократических институтов у примитивных народов. Материалы об африканских неграх и полинезийцах свидетельствуют об их наличии»³². Этих же взглядов придерживается и Дж. Мёрдок, видя у китайцев XIX в. пример сосуществования государства, классов и кланов³³. М. Оплер возражает против определения Ф. Энгельсом государства как «машины для подавления одного класса другим»³⁴. «Какие мы имеем основания считать, что разработка и централизация государственной машины обязательно по своей сущности репрессивны?» — спрашивает он³⁵.

В конечном итоге антиэволюционисты пришли к выводу о независимости семейных и родственных отношений от экономической структуры общества, к утверждениям, что классы и государство совместимы с родовым строем, что частная собственность и частное предпринимательство (индивидуализм, атомизм) могут иметь место чуть ли не в палеолите, что род — позднее явление в истории общества, а изначальны и универсальны малая семья и территориальная община как объединение малых семей³⁶.

Марксистской теории закономерного развития общества пытались противопоставить релятивистскую теорию многолинейной эволюции, согласно которой народы делились на родовые и безродовые. У одних из «родовых» народов развивался патриархальный род, у других — матриархальный. Все эти выводы стро-

sociology of primitive exchange. In: «The relevance of model for social anthropology». M. Banton (ed.). London, 1965.

³¹ R. Frankenberg. 6 themes in economic anthropology. London, 1967.

³² R. Lowie. Evolution in cultural anthropology: a reply to Leslie White. «American anthropologist», 1946, v. 48, N 2, p. 226.

³³ G. P. Murdock. Social structure. New York, 1949, p. 187.

³⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 200—201.

³⁵ M. Opler, рецензия на кн.: A. W. Gouldner, R. A. Peterson. Notes on technology and moral order. «American anthropologist», v. 65, N 4, p. 967.

³⁶ См. критику этих концепций в работе М. С. Бутиновой «Наука и религия о происхождении семьи («Ежегодник Музея истории религии и атеизма», VI. М.—Л., 1962).

ились на основе полевого этнографического изучения отсталых народов в конце XIX — начале XX в., когда общественная жизнь этих народов претерпела уже трех-четырёхвековой период колонизации и капиталистического освоения районов их обитания. Недостаточность одних полевых данных для решения проблем истории родового общества справедливо отмечалась Л. Уайтом. «Полевая работа, — писал он, — может определить, имеет ли народ матрилинейный или патрилинейный счет происхождения, но она не может сказать, что чему предшествовало в процессе социальной эволюции. Полевая работа может открыть, имеет ли народ кланы или не имеет, но она не откроет вам, как возникла клановая организация»³⁷. Как убедительно показали в своих исследованиях многие американские этноисторики, для решения этих проблем полевые этнографические исследования необходимо сочетать с изучением исторических документов и археологических материалов.

В результате усилий опровергателей Моргана его труд «Древнее общество» стали рассматривать лишь как явление в истории этнографической науки³⁸. Утверждали, что лишь марксисты ценят этот труд, относя его к «марксистской классике и не желая считаться с новыми данными», якобы опровергающими все его основные положения.

Однако с 1950-х годов начинается пересмотр установившегося в западной литературе отрицательного отношения к исследованиям Моргана. Он был связан с общей реориентацией западных ученых после второй мировой войны. Глубокие изменения в соотношении сил на мировой политической арене, бурные социальные и политические сдвиги в странах «третьего мира», народы которых были главным объектом исследований западных этнографов, убедительно показали непригодность их антиисторических концепций объяснения жизни этих народов. Антиэволюционизм с 1950-х годов становится немодным и расценивается как реакционное направление. Большинство этнографов Запада, даже представители старых школ, объявили о своей приверженности эволюционизму. Этот своеобразный ренессанс эволюционизма, получивший название «неоэволюционизма», был, несомненно, реакцией на растущее влияние марксизма. Не случайно вместе с ним произошло изменение отношения не только к Моргану, но и к марксизму. Если раньше марксизм критиковали как «плоский

³⁷ L. A. White. The concept of evolution in cultural anthropology. In: «Evolution and anthropology: a centennial appraisal». Washington, 1959, p. 21.

³⁸ R. Lowie. Primitive society. New York, 1925, p. V.

эволюционизм», то теперь, признав себя эволюционистами, этнографам Запада необходимо было отделить себя от марксизма. С этой реориентацией связана и переоценка значения идей Моргана в свете современной науки. С 1950-х годов начинаем все чаще встречаться с признаниями, что Моргана критиковали больше, чем он того заслуживал; его начинают считать основоположником американской этнографии как научной дисциплины³⁹. Выходят в свет два новых издания «Древнего общества»⁴⁰.

Вместе с признанием положительного значения научного наследия Л. Г. Моргана для современной этнографической науки частой темой дискуссий в западной и особенно американской этнографии в последнее десятилетие неизбежно становится вопрос о соотношении марксистского и моргановского понимания первобытности. Если раньше эти две концепции отождествлялись и Энгельса критиковали под видом критики Моргана, то сначала 1960-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 общего⁴¹. «Философски рассуждая,— пишет М. Оплер,— я вижу очень мало от Моргана у Энгельса и ничего от Энгельса у Моргана»⁴². 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»⁴³. М. Оплер считает, что Энгельс извратил Моргана, что книга Энгельса — это марксистская редакция выборочно подобранных

³⁹ См. Ю. П. Аверкиева. Л. Г. Морган и этнография США в XX в. «Вопросы истории», 1968, № 7; С. Resek. Lewis Henry Morgani: American scholar. Chicago, 1960; F. Eggan. Lewis Henry Morgan in kinship perspective. In: «Essays in the science of culture in honor of L. A. White...»; idem. The American Indian. Chicago, 1966; W. Fenton. The Iroquois confederacy and the twentieth century: a case study of the theory of L. H. Morgan Ancient society; «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук» (далее — МКАЭН), т. 4. М., 1967, стр. 461—474.

⁴⁰ L. H. Morgan. Ancient society. Ed. by E. Burke-Leacock. New York, 1963; L. H. Morgan. Ancient society. Ed. by L. A. White. Cambridge (Mass.), 1964.

⁴¹ M. E. Opler. Cultural evolution, southern Athapaskans, and chronology of theory. «Southwestern journal of anthropology», v. 17, N 1, 1961; idem. Two converging lines of influence in cultural evolutionary theory. «American anthropologist», v. 64, N 3, 1962; idem. Integration, evolution and Morgan. «Current anthropology», v. 3, N 5, 1962; idem. Morgan and materialism. «Current anthropology», v. 5, N 2, 1964.

⁴² M. E. Opler. Morgan and materialism, p. 112.

⁴³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 36, стр. 97.

концепций Моргана⁴⁴, 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. Констас⁴⁵. Л. Уайт, известный биограф Л. Г. Моргана, десятилетиями защищавший имя ученого от излишней критики его представителями исторической школы, в какой-то мере соглашается с М. Оплером и видит в Моргане преимущественно идеалиста⁴⁶. Сам же он, по словам М. Гарриса, является последователем Моргана, переработанного Ф. Энгельсом. По мнению М. Гарриса, Энгельс, изобразив Моргана материалистом, несколько исказил, но улучшил его выводы: «Энгельс, а не Морган,— пишет он,— сформулировал четкую периодизацию предыстории, основанную на способе производства... В книге Энгельса схема Моргана получила логическую последовательность, отсутствовавшую в оригинале»⁴⁷.

В защиту Моргана как стихийного материалиста выступили такие исторически ориентированные ученые США, как Э. Ликок, М. Фрид, Т. Хардинг, Г. Хикерсон. В полемике с ними М. Оплер называет их последователями и защитниками не Моргана, а Маркса и Энгельса⁴⁸. В выступлениях же этих ученых дается анализ того нового, что внес Энгельс в науку о первобытности. По мнению Г. Хикерсона, например, «эволюционные теории Моргана о развитии общества безвредны... но они приобрели революционный характер, будучи включенными в исторический материализм, который является вызовом установившимся условностям социальной мысли... Идеи Моргана лишь скрыто угрожали существующим социальным формам, до тех пор, пока они не были вплетены марксистами в их систему взглядов»⁴⁹. Характерно, что в комментариях к этой статье Хикерсона один из сторонников извечности частной собственности и моногамной семьи (атомизма) В. Барнов «обвинил» Хикерсона в приверженности марксизму и в поисках признаков первобытного коммунизма у оджибвецев. Другой этнопсихолог, У. Кодилл, также иронизирует по поводу склонности Хикерсона к марксизму⁵⁰.

⁴⁴ М. Е. Opler. Op. cit., p. 110.

⁴⁵ «Труды VII МКАЭН», т. 4, стр. 455—461.

⁴⁶ L. White. Op. cit., p. XX.

⁴⁷ M. Harris. Op. cit., p. 247, 249.

⁴⁸ M. Opler. Op. cit., p. 110.

⁴⁹ H. Hickerson. Some implications of the theory of particularity or «atomism» of Northern Algonkians. «Current anthropology», v. 8, № 4, 1967, p. 315.

⁵⁰ См. там же; V. Barnow. Op. cit., p. 328; W. Caudill. Op. cit., p. 330.

По вопросу о соотношении схемы Моргана и теории марксизма выступил западногерманский этнограф Р. Шотт. Позиции его не оригинальны. Он, как и его американские коллеги, считает, что воспринятая Энгельсом теория матриархата Моргана устарела, что в отличие от взглядов Энгельса, который «относил кровное родство к производственным отношениям первобытного общества, иначе он не говорил бы столь подробно о решающей роли родства в жизненном укладе диких и варварских народов... в западной науке теперь доказана независимость процессов развития хозяйства и социальной организации». Советским этнографам, по мнению Г. Шотта, «не удалось опровергнуть это и доказать обязательную внутреннюю связь их развития»⁵¹. Но советские ученые и не стремятся доказывать непосредственную связь хозяйства и социальной организации. Развивая марксистско-ленинское учение о соотношении базиса и надстройки, советские ученые не сводят понятие материального базиса к хозяйству или технологии; экономическая структура общества не сводится к хозяйству, так же как понятие «производительные силы общества» значительно шире понятия «технология». В высказываниях Р. Шотта очевидно влияние широко распространенной на Западе вульгаризации марксизма, изображаемого то как экономический, то как технологический детерминизм.

Р. Шотт признает, однако, положительный вклад Энгельса в науку о первобытности. «Самостоятельное и очень важное дополнение к теории Моргана,— пишет он,— Энгельс дает в 9-й главе своей книги. При исследовании перехода от первобытного общества к высококультурному он последовательно применяет методологические принципы исторического материализма... Все поднятые в этой главе Энгельсом вопросы волнуют нас и сейчас. Несомненно, исторический материализм много сделал для их разрешения и дал целый ряд положений, которые имеют основополагающее значение»⁵².

Справедливо видя в советских учених последователей взглядов Маркса и Энгельса на сущность первобытного общества, западные ученые вместе с критикой Моргана и Энгельса критиковали и советских этнографов. Долгое время они придерживались мнения, что учение Моргана через Энгельса целиком вошло в

⁵¹ R. Schott. Das Geschichtsbild der Sowjetischen Ethnographie. «Saeculum», v. XI, N 1-2, 1960.

⁵² Там же. Р. Шотт признает, что советская этнографическая наука имеет большие достижения («Укажем хотя бы многотомный труд «Народы мира». Это образцовое издание, не имеющее себе равных на Западе»).

марксистскую классику и полностью разделяется советскими учеными. Дж. Стюард, например, писал по этому поводу: «Принятие марксистами и коммунистами эволюционизма XIX в., особенно схемы Моргана, в качестве официальной догмы не способствовало симпатии ученых западных наций к чему бы то ни было под названием «эволюция»⁵³. По мнению Л. Уайта, «моргановская теория социальной эволюции была узаконена в марксистской литературе, в которой она с тех пор защищается от всякой критики на основе новых научных данных»⁵⁴. «Марксистские теоретики оказались не в состоянии показать главные ошибки Моргана»⁵⁵, — пишет М. Харрис. В общем о «догматизме» советских этнографов в их отношении к «схеме» Моргана пишут настолько часто, что эти утверждения стали также одной из догм в западной науке.

Очевидно, что наши критики мало информированы об исследованиях советских археологов, антропологов и этнографов, занимающихся проблемами первобытности. Об отношении этнографов СССР к научному наследию Л. Г. Моргана и о значении последнего для марксистского понимания ранней истории человечества существует уже большая литература⁵⁶, вероятно, неизвестная нашим критикам.

Советские ученые подвергли пересмотру моргановскую схему эволюции семейно-брачных отношений. Большинство из них не разделяют гипотезы Моргана о семьях кровнородственной и пупалуа как стадиях, предшествующих роду⁵⁷. (Уже Ф. Энгельс в 4-м издании своей книги высказал сомнения относительно этих гипотез Моргана.)⁵⁸

За 95 лет, прошедших после выхода в свет книги Л. Г. Моргана, накоплен огромный археологический, палеоантропологический и этнографический материал, позволивший советским уче-

⁵³ J. Steward. Theory of culture change. Urbana, 1955, p. 15.

⁵⁴ L. A. White. Op. cit., p. XXXIV.

⁵⁵ M. Harris. Op. cit., p. 222.

⁵⁶ См., например: Е. Ю. Кричевский. Морган и марксизм-ленинизм. «Сообщения ГАИМК», 1932, № 7-8; М. О. Косвен. Проблема доклассового общества в эпоху Маркса и Энгельса. СЭ, 1933, № 2; он же. Матриархат. История проблемы. М.—Л., 1948; В. И. Ровдоникас. Маркс — Энгельс и основные проблемы истории доклассового общества. «Известия ГАИМК», 1934, вып. 90; С. П. Толстов. К. Маркс и Л. Г. Морган. СЭ, 1946, № 2; Ю. И. Семенов. Учение Моргана, марксизм и современная этнография. СЭ, 1964, № 4; А. И. Першиц, А. Л. Монгайт, В. П. Алексеев. История первобытного общества. М., 1968.

⁵⁷ См. Ю. И. Семенов. Указ. соч., стр. 182—183; Д. А. Ольдерогге. Малайская система родства. «Родовое общество. Труды ИЭ», т. XIV. М., 1951.

⁵⁸ См. сличение текстов первого и четвертого изданий работы Ф. Энгельса в статье: И. Н. Винников. Первое и четвертое издание книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». СЭ, 1934, № 6.

ным внести целый ряд существенных уточнений в периодизацию первобытной истории, предложенную Морганом⁵⁹. В то же время советские ученые, как и некоторые из их коллег на родине Моргана, признают, что периодизация последнего в основных своих звеньях не потеряла научного значения в свете современного состояния науки о первобытности⁶⁰. 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 по довольно широкому кругу источников. Правда, не всегда это осуществляется путем непосредственного изучения 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. Гарриса по истории этнографической мысли Запада, в котором классикам марксизма уделено большое внимание, но, как показывает текст книги, марксизму Гаррис 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

⁵⁹ См. С. П. Толстов. К вопросу о периодизации истории первобытного общества. СЭ, 1946, № 1; М. О. Косвен. О периодизации первобытной истории. СЭ, 1953, № 3; П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953; П. И. Борисковский. Древнейшее прошлое человечества. М.—Л., 1957; он же. Проблемы становления человеческого общества и археологические открытия последних десяти лет. «Ленинские идеи в изучении первобытного общества, рабовладения и феодализма». М., 1970; А. И. Першиц. Развитие форм собственности в первобытном обществе как основа периодизации его истории. «Проблемы истории первобытного общества. Труды ИЭ», т. IV. М.—Л., 1960; Ю. П. Аверкиева. Естественное и общественное разделение труда и проблемы периодизации первобытного общества. «От Аляски до Огненной земли». М., 1967; Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966; он же. О периодизации первобытной истории. СЭ, 1965, № 5; Д. А. Крайнов. Некоторые вопросы становления человека и человеческого общества. «Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма». М., 1970.

⁶⁰ См. L. A. White. Op. cit., p. XXVI; E. Burke-Leacock. Op. cit., p. I—XII; M. Harris. Op. cit., p. 185.

различны и оценки научного значения идей научного коммунизма. Одни ученые, такие, как М. Оплер, читают труды Маркса, Энгельса, Ленина и знакомятся с работами их последователей для того, чтобы трактовать их как технологический детерминизм, или экономический детерминизм, 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. «Мне кажется,— пишет он,— что благодаря книге Энгельса мы так долго вглядывались в Моргана через искажающие линзы материализма и детерминизма, что имеем чрезвычайно туманное представление о том, что им было написано в действительности»⁶¹. Однако довольно часто встречаем и признания положительного влияния марксизма на «немарксистскую» мысль. Например, видный этнограф США Дж. Мёрдок признавал, что под влиянием Маркса он оценил важное значение в жизни общества экономического фактора⁶². Правда, суть этого фактора он сводил к половому разделению труда и этим объяснял различные формы семейно-родственной организации остальных народов. В этом же смысле считают себя «экономическими детерминистами» Г. Драйвер и У. Массей⁶³.

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 Моргана⁶⁴. Но в 1950 г. в работе «Социальная организация» Лоуи выступил против понимания марксизма как вульгарного экономизма⁶⁵. 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

⁶¹ M. Opler. Op. cit., p. 112.

⁶² G. T. Murdock. Op. cit., p. 137.

⁶³ H. E. Driver, W. C. Massey. Comparative studies of North American Indians. Philadelphia, 1957. См. критику подобного «экономического детерминизма» в работе Ю. П. Аверкиевой «Естественное и общественное разделение труда...».

⁶⁴ R. H. Lowie. The history of ethnological theory. New York, 1937.

⁶⁵ R. H. Lowie. Social organization. London, 1950.

производства ведут к изменениям правовых норм, социальной организации и даже в интеллектуальной деятельности и религии»⁶⁶.

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»⁶⁷. Это было довольно смелым признанием в условиях американской действительности тех лет.

Интересна мысль Р. Лоуи, что «экономический детерминизм» Маркса «принимали» патеры В. Шмидт и В. Копперс, но их шокировало лишь «дезориентирующее» название учения Маркса — исторический материализм. По мнению В. Шмидта, можно объяснить социальные институты условиями производства богатств, не будучи материалистом в философском смысле⁶⁸.

В отличие от В. Шмидта, М. Херсковиц считал приемлемым исторический материализм и отвергал «экономический детерминизм». То и другое он находит 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»⁶⁹. В первой фразе этой цитаты Херсковиц видит неприемлемый для него «экономический детерминизм», а во второй — «исторический материализм», якобы принятый всеми исследователями в области социальных наук⁷⁰.

Положительное влияние марксизма на «взгляды на человека» у «немарксистов» признала даже М. Мид, отметив ошибочность отождествления его с экономическим и технологическим детерминизмом⁷¹.

Большое значение исторического материализма в развитии этнографической мысли на Западе подчеркивает в своих работах японский ученый Е. Исида. Признавая огромное влияние функ-

⁶⁶ Ibid., p. 23.

⁶⁷ Ibid., p. 24.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 7.

⁷⁰ М. Herskovits. Op. cit., p. 496.

⁷¹ М. Mead. Op. cit., p. 8.

ционализма в современной этнографии Запада, он отмечает, что понимание культуры как целостности (центральная идея функционализма) не является первооткрытием функционалистов Запада. «Маркс,— пишет он,— более ста лет тому назад подчеркивал функциональную и структурную корреляцию и интеграцию составных частей культуры. Хотя сам Маркс... никогда не употреблял термина «культура», но, пользуясь понятием «общество», он предупредил понятие «культура» в современном этнографическом смысле»⁷².

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 Запада⁷³. По мнению М. Гарриса, «без Маркса и Энгельса нельзя понять Дюркгейма как отца функционализма»⁷⁴. 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, Гаррис подчеркивает: «Исторически бесспорно, что ни одна фигура XIX в. не оказала такого влияния на немарксистскую социологию XX в., которое в какой-либо мере приближалось бы к влиянию Маркса и Энгельса»⁷⁵. Он признает, что «науке об обществе в США была причинена большая травма вследствие ее изоляции от марксистской мысли»⁷⁶. Оценивая значение марксизма в истории западной этнографии, он совершенно определенно говорит, что «культурная антропология полностью развивалась как реакция на марксизм»⁷⁷.

Подчеркивая важное значение марксизма для теоретической этнографии Запада, Гаррис вместе с тем считает, что учение Маркса нуждается в «пересмотре». Он признает Маркса лишь как теоретика концепции о соотношении базиса и надстройки и

⁷² См. *E. Ishida*. Historical materialism and american anthropology. «Труды VII МКАЭН», т. 4, 1967, стр. 33—36; он же. «Current anthropology», v. 2, N 5, 1961, p. 421 (комментарий к статье: *E. Hovt*. Integration of culture: review of concepts).

⁷³ См. «Current anthropology», v. 2, N 5, p. 420.

⁷⁴ *M. Harris*. Op. cit., p. 218.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibid., p. 640.

⁷⁷ Ibid., p. 249

пытается отделить его от Маркса-революционера. Он повторяет имеющиеся хождение в западной социологии идеи о мнимой устарелости марксизма. «Устарели» якобы данный Марксом анализ капиталистического общества и его учение о пролетарских революциях. Гаррис присоединяется при этом к идеям западных социологов, пытающихся доказать, что в современном капиталистическом обществе идет процесс «депролетаризации» и «социализации». Неприемлемым для Гарриса является и диалектический метод Маркса. «Улучшая» и «обновляя» марксизм, он пытается сформулировать некую новую философскую систему, которую он называет «культурным материализмом», и изображает Маркса как пионера такого материализма. В «культурном материализме» М. Гаррис видит некую «универсальную социологию», «замену» «догматического» марксизма, в которой выхождена революционная сущность марксизма, а отдельные его положения разбавлены буржуазным либерализмом. Исследование М. Гарриса — это очередная попытка ревизии марксизма, неразрывно связанная с апологией капитализма.

Широко входят в научный оборот западных ученых такие выражения марксистской политической экономии, как производственные отношения и производительные силы, хотя последние часто еще отождествляются с технологией, а значение первых как экономической структуры общества нередко упрощенно понимается как «хозяйство»⁷⁸. Некоторые положения марксизма используются западными этнографами под несколько иными названиями, например понятие «общественно-экономическая формация» часто фигурирует под названием «социокультурная система».

Влияние марксистской мысли, хотя и косвенное, можно видеть также в проникновении на страницы этнографических работ западных ученых социологических теорий «социального конфликта», «социальной стратификации», в оценках 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»⁷⁹, что говорит об отходе их авторов от теорий, постулирующих извечность классового общества.

Однако часто заимствуемые из марксизма идеи и положения

⁷⁸ См., например: R. Schott. Op. cit.

⁷⁹ См., например: M. Spiro. A typology of social structure and the patterning of social institutions. «American anthropologist», 1965, v. 67, N 5, part 1.

самым неожиданным образом эклектически переплетаются с идеями буржуазной социологической мысли.

Неоэволюционизм Дж. Стюарда с его идеей многолинейной эволюции и экологического детерминизма, неоэволюционизм В. Гольдшмидта с его «сравнительным функционализмом» или структурно-функциональная методология К. Леви-Стросса, Р. Нидхема, Э. Лича — все эти новейшие «теоретические подходы» мыслятся как системы взглядов, альтернативные марксизму, а иногда как «улучшенный марксизм». Об этом пишут и коллеги создателей этих систем на Западе⁸⁰. Английский этнограф Р. Ф. Мэрфи показывает несостоятельность утверждений К. Леви-Стросса о том, что последний развивает марксизм⁸¹.

Многолинейную эволюцию Дж. Стюарда М. Гаррис, отмечая ее ограниченность, характеризует как теорию, «выдвинутую в противовес догматической версии марксизма»⁸². Но в качестве такого же именно «противовеса» М. Гаррис выдвигает и свой «культурный материализм», продолжая ту же линию попыток «улучшения» марксизма.

Но наряду с учеными, заимствующими из марксизма лишь отдельные его идеи и использующие их во вред не только марксизму, но и своей научной мысли, в западной этнографии складывается крыло прогрессивных ученых, бережно относящихся к научному наследию классиков марксизма 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 во Вьетнаме, против расизма, против использования науки в интересах империализма и неоколониализма⁸³.

Сейчас во всех областях зарубежной этнографической науки, по всем ее проблемам идет идеологическая борьба передовых и реакционных теорий. Сторонники первых находятся под несомненным влиянием марксизма. В учении Маркса и Энгельса они ищут ответы на волнующие их социальные проблемы. Другие изучают марксизм с целью его дискредитации, искажения

⁸⁰ См. «J. P. Sartre repond». — «L'arc», 1966, N 3, p. 87—92.

⁸¹ R. F. Murphy. On zen marxism: filiation and alliance. «Man», 1963, N 63.

⁸² M. Harris. Op. cit., p. 661.

⁸³ См. об этом, например: «Social responsibility symposium». — «Current anthropology», v. 9, N 5, 1968; «War: anthropology of armed conflict and aggression». Garden City, 1968.

его сущности, для того чтобы нейтрализовать влияние его идей на умы людей. В ведущейся сейчас упорной битве за умы людей идеологам антикоммунизма приходится изощряться, маскировать свои цели под «объективизм» научных знаний. Лобовая атака на марксизм сейчас уже не достигает цели, потеряла свой эффект и огульная критика марксизма. Теперь стали «опровергать» классиков марксизма путем якобы «объективного» анализа их выводов.

Но, несмотря на все ухищрения идеологов антикоммунизма, идеи марксизма непреодолимо проникают в социальные науки, они всеильны, потому что верны, и это подтверждается историческим опытом масс, каждым новым шагом в развитии науки об обществе.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ «ЭКОНОМИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ»

Ю. И. СЕМЕНОВ

Термином «экономическая антропология» в современной зарубежной этнографической литературе принято обозначать научную дисциплину, специализировавшуюся первоначально почти исключительно на исследовании экономических отношений «примитивных» (т. е. доклассовых и переходных к классовым) обществ, а в настоящее время изучающую кроме «примитивных» экономических систем еще и так называемые «крестьянские», а также и изменения, происходящие в этих экономиках в результате втягивания их в мировой капиталистический рынок¹. За полвека существования этой отрасли знания, находящейся на стыке этнографической и экономической наук, накоплен гигантский фактический материал, настоятельно требующий теоретического осмысления. Поэтому нет ничего удивительного в том, что последние 12—15 лет экономическая антропология является ареной непрекращающейся теоретической дискуссии.

Формально спор ведется главным образом по вопросу о применимости «современной экономической теории» к анализу примитивной экономики. Фактически же в центре обсуждения находится целый комплекс важных теоретических вопросов. По существу ставится и по-разному решается проблема специфики экономических отношений примитивного общества, их отличия от капиталистических, а в связи с этим также и вопрос о самом понятии «экономика» вообще, об отличии «экономического» от «неэкономического» в жизни общества.

¹ Исходя из традиций, существующих в советской науке, эту дисциплину следовало бы именовать экономической этнографией (экономэтнографией) или этнографической экономией (этноэкономией). И, по-видимому, именно эти термины и следует употреблять при позитивной разработке проблем. Но в критическом очерке удобнее пользоваться тем термином, который употребляется рассматриваемыми авторами. То же самое относится к терминам «примитивное общество», «примитивная экономика». Им трудно подобрать эквиваленты среди терминов, используемых в советской науке, а постоянные пояснения и уточнения только усложнили бы изложение.

Ни в постановке, ни в предлагаемых решениях всех этих проблем невозможно разобраться, не рассмотрев, хотя бы кратко, основных черт той самой «современной экономической теории», о применимости которой к примитивной экономике идет спор.

Сами участники дискуссии обычно именуют ее формальной экономической теорией или просто формальной экономией, а направление, создавшее ее, характеризуют в целом как неоклассическое. Все они, таким образом, имеют в виду определенное течение вульгарной буржуазной политической экономии — оформившуюся в последней трети XIX в. в трудах К. Менгера, У. Джевонса, Д. Кларка, А. Маршалла и др. субъективную школу, основные принципы которой принимаются в настоящее время большинством буржуазных экономистов.

Субъективная школа, разумеется, не имеет единой теории. Между взглядами отдельных ее представителей существуют довольно значительные различия. Однако всех их объединяет введение в экономическую теорию в качестве основной фундаментальной категории понятия «ограниченность» средств, а тем самым и понятий о «предельных» величинах (предельной полезности, предельного продукта, предельных издержек и т. п.)². В силу этого субъективное направление в политической экономии часто именуют маржинализмом (от margin — предел, край, грань).

Исторически исходным для маржинализма было утверждение, что благ (вещей, услуг) никогда не бывает достаточно для полного удовлетворения всех человеческих потребностей. Одни маржиналисты утверждают, что человеческие потребности по своей природе неограниченны, другие выражаются более осторожно, но все они кладут в основу теории тезис о всегда имеющей место ограниченности средств удовлетворения человеческих потребностей. Именно эта ограниченность, по их мнению, и делает необходимым существование экономической теории.

Блага, имеющиеся в неограниченном количестве, например воздух, не являются экономическими. Лишь в том случае, когда средств недостаточно, возникает необходимость в их экономии, а тем самым и экономика. Экономия заключается в распределении ограниченных средств между альтернативными нуждами

² Термин «scarcity» в советской экономической литературе переводится обычно как «редкость». Однако, по нашему мнению, слово «ограниченность» значительно более точно передает его смысл.

человека. Вполне понятно, что возможны самые различные варианты такого распределения. Человек по самой своей сущности стремится к максимально возможному в данных условиях удовлетворению своих потребностей. Поэтому перед ним всегда стоит задача рассчитать, какой вариант распределения ограниченных средств обеспечит ему «максимизацию», т. е. является наиболее экономным. Экономическая теория и призвана помочь ему сделать правильный выбор.

Переходя от потребления к производству, маржиналисты говорят об ограниченности ресурсов, с помощью которых производятся блага. И главной проблемой является, разумеется, вопрос о распределении ограниченных ресурсов между альтернативными целями. Одни и те же ресурсы могут пойти на производство разных благ. Одни и те же блага могут быть произведены разными способами, с затратой различного количества разных ресурсов. Одни и те же ресурсы могут быть использованы с разной степенью эффективности как более, так и менее экономно. Человек всегда стремится к тому, чтобы с наибольшей эффективностью использовать все имеющиеся в его распоряжении ресурсы, чтобы добиться максимально возможной в данных условиях отдачи. Поэтому насущной жизненной необходимостью является для него тщательнейший расчет: какие именно блага, в каком количестве, в какой комбинации и каким способом наиболее выгодно произвести с помощью имеющихся в его распоряжении ограниченных ресурсов. Таким образом, по самой своей природе человек является существом, рационально калькулирующим «максимизацию». И экономическое учение, выражающее эту сущность человека, неизбежно должно представлять собой теорию рационального выбора, теорию наиболее экономного, наиболее эффективного распределения средств вообще, производственных ресурсов в частности, между альтернативными целями.

Изложенное выше помогает лучше понять позицию тех участников дискуссии, которые настаивают на применимости формальной экономической теории к анализу примитивной экономики. Признавая факт ее создания на основе обобщения данных, относящихся к капитализму, сторонники данной точки зрения в то же время утверждают, что она является не специальной теорией капиталистической экономики, а теорией экономики вообще, применимой к любой экономической системе. На универсальность, всеобщность основных принципов своей теории претендуют все вообще маржиналисты. «Нам, экономистам,— пишет, например, один из ведущих современных буржуазных теоретиков П. Самуэльсон,— всегда тычут в глаза тем, что в кур-

сах политической экономии обычно приводят один и тот же надоедливый пример — хозяйство Робинзона Крузо. Да, это верно, мы действительно считаем, что на примере экономических решений, принимаемых индивидуумом, можно наиболее просто и живо излагать основные принципы экономической теории»³.

И внешне формальная экономическая теория действительно выступает как универсальная, не несущая в себе ничего специфически капиталистического. Это дало основание некоторым советским экономистам утверждать, что маржинализм в качестве своего исходного пункта берет не капиталистическое и вообще никакое общественно определенное производство, а производство вообще, процесс взаимодействия человека и природы, взятый вне какой бы то ни было его общественной формы⁴.

«Экономическая теория, — писал П. Самуэльсон в «Экономике», — есть наука о том, какие из *редких* (точнее: *ограниченных*. — Ю. С.) производительных ресурсов люди и общество с течением времени, с помощью денег или без их участия, *избирают* для производства различных товаров и распределения их в целях потребления в настоящем или будущем между различными людьми и группами общества»⁵. Приведя это определение, А. С. Кудрявцев следующим образом его комментирует: «Не трудно установить, что это определение, как и самуэльсоновские коренные взаимосвязанные проблемы — кто, как и для кого, — имеет общее значение для всех форм общественного производства и совершенно не отражает то существенное, что характерно для общественно *определенного* производства. Такое общее определение отражает лишь то поверхностное и банальное, что свойственно процессу труда вообще. Более того, в него включен не только бессодержательный принцип «редкости» (т. е. ограниченности. — Ю. С.), который отражает всего лишь отношение человека к природе, но и психологический фактор, так как производство и распределение ставятся в зависимость от выбора или субъекта (т. е. от его воли) или от общества (т. е. от воли коллектива). И наконец, в этом определении предмета товар, представляющий собой определенную историческую категорию, представлен как вечная и общая категория для всех обществен-

³ П. Самуэльсон. Экономика. М., 1964, стр. 674.

⁴ См., например: А. С. Кудрявцев. О методологических истоках учебника П. Самуэльсона «Экономика». В кн.: П. Самуэльсон. Указ. соч., стр. 808, 824—828 и др.; М. Н. Рындина. Методология буржуазной политической экономии. М., 1970, стр. 53.

⁵ П. Самуэльсон. Указ. соч., стр. 25.

ных форм. Так как исходным пунктом самуэльсоновского учебника является процесс труда вообще, то его предмет — отношения людей к природе, которые обычно отождествляются с экономическими отношениями»⁶.

Но формально беря в качестве своего исходного пункта отношения человека и природы, маржинализм в действительности отображает отношения общественно определенного производства, именно капиталистического, однако в своеобразной, завуалированной форме. Если начать с принципа «ограниченности», то он выражает вовсе не отношения человека и природы, а специфическую форму экономических связей. Каким бы естественным ни казался на первый взгляд тезис о всегда имеющем место разрыве между потребностями человека и средствами их удовлетворения, при более внимательном анализе не может не возникнуть массы вопросов. Во-первых, совершенно непонятно, каким образом при ограниченном количестве средств удовлетворения потребностей могли развиваться неограниченные потребности. Во-вторых, совершенно неясно, о каком вообще распределении ограниченных средств между альтернативными нуждами человека может идти речь. Ведь материальные блага, как правило, специфичны по своей природе: они могут быть использованы лишь для удовлетворения определенных потребностей. Пища может быть использована лишь для утоления голода, одежда — для того, чтобы ее носить, и т. п.

Все станет на свое место, если мы поймем, что в данном случае имеется в виду вовсе не отношение человека и природы, а капиталистический рынок. Последний, предлагая огромное количество самых разнообразных товаров, тем самым формирует огромное количество разнообразных потребностей. Универсальным средством удовлетворения потребностей являются деньги: на них можно приобрести все. Но покупатель всегда располагает лишь ограниченным количеством денег. Поэтому он не может приобрести все необходимые для удовлетворения его потребностей блага. Ограниченность его денежных средств и обуславливает ограниченность материальных благ, которые он может использовать для удовлетворения своих потребностей. Таким образом, суть *ограниченности* благ заключается в их *платности*, в наличии у них *цены*. П. Самуэльсон, например, прямо пишет, что неограниченные блага являются *неэкономическими* в силу их *бесплатности*⁷.

⁶ А. С. Кудряцев. Указ. соч., стр. 831—832.

⁷ П. Самуэльсон. Указ. соч., стр. 35.

В силу платности благ и ограниченности денежных сумм, находящихся в руках индивидов, последние не могут удовлетворить своих потребностей полностью. Отсюда неизбежно вытекает проблема экономного расходования денег, расчета различных вариантов трат с целью отыскания такого, который обеспечивает «максимизацию».

В значительно более сложной форме проблема рационального выбора встает перед предпринимателем. Всегда располагая ограниченным капиталом, он должен использовать его максимально эффективно, максимально экономно, т. е. таким образом, чтобы при наименьших издержках получать максимальную прибыль. Тщательный расчет, повседневное рациональное калькулирование являются для капиталиста объективной необходимостью. В противном случае он не сможет выдержать конкуренции и с неизбежностью разорится. Будучи необходимым, рациональное калькулирование является при капитализме и возможным, ибо все многообразие ресурсов, благ и услуг получает свое единообразное количественное выражение в деньгах.

Таким образом, рационально калькулирующий «максимизацию» индивид суть не человек вообще, как это утверждали маржиналисты, а продукт определенных экономических отношений, именно капиталистических. И сам маржинализм представляет собой не универсальную экономическую теорию и даже не набор положений, относящихся к производству вообще, а теорию капиталистической экономики, но своеобразную. Ее возникновение представляло собой еще один шаг по пути маскировки сущности капитализма.

Как известно, еще классическая буржуазная политэкономия объявляла капиталистические отношения естественными, вытекающими из самой природы человека. Так как буржуазные отношения обрисовывались в ее теориях в значительной степени объективно, то сам этот человек вообще прямо представал как идеализированный капиталист. В качестве основных черт ему приписывались склонность к обмену, стремление к извлечению максимальной личной материальной выгоды, к прибыли, к наживе. Таким же во многом был образ «экономического человека» и в вульгарной буржуазной политэкономии середины XIX в.

Однако постепенно накапливались факты, свидетельствовавшие, что кроме капитализма существуют и другие формы экономики и что стремление к прибыли, к наживе не везде является основным стимулом поведения человека. В настоящее время мало кто из буржуазных этнографов решается прямо утверждать, что примитивная экономика в своей сущности является

капиталистической. Из огромного множества работ по экономической антропологии можно указать, пожалуй, лишь на труды американского этнографа Л. Посписила, в которых экономическая система папуасов капауку характеризуется как «похожая по своим основным чертам на упрощенный вариант капитализма»⁸. Но сам же Л. Посписил не настаивает на распространении такой характеристики на другие примитивные общества.

На наш взгляд, возникновение маржинализма было, помимо других причин, связано также со стремлением в новой форме и на новой основе утвердить тезис о естественности и вечности капитализма. В отличие от своих предшественников, претендовавших на универсальное значение теорий капиталистической экономики, маржиналисты притязают на создание универсальной экономической теории, относящейся ко всем экономикам, в том числе и к капиталистической. Но уже сама по себе претензия на создание универсальной экономической теории означает по существу отрицание качественного различия между экономическими системами, сведение его к различиям в степени. Утверждение, что отличие примитивной экономики от капиталистической носит не качественный, а лишь количественный характер, мы встречаем у всех специалистов по экономической антропологии, придерживающихся маржинализма.

Главное все же, как уже отмечалось, состоит в том, что формальная экономическая теория представляет собой не что иное, как абстрактное, иллюзорное, но тем не менее отражение капиталистических отношений. «Экономический человек» маржиналистов, суть которого заключается в рациональном калькулировании «максимизации», внешне больше похож на человека вообще, чем аналогичная конструкция буржуазных экономистов первой половины XIX в., однако он не в меньшей степени, чем его предшественник, является продуктом буржуазных отношений. И поэтому даже когда маржиналисты берут исключительно лишь взаимодействие человека вообще и природы, казалось бы совершенно отвлекаясь от общественной формы производства, они тем не менее привносят в эту картину капиталистические отношения, ибо их «человек вообще» в действительности является человеком конкретного общества, именно капиталистического. Рассматривая рациональное калькулирование «максимизации», т. е. рассчитывание наибольшей личной выгоды, в качестве все-

⁸ L. Pospisil. The Kapauku papuans of West New Guinea. New York, 1963, p. 18; *idem*. Kapauku papuan economy. «Yale University publications in anthropology», 67, 1963, p. 399—405.

общей и необходимой черты человека, присущей ему от природы, маржиналисты тем самым протаскивали взгляд на человеческое общество как на являющееся по своей сути капиталистическим. И в этой связи нельзя не вспомнить слов К. Маркса о том, что буржуазные экономисты изображают производство как «заключенное в рамки независимых от истории вечных законов природы, чтобы затем при удобном случае *буржуазные* отношения совершенно незаметно протащить в качестве непреложных естественных законов общества in abstracto»⁹.

Б. Малиновский и возникновение экономической антропологии

Экономическая антропология как особая область знания начала существовать тогда, когда данные об экономических отношениях примитивного общества пришли в непримиримое противоречие с претендовавшей на универсальность формальной экономической теорией. Только тогда исследователи осознали существование особых проблем, относящихся к области экономической жизни примитивных народов, и начали искать пути к их решению.

Но это произошло далеко не сразу. Длительное время область экономики не привлекала внимания этнографов. Конечно, хозяйство примитивных народов не могло совершенно остаться вне поля их зрения, но, обращаясь к нему, они исследовали прежде всего технологию, в меньшей степени организацию труда и почти совсем не касались собственно экономических отношений. Еще меньше внимания уделяли экономическим отношениям путешественники, торговцы, миссионеры. Поэтому материалы, относящиеся к экономической структуре примитивного общества, носили крайне отрывочный характер.

Первые более или менее серьезные попытки свести воедино все данные о первобытном хозяйстве были предприняты в конце XIX—начале XX в. Но и в этих обобщающих трудах больше говорилось о технологии и организации труда, чем об экономических отношениях. Одним из немногих исключений была книга Н. И. Зибера «Очерки первобытной экономической культуры» (1881), в которой экономическим отношениям было уделено довольно много внимания. Из числа других работ можно указать на труды Э. Дюркгейма (1893), К. Бюхера (1893, 1897, 1898), Ш. Летурно (1897), Г. Панкова (1897), Г. Кунова (1898),

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 713.

Н. Н. Харузина (1903), Ф. Шомло (1909), М. Мошковского, (1911), В. Гауля (1914), В. Копперса (1915—1916), М. Шмидта (1920—1921).

Как правило, все эти работы прежде всего представляли собой сводки материала. Некоторые авторы предпринимали и попытки набросать целостную картину экономических отношений первобытности. Но все их теоретические построения носили чисто умозрительный характер. Создавая их, авторы исходили не столько из фактических данных, сколько из предвзятых представлений, имевших своим источником различного рода теории буржуазной политэкономии. Что же касается фактов, то из их числа подбирались примеры, долженствующие подтвердить то или иное теоретическое положение. Вполне естественно, что люди первобытного общества мыслились как обладающие теми же самыми основными чертами, что и современники автора, по крайней мере в области хозяйственной деятельности. Подобного рода обращение с фактами, относящимися к экономическим отношениям, было возможно потому, что все они носили фрагментарный, отрывочный характер.

Поворот произошел только тогда, когда впервые в истории этнографии было собрано множество самых разнообразных фактов, относящихся к различным аспектам экономических отношений одной небольшой этнической группы, и была предпринята попытка их обобщить, свести воедино, нарисовать целостную картину экономической жизни данного народа. Этот сдвиг связан с появлением работ Б. Малиновского, в которых была детально описана и проанализирована система экономических отношений общества меланезийцев островов Тробриан¹⁰.

Особое внимание Б. Малиновский уделил изучению *кулы*, в которой он увидел «экономическое явление огромной теоретической важности»¹¹. Как он сам ее изображает, кула есть «система торговли», заключающаяся в «циркуляции двух видов предметов, которые высоко ценятся, но не имеют никакого практического употребления. Это — браслеты, сделанные из раковины *Conus Millenpunctatus*, и ожерелья из красных раковинных дисков, предназначенные для украшения, но вряд ли когда используемые даже для этой цели. Предметы этих двух видов движут-

¹⁰ B. Malinowski. Primitive economics of the Trobriand Islanders. «The economic journal», v. XXXI, N 1, 1921; *idem*. Argonauts of Western Pacific. London, 1922; *idem*. Crime and Custom in savage society. London and New York, 1926; *idem*. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. London, 1929; *idem*. Coral gardens and their magic, v. 1—2. London, 1935.

¹¹ B. Malinowski. Argonauts of Western Pacific, p. 2.

ся... по круговому маршруту, который простирается на много миль и охватывает множество островов. Ожерелья совершают оборот по направлению движения часовой стрелки, а браслеты движутся в противоположном направлении. Предметы обоих видов никогда не задерживаются на сколько-нибудь длительный промежуток времени в руках какого-либо владельца; они постоянно движутся, постоянно встречаются и обмениваются друг на друга»¹².

Назвав кулу «формой торговли», Малиновский в то же время подчеркивает, что она всеми своими основными чертами не только отличается, но противоположна торговле в обычном смысле слова. Это несомненно обмен, но ни в коем случае не товарообмен. Никто из участников не извлекает непосредственно из него никакой прямой материальной выгоды. И тем не менее этот происходивший с соблюдением определенных правил «переход из рук в руки двух бессмысленных и совершенно бесполезных предметов» играл большую роль в экономической жизни тробрианцев. С ним было связано множество разнообразных форм деятельности, отнимавших массу времени. Но дело не просто в самой куле. Она интересна как доведенное до крайнего предела выражение тех черт, которые были присущи и другим экономическим формам.

Малиновский подвергает резкой критике взгляд, согласно которому обмен в примитивных общинах носил лишь зачаточный характер, происходил от случая к случаю и не играл никакой сколько-нибудь существенной роли в жизни общества. Ни в одной из существующих теорий нет «даже намека,— писал он,— на реальное положение дел, каким мы находим его на Тробрианах: именно, что *вся племенная жизнь пронизана постоянной дачей и отдачей*; что каждая церемония, каждый публичный акт сопровождается материальным даром и отдаром; что богатство, даваемое и получаемое, представляет собой один из главных инструментов социальной организации, власти вождя, уз родства, правовых отношений»¹³.

И хотя товарообмен не неизвестен тробрианцам, но этот пронизывающий все общество обмен имеет иную природу. «И это важно понять,— пишет Малиновский,— что почти во всех формах обмена на Тробрианах нет даже следа корысти, нет также и никаких оснований рассматривать его с чисто утилитарной и

¹² B. Malinowski. Kula: the circulating exchange of valuables in the archipelagoes of Eastern New Guinea. «Man», N 51, 1920, p. 97—98.

¹³ B. Malinowski. Argonauts of Western Pacific, p. 167.

экономической точки зрения, ибо здесь отсутствует извлечение взаимной материальной выгоды»¹⁴. Этот обмен вообще, обмен дарами в первую очередь, связан с выполнением обязательств индивидов и групп по отношению друг к другу, с созданием и поддержанием социальных связей между индивидами и группами. Важную заслугу Малиновского Р. Ферс видит в том, что тот первым ввел в этнографическую литературу категорию «реципрокности» (reciprocity) — понятия об отношении сторон (индивидов, групп), выражающемся во взаимном обмене дарами или платежами¹⁵.

Открытие всего этого позволило пролить свет на стимулы и мотивы производственной деятельности. Оказалось, что тробрианцев побуждало к труду вовсе не желание извлечь максимальную личную материальную выгоду. Ими двигало прежде всего стремление выполнить свои социальные обязательства, добиться признания и уважения общины. Немалую роль играл и интерес к труду сам по себе.

Все это вместе взятое дало основание Малиновскому обрушиться с резкой критикой на концепцию «экономического человека» во всех ее вариантах, в том числе и в маргиналистском. «Другое понятие, — писал он, — которое должно быть отброшено раз и навсегда — это примитивный экономический человек некоторых экономических учебников. Это фантастическое причудливое существо, которое крепко обосновалось на страницах популярной и полупопулярной экономической литературы и чья тень преследовала умы даже сведущих этнографов, затмевая их взгляд предвзятой идеей, есть воображаемый примитивный человек или дикарь, побуждаемый ко всем своим действиям рационалистической концепцией личной выгоды и достигающий своих целей прямым путем и с минимумом усилий. Даже один твердо установленный пример сможет показать, насколько абсурдным является, что человек, и особенно человек на низком уровне культуры, побуждается к деятельности чисто экономическими мотивами и четко осознаваемой личной выгодой. Примитивный тробрианец обеспечивает нас таким примером, противоречащим этой ложной теории»¹⁶.

Убедительно показав на тробрианском материале полную несостоятельность претензий буржуазных экономистов на то,

¹⁴ B. Malinowski. *Argonauts of Western Pacific*, p. 175.

¹⁵ R. Firth. The place of Malinowski in the history of economic anthropology. In: «Man and cultura. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski». Ed. by R. Firth. London, 1957, p. 218.

¹⁶ B. Malinowski. *Argonauts of Western Pacific*, p. 60.

что их теории носят универсальный характер, Малиновский в то же время попытался использовать этот материал и для опровержения материалистического понимания истории¹⁷. И с ним было бы трудно спорить, если бы основная идея исторического материализма действительно состояла бы, как он это представлял, в том, что человек во всех своих действиях и поступках руководствуется исключительно лишь мотивами личной материальной выгоды. Однако реальное материалистическое понимание истории ничего общего с подобными вульгарно-экономическими представлениями не имеет, и поэтому вся критика Малиновского ни в малейшей степени не затрагивает ни одного из его положений.

Малиновский использовал тробрианский материал и для критики концепции первобытного коммунизма. И дело здесь не только в классовой позиции автора. Тробрианское общество не являлось первобытнокоммунистическим в точном смысле слова. Характерным для него было существование определенного социального неравенства и зародышевых форм эксплуатации.

Главное заключается в том, что все попытки перейти от общих положений о первобытном коммунизме к изображению его как целостной системы экономических отношений даже в самом лучшем случае завершались построением чисто умозрительных схем. Так как факты об экономических отношениях первобытности носили крайне отрывочный, фрагментарный характер, то авторы в своих построениях исходили не столько из них, сколько из собственных представлений о том, каким должен выглядеть коммунизм вообще, первобытный коммунизм в частности. Не зная реального человека доклассового общества, они зачастую срисовывали его с собственного идеала человека, который, естественно, не мог не быть продуктом существовавших общественных отношений. Факты же использовались обычно в качестве примеров, подтверждающих выдвинутые положения. Такого рода умозрительные схемы действительно не выдерживали сравнения с живой, реальной картиной первобытной экономики, нарисованной в работах Малиновского.

Огромный вклад Б. Малиновского в этнографию заключается прежде всего в том, что он впервые конкретно показал всю глубину отличия экономических отношений примитивного общества от экономических отношений капитализма и вообще современного общества. Собранный им материал наглядно свидетельствовал, что в первобытности существовали не просто иные формы привычных экономических отношений, а отношения, абсо-

¹⁷ Ibid., p. 516

лютно непривычные, совершенно не укладывающиеся в рамки сложившихся представлений о том, какими должны быть экономические отношения. Экономическими в примитивном обществе оказались, в частности, такие отношения, которые в капиталистическом обществе никем не рассматриваются как таковые. А некоторые из примитивных производственных отношений не только не походили на экономические, но вообще выступали, с точки зрения европейца, как совершенно бессмысленные, нелепые, иррациональные.

Тем самым Малиновский нанес сокрушительный удар по теории маржинализма. И хотя его субъективное отношение к марксизму не было благожелательным, однако весь его материал и обобщения доказывали правильность положения Маркса о том, что «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹⁸. Как неоднократно подчеркивал сам Малиновский, понять мотивы и стимулы деятельности человека можно только путем анализа отношений, в которых он живет¹⁹. Даже здравый смысл, на который любят ссылаться маржиналисты, является продуктом определенных отношений. Иррациональное, бессмысленное, нелепое, с точки зрения европейца, понятно и естественно для человека примитивного общества.

Наглядно показав, с одной стороны, что в примитивных обществах существует сложная система экономических отношений, а с другой, что никакой теории этой экономики не существует, Малиновский поставил этнографов перед задачей дальнейших исследований в этой области и тем самым положил начало экономической антропологии как особой научной дисциплины.

От первого этапа развития экономической антропологии ко второму

После работ Б. Малиновского этнографы начали уделять все более серьезное внимание анализу экономических отношений. Стали появляться статьи и даже монографии, специально по-

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 3.

¹⁹ B. Malinowski. Argonauts..., p. 156—157.

священные экономике отдельных примитивных обществ, а также и работы обобщающего характера²⁰.

Накапливающийся материал все в большей степени подтверждал правоту Малиновского, увидевшего в куле экономическое явление огромной теоретической важности. Аналогичные формы обмена были обнаружены и у других этнических групп. Было открыто большое число и другого рода «иррациональных», «бессмысленных», т. е. не укладывающихся в рамки привычных представлений, экономических отношений.

Сводя воедино все эти данные, Н. Миллер писал в 1937 г., что «теперь становится очевидным, что термины, которые обычно используются для описания «экономической» жизни, должны быть значительно пересмотрены. Коллективные усилия, предпринимаемые людьми для обеспечения выживания и большей степени комфорта в негостеприимной среде, обычно рассматриваются как основа, на которой воздвигнута более тонкая суперструктура культуры, т. е. искусство, религия, мораль. Экономисты традиционно мыслили, что имеют дело с усилиями человека уменьшить материальную ограниченность и уничтожить нужду. Факты не согласуются с этими положениями»²¹. Они неопровержимо свидетельствуют о существовании глубо-

²⁰ Среди работ, содержащих ценные сведения об экономике отдельных народов, следует отметить: *R. F. Barton*. Ifugao economics. «University of California publications in american archeology and ethnology», v. 15, N 5, 1922; *W. E. Armstrong*. Rossel Island. Cambridge, 1928; *R. Firth*. Primitive economics of New Zealand maori. London, 1929; *idem*. Primitive polynesian economy. London, 1939; *W. E. H. Stanner*. Ceremonial economics of the Mulluk Mulluk and Mandgella tribes of the Daly river, North Australia. «Oceania», v. 4, N 2, 1933; v. 4, N 4, 1934; *A. B. Deakon*. Malecula. Cambridge, 1934; *R. C. Thurnwald*. Pigs and currency in Buin. «Oceania», v. 5, N 2, 1934; *L. Tueting*. Native trade in South-East New Guinea, «Bishop Museum occasional papers», N 11, pt. 15. Honolulu, 1935; *B. Blackwood*. Both sides of Buke passage. London, 1936; *C. Du Bois*. The wealth concept as an integrative factor in Tolowa-Tututni culture. In: «Essays in anthropology». Ed. by R. Lowie. Berkeley, 1936; *E. Beaglehole*. Notes on Hopi economic life. «Yale university publications in anthropology», N 15, 1937; *J. Schapera*, *A. J. H. Goodwin*. Work and wealth. In: «The Bantu-speaking tribes of South Africa» Ed. by I. Schapera. London, 1937; *H. I. Hogbin*. Tillage and collection. A New Guinea economy. «Oceania», v. 9, N 2, 1938; v. 9, N 3, 1939; *F. D. McCarthy*. «Trade» in aboriginal Australia and «trade» relationships with Torres strait, New Guinea and Malaya. «Oceania», v. 9, N 4; v. 10, N 1-2, 1939; *A. I. Richards*. Land, labor and diet in North Rhodesia: an economic study of Bemba tribe. London, 1939; *E. E. Evans-Pritchard*. The Nuer. Oxford, 1940. Из сборников можно назвать: «Competition and cooperation among primitive peoples». Ed. by M. Mead. London and New York, 1937. Из обобщающих работ: *R. Thurnwald*. Economics in primitive communities. Oxford, 1932; *S. Viljoen*. The economics of primitive peoples. King, 1936; *M. J. Herscovits*. The economic life of primitive peoples. New York, 1940.

²¹ *N. Miller*. Primitive economics in the light of consistency in the mores. In: «Studies in the science of society». Ed. by I. P. Murdock. New Haven, Conn., 1937, p. 443.

кого, коренного отличия примитивной экономики от капиталистической. «Отсутствие того, что может быть названо «страстью к приобретательству», и высокой оценки индивидуально накопленного богатства является поражающим. Своекорыстные чувства или совсем отсутствуют, или быстро перевешиваются давлением коллективных требований через обращение к личному тщеславию индивида. «Богатство», как думается, состоит не столько в обладании, сколько в даче и отдаче, в постоянном распределении или циркуляции ценностей от человека к человеку. Так как побуждение к активному распределению проистекает из социальных чувств личного достоинства и престижа, то отсюда следует, что «экономическая» жизнь не управляется простой рассчитанной количественной выгодой. Этот тип обмена скорее характеризуется этикетом и формализмом. Тот экономический рационализм, который лежит в основе современной коммерции и торговли, практически отсутствует»²².

Но если накопление фактического материала шло в 20-е и 30-е годы сравнительно быстрыми темпами, то значительно хуже обстояло дело с разработкой теоретических проблем. То, что маржиналистские концепции не годились, в какой-то степени сознавали многие этнографы. Но создать целостную теорию первобытной экономики никому не удавалось. Исследователи оказывались не в состоянии продвинуться дальше частных обобщений, решения отдельных проблем. Не представляла исключения в этом отношении и интересная работа М. Мосса «Этюд о даре», в которой была предпринята попытка теоретического анализа дарообмена²³.

Однако, по мере накопления фактического материала, обходиться без теории становилось все более трудно. Кроме того, в 30-е годы в сферу исследования экономических антропологов наряду с примитивными обществами начинают входить и «крестьянские», в которых товарно-денежные рыночные отношения играют значительную роль. Именно с этим и связан наметившийся в конце 30-х годов среди экономических антропологов поворот в сторону формальной экономической теории.

В 1939 г. вышли в свет книги Р. Ферса «Примитивная полинезийская экономика» и Д. Гудфеллоу «Принципы экономической социологии», а в 1940 г.— обобщающая работа М. Херсковица «Экономическая жизнь примитивных народов» (была пере-

²² N. Miller. Op. cit., p. 433—434.

²³ M. Mauss. Essai sur le don. «L'annee sociologique», n. s., I (1923—1924). Paris, 1925; англ. перев.: The Gift: forms and functions of exchange in archaic societies. London, 1954.

издана в 1952 г. в переработанном виде под названием «Экономическая антропология»). Всех трех авторов объединяло признание применимости маржиналистской теории к анализу экономических отношений примитивного общества. Р. Ферс и М. Херсковиц обставляли это признание целым рядом весьма существенных оговорок. Позиция Д. Гудфеллоу была открыто воинствующей: «...предположение, что может быть более одной экономической теории, абсурдно. Если современный экономический анализ с его инструментальными понятиями не может быть в равной степени применен к австралийскому аборигену и к лондонцу, не только экономическая теория, но социальная наука в целом могут быть в значительной степени дискредитированы»²⁴.

Казалось бы, все снова вернулось к исходному пункту. Но это «возвращение», завершив один этап развития экономической антропологии, послужило началом нового. Если на первом этапе экономическая антропология занимала весьма скромное место в системе этнокультурных исследований, то на втором она с каждым годом приобретает все более важное значение, превращаясь постепенно в ведущую этнографическую дисциплину. Это прежде всего связано с теми огромными изменениями, которые произошли после второй мировой войны,— развертыванием массового национально-освободительного движения и возникновением молодых независимых государств в Азии, Африке и Океании.

Проблемы экономического развития стран, добившихся политической независимости, и тех, что продолжали оставаться колониями, оказались в центре внимания. Но решение их предполагало детальное знание как традиционной экономической структуры, так и изменений, происходящих в ней в результате втягивания в орбиту мировой экономики. И помочь в этом могла только экономическая антропология. Отсюда резкое возрастание размаха исследований в этой области и в то же время переключение внимания. Продолжалось исследование и примитивной экономики, причем работ, посвященных ей, было опубликовано значительно больше, чем за первый период²⁵. Но она изменялась буквально на глазах у исследователей, и, естественно, что в их

²⁴ D. Goodfellow. Principles of economic sociology. London, 1939, p. 4.

²⁵ Из монографий об экономике отдельных народов можно отметить: H. N. C. Stevenson. The economics of the central Chin tribes. Bombay, 1944; D. F. Thomson. Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land. Melbourne, 1949; M. Mead. The Mountain arapesh. III. Socio-economic life. «American Museum natural history. Anthropological papers», v. 49, p. 3, 1947; A. L. Gitlow. Economics of Mount Hagen tribes,

работах все большее место стал занимать анализ этих изменений. И в целом центр исследований экономических антропологов постепенно переместился с примитивной экономики на «крестьянскую». В настоящее время большинство работ экономических антропологов посвящено «крестьянской» экономике и происходящим в ней изменениям.

С переходом ко второму этапу произошли определенные изменения и в области теории экономической антропологии. До этого в ней не было разных теоретических направлений, хотя отдельные ученые и придерживались различных точек зрения по тем или иным вопросам. Теперь, как мы уже видели, одно из направлений в определенной степени оформилось. Но попытки во что бы то ни стало втиснуть в рамки формальной экономической теории огромный фактический материал, который в них совершенно не укладывался, не могли не способствовать выявлению всей несостоятельности маржиналистского подхода к примитивной экономике.

New Guinea. New York, 1947; H. Codere. Fighting with property. New York, 1950; P. H. Gulliver. The family herds. London, 1955; D. L. Oliver. A Solomon Islands society. Cambridge, Mass., 1955; G. Wagner. The Bantu of North Kavirondo, v. 11. Economic life. London, 1956; R. F. Salisbury. From stone to steel. Melbourne, 1962; J. P. Singh Uberoi. Politics of Kula ring. Manchester, 1962; J. A. Price. Washo economy. «Nevada state museum anthropological papers», N 6. Carson City, 1962; M. Douglas. The Lele of Kasai. Oxford, 1963; L. Pospisil. Kapauku papuan economy. New Haven, Conn., 1963; W. R. Bascom. Ponape: a pacific economy in transition. Berkeley and Los Angeles, 1965; W. H. Alkire. Lamotrek atoll and inter-island socioeconomic ties. «Illinois studies in anthropology», N 5. Urbana and London, 1965; J. E. Elmsberg. The popot feast cycle. Stockholm, 1966; T. G. Harding. Voyagers of the Vitiaz Strait: study of New Guinea trade systems. Seattle and London, 1967; R. A. Rappoport. Pigs for ancestors. New York, 1967; P. and L. Bohannan. Tiv economy. Evanston, 1968; Z. S. Crumzine. Ceremonial exchange as a mechanism intertribal integration among the Mayos of North-west Mexico. Tuscon, 1969; H. K. Schneider. The Wahl Wanyaturu: economics in an African society. «Viking fund publications in anthropology», 48, Chicago, 1970; A. Rosman, P. G. Rubel. Feasting with mine enemy: rank and exchange among Northwest coast societies. New York, 1971; A. Strathern. The rope of Moka. Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea. «Cambridge studies in social anthropology», 3. Cambridge, 1971. Из обобщающих работ следует указать: M. J. Herscovits. Economic anthropology. A study in comparative economics. New York, 1952; C. S. Belshaw. Traditional exchange and modern markets, Englewood Cliffs, 1965; M. Nash. Primitive and peasant economic systems. San Francisco, 1966; P. Einzig. Primitive money. London, 1949; A. H. Quiggin. A survey of primitive money. London, 1963. Ценность представляют сборники: «Markets in Africa». Ed. by P. J. Bohannan and G. Dalton. Evanston, 1962; «Essays in economic anthropology». Ed. by J. Helm. Seattle, 1965; «Themes in economic anthropology». Ed. by R. Firth. London, 1967; «Tribal and peasant economies. Readings in economic anthropology». Ed. by G. Dalton. New York, 1967; «Economic anthropology. Readings in theory and analysis». Ed. by E. E. Le Clair and H. K. Schneider. New York, 1968; «Man the hunter». Ed. by I. De Vore and R. B. Lee, Chicago, 1968; «Studies in economic anthropology». Ed. by G. Dalton. Washington, 1971.

Как реакция на появление «формалистского» направления в экономической антропологии постепенно возникло и выкристаллизовалось теоретическое течение, придерживавшееся совершенно иных взглядов на первобытную экономику. Если духовным предтечей этого направления, получившего название «субстантивистского», был Б. Малиновский, то его непосредственным основоположником — экономист и историк экономики К. Полани^{25а}.

В центре внимания К. Полани находилось различие не столько между примитивной и капиталистической экономикой, сколько между докапиталистическими экономическими системами и домонополистическим капитализмом XIX в. Среди докапиталистических экономик его прежде всего интересовали «примитивные» («племенные») и «архаичные». Под первыми он понимал экономику доклассовых и переходных к классовым обществ, под вторыми — экономику раннеклассовых, в том числе древневосточных обществ.

Впервые свои взгляды по этим вопросам он изложил в книге «Великая трансформация» (1944), а также в ряде статей, но определенную известность они получили лишь после выхода в свет книги «Торговля и рынок в ранних империях» (1957), в которой были опубликованы три его работы²⁶. В том же сборнике были и статьи ряда его единомышленников^{26а}. Однако начало широкому распространению субстантивизма среди этнографов положили только работы Дж. Дальтона²⁷. Другим крупным пред-

^{25а} См. о нем: P. Bohannan, G. Dalton. Karl Polanyi, 1886—1964. «American anthropologist», v. 67, N 6, pt. 1, 1965; S. C. Humphreys. History, economics and anthropology: The works of Karl Polanyi. «History and theory», v. 8, N 1, 1969.

²⁶ K. Polanyi. The great transformation. New York, 1944; *idem*. Our obsolete market mentality. «Commentary», v. 3. February, 1947; *idem*. Marketless trading in Hammurabi's time; Aristotle discovers the economy; The economy as instituted process. In: «Trade and market in early empires». Ed. by K. Polanyi, C. M. Arsenberg, H. W. Pearson. Glencoe, 1957. Все основные работы К. Полани по проблемам примитивной и архаичной экономики были собраны вместе и изданы Дж. Дальтоном в виде книги: «Primitive, archaic and modern economies. Essays of Karl Polanyi». Ed. by G. Dalton. New York, 1968.

^{26а} D. B. Fusfeld. Economic theory misplaced: livelihood in primitive society; W. C. Neal. Reciprocity and redistribution in the indian village; *idem*. The market and history.

²⁷ G. Dalton. Economic theory and primitive society. «American anthropologist», v. 63, N 1, 1961; *idem*. Traditional production in primitive african economies. «The Quarterly journal of economics», v. 76, N 3, 1962; *idem*. The development of subsistence and peasant economies in Africa. «International social science journal», v. 16, N 3, 1964; *idem*. Primitive money. «American anthropologist», v. 67, N 1, 1965; *idem*. «Bridewealth» vs «brideprice». «American anthropologist», v. 68, N 3, 1966; *idem*. Theoretical Issues in economic anthropology. «Current anthropology», v. 10, N 1, 1969; *idem*. The economic system. In: «A handbook of method in cultural anthropology». Ed. by R. Naroll and R. Co-

ставителем этого направления является этнограф М. Салинз²⁸.

К. Полани настаивает на необходимости четкого разграничения двух различных значений термина «экономика» — формального и субстантивистского. Формальное значение связано с понятием «экономить», «экономизировать». Экономика в формальном смысле существует везде, где экономят, экономизируют. Отсюда сторонники формальной экономической теории делали вывод, что существование экономики равнозначно существованию экономизирования, рационального калькулирования, а так как экономика универсальна, то отсюда необходимо следует, что такую же природу имеют экономизирование, максимизирование и т. п.

К. Полани указывает, что в подобного рода рассуждении формальное значение термина «экономика» незаметно подменяется другим — субстантивистским. Экономика действительно универсальна, но вовсе не в смысле наличия во всех обществах экономизирования, максимизации, а лишь в том значении, что в каждом обществе неизбежно должен иметь место процесс производства, распределения и потребления материальных благ и услуг.

Нетрудно заметить, что, говоря об экономике в субстантивистском значении этого термина, Полани фактически имеет в виду производство вообще. Далее он пытается перейти к понятию об общественно определенном производстве.

Чтобы бесперебойно снабжать общество всеми необходимыми материальными благами, экономический процесс должен отличаться единством и стабильностью, а это может быть обеспечено лишь действием определенных общественных институтов. Экономика всегда является институционализированным процессом. «Институционализация экономического процесса, — пишет К. Полани, — наделяет этот процесс единством и стабильностью; это порождает структуру с определенной функцией в обществе»²⁹. Именно общественные институты, через посредство которых организован экономический процесс, определяют мотивы и стиму-

hen. New York, 1970; *idem*. Economic anthropology and development: essays in tribal and peasant economies. New York, 1971.

²⁸ M. D. Sahlins. Political power and the economy in primitive society. In: «Essays in the science of culture». Ed. by G. Dole and R. Carniero, New York, 1960; *idem*. Moala. Culture and nature on a Fijian island. Ann Arbor, 1962; *idem*. Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia. «Comparative studies in society and history», v. 5, N 3, 1963; *idem*. On the sociology of primitive exchange. In: «The relevance of models for social anthropology». Ed. by M. Banton. London, 1965; *idem*. Tribesmen. Englewood Cliffs, 1968.

²⁹ «Primitive, archaic and modern economies. Essays of Karl Polanyi», p. 148.

лы, побуждающие человека к производству. В изучении именно институционального, а не технического аспекта экономики и заключается задача экономической науки вообще, экономической антропологии в частности.

Большое внимание в своих работах К. Полани уделяет анализу экономики домонополистического капитализма, которую он резко противопоставляет всем прочим экономическим системам. Капиталистическую экономику он характеризует прежде всего как рыночную, как саморегулирующуюся систему рынков. «В рыночной экономике,— пишет К. Полани,— производство и распределение материальных благ в принципе осуществляется через саморегулирующуюся систему рынков со свободно устанавливающимися ценами. Она управляется своими собственными законами — законами спроса и предложения и стимулируется страхом перед голодом и погоней за прибылью. Не кровные узы, правовое принуждение, религиозные обязательства, верность сюзерену или магия создают социологические ситуации, которые заставляют индивидов участвовать в экономической жизни, но специфические экономические институты, такие, как частное предприятие и система заработной платы»³⁰.

Следует отметить, что многие из ученых, не исключая и советских, решительно отрицая, что стремление к прибыли является естественным и вечным стимулом производства, в то же время приписывают такую роль страху перед голодом. К. Полани убедительно показывает, что страх перед голодом как стимул к труду не в меньшей степени обусловлен капиталистической организацией экономики, чем стремление к максимальной прибыли. «Голод и прибыль,— пишет он,— связываются с производством через необходимость «зарабатывать доход». При такой системе человек, если хочет остаться в живых, принужден покупать блага на рынке с помощью дохода, полученного от продажи других благ на этом же рынке»³¹. Сама экономическая система диктует человеку, как ему себя вести. Если он рабочий, то продает труд по существующей цене, если собственник капитала, то добивается максимально возможной прибыли. И никакими другими мотивами, кроме извлечения денежной выгоды, человек в экономической, рыночной сфере руководствоваться не может.

Анализ капитализма у К. Полани носит довольно односторонний характер. Однако он дает ему возможность показать, что

³⁰ Ibid., p. 81—82.

³¹ Ibid., p. 64.

формальное значение термина «экономика» в отличие от субстантивистского относится не к экономике вообще, а лишь к капиталистической ее форме, что все вообще понятия и положения маржинализма имеют своим истоком рыночные капиталистические отношения, что маржинализм является вовсе не универсальным экономическим учением, а всего лишь теорией капиталистического рынка ³².

Характерную особенность домонополистического капитализма К. Полани видит в том, что экономика в институционном отношении отделена от общества, образует особую самостоятельную сферу со своими собственными законами, противостоящую всем остальным сферам и прежде всего политической. «При рыночной системе,— подчеркивает К. Полани,— существование человека обеспечивается посредством институтов, что приводятся в действие экономическими мотивами и управляются законами, которые являются специфическими. Огромный всеобъемлющий механизм экономики может быть понят как работающий без вмешательства человеческой власти, государства или правительства; нет нужды в появлении каких-либо других мотивов, кроме страха перед нищетой и желания законной прибыли; никаких других юридических требований не возникает, кроме охраны собственности и обеспечения контракта» ³³.

Так как нормальное функционирование экономики является необходимым условием существования общества, то из этого следует, что все оно в целом должно быть при капитализме приспособлено к нуждам экономики, определяться последними. Рыночная экономика может существовать лишь в «рыночном обществе». К. Полани признает справедливость «экономического детерминизма», под которым он понимает, в частности, и марксово материалистическое понимание истории, по отношению к домонополистическому капитализму. При капитализме экономическая система действительно не просто влияет на остальное общество, а определяет его, определяет все общественные институты и тем общество в целом ³⁴.

Однако распространение «экономического детерминизма» на все человеческие общества К. Полани характеризует как заблуждение, имеющее своей основой игнорирование коренного отличия экономики примитивного и архаичного обществ от капиталистической. Глубоко ошибочно представлять это отличие как

³² «Primitive, archaic and modern economies...», p. 140—145.

³³ Ibid., p. 82.

³⁴ Ibid., p. 61, 70, 71.

закрывающееся в том, что в примитивном и архаичном обществах просто существуют качественно иные экономические отношения, чем в капиталистическом. Вся суть дела, по мнению К. Полани, состоит в том, что в примитивном и архаичном обществах экономика занимает совершенно иное место, иное положение, чем в капиталистическом. Если в капиталистическом она образует особую сферу, противостоящую остальному обществу, то в примитивном и архаичном она «погружена», «встроена», «врезана» в само общество³⁵.

В примитивном и архаичном обществах специальных экономических институтов, базирующихся на экономических мотивах, либо совсем не существует, либо они не играют сколько-нибудь существенной роли³⁶. Экономический процесс в них организован через посредство не экономических, а социальных институтов. «Элементы экономики,— пишет К. Полани,— погружены в неэкономические институты, экономический процесс институционализован через посредство родства, брака, возрастных групп, секретных обществ, тотемных ассоциаций и публичных торжеств»³⁷.

Соответственно в примитивных и архаичных обществах человеком движут не индивидуальные экономические интересы, не стремление извлечь наибольшую личную материальную выгоду, как при капитализме, а мотивы социальные. «Его целью является не защита личных интересов в приобретении материальной собственности, но скорее обеспечение санкции доброй воли, своего социального положения, своих социальных ценностей. Он ценит собственность прежде всего как средство достижения этой цели. Его стимулы — «смешанного» характера, что мы связываем со старанием достигнуть социального одобрения: производственные усилия не более чем побочны по отношению к этому. Экономика человека, как правило, погружена в его социальные отношения»³⁸.

Как именно должен вести себя человек, чтобы добиться социального одобрения и обеспечить себе достойное положение в обществе, определяется семейными, моральными, политическими, религиозными, правовыми и иными неэкономическими факторами. Социальные интересы, порождаемые этими институтами, различны в разных примитивных и архаичных обществах, но во

³⁵ Ibid., p. 7, 23, 65, 66, 84.

³⁶ Ibid., p. 9, 30.

³⁷ Ibid., p. 84.

³⁸ Ibid., p. 65.

всех них экономическая система приводится в действие неэкономическими мотивами³⁹. «Обычай и закон, магия и религия кооперируются в побуждении индивида к подчинению правилам поведения, которые в конечном счете обеспечивают его функционирование в экономической системе»⁴⁰.

Таким образом, между примитивными и архаичными экономикami, с одной стороны, и капиталистической, с другой, существует глубокое качественное отличие. В частности, оно выражается в том, что в примитивных и архаических обществах рынок либо совсем не существует, либо играет несущественную роль. Естественно, что формальная экономия, являющаяся теорией капиталистического саморегулирующегося рынка со свободно устанавливающимися ценами, совершенно непригодна для анализа примитивной и архаичной экономик. Использование ее понятий и принципов не только не способствует, но, наоборот, препятствует пониманию экономической жизни примитивных и архаичных обществ.

Необходимостью, таким образом, является создание специальной теории примитивной экономики, базирующейся на совершенно иных принципах, чем маржинализм. Этот вывод и был сделан К. Полани. Наиболее четко он был сформулирован Дж. Дальтоном: «Различие между примитивной экономической организацией... и нашей столь велико, что специальная система понятий, руководящих идей и терминов необходима для анализа этих жизнеобеспечивающих (subsistence) экономик»⁴¹.

Но, ставя вопрос о создании специальной теории примитивной экономики, К. Полани и Дж. Дальтон тем самым вступали в противоречие со своими же собственными исходными положениями.

К. Полани нигде в работах не употребляет термина «экономические отношения», предпочитая говорить об «экономических институтах». Редко он употребляет и термин «социальные отношения», чаще всего говоря о «социальных институтах». Смысл же последнего термина весьма неопределенен. Разные авторы вкладывают в него далеко не одинаковый смысл. Все это затрудняет понимание взглядов К. Полани. Однако основная его мысль ясна: при капитализме существуют специфические экономические отношения, образующие в обществе особую систему; в примитивных и архаичных обществах особых экономических отно-

³⁹ «Primitive, archaic and modern economies...», p. 7.

⁴⁰ Ibid., p. 19.

⁴¹ G. Dalton. Theoretical issues in economic anthropology, p. 65

шений не существует, их роль выполняют моральные, религиозные, политические и иные неэкономические отношения.

Но если согласиться с ним, то мы должны неизбежно прийти к выводу, что нет и не может быть особой теории примитивной и архаичной экономики. Ведь если в примитивном обществе родственные, брачные, моральные, религиозные отношения одновременно функционируют и как экономические, то отсюда следует, что теории родственных, семейно-брачных, моральных, религиозных отношений должны быть одновременно и теориями первобытной экономики.

Однако, вступая в противоречие со своими собственными исходными положениями, К. Полани стремится создать особую теорию примитивной и архаичной экономики, отличную от теории морали, религии, политики и т. п., и нельзя сказать, чтобы его усилия в этом направлении оказались совершенно бесплодными.

В своих работах он выделяет три основные формы интеграции экономики. Одна из них — рыночный обмен — характерна для капитализма, две другие — *реципрокность* (reciprocity) и *редистрибуция* (redistribution) — для примитивных и архаичных обществ.

Под реципрокностью К. Полани понимает взаимный обмен дарами, вытекающий из обязательств, существующих между родственниками и друзьями, под редистрибуцией — переход части продукции, произведенной в обществе, в распоряжение центра (главаря, вождя, деспота и т. д.), с последующим ее распределением либо среди нуждающихся членов общества, либо среди элиты, с использованием ее для различного рода общественных нужд и т. п. Для примитивных (племенных) обществ К. Полани считает характерными и реципрокность и редистрибуцию, для архаичных, в число которых он включает Древний Египет, Вавилонию, — редистрибуцию⁴².

В то же время он специально предупреждает, что эти формы интеграции экономики нельзя рассматривать как «стадии развития». Между ними не существует строгой последовательности во времени. Кроме того, в любом обществе наряду с господствующей формой могут существовать в качестве подчиненных и остальные, которые, однако, в данном случае для экономики данного общества формами интеграции не являются»⁴³.

Определенные уточнения внес в эти понятия Дж. Дальтон. Прежде всего он охарактеризовал реципрокность, редистрибуцию

⁴² «Primitive, archaic and modern economies...», p. 9—14, 153—156.

⁴³ Ibid., p. 155—156.

и рыночный обмен не просто как формы интеграции экономики, а как наиболее общие способы передачи, циркуляции материальных благ и услуг⁴⁴. Далее он определил редистрибуцию как систему обязательных платежей со стороны общества центральной политической или религиозной власти с последующим использованием полученной продукции для обеспечения существования представителей власти, организации общественных работ, оказания помощи населению в случае стихийных бедствий и т. п.⁴⁵ Собственно примитивное общество он определял как основанное на реципрокности, а архаичное — как базирующееся на редистрибуции.

Не ограничиваясь общими положениями о реципрокности и редистрибуции, К. Полани, а вслед за ним и Дж. Дальтон и М. Салинз, предприняли попытки дальнейшей разработки этих понятий и их применения для анализа целого ряда сложных явлений экономической жизни примитивных обществ. В целом их работы, несомненно, представляют определенный шаг вперед в исследовании той самой экономической структуры примитивных обществ, существование которой они по существу отрицали. И по мере того как они все дальше продвигались в своих изысканиях, противоречие между отрицанием ими существования экономических отношений в примитивном обществе и определенными успехами, достигнутыми в анализе этих отношений, становилось все более явственным. Отсюда попытки каким-либо образом его преодолеть.

В последней работе К. Полани, посвященной проблемам примитивной и архаичной экономик, которая увидела свет в 1960 г., мы встречаем положения, вступающие в противоречие с тем, что говорилось в его прежних трудах. Он здесь, в частности, прямо заявляет, что в любом обществе экономика образует особую субсистему, отличную от таких его субсистем, как политическая и религиозная. Далее он подчеркивает, что единство и стабильность экономического процесса прежде всего обеспечиваются основными формами интеграции — реципрокностью, редистрибуцией и рыночным обменом, действующими порознь или совместно. И, наконец, он говорит об институтах, неотъемлемых от таких форм интеграции, как реципрокность и редистрибуция, как об экономических⁴⁶. Однако все эти идеи лишь намечены, и бук-

⁴⁴ G. Dalton. Introduction to «Primitive, archaic and modern economies. Essays of Karl Polanyi», p. XIV.

⁴⁵ Ibid. p. XIV.

⁴⁶ «Primitive, archaic and Modern economies. Essays of Karl Polanyi», p. 307—310

важно рядом с ними мы находим повторение всех старых положений.

Взгляды Дж. Дальтона по этому вопросу тоже крайне противоречивы. Принимая положение К. Полани о том, что в примитивных обществах экономика погружена в социальные отношения, он истолковывает его несколько по-своему. Если К. Полани, упорно подчеркивал, что родственные, моральные, политические и т. п. институты, через посредство которых был организован экономический процесс, были неэкономическими, сохраняя термин «экономическое» лишь для характеристики рыночного обмена и связанных с ним мотивов личной материальной выгоды, то Дальтон предпринимает попытку расширить понятие «экономического». Товарообмен и все связанное с ним он характеризует как «чисто экономическое» или «коммерческое»⁴⁷. Родственные, политические, религиозные и т. п. институты он квалифицирует как такие, которые являются одновременно и социальными, и экономическими, т. е. как социально-экономические. «Передачи материальных благ в примитивном обществе представляют собой выражение социальных обязательств и не имеют никакого собственного механизма и никакого собственного значения в отрыве от социальных уз и социальных ситуаций, которые они выражают. «Экономики» в западном значении этого слова в примитивном обществе нет, есть лишь социально-экономические институты и процессы»⁴⁸.

Однако с точкой зрения, согласно которой родственные, политические и т. п. отношения являются в примитивном обществе одновременно и экономическими, у Дальтона переплетается другая.

Если К. Полани под «экономикой» в субстантивистском смысле слова подразумевает прежде всего производство вообще, то Дж. Дальтон, говоря об «экономике», чаще всего имеет в виду экономическую организацию, экономическую структуру. В отличие от К. Полани он постоянно пользуется терминами «экономическая организация», «экономическая структура», говорит даже о «типах систематической экономической структуры». «То, что мы называем экономической организацией,— пишет он,— есть система действующих правил, посредством которых естественные ресурсы, человеческая кооперация и технология соединяются вместе, чтобы обеспечивать общество материальными благами и услугами специалистов постоянным и повторяющимся об-

⁴⁷ G. Dalton. «Bridewealth» vs «brideprice», p. 733—773.

⁴⁸ G. Dalton. Economic theory and primitive society, p. 21.

разом»⁴⁹. Изучение этих структурных правил и установлений и является задачей экономической антропологии.

Но если и в примитивном обществе существует особая экономическая организация, то, спрашивается, каково же ее отношение к остальным общественным отношениям? «Маркс был неправ,— отвечает на этот вопрос Дальтон,— распространяя экономическое детерминирование социальной организации на ранние и примитивные общества. Действительный урок экономической антропологии заключается в том, что экономическая организация в примитивном обществе не оказывает определяющего влияния на социальную организацию и культуру. Скорее именно родство, племенная принадлежность, политическая власть и религиозные обязательства контролируют, управляют и выражаются в экономике в примитивных обществах»⁵⁰. «Эти примитивные экономики,— подчеркивает он в другой работе,— так организованы, что распределение труда и земли, организация труда в производственном процессе и распоряжение благами и услугами — короче, производство и распределение представляют собой выражение лежащих под ними родственных обязательств. племенной принадлежности и религиозного и морального долга»⁵¹.

Буквально те же самые положения содержатся и в последней статье Дж. Дальтона «Теоретические проблемы экономической антропологии» (1969)⁵². В одном из комментариев к ней они были подвергнуты критике. «Прежде всего,— писал Дж. Блэкинг,— я не очень доволен взглядом, что формы экономической организации в «примитивных» или «жизнеобеспечивающих» экономиках часто являются выражением родственных, религиозных или политических отношений. Не в равной ли, если не в большей степени похоже, что родство, религия или политика представляют собой кристаллизацию и ритуализацию экономического процесса?»⁵³

Дж. Дальтон в своем ответе признал данную формулировку явно неудачной: «Заявление о том, что «экономическая организация в примитивных или жизнеобеспечивающих экономиках часто представляет собой выражение родственных, религиозных

⁴⁹ G. Dalton. Theoretical issues in economic anthropology, p. 72.

⁵⁰ G. Dalton. Introduction to «Primitive, archaic and modern economies. Essays of Karl Polanyi», p. XVII.

⁵¹ G. Dalton. The development of subsistence and peasant economies in Africa, p. 381.

⁵² G. Dalton. Theoretical issues in economic anthropology, p. 73.

⁵³ J. Blacking. Comment to article of G. Dalton. «Current anthropology», v. 10, N 1, 1969, p. 80.

или политических отношений», приписывает первичность социальным отношениям и подчиненный, производный характер экономическим устройствам. Я бы предпочел не приписывать первичность ни тем, ни другим»⁵⁴.

Здесь мы сталкиваемся уже с третьей его точкой зрения по этому вопросу. Если первая состояла в том, что в примитивном обществе родственные, религиозные, политические отношения одновременно являются и экономическими, вторая — в том, что экономические отношения в примитивном обществе производны от родственных, религиозных, политических, то третья — в том, что родственные, религиозные, политические отношения, с одной стороны, экономические, с другой, по существу в примитивном обществе равноправны. И если не все три, то по крайней мере первая и вторая точки зрения не просто соседствуют, но буквально переплетаются на страницах всех теоретических работ Дальтона.

Р. Ферс и формальная экономическая теория

На наш взгляд, именно те же самые трудности, с которыми не могли сладить К. Полани и Дж. Дальтон, во многом толкнули одного из крупнейших специалистов по экономической антропологии, Р. Ферса, к признанию формальной экономической теории. На взглядах Р. Ферса необходимо остановиться хотя бы уже потому, что он, безусловно, является одним из лучших знатоков примитивной и «крестьянской» экономики. Его труды «Примитивная экономика новозеландских маори» (1929), «Примитивная полинезийская экономика» (1939) и «Малайские рыбаки: их крестьянская экономика» (1946) отличаются необычайным богатством фактического материала и тщательным анализом всех сторон экономической жизни изучаемых народов. Естественно, что его теоретические воззрения на примитивную экономику не могут не представлять интереса.

Прежде всего во всех своих работах Р. Ферс подчеркивает глубокое различие между примитивной и капиталистической экономикой. Он нередко говорит даже о резком контрасте между ними. В капиталистической системе «индивид, как правило, — указывает он, — имеет высокую степень анонимности и безликости в экономической ситуации. Даже если он не только номер в

⁵⁴ G. Dalton. Reply. «Current anthropology», v. 10, N 1, p. 96—97.

платежной ведомости, то именно его функции как рабочей силы, владельца капитала, администратора имеют первостепенную важность. Именно эти его специфически экономические качества как таковые, а вовсе не все его социальные характеристики имеют значение. Он в принципе вполне заменим. Величина и качество вклада в экономический процесс, независимо от личного статуса или положения в обществе, — вот что определяет его роль»⁵⁵. И вполне естественно, что «в большом диапазоне решений, относящихся к экономическому аспекту поведения, человек руководствуется непосредственной выгодой для себя»⁵⁶.

Иначе обстоит дело в примитивных и даже «крестьянских» обществах. «В примитивных общинах индивид как экономический фактор персонализирован, а не анонимен. Он занимает определенное экономическое положение в силу определенного социального положения. Переместить его экономически означает нарушить социальный порядок»⁵⁷. Личный характер носят все вообще экономические связи, все они определяются социальным положением и социальными отношениями людей. Труд, например, всегда дается не просто как экономическая услуга, но прежде всего как услуга социальная. Социальные отношения диктуют условия передачи материальных благ и услуг⁵⁸. Как подчеркивает Р. Ферс, в примитивном и даже «крестьянском» обществах действует принцип: «от каждого — согласно обязательствам, вытекающим из его положения в социальной системе, каждому — по его правам в этой системе»⁵⁹.

Соблюдение обязательств обеспечивается прежде всего силой общественного мнения. «В такой экономике принимается за само собой разумеющееся, что большинство людей желают выполнять свои обязательства. Это ожидание базируется главным образом на факторе статуса. Если человек не выполняет своей доли работы и особенно тех задач, которые приходятся на него в силу родственных и социальных обязательств, его репутация падает. Помимо презрительных насмешек и прямого глумления, его гордость страдает от падения престижа в глазах остальных. И желание престижа в позитивном смысле может вести человека к

⁵⁵ R. Firth. Elements of social organisation. London, 1951, p. 137.

⁵⁶ Ibid., p. 138.

⁵⁷ Ibid., p. 137.

⁵⁸ Ibidem; R. Firth. Themes in economic anthropology; general comment. In: «Themes in economic anthropology». Ed. by R. Firth. London, 1967, p. 4.

⁵⁹ R. Firth. Elements of social organisation, p. 142.

тому, что он будет давать больше, чем требуют его обязательства»⁶⁰.

В отличие от К. Полани и Дж. Дальтона Р. Ферс пользуется термином «экономические отношения». Последние он определяет как «отношения людей в силу их ассоциации в производстве или в обмене благ или услуг» и рассматривает как один из видов социальных отношений, что, впрочем, не мешает ему буквально тут же противопоставлять «социальное» и «экономическое»⁶¹.

Рассматривая вопрос в самом общем плане, он безусловно признает существование экономических отношений в примитивном обществе. Однако, подходя более конкретно, он оказывается в затруднении и по существу постоянно колеблется между теми же двумя точками зрения на экономические отношения примитивного общества, которые мы уже встречали в работах Дальтона.

В ряде мест своих работ Р. Ферс рассматривает экономические отношения примитивного общества как отличные от остальных связей. Но тогда он неизбежно склоняется к выводу об их производности от других социальных отношений, прежде всего моральных. Так, ставя вопрос, почему в определенных ситуациях человек примитивного общества выбирает путь, дающий ему меньше материальной выгоды, чем иные возможные, Р. Ферс пишет: «На этой стадии исследования ответ может быть дан, если будут приняты во внимание социальный и моральный стандарты, лежащие позади определенной экономической системы»⁶². И вообще он приходит к выводу о том, что «намного больше, чем мы обычно предполагаем, экономические отношения держатся на моральных основаниях»⁶³.

Но буквально тут же сталкиваемся и с другим толкованием. Говоря об экономических отношениях примитивного общества, он тут же подчеркивает, что они являются не только экономическими, но одновременно и социальными, что каждое экономическое отношение есть часть, аспект, сторона социального⁶⁴. Нередко применительно к примитивному обществу он вообще говорит не об экономических отношениях, а о социальных отношениях, имеющих «экономический коэффициент», «сопутствующих» использованию ресурсов, «первично касающихся экономи-

⁶¹ Ibid., p. 125, 130.

⁶² Ibid., p. 147.

⁶³ Ibid., p. 144.

⁶⁴ Ibid., p. 136—137; R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 355.

ческих ценностей» и т. п.⁶⁵ С этим связано и утверждение, что «экономическая антропология имеет дело прежде всего с экономическим аспектом социальных отношений людей»⁶⁶.

Практически исследуя экономические отношения примитивного общества, Р. Ферс в то же время оказывается не в состоянии их теоретически выделить и определить как особый объект изучения. Экономические отношения у него расплываются, растворяются в массе других отношений, исчезают как таковые. И этого он не может не чувствовать. Он сам отмечает, что многие этнографы вообще не видят, не замечают экономических отношений примитивного общества, в результате чего вместо изображения экономики дают описание технологии⁶⁷. В заключительной главе «Примитивной полинезийской экономики» Р. Ферс писал, что нарисованная им картина «может даже привести к искушению, отвергнуть существование на Тикопии экономики в том смысле, в котором этот термин обычно применяется»⁶⁸.

И именно стремление найти для экономической антропологии четкий и ясный объект исследования побудило Р. Ферса обратиться к формальной экономической теории. Ведь согласно маржинализму существование экономики не связано необходимо с бытием экономических отношений. С точки зрения маржиналистов не только можно, но и должно говорить об экономике Робинзона Крузо. Для существования экономики необходимо лишь, чтобы ресурсы были ограничены, ибо это с неизбежностью заставит человека решать вопрос об их распределении между альтернативными целями, заставит его экономить, рационально калькулировать «максимизацию».

Р. Ферс был прекрасно знаком с работами своего учителя — Б. Малиновского, да и собственный его материал во многом подтверждал выводы последнего, но перспектива найти выход из теоретических трудностей была слишком заманчива. Действовали и другие причины. По мере накопления материала о первобытной экономике все более тяжело давало себя знать отсутствие теории. А никакой другой разработанной экономической теории, которая претендовала бы на объяснение не только капитализма, но и всех вообще экономик, кроме маржинализма, в буржуазной науке не существовало. Сказывалось также и начавшееся переключение интересов Р. Ферса с примитивных экономик на «крестьянские».

⁶⁵ R. Firth. Elements of social organisation, p. 122, 131.

⁶⁶ Ibid., p. 138.

⁶⁷ Ibid., p. 130; R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 11—12.

⁶⁸ R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 352.

Но, провозглашая применимость формальной экономической теории к анализу примитивной экономики, Р. Ферс не мог не знать, что весь ее понятийный аппарат был разработан на материале исключительно лишь капиталистической экономики. И это с неизбежностью привело его к стиранию качественной грани между примитивной и капиталистическими экономиками. Вступая в противоречие с им же самим нарисованной картиной резкого контраста между первобытной и капиталистической экономическими системами, Р. Ферс пишет: «Вероятно, нужно согласиться, что различие между примитивной и цивилизованной экономиками постольку, поскольку это касается «духа» отношений, скорее количественное, чем качественное»⁶⁹.

Однако Р. Ферс слишком хорошо знал специфику примитивной экономики, чтобы попытаться некритически приложить к ней все понятия формальной экономической теории. Он не мог не видеть, что «сама природа современной экономической теории создает фундаментальные трудности для применения ее терминологии к изучению примитивных институтов»⁷⁰. И эти трудности уже неоднократно проявлялись. «Антрополог, привлеченный вначале некоторыми обобщениями теоретика-экономиста, вскоре наотрез от них отказывается... Его буквально поражает прямая неприменимость к примитивному обществу многого из понятийного аппарата и терминология экономической науки»⁷¹.

И. Р. Ферс пытается разобраться, что именно из формальной экономической теории может быть использовано для анализа примитивной экономики. Выводы, к которым он приходит, далеко не утешительны. Он вынужден признать, что «принципов экономики, которые поистине общи или универсальны, мало. Большинство из тех, что претендуют на универсальность, были созданы первоначально внутри рамок идей индустриальной, капиталистической системы... Если мы рассмотрим положения экономической науки,— пишет он в другом месте,— то увидим, что все они, кроме наиболее абстрактных и формальных, выражены в терминах институционализированных понятий»⁷². А такие понятия, даже когда они прямо не относятся к экономическим институтам капитализма, необходимо предполагают их существование. Поэтому «многие из этих понятий чужды тем видам экономики, которые описывают антропологи»⁷³.

⁶⁹ Ibid., p. 355.

⁷⁰ Ibid., p. 22.

⁷¹ Ibid., p. 27.

⁷² R. Firth. Elements of social organisation, p. 122, 125.

⁷³ Ibid., p. 125.

Таким образом, по мнению Р. Ферса, из всех понятий и положений маржинализма к примитивной экономике может быть применено лишь несколько самых абстрактных и общих. К ним относятся положения, «что экономическая деятельность заключается в применении ограниченных средств к альтернативным целям, что это применение управляется принципами рационального выбора и что целью индивидов, занятых экономической деятельностью, является максимизация удовлетворения»⁷⁴.

Однако, как показывает сам же Р. Ферс, все попытки практически использовать даже эти, казалось бы, самые общие, универсальные положения для анализа примитивной экономики наталкиваются на непреодолимые трудности. «Тенденция экономистов,— писал Р. Ферс,— заключается в претензии на всю сферу, где имеет место выбор при распределении ресурсов, как на свою область, но на практике они ограничивают свой анализ ситуацией, где существуют цены, где все измеряется в деньгах»⁷⁵. Соответственно все они под максимизацией понимают извлечение наибольшей возможной в данных условиях денежной выгоды⁷⁶.

Но в примитивном обществе деньги отсутствуют. Там неизбежно должны действовать иные стимулы. Можно, конечно, предположить, что человек в примитивном обществе руководствуется стремлением к материальной выгоде, к наибольшему возможному удовлетворению своих материальных потребностей. Но даже если это допустить, совершенно неясно, каким образом можно осуществить в данных условиях рациональный расчет максимизации. Ведь если нет денег, то тем самым отсутствует способ выразить все возможные варианты распределения ограниченных ресурсов между альтернативными целями человека в одних и тех же количественных единицах и тем сделать их сопоставимыми, сравнимыми.

Но дело еще более усложняется, если мы примем во внимание, что люди примитивного общества руководствуются в своей экономической деятельности отнюдь не только стремлением к прямой материальной выгоде. А на этом Р. Ферс категорически настаивает. «Иногда воображают,— пишет он,— что главным стимулом экономической деятельности людей племенного общества является непосредственное желание удовлетворить свои материальные нужды... Это является важным фактором в их жизни. Но было бы ошибочным интерпретировать их экономиче-

⁷⁴ R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 356.

⁷⁵ R. Firth. Elements of social organisation, p. 131.

⁷⁶ R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 26.

скую организацию как простую реакцию на их потребности в пище, одежде, жилье и т. п. Во-первых, эта реакция не индивидуальная, а социализированная, общественная. Ценность пищи заключается для них не просто в ее способности утолить голод, но и в том, что она может быть использована для выражения их обязательств по отношению к свойственникам, вождям, предкам, для проявления гостеприимства, для выставления напоказ богатства, для устройства инициаций или браков сыновей... Вся экономическая система этих людей пронизана данным сложным комплексом духовных ценностей. Из этого можно видеть, во-вторых, что многие из потребностей, на которых базируется их экономическая жизнь, носят нематериальный характер. Стремление создать себе репутацию может толкать человека к накоплению пищи, коров, каноэ, но в определенных случаях это побуждает его к отказу от накопления, заставляет его преднамеренно давать больше, чем он получает взамен, или расходовать свои ресурсы на то, чтобы женить сына или похоронить отца, или, как в крайнем случае потлача индейцев северо-западного побережья Северной Америки, разрушать наиболее ценную свою собственность с тем, чтобы стать выше соперника в глазах окружающих. Все это — экономическое поведение, ибо связано с выбором способа распоряжения богатством. Но оно не покрывается идеей, что максимизация удовлетворения материальных потребностей является экономической целью»⁷⁷.

По какому же признаку можно отделить в этих условиях вариант распределения ресурсов, обеспечивающий максимизацию, от всех прочих, менее экономичных? И здесь сторонникам маржинализма ничего другого не остается, как рассуждать примерно таким образом: раз человек выбрал данный вариант распределения ресурсов, значит он и обеспечивает максимальное удовлетворение его потребностей.

Р. Ферс указывает на возможность такого подхода. «Если тикопиец бросает свою копательную палку и оставляет саженцы таро вянуть, чтобы идти и причитать на похоронах тетки, или разрушает каноэ, потому что племянник совершил самоубийство путем ухода в море, или воздерживается от строительства каноэ, ибо на громкий шум наложено табу, пока не высажен ямс, то может быть постулировано, что эти изменения в деятельности человека или разрушение его собственности представляют собой выбор, сделанный с учетом альтернатив, что удовлетворение, кото-

⁷⁷ R. Firth. Human types. An introduction to social anthropology. London, etc., 1956, p. 74—75.

рое он получил от этого выбора, большее, чем он получил бы, приняв другой курс действия, и что для экономического анализа самое важное — достигнутый результат»⁷⁸. Но, хотя такого рода подход и возможен, он ничего не дает для понимания экономической жизни примитивного общества, ибо его «результатом был бы анализ, который оторван от реальности и исключает возможность предсказания будущего»⁷⁹. Действительно, в таком случае ни о каком рациональном калькулировании, ни о каких принципах рационального выбора не может быть и речи. И все применение формальной экономической теории к анализу примитивной экономики сведется к обряжению актов человеческой деятельности в мишуру маржиналистской терминологии. Но, показав, что подобного рода «экономический анализ» примитивной экономики представляет собой пустую фразеологию, Р. Ферс ничего не может предложить взамен.

Таким образом, сам Р. Ферс в достаточной мере убедительно показывает, что ни формальная экономическая теория в целом, ни ее наиболее общие и абстрактные положения и понятия ни в малейшей степени не помогают разобраться в примитивной экономике. «Экономическая деятельность, — читаем мы у Р. Ферса, — подчинена социальным целям. Только путем изучения этих целей можно увидеть, как особая экономическая система действует». Но формальная экономическая теория никогда даже не претендовала на исследование социальных целей⁸⁰.

Именно сознание непригодности формальной экономической теории для анализа примитивной экономики заставляет Р. Ферса все время возвращаться к мысли о необходимости ее перестройки или даже создания новой экономической теории. Так, например, в «Примитивной полинезийской экономике» он ставит задачу «перевода формальных принципов анализа в систему обобщений, которая была бы способна объяснить и предсказать экономическое поведение в обществах иных, чем наше»⁸¹. В другом месте он формулирует эту мысль несколько иначе: «В идеале примитивной экономике требуется: анализ материала из нецивилизованных общин, причем таким образом, чтобы его можно было прямо сравнить с материалом современной экономики, сопоставление положения с положением, что позволило бы в конечном счете

⁷⁸ R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 357—358.

⁷⁹ Ibid., p. 357.

⁸⁰ R. Firth. Elements of social organisation, p. 153.

⁸¹ R. Firth. Primitive polynesian economy, p. 28.

построить обобщения, которые резюмировали бы явления и цивилизованных, и нецивилизованных, и денежных, и безденежных общин в единую теорию принципов человеческого поведения, которая была бы поистине универсальной»⁸².

По существу Р. Ферс здесь прямо отказывает формальной экономической теории в праве считаться универсальной, трактуя ее лишь как теорию современной (т. е. буржуазной) экономики. Остается совершенно непонятным, почему для понимания капиталистической экономики вполне достаточно специальной ее теории, а для анализа примитивной необходимо создание универсальной теории, охватывающей без исключения все экономики. Ведь гораздо более логичным был бы вывод о необходимости создания специальной теории примитивной экономики.

Все попытки создать универсальную экономическую теорию, содержащую понятия еще более общие, еще более абстрактные, чем формальный экономический анализ, и в то же время дающую ключ к пониманию примитивной экономики, ни к чему не привели, да и не могли привести. И Р. Ферс не мог этого не понять. В книге «Элементы социальной организации», появившейся десятилетия спустя после «Примитивной полинезийской экономики», он видит теоретическую задачу экономической антропологии не в создании новых, более универсальных экономических категорий, а в «контекстуализации» тех универсальных положений, что выработал маржинализм, причем понимает ее он довольно широко. Речь идет о выражении положений маржинализма в новых терминах, о создании новых понятий, которые были бы применимы к примитивному обществу. Он говорит даже о целом «понятийном аппарате для изучения примитивного общества», в который будет абсорбирована лишь очень незначительная часть того, что содержится в формальной экономической теории⁸³. По существу Р. Ферс здесь приближается к идее о необходимости создания специальной теории первобытной экономики. Однако эту идею он нигде сколько-нибудь четко не выражает. Буквально тут же мы находим утверждения об универсальности маржинализма и о его пригодности к исследованию примитивной экономики.

Как мы видим, взгляды Р. Ферса по всем рассмотренным выше вопросам крайне противоречивы. Он эклектически соединяет признание глубокого, качественного различия между примитивной и капиталистической экономикой с отрицанием этого

⁸² Ibid., p. 29.

⁸³ R. Firth. Elements of social organisation, p. 129.

различия, категорическое настаивание на применимости маржинализма к анализу примитивной экономики с убедительной демонстрацией его полной непригодности для этой цели.

Такой же эклектицизм характерен и для воззрений М. Херсковица. В его «Экономической антропологии» торжественное провозглашение применимости формальной экономической теории к примитивным обществам противоречиво сочетается с фактическим доказательством полной несостоятельности этого тезиса⁸⁴.

Кризис «формализма»

Пока «формалистское» направление в экономической антропологии было единственным, все рассмотренные выше противоречия не бросались в глаза, оставались в тени. Положение изменилось с появлением субстантивистского направления. Критика со стороны его представителей сделала отчетливо зримыми те внутренние противоречия, которыми страдали работы этнографов-формалистов.

Дискуссия обострилась после появления в журнале «Америкэн антрополоджист» статьи Дж. Дальтона «Экономическая теория и примитивное общество» (1961), в которой в четкой форме были изложены все основные идеи субстантивизма. Статья впервые сделала идею субстантивизма достоянием самых широких кругов этнографов. После появления этой и последующих статей Дальтона число сторонников этого направления среди этнографов начало быстро расти. «В недавние годы, — вынужден был признать в 1966 г. один из сторонников формалистского направления, — Джордж Дальтон проявил себя как наиболее ревностный и красноречивый пропагандист субстантивистской экономической теории в антропологии. Его влияние на образ мышления в экономической антропологии было среди американских антропологов существенным, если не доминирующим»⁸⁵.

Поэтому оставить статью Дальтона без ответа было невозможно. И уже в 1962 г. в том же журнале одна за другой появились статьи Р. Болинга и Э. Ле Клера, в которых были предприняты попытки отстоять позиции «формализма»⁸⁶. За ними по-

⁸⁴ M. J. Herskovits. *Economic anthropology*. New York, 1952, p. 3—7. 17—23, 60, 155—163 etc.

⁸⁵ S. Cook. The obsolete «anti-market» mentality: a critique of the substantive approach to economic anthropology. «*American anthropologist*», v. 68, N 2, pt. 1, 1966, p. 334.

⁸⁶ R. Burling. Maximization theories and the study of economic anthropology. «*American anthropologist*», v. 64, N 4, 1962; E. E. Le Clair. Economic theory and economic anthropology. «*American anthropologist*», v. 64, N 6, 1962.

следовали и другие выступления сторонников «формалистского» направления⁸⁷.

В 1968 г. под редакцией Э. Ле Клера и Г. Шнейдера вышел сборник «Экономическая антропология. Теория и анализ»⁸⁸. В числе других в него были включены одна из работ К. Полани и упомянутая выше статья Дж. Дальтона. Но сборник был составлен сторонниками «формалистского» направления. Не ограничившись перепечатыванием пяти ранее опубликованных теоретических статей, в которых критиковался субстантивизм и защищался формализм, составители включили в его состав три специально написанных раздела, преследующих те же цели (части 1, 4 и вторая секция части 5).

Следует сразу же сказать, что ни в статьях Р. Болинга и Э. Ле Клера, ни в последующих публикациях формалистов серьезной критики доводов и построений субстантивистов мы не находим. Авторы занимаются мелочными придирками к работам своих противников, старательно обходя главное и основное. Недостаточность аргументов они нередко стремятся возместить резкостью тона и категоричностью утверждений.

Однако, как бы ни стремились сторонники формалистского направления представить свои позиции как неуязвимые для субстантивистской критики, сами они не могли не сознавать всей ее основательности. Отсюда масса противоречий даже в самых общих исходных положениях их теоретических работ. С одной стороны, сторонники формализма категорически настаивают на том, что все основные понятия маржинализма (экономизирование, максимизация, рациональное калькулирование и т. п.) имеют универсальное значение, а с другой — те же самые авторы говорят о необходимости создания более общей теории, чем современный маржинализм, создания подлинно универсальной экономической теории, по отношению к которой современная формальная экономика выступает как частный случай.

Еще больше противоречий возникает, когда они пытаются реализовать свои общие положения. Одни и те же теоретические выкладки они одновременно трактуют и как создание новой

⁸⁷ S. Cook. The obsolete «anti-market» mentality; *idem*. Maximization, economic theory and anthropology: a reply to Cancian. «American anthropologist», v. 68, N 6, 1966; P. S. Cohen. Economic analysis and economic man: some comments on a controversy. In: «Themes in economic anthropology». Ed. by R. Firth. London, 1967; J. Melitz. The Polanyi school of anthropology on money: on economist's view. «American anthropologist», v. 72, N 5, 1970.

⁸⁸ «Economic anthropology. Readings in theory and analysis». Ed. by E. Le Clair and H. K. Schneider. New York etc., 1968.

поистине универсальной экономической теории и как до конца последовательное и тем самым истинное толкование сущности формальной экономической теории.

В этой связи представляет интерес критика ими теоретических воззрений Р. Ферса и М. Херсковица. Последним предъявляется обвинение в том, что, приняв на словах формальную экономическую теорию, они в то же время не сумели до конца верно понять ее основные положения, а тем самым и правильно применить их к анализу примитивной экономики. Результатом была компрометация самой идеи, что не замедлили использовать субстантивисты.

Р. Болинг связывает непоследовательность Р. Ферса и М. Херсковица с положением в самой экономической науке. «Какие бы формальные определения экономисты ни давали своей науке... они в действительности изучают действие системы денежных цен в нашем собственном обществе и обмен платных благ и услуг через посредство рыночной системы»⁸⁹. Поэтому, говоря об экономии, они всегда имеют в виду экономию денежных средств, говоря о максимизации, имеют в виду прежде всего достижение максимально возможной денежной прибыли⁹⁰. В качестве «экономического» рассматривается все, что можно продать и купить, в качестве «неэкономического» — все остальное.

Беда Р. Ферса, М. Херсковица и многих других этнографов, пытавшихся применить маржинализм к обществам, отличным от буржуазного, заключается, по мнению Р. Болинга, в том, что они никак не могут избавиться от такого рода представлений. Они их фактически прилагают к примитивному обществу, но с определенной поправкой: в силу того, что деньги и рынок в нем отсутствуют, как «экономическое» они характеризуют в нем все то, что является платным в «западном» обществе. С этим связаны их заявления, что в примитивном обществе огромное влияние на экономику оказывают неэкономические мотивы и т. п., что в конце концов зародило сомнение в возможности применения понятий маржинализма к примитивным экономическим системам.

Все эти трудности легко, по мнению Р. Болинга, преодолеть, если до конца последовательно исходить из маржиналистского определения экономии как распределения ограниченных средств между альтернативными целями. Все решения и действия человека являются экономическими, если только они связаны с рас-

⁸⁹ R. Burling. Op. cit., p. 806.

⁹⁰ Ibid., p. 812.

пределением ограниченных средств между альтернативными целями, даже если этими средствами являются всего лишь человеческая энергия, время, внимание и т. п. «Женщина, организующая свою домашнюю работу, мужчина, распределяющий свое время между семьей и клубом, ребенок, решающий, играть ли ему в бейсбол или запускать змея, политический лидер, распределяющий покровительство, устроитель пира, который раздает пищу, чтобы добиться престижа,— все они принимают «экономические» решения, независимо от того, связан этот выбор с деньгами или нет, независимо от того, имеют они дело с «материальными» объектами или какими-либо другими»⁹¹.

Стремясь дать понятиям маржинализма такое толкование, чтобы они могли быть применены ко всем явлениям экономической жизни примитивных обществ, Р. Болинг настолько их «растянул», что они стали охватывать поведение человека в любой области и в любом обществе. Поставив своей целью настолько расширить маржиналистские категории, чтобы они утратили свой первоначальный рыночно-капиталистический смысл, Р. Болинг в действительности добился лишь того, чтоб все человеческое общество в целом предстало в его работе как гигантский всеобъемлющий капиталистический рынок. «Каждый человек может рассматриваться как предприниматель, максимизирующий все, что его окружает, продающий продукты труда, внимание, уважение и т. п. за то наибольшее, что он может получить в ответ»⁹².

Нетрудно заметить, что в результате предпринятой Р. Болингом операции по «расширению» понятий маржинализма последние потеряли всякое реальное содержание, совершенно утратили смысл. Но построения Р. Болинга не только предельно пусты, но и внутренне противоречивы. Ведь согласно маржинализму, экономным является не всякое распределение ограниченных ресурсов между альтернативными целями, но лишь такое, которое обеспечивает максимизацию. Именно с этим и связана потребность в рациональном калькулировании. Однако автор при изложении сущности своей концепции предпочитает забыть об этом. И даже обращаясь в следующем разделе статьи к максимизации, он всячески избегает постановки вопроса о том, в чем же заключается объективный критерий, руководствуясь которым, человек может из множества вариантов распределения ограниченных средств выбрать наиболее экономный, т. е. обеспечивающий максимиза-

⁹¹ Ibid., p. 811.

⁹² Ibid., p. 819.

цию. «Заявить, что индивид стремится максимизировать удовлетворение,— значит выразить не более чем трюизм. Если удовлетворение не выражено в более конкретной форме, такой, как деньги, оно плохо поддается определению и, конечно, может меняться во времени для одного и того же человека и быть также различным для разных людей. Все, что мы можем реально сказать, это то, что наше поведение целенаправленно и что наши различные непосредственные цели могут быть сопоставлены друг с другом и шкалированы. Это, конечно, не помогает нам предсказать человеческое поведение, ибо единственный способ узнать, что же является желаемым,— это наблюдать, какой выбор люди делают»⁹³. Таким образом, Р. Болинг в конечном счете склоняется к тому ответу, который когда-то был подвергнут критике Р. Ферсом: признаком, отличающим вариант, обеспечивающий максимизацию, от всех прочих, является выбор его человеком.

Собственно к тому же самому решению вопроса склоняются Э. Ле Клер и Г. Шнейдер. Они также критикуют Р. Ферса и М. Херсковица за то, что последние, описывая примитивную экономику, проводят различия между экономическими и неэкономическими, социальными стимулами, усматривая в этом явную непоследовательность в применении понятий маржинализма. «Предположим, что под «экономическими выгодами» Ферс подразумевает что-то вроде прибыли или набитого живота как противостоящее престижу и социальному статусу человека,— пишут Э. Ле Клер и Г. Шнейдер.—Но для экономиста цели не могут быть различны по этим направлениям. Индивид может с готовностью пожертвовать набитым животом ради обеспечения повышения своего социального статуса, и действительно антропологическая литература содержит многочисленные случаи такого рода решений. Но в данном случае индивид не выбирает что-то неэкономическое в ущерб чему-то экономическому. Он просто распределяет свои ресурсы между питанием и статусом, жертвуя питанием в интересах приобретения большего социального статуса»⁹⁴.

Таким образом, согласно Э. Ле Клеру и Г. Шнейдеру, любой образ действий человека является экономным и экономическим уже в силу того, что он был выбран. Соответственно все цели и мотивы, которые определили выбор, тоже являются экономическими. Ясно, что в таких условиях ни о каком рациональном калкулировании говорить не приходится. И вообще вся теория оказывается пустым набором слов: ведь все, что остается исследова-

⁹³ R. Burling. Op. cit., p. 817.

⁹⁴ «Economic anthropology. Reading in theory and analysis», p. 6—7.

телю, который попытался бы взять ее на свое «вооружение», — это задним число именовать любое действие людей экономическим.

И сами авторы не могут этого не чувствовать. Они сами признают, что их определение экономики является слишком широким, что если строго следовать ему, то придется каждое действие человека считать экономическим, а экономическую теорию рассматривать как учение о всем человеческом поведении⁹⁵. А на это, в отличие от Р. Болинга, они идти не хотят, проявляя ту самую непоследовательность, в которой они только что упрекали Р. Ферса и М. Херсковица. Раскритиковав Р. Ферса за то, что последний в силу своей чрезмерной приверженности к основам этнографии не считает экономическими все стимулы, определяющие поведение человека в примитивном обществе, они буквально через страницу говорят о необходимости «чисто экономического» анализа экономической деятельности примитивных людей, исключая обращение к их культурным и социальным мотивам⁹⁶. И такое балансирование между двумя разными точками зрения буквально пронизывает работу Э. Ле Клера и Г. Шнейдера. Вполне понятно, что все их усилия остаются безуспешными. Они оказываются совершенно не в состоянии ни отграничить область экономики от всех других, ни определить границы применимости своей универсальной теории, ни наполнить ее хотя бы каким-нибудь реальным содержанием.

В целом все выступления сторонников «формалистского» направления не только не помогли им отбить атаки субстантивистов и укрепить свои теоретические позиции, но, наоборот, нагляднейшим образом продемонстрировали полную бесплодность и практическую бесполезность маржиналистского подхода к первобытной экономике. И этого не могли не осознать и самые убежденные из них. В результате Э. Ле Клер и Г. Шнейдер в той же самой работе, в которой они столь ревностно отстаивали применимость маржинализма к первобытности, в конечном счете пришли к выводу о необходимости существования наряду с универсальной экономической теорией и специальной теории капиталистической экономики также и специальной теории примитивной экономики⁹⁷.

В дискуссии, развернувшейся на страницах журнала «Каррент антрополоджи» вокруг статьи Дж. Дальтона «Теоретические

⁹⁵ Ibid., p. 455.

⁹⁶ Ibid., p. 9.

⁹⁷ Ibid., p. 12, 487.

проблемы экономической антропологии», в которой приняли участие 22 исследователя, мало кто из сторонников формальной экономической теории решился прямо отстаивать ее применимость к примитивному обществу. Почти все они говорили о необходимости создания новой, подлинно универсальной экономической теории⁹⁸.

По существу мы здесь имеем дело с отходом от формальной экономики многих ее сторонников. Но он не всегда сопровождается переходом на позиции субстантивизма. И одна из важнейших причин такого положения заключается в том, что в ходе дискуссии раскрылись и слабые места субстантивизма. Хотя субстантивистская концепция и имеет определенные преимущества перед формалистской, но в целом и она не стала и не может стать подлинно научной теорией первобытной экономики.

Результатом разочарования как в формалистской, так и в субстантивистской концепции первобытной экономики явилось появление своеобразной «средней» линии в экономической антропологии, сторонники которой выступили с критикой как того, так и другого теоретического направления⁹⁹. Однако сами они никакого позитивного решения теоретических проблем первобытной экономики не предложили. Некоторые из них видят выход из того теоретического тупика, в который зашла экономическая антропология, в своеобразном синтезе субстантивистской и формалистской концепций. Такая точка зрения встречается в работах исследователей, стоящих на позициях, во многом совпадающих с субстантивистскими¹⁰⁰. К подобному выводу склоняется и ряд сторонников формалистского направления.

Даже такие ревностные защитники формализма, как Э. Ле Клер и Г. Шнейдер, вступая в противоречие со всем, ими ранее сказанным, на последней странице своей совместной работы заявили, что специальная теория примитивной экономики возникнет, по их мнению, в результате скрещивания и даже слияния суб-

⁹⁸ «Current anthropology», v. 10, N 1, 1969, p. 80—95.

⁹⁹ F. Cancian. Maximization as norm, strategy and theory. «American anthropologist», v. 68, N 2, 1966; C. S. Belshaw. Theoretical problems in economic anthropology. In: «Social organisation». Ed. by M. Freedman. London, 1967; R. Frankenberg. Economic anthropology. One anthropologist's view. In: «Themes in economic anthropology». Ed. by R. Firth. London, 1967; M. Edel. Economic analysis in an anthropological setting: some methodological considerations. «American anthropologist», v. 71, N 3, 1969; M. Panoff, Marcel Mauss's The gift revisited. «Man», v. 5, N 1, 1970 etc.

¹⁰⁰ D. Kaplan. The formal-substantive controversy in economic anthropology: reflections on its wider implications. «Southwestern journal of anthropology», v. 24, N 3, 1968.

стантивистской и формалистской школ в экономической антропологии¹⁰¹. С. Кук, который в первых своих работах выступил в качестве непримиримого противника субстантивизма и ярого апологета формализма, в более поздних не только признал, что экономическая антропология находится в теоретическом тупике, но и охарактеризовал оба существующих в ней направления как сектантские. По его мнению, выход из сложившегося положения следует искать на путях преодоления односторонности как формалистской, так и субстантивистской концепции¹⁰².

Однако все заявления о необходимости построения новой теории первобытной экономики на основе синтеза двух существующих направлений остаются только заявлениями. Никаких реальных попыток в этом направлении никто из экономических антропологов даже и не пытается предпринять. Теоретический кризис переживает не только формалистское направление в экономической антропологии, но и вся экономическая антропология в целом.

Заключение

Возникновение и развитие экономической антропологии представляют особый интерес для исследователей, придерживающихся материалистического понимания истории. «Диалектическим методом — в противоположность метафизическому, — писал В. И. Ленин, характеризуя исторический материализм, — Маркс и Энгельс называли не что иное, как научный метод в социологии, состоящий в том, что общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм [...] для изучения которого необходим объективный анализ производственных отношений, образующих данную общественную формацию, исследование законов ее функционирования и развития»¹⁰³. Выявить объективную логику развития той или иной общественно-экономической формации прежде всего означает создать теорию ее экономической структуры, теорию ее экономики.

Основоположником исторического материализма К. Марксом была создана подлинно научная теория экономической структуры

¹⁰¹ «Economic anthropology. Readings in theory and analysis», p. 487.

¹⁰² S. Cook. The «anti-market» mentality re-examined: a further critique of the substantive approach to economic anthropology. «Southwestern journal of anthropology», v. 25, N 4, 1969, p. 378—381.

¹⁰³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 165.

капитализма, которая дала ключ к пониманию развития всего капиталистического общества как единого целого. Тем самым материалистическое понимание истории получило блестящее подтверждение и из гипотезы превратилось в научную теорию. Вполне понятно, что это не только не делало излишним, но, наоборот, предполагало и требовало создания теорий экономических структур и всех остальных общественно-экономических формаций. Разоблачая утверждение Н. М. Михайловского о том, что будто бы Маркс своей теорией претендует на полное объяснение всего прошлого человечества, В. И. Ленин писал: «Ведь это же все сплошная фальшь! Теория претендует только на объяснение одной капиталистической общественной организации и никакой другой. Если применение материализма к анализу и объяснению одной общественной формации дало такие блестящие результаты, то совершенно естественно, что [...] необходимость такого метода распространяется и на остальные общественные формации, хотя бы и не подвергшиеся специальному фактическому изучению и детальному анализу [...]»¹⁰⁴.

Важно отметить, что классики марксизма не только детально разработали политическую экономию капитализма, но и заложили прочную основу теорий экономической структуры и других общественно-экономических формаций, в том числе и первобытнообщинной. Более ста лет тому назад К. Марксом были глубоко раскрыты те самые различия между капиталистической и докапиталистическими экономиками, которые были замечены этнографами лишь с возникновением и развитием экономической антропологии. Так, характеризуя отличие капитализма от докапиталистических обществ, К. Маркс писал: «Общественный характер деятельности, как и общественная форма продукта, как и участие индивида в производстве, выступает здесь как нечто чуждое индивидам, как нечто вещное; не как отношение индивидов друг к другу, а как их подчинение отношениям, существующим независимо от них и возникающим из столкновения безразличных индивидов друг с другом [...] Чем меньшей общественной силой обладает средство обмена, чем теснее оно еще связано с природой непосредственного продукта труда и с непосредственными потребностями обменивающихся, тем больше еще должна быть сила той общности, которая связывает индивидов друг с другом — патриархальное отношение, античное общество, феодализм и цеховой строй»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 143.

¹⁰⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 46, ч. 1, стр. 100

Возникновение экономической антропологии сделало не только возможным, но и настоятельно необходимым дальнейшую конкретную разработку теории экономики доклассового общества. Теоретическое осмысление колоссального фактического материала, накопленного за последние пятьдесят лет, стало насущной потребностью развития науки. И эта потребность в той или иной степени осознается специалистами по первобытной экономике. Наглядным выражением этого является развернувшаяся в последние годы теоретическая дискуссия, основные моменты которой нами были прослежены выше.

Однако даже субстантивисты, не говоря уже о формалистах, не смогли создать подлинной теории первобытной экономики. Суть дела в том, что подлинно научная теория первобытной экономики может быть создана лишь на основе материалистического понимания истории, а все ведущие участники дискуссии, не исключая субстантивистов, стоят на иных методологических позициях.

Исторический материализм как целостная теория отвергается подавляющим большинством, если не всеми экономическими антропологами. И тем более знаменательно, что эти же самые ученые всей логикой своих исследований в области этнографии, независимо от их собственных убеждений и даже вопреки им, были подведены к пониманию того, что нельзя по-настоящему понять примитивное общество и происходящие в нем изменения, не изучив детально его экономическую структуру и происходящие в ней сдвиги. Отвергая теорию исторического материализма, многие из них ощупью подходили к некоторым из идей материалистического понимания истории.

Впрочем, в отношении к марксизму за последнее время наметились определенные сдвиги. В трудах по экономической антропологии все чаще начинают появляться ссылки на К. Маркса и на его взгляды на капиталистическое и докапиталистические общества¹⁰⁶. А уже упоминавшийся выше специалист по экономической антропологии С. Кук в одной из своих последних статей пишет, что изучение конкретных данных по примитивной экономике, с одной стороны, марксистской литературы — с другой, привело его к выводу, «что подлинное преодоление противоречия между формалистской и субстантивистской концепциями может

¹⁰⁶ *M. D. Sahlins*. Political power and economy in primitive society, p. 394; *R. Firth*. Themes in economic anthropology: general comment, In: «Themes in economic anthropology». Ed. by R. Firth. London. 1967, p. 47—49; *R. Frankenberg*. Economic anthropology. One anthropologist view. Ibidem, p. 74—75.

быть достигнуто через творческое применение диалектического метода, постигнутого Гегелем и использованного Марксом в социальных и экономических исследованиях»¹⁰⁷. «Я смею утверждать,— пишет он в другом месте,— что экономическая антропология может выйти из ее нынешнего теоретического тупика путем следования примеру Маркса, увидевшего в производстве ядро экономики и ключ к выделению экономически существенных явлений, и в применении диалектического метода для приближения к экономической реальности»¹⁰⁸. Конечно, Маркс, каким его представляет С. Кук, весьма далек от реального Маркса. Кук, в частности, резко противопоставляет Маркса Энгельсу. Но тем не менее сам факт появления подобного рода высказываний весьма симптоматичен.

Все это лишний раз с несомненностью доказывает, что подлинно научной теорией первобытной экономики может быть только марксистская ее теория. Творческая разработка теоретических проблем первобытной экономики, создание стройной системы категорий, достаточно полно отображающей всю сложность и многообразие социально-экономических отношений доклассового общества, является одной из важных задач, стоящих перед исследователями-марксистами. Вполне понятно, что решение этой важной задачи неизбежно предполагает критическую переработку и переосмысление с позиций материалистического понимания истории всех данных, содержащихся в трудах по экономической антропологии. Раскрытие ошибочности общих методологических и мировоззренческих установок, из которых исходили в своих изысканиях буржуазные этнографы, занимавшиеся первобытной экономикой, является важнейшим и необходимым условием выявления всего того ценного и рационального, что содержится в их трудах.

¹⁰⁷ S. Cook. The «anti-market» mentality re-examined, p. 378.

¹⁰⁸ Ibid., p. 381.

**СОВРЕМЕННАЯ
ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
И ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

С. Н. АРТАНОВСКИЙ

Современная философия культуры за рубежом ставит ряд теоретических вопросов, тесно связанных с этнокультурными исследованиями. Среди этих вопросов видное место занимают проблемы *культуры и личности и роли знаковых систем и социального символизма в культуре*. Критический анализ того, как решаются данные проблемы важнейшими представителями различных немарксистских философских направлений, в нашей работе связан с обзором основных направлений современной зарубежной философии культуры, которые имеют немало точек соприкосновения с главными течениями в теоретической этнографии.

Прежде всего остановимся на общем подходе зарубежной немарксистской философии к культуре. Американские этнографы А. Кребер и К. Клакхон собрали и распределили по группам более 150 различных определений культуры, имеющих хождение в современной зарубежной научной литературе¹. Этот разнородный случай. Он отражает, с одной стороны, трудности научного исследования такого сложного и многостороннего феномена общественно-исторической жизни, как культура, с другой — различие идейных установок.

Это признают сегодня и ведущие зарубежные ученые, по словам которых «было бы просто произвольным и догматичным выделить одно-единственное «правильное» значение «культуры» и осудить все остальные. Вместо этого обширный и сложный спор, в центре которого стоит эта идея, надо рассматривать как указание на проблемы, о которых, собственно говоря, и идет спор. И в самом деле, идея культуры ставит многие важнейшие проблемы перед западной цивилизацией, она стала полем битвы, на котором произошло размежевание на идеалистические и материалистические концепции цивилизации и на идеалистический и исто-

¹ A. Kroeber, Cl. Kluckhohn. Culture. A critical review of concepts and definitions. New York, 1952.

рический метод в интеллектуальной и художественной критике»². К этим словам необходимо сделать поправку: проблемы культуры и культурного строительства остро стоят сегодня во всех странах мира, а не только в странах «западной цивилизации».

Что же касается идеологического спора вокруг понятия культуры и его связи с другими важнейшими вопросами духовной жизни современного человечества, то он налицо. Наряду с общественными силами, которые сегодня борются за передовую культуру, в мире есть силы, цепляющиеся за отжившие культурные традиции, за исчерпавшую свои творческие возможности буржуазную культуру. Зарубежная немарксистская теория культуры в целом колеблется между прогрессивным и реакционным полюсами идеологической борьбы. Весьма часто она уходит в дебри идеалистических или вульгарно-материалистических доктрин, характерных для буржуазного и мелкобуржуазного мышления. Случается, однако, и так, что в ней проявляется интерес к действительно важным и актуальным проблемам, дает о себе знать исследовательский реализм. Давлению буржуазии на науку противостоят передовые традиции научного подхода к культуре.

В философии культуры и теоретической этнографии капиталистических стран нет недостатка в попытках навязать этнокультурному исследованию идеалистические концепции. У истоков их стоят О. Шпенглер, Питирим Сорокин, неокантианцы и др. В одной из последних работ по теории культуры проводится отнюдь не новая в философии мысль о том, что культура есть исторически возникшая совокупность идей и ценностей, «идеационная система»³. Автор ее соглашается с определением культуры, которое дает американский ученый Гудинав. «Культура — не материальное явление. Она состоит не из вещей, людей, поведения или эмоций. Скорее это организация этих вещей. Это — формы вещей, как их представляют себе мысленно люди, образцы восприятия, связывания в единое целое и объяснения, которые порождает человеческий ум»⁴.

Культура — с этим нельзя не согласиться — включает в себя интеллектуальные операции и формы осмысления жизненного опыта общественного человека. Но эти умственные операции в

² «The Encyclopedia of philosophy». Ed. by P. Edwards, v. 2. New York, 1967, p. 274.

³ L. Despres. Anthropological theory. Cultural pluralism and the study of complex societies.

«Current anthropology», v. 9, N 1, 1968, p. 10.

⁴ W. Goodenough. Cultural anthropology and linguistics. «Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology». Ed. by D. Hymes. New York, 1964, p. 36.

конечном счете являются отражением общественно-исторической практики. Культура возникла как ответ общества на вызов природной среды, и поэтому она имеет прочные материальные основы. Возникнув в объективном мире общественно-исторических деяний человечества, культура объективна. Это проявляется не в мнимой независимости культуры от ее носителей, как это полагали О. Шпенглер и Питирим Сорокин (оказавший большое влияние на американскую «культурную антропологию»), а совсем в другом. Исторический материализм учит, что культура зависит от общества в целом, в классовом обществе — от классов и классовых противоречий, от крупных социальных групп с их интересами и устремлениями. Явления культуры глубоко внедрены в историческую жизнь эпохи, в жизненные ситуации общественно-го человека.

Объективность культуры также в том, что ее материальные основы существуют вне общественного и индивидуального сознания; она функционирует и развивается (если рассматривать общие тенденции этих процессов) независимо от воли отдельных индивидов. В корне неверны мнения тех зарубежных ученых, которые считают, что культура — это плод человеческого воображения или удобный термин⁵. Культура — это действительный феномен социального мира. С ней встречается человек, появившись на свет, ею формируется, посредством приобщения к культуре становится членом общества, личностью, культурой в значительной мере живет; и даже после смерти он оказывается похороненным согласно ее правилам и преданным забвению или увековеченным в соответствии с ее оценкой.

Отстаивая идеалистическое понимание культуры, автор статьи о культуре в «Международной энциклопедии социальных наук» М. Сингер пытается доказать, что определение культуры, данное в конце XIX в. одним из основоположников английской научной этнографии Э. Б. Тэйлором, «натуралистично» и методологически бесплодно⁶. Однако это утверждение полностью опровергается историей этнографической науки. Именно понимание того, что важнейшими составными частями культуры являются производство материальных благ, жилище, одежда, одним словом — реалистический подход к культуре обеспечили действенность идей и трудов Тэйлора, определили его влияние на последующее развитие этнографии. Достижения этнографии по-

⁵ M. Hershkovitz. The man and his works. New York, 1949, p. 63.

⁶ «The international encyclopedia of social sciences». New York, 1968, v. 3, p. 527. N 3, 1939, p. 446.

следней трети XIX—XX в. имели следствием переход от описания отдельных элементов культуры в рамках эволюционной теории позитивистского толка к более широкому и целостному подходу к культуре, к изучению функций, типов, структур, к выявлению их своеобразия в данном обществе. В зарубежной научной литературе не раз было отмечено воздействие передовой этнографии на философию культуры.

Основные направления современной зарубежной философии культуры связаны с главными течениями философской мысли Запада (а также с социологией и теоретической этнографией). Можно выделить следующие школы немарксистской философии нашего времени. Прежде всего, это два идейных течения, продолжающих традиции XIX в.: а) неопозитивистское, бихевиористское, прагматическое, возникшее из позитивизма и пытающееся «преодолеть» противоположность материализма и идеализма, а на деле склоняющееся к биологизму и вульгарному эмпиризму; б) открыто идеалистическое, представленное в кантианской и гегельянской форме. Это два наиболее влиятельных лагеря. К первому из них примыкают «теория основных потребностей» Б. Малиновского, расчленяющая культуру на ряд элементов, каждый из которых непосредственно обусловлен биологической природой человека; структурно-функциональное направление, наиболее видным представителем которого ныне является К. Леви-Стросс⁷; неопрейдистское течение, лидеры которого в недавнем прошлом и настоящем — А. Кардинер, К. Хорни, Э. Фромм. Ко второму лагерю относятся «символические» теории культуры; виднейшей фигурой здесь по-прежнему остается покойный Э. Кассирер; сегодня его идеи развивают С. Лангер и другие ученые⁸.

Среди философских школ после «традиционных» идут два направления, которые возникли позже, на рубеже XIX и XX вв. Это — «философия жизни» (Ницше, Бергсон, Дильтей) и «философия сущности», или феноменология (Гуссерль, Макс Шелер). Эти группы не выдвинули законченных теорий культуры, которые были бы влиятельными сегодня (попытку проанализировать культуру с точки зрения «иерархии ценностей» предпринял М. Шелер, но сегодня он прочно забыт)⁹. Однако они оказали несом-

⁷ Д. М. Сегал. О современной культурной антропологии. «Вопросы философии», 1969, № 9; Е. М. Мелетинский. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа. «Вопросы философии», 1970, № 7.

⁸ Отметим, что теория Э. Кассирера до сих пор не подвергалась обстоятельной критике в марксистских публикациях.

⁹ Л. А. Чухина. Феноменологическая аксиология Макса Шелера. «Проблема ценности в философии». М.—Л., 1966.

ненное влияние на «символические» теории культуры. Близка к ним группа немецких «философских антропологов» (Э. Ротхакер¹⁰, А. Гелен).

Наконец, имеются два направления современной немарксистской философии, которые считают себя наиболее независимыми от традиций XIX в. — это экзистенциализм и «новая метафизика бытия». Эти течения пронизаны иррационалистическими и религиозными идеями. Экзистенциалисты — К. Ясперс, А. Камю, Ж. П. Сартр — много писали о культуре, хотя у них трудно найти систематическую концепцию культуры¹¹. Это же можно сказать и о таких близких к ним философах, как Ортега-и-Гассет, Н. Бердяев. Более законченной является «теология культуры» П. Тиллиха¹². Что же касается представителей «новой метафизики бытия», их вклад в философию культуры неодинаков. Н. Гартман почти ничего не написал на эту тему; зато А. Уайтхед много писал о культуре, энергично развивал религиозную и крайне идеалистическую точку зрения.

Суммируя сказанное выше, выделим такие направления философии культуры: структурно-функциональное (от Б. Малиновского до К. Леви-Стросса); фрейдистское; «символическое» (неокантианское); религиозное. Мы оставляем в стороне проблемы структурно-функционального анализа культуры, относящиеся скорее к теоретической этнографии, чем к философии культуры¹³. Не рассматриваем мы и религиозные течения в философии культуры по прямо противоположной причине: проблемы, которые они ставят, весьма далеки от интересов этнографов. Мы сосредоточимся на фрейдизме и неопрейдизме, представляющем вульгарно-материалистические и неопозитивистские тенденции и дающем свое решение проблемы *культуры и личности*, и на «символических» теориях неокантианского толка, интересных постановкой актуальнейшего для современной науки вопроса о *культуре и коммуникации*, о роли символов в культуре.

В современном зарубежном культуроведении большое внимание уделяется проблеме *культуры и личности*. Об этом написано немало книг и статей, принадлежащих перу философов, писателей, психологов и этнографов. Католические авторы (Ж. Маритэн, Г. Марсель) подходят к этому вопросу с точки зрения свободы

¹⁰ Л. В. Немецкая. Философская антропология Э. Ротхакера. «Вопросы философии», 1968, № 1.

¹¹ См. П. П. Гайдено. Экзистенциализм и проблема культуры. (Критика философии М. Хайдеггера). М., 1963.

¹² П. Кроссер. «Теология кризиса» Пауля Тиллиха. «Вопросы философии», 1968, № 10.

¹³ Так, К. Леви-Стросс неоднократно подчеркивал, что он этнограф.

воли личности, «высшим воплощением» которой в культуре является «христианская цивилизация». Экзистенциалисты атеистического толка (А. Камю и др.) и — в несколько ином плане — «философские антропологи» (А. Гелен и Э. Ротхакер) озабочены судьбой человека, одиноко глядящего на «дистанцированный» им и навеки чуждый ему мир культуры. По словам И. Бохенского, автора широко известного за рубежом обзора современной философии, «все современные мыслители в большей или меньшей степени признают существование духа и подчеркивают уникальную ценность человеческой личности»¹⁴.

Но наибольший резонанс в ученых и широких читательских кругах Запада имело решение проблемы культуры и личности, которое предложило фрейдистское направление. Учение Фрейда сложилось в интеллектуальном климате, питавшемся двумя основными источниками. Во-первых, это были успехи физиологии, медицины и других наук, истолкованные в духе вульгарного эмпиризма, стремления свести высшие проявления человеческого духа и общественного поведения к некоторым простым психическим и психобиологическим механизмам; во-вторых, таким источником являлся иррационализм, объяснявший поступки человека влиянием неких темных глубин подсознания, где «царит злой и бормочущий бог» (О. Хаксли). К этому можно добавить некоторое воздействие культурно-этического релятивизма, отбросившего не только «вечную» мораль религиозных доктрин, но и всякое представление о гуманном начале в человеческой натуре.

Известно, что психоанализ возник как метод лечения неврозов и имел первоначально прикладное значение. Впоследствии Фрейд превратил его во всеобъемлющую систему, претендовавшую не только на объяснение динамики функционирования человеческой психики, но и на исчерпывающий анализ всей жизнедеятельности общества. Опираясь на выработанные им психоаналитические понятия «бессознательного», «вытеснения», «проекции», «сублимации», «идентификации», «Эдипова комплекса», Фрейд предпринял не один экскурс в историю культуры. Сенсационная известность, которую сразу же получили эти работы, связана с тем, что Фрейд пытался выяснить причины того кризиса буржуазной культуры, свидетелем которого он был. Попытка истолковать культуру как проекцию индивидуальной психики на «социальный экран» впервые была предпринята З. Фрейдом в работах начала XX в.: в более развернутом виде это было сделано позже, в книге «Недомогание культуры». «Культурный процесс,—писал

¹⁴ И. Бохенский. Современная европейская философия. М., 1959, стр. 47.

Фрейд,—это особое видоизменение жизненного процесса, происходящее под влиянием задач, которые ставит перед человеком Эрос, и под воздействием Ананке — внешней необходимости»¹⁵.

Нельзя достичь глубокого и исчерпывающего понимания культуры и процесса ее развития, если не принять во внимание основных элементов структуры личности и механизмов психических процессов. Однако большая часть фрейдовских конструкций относительно культуры и истории носит спекулятивный и умозрительный характер. Так, происхождение культуры связывается Фрейдом с «убийством первобытного отца». В первобытной орде, как полагал Фрейд, отец деспотически относился к своим сыновьям, не позволяя им приближаться к женщинам, которых он хотел иметь в своем распоряжении. Долго сдерживаемое влечение и ревность сыновей в конце концов обратились против отца. Сыновья убили его и съели. Вслед за этим они испытали острое чувство вины. Дабы предотвратить в дальнейшем повторение кровопролития, был установлен запрет на половое общение внутри рода—запрет на кровосмешение, а также запрет на отцеубийство. Эти два важнейших запрета образовали «Эдипов комплекс», состоящий из подавленной, вытесненной вражды к отцу и вытесненного влечения к матери. «Эдипов комплекс», согласно Фрейду, передается по наследству и является базисом культуры.

Культура для Фрейда совпадает с совокупностью норм, запретов, императивов. Вытеснение первичных влечений создает психологический конфликт: бессознательные силы личности («id», по терминологии Фрейда) стремятся вырваться наружу, реализоваться в агрессивном действии или в кровосмесительной любви: рассудок, усвоенные с детства нравственные нормы (superego) противостоят бессознательным влечениям.

С развитием культуры социальная регламентация усиливается, и психика все более превращается в «кипящий котел возбуждения». Иногда темные силы бессознательного, этой человеческой «преисподней», вырываются наружу. Это случается во время войн, революций, преступных актов. Ценой прогресса является утрата счастья. Культура не позволяет человеку выражать в действии его наиболее сильные и глубокие желания. Правда, имеется обходный путь: сексуальное влечение может быть «сублимировано», т. е. использовано для культурного творчества. Поэзия, религия, романтическая любовь, политическая деятельность как раз и являются, согласно Фрейду, продуктами такой сублимации. Лишь немногие избранные способны к творческой деятельности. Обще-

¹⁵ S. Freud. Das Unbehagen in der Kultur. Berlin, 1930, S. 162.

ство, по Фрейду, выступает как подавляющая, калечащая индивида сила, и только. Культура делает людей все более несчастными. Но если отказаться от нее, люди станут вести себя как «дикие звери, готовые истребить друг друга»¹⁶. Такова дилемма, перед которой стоит современный человек. Его неспособность найти выход из различного рода социальных конфликтов, его неудовлетворенность жизнью, его неврастенические наклонности порождают кризис современной культуры.

Фрейдовская интерпретация культуры основана на противопоставлении биологического индивида его общественному достоянию; «человеческой природой» для Фрейда являются биологические влечения, прежде всего сексуальные. Фрейдовский биологизм занимает позицию, прямо противоположную точке зрения Б. Малиновского и других функционалистов. Для Фрейда культура принципиально враждебна человеческой природе, тогда как для Малиновского культура функционально связана с биологическими потребностями.

С точки зрения исторического материализма обе эти позиции односторонни и неверны. Во-первых, не существует «чистых», не затронутых общественным и культурным воздействием человеческих влечений. Во-вторых, возможность для человека свободно удовлетворять потребности и развивать свои дарования определяется характером общественного строя и самой культуры. Верно, что культура всегда включает в себя определенные, исторически обусловленные нормы — нравственные, правовые, эстетические, и это ограничивает возможность индивида поступать как ему вздумается. Вместе с тем культура формирует личность, помогает выявить способности и таланты человека, показывает ему, что он не одинок, и тем самым придает ему силу и мужество, необходимые для творчества. Культура открывает человеческой личности все новые горизонты. «Каждый шаг на пути культуры был шагом к свободе» (Энгельс). Социализм устраняет классовые пути, мешавшие всестороннему развитию личности.

В работах учеников и последователей Фрейда — Ранка, Юнга, Адлера — идея о том, что вся культура является продуктом вытесненных сексуальных влечений, получает дальнейшее развитие. «Существенная предпосылка культурного развития, — пишет, например, Ранк, — заключается в вытеснении интенсивно окрашенных наслаждением, но враждебных социальному развитию стремлений»¹⁶. Тотем есть результат запрета на кровосмешение. Табу

¹⁶ Цит. по: J. A. C. Brown. Freud and the post-Freudians. Baltimore, 1967, p. 117.

¹⁷ O. Rank, H. Sachs. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1913—1914, стр. 92—93.

связано с запретом отцеубийства и стремлением охранить личность вождя. Вытеснения всегда сопровождаются психическими напряжениями, страхом. Когда страхи «проецируются» вовне, то возникают анимизм, демонизм, магия, колдовство, составляющие существенные элементы культуры бесписьменного общества. Согласно Ранку, всякая культурная деятельность есть «суррогат полового влечения», даже возникновение языка он объясняет избыточным сексуальным возбуждением.

При столкновении с фактами этнографии и социологии психоанализ обнаружил свою теоретическую несостоятельность. Откровенно спекулятивные конструкции фрейдистов вызвали критику со стороны серьезных ученых, в частности этнографов.

В 1920 г., когда вторжение фрейдизма в область социальных наук только еще началось, А. Кребер показал всю беспочвенность фрейдистских умозрений¹⁸. Основным тезисом книги Фрейда «Тотем и табу: сходство между психической жизнью дикарей и невротиков» (1912—1913 гг.), в которой он использовал этнографический материал, было утверждение о том, что «начало религии, этики, общества и искусства необходимо искать в Эдиповом комплексе». Используя гипотезу Дарвина и Аткинсона о «гареме» самца в первобытном стаде, который будто бы изгонял своих соперников за его пределы, гипотезу Робертсона-Смита, согласно которой жертвоприношение у алтаря—это существенный элемент каждого древнего культа, и другие теории, Фрейд «объединил» их с «Эдиповым комплексом», получив механизм, который «объясняет» решительно все в человеческой цивилизации. Так возник фрейдистский миф об «убийстве первобытного отца».

Достаточно изложить содержание книги Фрейда, отметил Кребер, чтобы стала совершенно ясна полная произвольность его построений¹⁹. Кребер указал, что гипотеза Робертсона-Смита справедлива в отношении древних цивилизаций Месопотамии, но неприменима почти ко всем другим обществам. Наука не располагает фактами, подтверждающими точку зрения Дарвина — Аткинсона. «Убийство старика» — то, чему Фрейд придавал наибольшее значение,—относится к сфере фантазии. Что касается запрета на кровосмешение и его происхождения, то имеются более реальные объяснения этого явления.

Особенно решительно Кребер отверг сопоставление человека бесписьменного общества, якобы страдающего от чувства

¹⁸ A. Kroeber. Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis. «American anthropologist», v. 22, N 1, 1920.

¹⁹ Ibid., p. 54.

вины за происшедшее тысячелетия назад «убийство старика», с невротиком, одержимым навязчивыми страхами. Обширнейший полевой опыт этнографов показывает, что человека бесписьменного общества вовсе нельзя назвать невротиком, хотя, конечно, небольшой процент людей невротического склада есть в любом обществе.

Спустя почти двадцать лет Кребер вновь вернулся к вопросу о значении психоанализа для изучения культуры. К тому времени Фрейд стал признанным авторитетом в буржуазной социологии и стало модой им восхищаться. Но это не помешало Креберу написать: «Я не вижу оснований отступить от своего критического анализа книги Фрейда. Нет никаких признаков, что мнение антропологов изменилось в пользу признания основного тезиса Фрейда... Фрейд сам сказал о моей рецензии, что в ней его книга была охарактеризована как небылица. Это удачное выражение, принадлежащее ему самому»²⁰.

Отмечая возможность плодотворно использовать некоторые понятия психоанализа в этнографическом исследовании, Кребер отметил и характерное для Фрейда «странное безразличие в отношении того, согласуются ли его выводы с совокупностью научных данных»²¹. «Не делая различия между тем, что ученый мир принимает как реальность и отклоняет как фантазию, между существенным и важным и неважным, ортодоксальное психоаналитическое движение выдает себя с головой—оно по своему характеру напоминает религию, систему мистицизма; более того, оно имеет черты системы психопатологического фантазирования. Оно присвоило себе такие данные науки (которая есть все более совершенная картина действительности), какие оно могло переварить, и игнорировало большую их часть»²².

Эти резкие слова хорошо иллюстрируются приводимой у Кребера заключительной фразой книги известного фрейдиста Рохейма: «Мы видим, следовательно, что прототипом всей жизни общества являются его половые обычаи и что положение людей в coitus'e объясняет весь их психический строй»²³. Можно ли вообразить, писал Кребер, более произвольный и догматический вывод? Кто из психиатров, антропологов или социологов согласится с ним? «Психоаналитическое объяснение культуры интуитивно, догматично и полностью антиисторично. Оно полностью игнори-

²⁰ A. Kroeber. Totem and taboo in retrospect. «The American journal of sociology», v. 45, N 3, 1939, p. 446.

²¹ Ibid., p. 449.

²² Ibid., p. 451.

²³ Ibid., p. 150.

рует достижения археологии и других доисторических наук; в лучшем случае, оно считает исторические факты малозначительными деталями»²⁴.

Не все зарубежные этнографы, однако, заняли такую же позицию. Многие видные американские ученые, если и пошли на пересмотр некоторых догм фрейдизма, то лишь с целью сделать из него более гибкое и подходящее орудие для интерпретации этнографических данных. Среди тех, кто способствовал проникновению психоанализа в американскую этнографию и социологию, были А. Кардинер, Г. Рохейм и в известной мере Э. Сепир, М. Оплер, К. Клакхон, Р. Линтон.

Г. Рохейм был первым, кто пытался применить открытия Фрейда к анализу культуры. Он отказался от идеи врожденного бессознательного, на которой столь упорно настаивал Фрейд и в несколько ином плане («расовая память») — К. Юнг. Рохейм считал, что многие черты личности, в том числе и «Эдипов комплекс», приобретаются в процессе индивидуального развития.

Культуру Рохейм понимал как результат «продленного младенчества» человека. «Человечество изобрело культуру,— писал он,— в силу своего продленного младенчества или нетерпимости к напряжению... Защитные системы против беспокойства являются материалом, из которого сделана культура, и поэтому специфические культуры подобны специфическим неврозам. Культура направляет *libido* (сексуальную энергию) в объекты—субституты. Наиболее важным из них является жена—человеческое существо, заменяющее мать. Основа общества образуется этими субститутами»²⁵.

Идеи Рохейма были впоследствии широко использованы А. Кардинером—психиатром, увлекшимся этнографией—для описания и анализа ряда культур, в частности культуры алорцев и североамериканских команчей. При интерпретации культуры Кардинер отказался от ряда постулатов, важных для Фрейда, сохраняя, однако, положение об иррациональной природе бессознательного. Зато он детализирует идеи Фрейда и Рохейма относительно роли раннего детства в формировании личности и культуры. Для Кардинера вся совокупность культурных форм оказывается «проекцией глубинных психических напряжений», формирующихся в раннем детстве под влиянием определенной техники воспитания. Система воспитания является «первичным институтом» культуры. Ею задаются те точки, в которых аморфное

²⁴ A. Kroeber. *Anthropology*. New York, 1948, p. 616—617.

²⁵ G. Roheim. *The origin and function of culture*. New York, 1943, p. 77—82.

человеческое существо впервые встречается с нормами и требованиями общества. Ранний детский опыт предопределяет психическую структуру «социального характера», которая выражается в культуре в виде особых форм семьи, морали, фольклора, религии и даже собственности.

«Проективные системы» общественного сознания—фольклор, религия, отчасти мораль—стабилизируют личность, по Кардинеру, поскольку они согласуются с ее детскими переживаниями. Религиозная идеология имеет в центре спасителя и покровителя. Божество есть «проекция» образа отца. Чтобы такая «проекция» стала возможной, необходимо, чтобы отец применял строгую и согласованную систему наград и наказаний. Сильная власть отца способствует формированию чрезмерно жестких нравственно-интеллектуальных убеждений (*superego*) и слабого ядра личности (*ego*).

В итоге такого воспитания личность оказывается неспособной действовать и рассуждать реалистически. События воспринимаются ею не как факты, а как угрозы, обещания или наказания за грехи. Мир такой личности—это не мир естественных вещей или общественных отношений, а мир ее собственных «проективных систем». Познавательная установка имеет целью не познание фактов, как они существуют сами по себе, а постижение той доброй или злой воли, которая стоит за фактами. На внешние события человек реагирует не активным преобразующим действием, а пассивным самобичеванием или готовностью страдать. По мере развития личности формируется идеология, которая стремится представить всю окружающую действительность как проявление воли карающего и награждающего бога. Принятие такой идеологии позволяет «пропускать» весь «травматический опыт» через исходную «проективную систему», т. е. проблему или неприятность рассматривать как наказание за проступок и тем самым освобождать себя от необходимости мыслить и что-то изобретать. Под влиянием жизненной практики, однако, возникают также системы «житейского реализма», которым соответствуют в общественном сознании наука, трудовые навыки, медицина.

Важным отличием обществ друг от друга, согласно Кардинеру, является степень господства «проективных систем». Например, у племени танала (о-в Мадагаскар) преобладание «проективных систем» над системами «житейского реализма» проявляется в том, что они считают лекарства, сельскохозяйственные приемы, охотничьи ловушки неэффективными без применения соответствующего ритуала. По мнению танала, все «хорошее» требует просьбы, подчинения и не достигается прямым действием челове-

ка, которое составляет лишь второстепенный элемент в достижении успеха.

В европейской истории «проективные системы» постепенно уступали свое место эмпирическим. В томистской космологии естественный закон находится под управлением «божественного закона». В современной культуре «проективные системы» изолированы в религиозной, политической и эстетической сферах, тогда как труд—основная деятельность современного европейского человека—определяется целиком системами «житейского реализма»²⁶.

Взятая в целом концепция Кардинера представляет собой еще одну попытку перенести центр общественных противоречий на сознание личности. Опираясь категориями фрейдовского психоанализа, Кардинер пытается объяснить все многообразие событий европейской истории, культуру индейских и австралийских племен, быт и характер современного американца. Кардинер, заменив фрейдовские инстинкты «проективными системами», не отказался, однако, от основной мысли Фрейда о том, что люди мыслят и действуют иррационально.

Понятие «социального характера», устанавливая связь между личными ценностями—с одной стороны—и структурными элементами общества—с другой, может быть полезным орудием этнографического и социологического исследования, поскольку помогает понять целостность культуры и взаимосвязь различных ее сторон. Однако для того чтобы категория «социального характера» имела научную ценность, необходимо соблюдение ряда условий. Во-первых, нельзя рассматривать историю культуры как реализацию некоторых изначально данных черт социального характера. Наоборот, социальный характер есть в значительной степени результат истории культуры. Во-вторых, нельзя все явления культуры и общественной жизни объяснять только действием социального характера. Когда Кардинер связывает развитие автомобилестроения в Америке с якобы врожденной любовью американцев к скорости передвижения, это выглядит несерьезно. В-третьих, сам «социальный характер» должен рассматриваться как результат действия всех социальных институтов, всех экономических, политических, духовных сил и отношений, а не как результат только техники воспитания. Эти требования, однако, игнорируются Кардинером. Его взгляды поэтому надо считать теоретически несостоятельными²⁷.

²⁶ A. Kardiner. The psychological frontiers of society. New York, 1945—1946.

²⁷ Э. В. Соколов. Современный неопрейдизм и проблема социального характера. «Философские исследования. Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена», т. 365. Л., 1968.

Недостатки концепции Кардинера характерны для неофрейдизма в целом. Они в той или иной степени свойственны и блестящим по форме, но по существу поверхностным книгам Э. Фромма. Фромм, несомненно, во многих важных вопросах порывает с Фрейдом. Ему чужд биологизм венского ученого—Фромм делает исходным моментом психику индивида. Соображениям Фрейда о раздвоенности человеческой души Фромм противопоставляет образ гармонической личности, фрейдовскому пессимизму—оптимистическую веру в совершенствование человека. Если Фрейд выбрал позу разочарованного наблюдателя, Фромм выступает сторонником социальных реформ. Достаточно обществу, по мысли Фромма, признать суверенность индивида—и оно станет совершенным, ибо человеческая натура уже такова и требуется лишь, чтобы общество и культура не затемняли света ее природного совершенства.

Однако Фромм разделяет со всем психоаналитическим движением основополагающую для него мысль о первичности человеческой природы по отношению к обществу, истории и культуре. Для Фромма человеческая натура—«единая для человека во все века и во всех культурах»²⁸. Фромм много пишет о связи социального характера и культуры, но для него эта связь выступает как детерминация культуры и истории психологическими особенностями индивидов²⁹. Пытаясь преодолеть биологизм Фрейда, порой уже делая усилия опереться на те или иные положения учения К. Маркса, Фромм остается в плену абстрактного антропологизма.

Общие недостатки неофрейдизма свойственны и работам других продолжателей Фрейда³⁰. Психоаналитические истолкования Горера и других особенно рьяных фрейдистов лишь способствовали дискредитации этого направления³¹.

По словам А. Казина, одного из наиболее пронизательных критиков вульгаризированного фрейдизма, идеи Фрейда, опошленные коммерчески-пропагандистской «массовой культурой», превращены в штампы, с помощью которых реклама способствует сбыту автомобилей и мыла, кинопромышленность фабрикует низкопробные «сексуальные фильмы», а политики внушают людям, что всякая критика буржуазного общества есть проявление личной «болезненности». «Психоанализ, особенно в Америке,

²⁸ E. Fromm. The sane society. New York, 1950, p. 69.

²⁹ E. Fromm. Escape from Freedom. New York, 1945.

³⁰ Например: P. Rosenfeld. Psychoanalysis and civilization. New York, 1962.

³¹ Критику фрейдизма в этнографии см. в статье: Ю. П. Аверкиева. О некоторых этнопсихологических исследованиях в США. «Современная американская этнография». М., 1963.

стал больше увлекаться исцелениями, а не открытиями, и характерно, что после Фрейда в той сфере, которой он занимался, очень мало оригинального мышления. Фрейдизм стал большим бизнесом и к тому же очень «гладким»³².

Не менее остро критикует фрейдизм Э. Беккер, который свою концепцию называет «послефрейдовским взглядом на природу человека». Беккер справедливо указывает на связь фрейдизма с социал-дарвинизмом, с упрощенческими попытками поставить знак равенства между человеком и животным. «Немного инстинктов, таких, как агрессия и сексуальность; универсальный комплекс и еще мрачное и глубокое бессознательное, с помощью которого можно объяснить то, что иначе объяснить трудно,— и вот каждому стали ясны мотивы человеческих поступков»³³,— иронически замечает Беккер, поясняя причины популярности психоанализа. В своей последней книге Беккер, не отрицая роли Фрейда в истории науки о человеке, показывает ограниченность основных идей психоанализа и предлагает иной подход к определению природы человека. По его словам, «бессознательное не есть резервуар животных влечений; скорее это неразобранный итог воспитания в раннем возрасте и сложившегося тогда мироощущения... оно включает в себе широко очерченные и глубокие мотивы нашего поведения — мотивы, которые не подверглись рефлексивному, символическому анализу»³⁴. Сам Беккер полагает, что мотивы человеческого поведения находятся в «беспокойном порыве к движению, который характеризует все организмы»³⁵. Человек — это «энергию превращающий и целенаправленный организм, который стремится сделать максимальным свое бытие, свое собственное чувство себя... он следует общим законам организмического поведения, пытаясь, довольно неуклюже, направлять свое поведение с помощью символов»³⁶. Если отнести эти слова к одному из аспектов человека — биологическому,— то они не вызовут возражений. Но разве они охватывают специфику человека как существа общественно-культурного, нашедшего самого себя в длительном процессе антропогенеза и исторического развития? Ссылки на символы, на наш взгляд, недостаточно. Похоже на то, что

³² A. Kazin. The freudian revolution analyzed. Freud and the 20th century. New York, 1957, p. 21.

³³ E. Becker. Angel in Armor. A post-Freudian perspective on the nature of man. New York, 1969.

³⁴ Ibid., p. 183—184.

³⁵ Ibid., p. 188.

³⁶ Ibid., p. 173, 182.

Беккер, критикуя биологизацию человека, сам остается в кругу идей бихевиористского натурализма. Отдельные высказывания не идут дальше расплывчатого антропологизма фроммовского толка.

Но неспособность психоанализа решить проблему культуры и личности ни в коей мере не означает, что сама эта проблема — надуманная. В противоположность фрейдизму исторический материализм дает методологическую основу для ее правильного решения.

Понятия «человек» и «личность» неравнозначны. Человек есть существо социально-биологическое; ему свойственны глубоко в нем заложенные естественные потребности, массив психики и психомоторные особенности, возникшие еще у его предков из мира животных. Но все это преобразовано и оформлено его общественно-исторической практикой, и именно это делает человека личностью. Личность — это общественный человек, включенный в систему общественных установлений, производства, социальных норм, идей и верований.

Личность можно рассматривать как определенную, свойственную данному этническому сообществу и данной эпохе меру соотносительности между человеком и культурным достоянием общества. Характер освоения человеком культуры, степень и содержание индивидуальной самобытности, имеющей культурный смысл, очерчивает масштабы личности в каждую эпоху. Важнейшая задача исследования проблемы культуры и личности — выяснение типов соотносительности между ними, которые образуют «социальный характер» человека данной культурной среды, определяют содержание и границы личности. Эти типы соотносительности возникают в процессе приобщения индивида к культуре, который начинается в раннем возрасте и заканчивается со смертью человека. Самого пристального внимания исследователя требуют все этапы этого процесса — как обстоятельства, в которых протекало раннее детство, так и дальнейшее усвоение культуры в условиях семьи, школы, группы сверстников, впоследствии в трудовом и иных коллективах. Все это, однако, должно быть с самого начала соотносено с историко-культурным фоном, на котором происходит и от которого зависят по своему содержанию эти процессы.

Понятие личности исторично. Каждая историческая эпоха и каждое этническое сообщество на определенном этапе своего развития выдвигали как основные один или несколько типов личности. Личность может рассматриваться с этой точки зрения как культурно-исторический тип, как собирательное понятие, вообравшее в себя наиболее выразительные черты культурной эпохи.

ее неповторимый колорит, взятые в субъективно-личностном преломлении. Именно в этом смысле мы говорим о личности австралийского аборигена, германца времен переселения народов, древнего грека гомеровской эпохи или эллина периода перикловых Афин, о личности европейца эпохи Возрождения. Отвлекаясь от множества индивидуальных черт, зависящих от места и времени, в данном случае следует понимать под личностью запечатленность самого общего и широкого рисунка культуры, ее стиля, исторического и местного колорита в отдельно взятом индивиде.

Пример конкретно-исторического типа личности — характер мелкого собственника, формирующийся под воздействием системы частного предпринимательства. Индивидуализм, жадность к деньгам, алчность, доходящее до аскетизма самоограничение, позднее увековеченные Бальзаком в образах Гобсека и папаши Гранде, были характерными признаками личности в эпоху первоначального накопления капитала, способствовавшими становлению буржуазного общественного строя.

В те времена, когда буржуазия была восходящим классом, ее представителям были свойственны такие черты, как трудолюбие, настойчивость, бережливость, постоянство усилий, умение рассчитывать свои действия. Эти человеческие качества возникли уже давно; но теперь на их основе сложились другие: привычка к работе по графику, по расписанию, согласно плану; способность к осуществлению задач, тщательно задуманных и рассчитанных на годы; склонность полагаться на себя и своих сотоварищей, а не на милость божества. В эпоху капитализма в европейском обществе эти качества из частной характеристики отдельных индивидов постепенно становятся более или менее общим свойством личности. Социализм освобождает эти качества от своекорыстной ориентации, ставя их на службу общему благу.

Современная эпоха характеризуется наличием мощного потока информации — в области науки, искусства и литературы, политики и в других сферах. Общественная жизнь нашего времени в большей мере, чем в прошлом, зависит от характера средств, при помощи которых люди поддерживают общение между собой. Особенно важной стала социальная функция коммуникативных систем. В науке все большее значение получают математические символизмы, множатся технические устройства, использующие различные коды, ведутся поиски международного вспомогательного языка³⁷. Повсеместно происходит совершенствование поли-

³⁷ Э. Свадост. Как возникнет всеобщий язык? М., 1968.

графической техники, расширение возможностей телевидения, массовое производство кинофильмов и граммофонных пластинок.

Этот процесс является частью современной научно-технической революции, он связан с общим социальным и интеллектуальным прогрессом человечества. В его основе лежат объективные явления — высокий уровень современного производства, интенсивный международный обмен в области экономики и духовной культуры. По словам В. И. Ленина, «... вся хозяйственная, политическая и духовная жизнь человечества все более интернационализируется уже при капитализме. Социализм целиком интернационализирует ее»³⁸. Во всех высокоразвитых странах происходит приобщение широких масс к культуре — процесс, конечно, качественно различный в условиях социализма и капитализма³⁹.

Особенное значение имеет взаимозависимость, существующая между автоматикой и коммуникацией в ее теоретическом аспекте. К числу зарубежных ученых, понявших это одним из первых, относится американский специалист по автоматике и технической информации Дж. Диболд. В своих работах он показал, какое значительное влияние на уклад современного индустриализованного общества окажет развитие автоматизированной техники: автоматика, писал он, произведет в жизни людей переворот, сравнимый лишь с промышленным переворотом XVIII—XIX вв. Диболд неустанно подчеркивает те последствия, к которым приведет, как он выражается, «информационная революция». «Колоссален размах перемен, которые произойдут в жизни каждого человека и в истории человечества в результате информационной революции, свершающейся в наши дни,— утверждает он.— Нужно ясно представить себе все то, что совершает информационная техника, в корне меняющая будущие условия существования. Она несет с собой производство материалов и разработку формул, которые изменят ход эволюции. Она даст нам возможность менять молекулярную структуру ДНК, т. е. записи, сделанные генетическим кодом. С ее помощью мы уже создаем «искусственный разум» — машины, улучшающие свое действие после ознакомления с некоторой средой или набором определенных ситуаций. Человек сейчас должен во что бы то ни стало создать психологические, духовные и философские предпосылки социального освоения техники, если он хочет устоять в вихре перемен, радикальных и не имеющих прецедента»⁴⁰.

³⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 318.

³⁹ К. Жигульский. Пути развития массовой культуры. М., 1969.

⁴⁰ J. Diebold. Automation: the coming of a new era. New York, 1962, p. 62.

Диболд не одинок в своем суждении. В 40—50-е годы многие зарубежные ученые стали особенно выделять «человеческую способность к массовой, систематической и постоянной символизации» в качестве основы культуры. Так, Л. Уайт писал, что «культура — это организация вещей и явлений, основанная на символах; это язык, обычаи, орудия, убеждения и т. д., рассматриваемые во внесоматическом контексте, как процесс *sui generis*, совершенно отдельно от их человеческих носителей»⁴¹. С этим определением Л. Уайта нельзя согласиться, ибо основа культуры не символы, а производительные силы и производственные отношения общества. Кроме того, хотя развитие культуры не определяется желаниями и намерениями отдельных индивидов, это не значит, что культура не зависит от людей. Именно люди и только они творят культуру, внося в нее индивидуальный талант, склонности, вкусы. Однако несомненно, что лишь благодаря знаковой («символической», по выражению Уайта) форме коммуникации, оказалось возможным превращение индивидуального опыта в опыт всеобщий, социальный, т. е. накопление, закрепление, передача и историческое преобразование материальных и духовных ценностей⁴². Правомерен ли подход к культуре с точки зрения учения о знаковых системах — семиотики? Безусловно, если мы помним о том, что семиотический аспект рассмотрения культуры — лишь один из возможных⁴³. В семиотическом анализе культуры необходимо исходить из строгого различения роли культуры как *предмета* коммуникации, *условия* (объективной основы) коммуникации, *средства* коммуникации и *носителя* коммуникации. Поясним эту мысль.

Общество, как известно, есть система социальных связей между людьми. Эти связи реализуются как в одной из своих форм в процессе человеческого общения. Это общение включает в себя в качестве важнейшего момента обмен трудовыми навыками, другими видами практического опыта, знаниями, образами художественного или иного характера, наконец, обмен предметами, сделанными руками человека. Короче, общение между людьми включает обмен культурой, хотя и не сводится к нему. Культура в этом случае является *предметом* коммуникации. Диалектика

⁴¹ L. White. The concept of culture. «Culture and the evolution of man». New York, 1962, p. 46.

⁴² Это подчеркивает Э. С. Маркарян в критическом разборе теории Л. Уайта (см. его статью «Культурологическая теория Лесли Уайта и исторический материализм». «Вопросы философии», 1966, № 2, стр. 86).

⁴³ На некоторые проблемы, встающие в связи с семиотическим подходом к социологии культуры, указывает польский марксист К. Жигульский (K. Zygmuntowski. Semiotic approach to the problems of the sociology of culture. «Scientia», v. CIV, N DCXCI—DCXCII, 1969).

общественной жизни такова, что культура, которая как бы «циркулирует» в обществе, создает среду, благоприятствующую дальнейшему усилению этой «циркуляции». Если мы обратимся к историческому процессу антропогенеза, то отметим превращение небольших групп, на заре существования человечества рассеянных по Земле, во все большие, сплоченные, хотя и внутренне противоречивые сообщества; мы увидим, что общественные связи и общение между людьми непрерывно возрастают. Развитие культуры всегда способствовало этому процессу.

Чем богаче становилась человеческая культура, тем сложнее, теснее и противоречивее сплетался клубок общественных взаимосвязей, тем интенсивнее становилась коммуникация. История свидетельствует, что в процессе производства материальных благ, в ходе создания и потребления культурных ценностей люди объединяются во все более тесные (нередко внутренне противоречивые) коллективы. Так, современная индустрия, это важнейшее звено культуры нашей эпохи, создает огромные коллективы трудящихся, ведет к возникновению больших городов. На основе роста производительных сил общества и успехов науки происходят и другие процессы: постоянное увеличение населения нашей планеты, развитие средств сообщения. Мир становится все более многолюдным и тесным, все более взаимосвязанным. Иными словами, возникают и укрепляются все новые *условия* (объективная основа) коммуникации. Соответственно процессам «уплотнения» мира растет потребность людей в общении, в обмене чрезвычайно усложнившимся опытом — политическим, интеллектуальным и эмоциональным, что требует все новых *средств* коммуникации. Их доставляет современная техника — это транспорт, все более быстрый и вместительный, телеграф, телефон, радио, телевидение, коммуникационные спутники и многое другое.

Нетрудно заметить, что культура как предмет, условие и средство сообщений, связей составляет единый комплекс, в котором не всегда можно различить границы между составными частями. Этот комплекс в свою очередь непосредственно впаян в общий массив общественно-исторической практики человечества. При всем своем решающем значении коммуникативный комплекс уподобился бы мотору на холостом ходу, если бы он не включал в себя особого механизма — знаковых коммуникативных систем. В незапамятные времена в недрах общества сложились и выросли особые структуры, основной функцией которых стала передача информации. Совершенно особенный характер этим специализированным элементам культуры придает то обстоятельство,

во, что они функционируют посредством кодирования и декодирования информации, выступая как *носитель* коммуникации. Древнейшей и наиболее важной коммуникативной системой является язык. Меньшее значение в этом плане имеет искусство.

Совершенно иначе решают проблему культуры и коммуникации философы-идеалисты. На первый план они выдвигают *символический* момент в знаковых системах; о том, что материальная жизнь общества является основой функционирования знаковых систем, они полностью забывают. Характерно, что само понятие символа употребляется ими в значении, весьма нестрогом, если не сказать больше, с точки зрения семиотики. Действительно, символ является своеобразным видом знака; в строгом смысле этого термина, символ не до конца произволен, его связь с обозначаемым (символизируемым) предметом всегда является более или менее мотивированной (символ справедливости — весы нельзя заменить чем попало — колесницей, например)⁴⁴. Символ в силу своего образного характера, глубокой связи с фольклором, искусством нередко создает впечатление особой содержательности, намек на нечто, что находится вне его и в то же время неким таинственным образом участвует в нем. Идеалистическая гносеология и эстетика, сами возникнув из мифологического восприятия мира, делают такое истолкование символа принципом. В них понятие *символа* отождествляется с понятием *знака* вообще.

Истоки большинства современных символических теорий культуры восходят к Канту. Согласно его взгляду, человек живет в мире явлений, не тождественных объективной действительности. Явление в кантовском смысле отделено от действительности — как природной, так и человеческой — и выступает лишь как символ последней. Человек для себя самого, по Канту, так же как и природа, есть «вещь в себе».

Среди неокантианцев немецкий философ Э. Кассирер особенно настойчиво защищал символическую теорию культуры, которую он противопоставлял натуралистически-позитивистскому истолкованию культурных форм.

Человек рассматривается в философии Кассирера совершенно иначе, чем это делается в теориях позитивистского и неопозитивистского толка. Если Фрейд и его последователи стремились сделать понятной культуру, сведя ее к некоторой проекции биологических импульсов индивида на внешний мир, то Касси-

⁴⁴ Пример Ф. де Соссюра. Семиотическое определение символа см. в кн.: Л. О. Резников. Гносеологические вопросы семиотики. Л., 1964, гл. VI.

пер все внимание сосредоточивает именно на внебиологических качествах человека. Человек для него вообще не имеет «природы» как неизменного, биологией обусловленного, простого «однородного» бытия. Эту мысль, общую для многих направлений современного идеализма, испанский философ Ортега-и-Гассет сформулировал так: «человек не имеет природы — он имеет историю». Человек постоянно исследует мир и свою душу, испытывает условия и границы своего существования. Он представляет собой странную смесь бытия и небытия. Возможность свободного выбора, творчества, произвольного ответа на явления окружающего мира гораздо более важный момент в характеристике человека, чем какие бы то ни было инстинкты и потребности. Культура вырабатывается человеком не как ответ на потребности, а как ответ на необходимость «коммуникации», как средство общения, взаимопонимания. «То, что недано в коммуникации, не существует» (К. Ясперс). Отсюда не вещи и не психические силы являются важными в культуре. «Человеческая культура получает свой особый характер и свои особые интеллектуальные и моральные ценности не от материала, из которого она состоит, но из его формы, из его архитектурной структуры»⁴⁵.

Животное, пишет Кассирер, обладает рецепторной и эффекторной системами. Рецепторная система, с помощью которой биологический вид получает внешние стимулы, и эффекторная система, позволяющая ему реагировать на них, тесно связаны. Они звенья одной и той же функциональной цепи. Человек тоже обладает таким механизмом, но в человеческом мире мы находим новую характеристику, которая свойственна лишь человеку; функциональная цепь человека не только количественно расширена, она претерпела качественные изменения. Человек изобрел новые способы приспособления к среде. Между рецепторной и эффекторной системами, общими для всех живых существ, находим в человеке третье звено, которое можно назвать символической системой. Это новое приобретение преобразует всю человеческую жизнь. Человек по сравнению с животными живет не только в более широкой действительности, он живет в новом измерении действительности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и немедленный ответ, во втором случае ответ замедлен. Он прерван и опосредован постепенным и сложным процессом мысли.

⁴⁵ E. Cassirer. An essay on man. New York, 1956, p. 56.

Человек живет уже не просто в физической Вселенной, он живет в символической Вселенной, утверждает Кассирер. Язык, миф, искусство и религия — части этой Вселенной. Они напоминают разноцветные нити, сплетающиеся в символический клубок, запутанный клубок человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мысли и опыте только тому и служит, что делает эту сеть все более сложной и крепкой. Человек уже не может непосредственно иметь дело с действительностью; он не может стать с ней лицом к лицу. В той мере, в какой возрастает символическая активность человека, физическая реальность отходит на задний план. Вместо того чтобы иметь дело с самими вещами, человек в некотором смысле все время беседует с самими собой. Он настолько «закутал» себя в языковые формы, в художественные образы, в мифические символы или религиозные обряды, что он уже не может видеть или знать что-либо иначе, как с помощью этих искусственных средств. Даже в практической сфере он не живет в мире твердых фактов или согласно своим непосредственным нуждам и желаниям. Он живет скорее среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, иллюзиях и разочарованиях, в своих фантазиях и мечтах.

Человек, заключает Кассирер, не только и не столько *animal rationale*, сколько *animal symbolicum*. Это определение позволяет понять истинное своеобразие человека и возможности, открытые для него — перспективы культурного творчества.

Исходя из этих положений, немецкий философ рассматривает миф и религию, язык, искусство, науку. Согласно Кассиреру, это все «символические формы», обладание которыми делает человека человеком. Рассматривая основные структуры этих форм, Кассирер проявляет большую эрудицию, тонкость суждений. Но важнейшая часть культуры — материальное производство — полностью выпадает из его поля зрения.

Культура есть человеческое творение, она создается с помощью воображения, сознательного и бессознательного синтеза отраженных образов, воли, эмоций, интеллекта. В этом Кассирер прав. Однако нельзя согласиться с таким односторонним, всецело идеалистическим пониманием культуры, когда она целиком отождествляется с символами, а все ее функции сводятся лишь к коммуникации и сигнификации. Культуре свойственны многие другие функции, прежде всего функция производства материальных благ; ее-то, однако, Кассирер и не рассматривает. Можно согласиться с тем, что человеческое познание, развиваясь, становится все богаче; оно принимает все более абстрактный и независимый от человека характер. Известная отвлечен-

ность, «отчужденность» свойственна, вообще говоря, всем явлениям культуры: науке, религии, политической идеологии, искусству, технике.

Однако развитие познания и культуры в целом есть освоение человеком мира, умножение и углубление его связей с природой. Область культуры, связанная с производством материальных ценностей, — важнейшая в культуре. В жизни человеческого общества культура выполняет прежде всего активно-приспособительную функцию и лишь в связи с ней — коммуникативную. Человек исторически и в жизни каждого поколения начинает свои усилия с поддержания своей жизнедеятельности с помощью производства материальных благ и защиты от неблагоприятных воздействий природной среды. Лишь в процессе труда возникают обмен культурным опытом и использование символов — если понимать их в широком, несемантическом смысле, как это делают некоторые зарубежные исследователи.

Следует подчеркнуть, что культуру нельзя рассматривать как совокупность «символических форм». Конечно, язык (эта важнейшая знаковая, «символическая система») связан со всей тканью человеческой жизнедеятельности, пронизывает ее; вместе с тем не язык и общение в более широком смысле, а общественно-историческая практика являются основой культуры. В ее ходе кристаллизуются явления культуры — результат взаимодействия общественного человека с окружающей его природной средой. Эти явления — предметы, идеи, навыки труда и социального поведения, художественные образы — не свободны от влияния коммуникативных систем, но имеют вполне самостоятельное значение, обеспечивая удовлетворение основных биологических и духовных потребностей человека, свойственных ему как общественно-природному существу.

Нельзя согласиться с теми из современных философов-идеалистов, которые, подобно Кассиреру и Ортега-и-Гассету, вообще отрицают значение природного компонента человека для развития культуры. Человек сделан из плоти и крови, он должен есть, спать и продолжать свой род. Культура является могучим инструментом, облегчающим ему биологическое существование и позволяющим вести его в подлинно человеческих, облагороженных формах. Другой вопрос, что природное начало в человеке не является неизменным, преобразуется в ходе истории, всегда несет отпечаток эпохи и этноса данного народа. Правильнее сказать, что человек «не имеет природы, не преобразованной историей».

Что же касается знаков, символов и прочих «символических» (точнее — коммуникативных) форм, они, вопреки мнению Э. Кассирера, его американской ученицы С. Лангер⁴⁶, К. Леви-Стросса и др., не первичны в культуре, хотя и образуют весьма значительный массив культурных явлений. Роль языка в общественной жизни, в познании, в художественном творчестве в настоящее время очевидна для всех. Важны, однако, и другие коммуникативные системы.

Есть знаки, далекие от эмоциональной жизни человека и отличающиеся поэтому обнаженностью своего условно-функционального смысла. Таковы, например, дорожные знаки, азбука Морзе, математические и иные системы знаков. Это же можно сказать и об алфавите, хотя с меньшей уверенностью, ибо историки рассказывают нам о неоднократных попытках мистического истолкования письменности⁴⁷. Но существуют знаки и символы, соотносящиеся со значительными общественными и личными ценностями (американский исследователь символизма Л. Берталанфи предложил называть их «экзистенциальными символами») ⁴⁸. Имена и портреты духовных и политических лидеров, многие обычаи (например, обычай здороваться, общественные и семейные праздники и т. д.), деньги, драгоценности, знаки отличия в армии, премии, ордена и многое другое, менее бросающееся в глаза, но подчас еще более важное в жизни, — все это имеет символический характер. Символы такого рода легко становятся «точками кристаллизации», вокруг которых возникает сплав человеческих эмоций, надежд, интеллекта и воли. Наше отношение к ценностям жизни и культуры, представляемым этими символами, переносится на сами символы, делая их фокусом, видимым средоточием различных более или менее отвлеченных истин. Символы в силу своей четкости, наглядности и конкретности легче, чем абстрактные идеи, включаются в действие. Они становятся могучим средством поддержания коллективных эмоций и сплочения людей.

Основное значение символизма в культуре и общественной жизни заключается в его действенности. Знамя во время битвы

⁴⁶ В своих последних работах С. Лангер (*S. Langer. Philosophical sketches. N. Y., 1964*), оставаясь в целом на позициях неокантианского идеализма, пытается избежать «крайностей» Кассирера. Так, она дает семиотически более строгое определение знака, который она по-прежнему называет «символом» (указ. соч., стр. 58), говорит не о «творении мира» языком, как это делал Кассирер, а лишь о значении языка в оформлении наших представлений о мире (там же, стр. 59—60).

⁴⁷ A. Bertholet. *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben. Berlin, 1949.*

⁴⁸ L. von Bertalanffy. On the definition of the symbol. «Psychology and the symbol». New York, 1965, p. 38.

придает мужество, собирает рассеявшихся по полю брани бойцов, сплачивает их — знамя защищают, оберегают, за него умирают, но не отдают врагу. Для участников сражения знамя становится чем-то большим, нежели просто знак. Вовлеченность символа в целенаправленное действие невольно заставляет нас видеть в нем нечто, обладающее собственным содержанием, символ как бы приобретает ценные качества того, что он символизирует.

Отсюда недалеко и до иллюзии «участия» символа в той объективной действительности, которую он представляет. Психология этого переосмысления отчетливо выступает в следующем примере. Когда в старинных легендах продают душу черту, то расписываются кровью. Это означает, что значительность акта подчеркивается заменой одного символа, ставшего банальным и отчасти утерявшего свой «экзистенциальный» смысл, на другой, который как бы «участвует» в реальности жизни и смерти (вполне очевидно, что строго логически подпись кровью в той же мере условна, как и подпись чернилами). Процесс переосмысления может в отдельных случаях перейти ту принципиальную грань, за которой символический смысл и вовсе теряется, знак как бы «осуществляется». Это нередко происходит в религии, насыщенной символами. Черный полинезийский божок часто не только символизирует некие всемогущие силы незримого мира, которые, по мнению человека бесписьменного общества, стоят за ним, — он сам становится «обладателем» сверхъестественных свойств, фетишем (все мы знаем рассказы о «чудотворных» иконах, в средние века «мощи святых» толкли в порошок и глотали, чтобы исцелиться).

Культурный фетишизм означает крайнюю степень процесса переосмысления символа в вещь, при которой не только условность знака перестает осознаваться, но и стирается грань между обозначающим и обозначаемым. Диалектика несимволического и символического в культуре такова, что возможен не только процесс переосмысления некоммуникативного в коммуникативный, но и обратный переход, в своих крайних проявлениях ведущий к фетишизму. Характерно, что некоторые современные религиозные направления, например «теология культуры» П. Тиллиха, считают одной из основ культуры символы, которым свойственна мистическая «партиципация» в символизируемой ими действительности. Оказывается, что между первобытным фетишизмом и современными идеалистическими теориями культуры, несмотря на всю их изощренность, есть принципиальные точки соприкосновения!

В заключение — о некоторых общих чертах современной зарубежной философии культуры.

Существует немало течений, школ немарксистской культуроведческой мысли XX столетия. Изобилие концепций и сочинений не подлежит сомнению. Но что дает эта книжная продукция для понимания актуальных проблем современной культуры и перспектив дальнейшего развития? Тут-то и обнаруживается слабость немарксистских концепций. Если марксистско-ленинская теория культуры вырастает на основе анализа исторического общественно-культурного развития, большинство зарубежных концепций в той или иной степени страдает абстрактностью, внеисторическим взглядом на вещи. Недооценка роли общественно-исторической практики как стихии, в которой рождается культура, отрицание объективного характера культуры, отход от историзма — вот основные недостатки ряда зарубежных концепций, в их числе «символических» теорий и фрейдизма.

Как мы уже указывали, идеализм подменяет практику «непосредственными биологическими детерминантами» (Б. Малиновский), проекцией индивидуальных влечений (З. Фрейд), символами (Э. Кассирер), «вечными ценностями» (П. Тиллих). Между тем именно в общественно-исторической практике человечества рождается культура; всей своей жизненностью и подлинностью культура обязана *общественному человеку*, становящемуся все более «человечным» в процессе истории. Материальный предмет, идея, художественный образ — все в культуре имеет смысл лишь в связи с «практически-критической» деятельностью человека, направленной на преобразование природной и социальной среды и на совершенствование собственной натуры.

Культура как объективное явление — продукт истории; культура все время возникает и изменяется, умирает и рождается вновь. Отказ от историзма или по меньшей мере непоследовательность в действительном, а не декларативном, его методологическом применении — важнейший недостаток зарубежных теорий культуры. По Фрейду, культура есть неизменный продукт данных от века влечений индивида; ничто не в силах изменить заложенные в человеке инстинкты жизни и смерти, творчества и разрушения. История идет, а набор основных потребностей биологической природы человека не меняется, утверждал Б. Малиновский. Божественные откровения вечны, учит религиозная философия культуры. Неокантианцы либо признавали неизменными «ценности культуры» (Риккерт), либо отдавали себе отчет в том, что развитие идет, но, по их мнению, лишь в области духа (Э. Кассирер). Диалектика в подходе к явлениям

культуры, которая, хотя и в ограниченно-идеалистической форме, проявляется порой в трудах Э. Кассирера и Р. Коллингвуда, делает «Опыт о человеке» и «Идею истории» увлекательными книгами. Но это лишь фрагменты. Только историческому материализму под силу последовательно провести историзм в описании общественно-культурных явлений. «Весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривалось лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории», — писал В. И. Ленин⁴⁹.

Марксистско-ленинская философия культуры строится на основе истории культуры; вместе с тем она обращена в будущее. В отличие от современной буржуазной философской мысли, связанной с исторически обреченным классом, она проникнута действенным отношением к миру и историческим оптимизмом. Историко-материалистическая теория культуры выявляет подлинные ценности культуры, вызревавшие на протяжении веков общественного развития, и содействует их претворению в жизнь.

⁴⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 49, стр. 329.

**ТЕОРИЯ «ЕДИНОГО СОЦИАЛЬНОГО ПОЛЯ»
В БРИТАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ
(На примере «африканской социологии»)**

Е. А. ВЕСЕЛКИН

Британская социальная антропология обладает специфическими чертами, которые позволяют изучать ее отдельно. Это наука с большими традициями, складывавшимися под влиянием определенных политических, исторических и идеологических условий.

Для британской социальной антропологии характерно (по сравнению, например, с североамериканской) большее единство научных взглядов. Это можно, вероятно, объяснить единством задач, которые стояли перед учеными Британской империи, настоятельной необходимостью концентрации усилий на решении определенных практических вопросов, а также влиянием традиций и большого авторитета ученых метрополии в этой области. Теоретические ценности, импортируемые из-за границы, британские ученые стремились переработать и усвоить в соответствии со своими целями, потребностями и традициями.

Поскольку британская социальная антропология существует как научная дисциплина со своими сферой изучения и методами исследования и обладает спецификой, отличающей ее от подобных наук в других странах, постольку она может рассматриваться отдельно.

Если общественные науки, по выражению Б. Малиновского, — «экспериментальная лаборатория изучения человека», то в экспериментальной лаборатории социальных антропологов изучается не человек вообще, а человек в слаборазвитых странах, в колониальной ситуации, наконец, человек в развивающихся странах. И это изучение, как подчеркивают сами антропологи, служит практическим целям, чем и оправдывается ими само существование науки. Социальная антропология занималась главным образом такими колониальными народами в первую очередь в пределах Британской империи. Она внесла свой вклад в теорию и практику колониализма и неоколониализма.

Британская антропология традиционно интересовалась Африканским континентом, в области африканистики работали и ра-

ботают много видных ученых. На африканском материале ставились и решались многие теоретические и практические вопросы. Британские антропологи изучение Африки зачастую даже выделяли в специальную область — «африканскую социологию», на примере которой можно наглядно проследить некоторые теоретические и практические проблемы современной социальной антропологии.

Практическим целям и служила реформа науки, которую обычно связывают с именем Б. Малиновского и которая относится к периоду после первой мировой войны. Начали проводить интенсивные полевые исследования «этнографических» народов. Их хозяйственная и общественная организация, культурно-психические особенности изучались в комплексе, как функциональное целое. С накоплением большого практического материала социальные антропологи начали претендовать на разработку практической колониальной политики. Главный вопрос, на который они должны были ответить, заключался в том, как управлять колонизированными народами.

В связи с новой политической ситуацией, сложившейся в Британском содружестве после второй мировой войны, несколько изменились задачи, стоящие перед социальной антропологией. Теперь от нее требуют ответить на вопрос, как сохранить влияние бывшей метрополии, требуют помочь в определении новой политики, проверить на практике эффективность новых методов воздействия на страны «третьего мира». Это заставило ученых искать новый подход к изучаемым народам, разрабатывать новую или модернизировать старую методологию.

Сейчас, когда большинство колониальных стран получило политическую независимость и стало невозможно прямое администрирование, предпринимаются попытки идеологической «колонизации» бывших колоний, и социальная антропология призвана служить эффективным инструментом такой политики. В этой области большую роль играет теоретическая (общая) социальная антропология, разрабатывающая вопросы мировоззренческого характера. Один из ведущих современных британских социальных антропологов Макс Глакман прямо утверждает, что именно социальная антропология призвана служить альтернативой марксизму в Африке.

В научных центрах бывших колоний научные традиции метрополии довольно сильны: в административном аппарате работает много английских ученых, в том числе антропологов. Через посредство социальной антропологии идет интенсивное идеологическое наступление Великобритании на страны «третьего мира».

Естественно, что если мы не обратим внимания на эту роль общей антропологии, то без борьбы сдадим буржуазным ученым важный участок идеологического фронта.

Прежде всего необходимо выяснить: в чем же практическое значение социальной антропологии для современной политики империализма в развивающихся странах.

Огульное отрицание значения работ социальных антропологов вряд ли уместно. Для того чтобы наука находилась на «службе империализма», имела практическое значение, она должна отражать реальные социальные процессы, должна дать их анализ.

Стремление социальных антропологов придать науке прикладной, практический характер имеет двойное значение: с одной стороны, предпринимаются попытки сделать ее эффективным орудием практической политики Британии. С другой стороны, идет поиск более эффективных средств анализа социальной действительности, поиск возможно более точной картины реальной жизни. Изучение методики и методологии современной антропологии помогает яснее понять оба эти процесса.

Одной из основных тенденций развития современной британской социальной антропологии является переориентация самой науки в подходе к изучаемой действительности. Процесс переориентации связан с развитием нового направления в британской социальной антропологии — структурализма, что обусловило отход от функциональной школы Б. Малиновского. Становление структурализма стимулировало постановку и изучение антропологами новых социальных проблем, возникающих в развивающихся странах, особенно в Африке.

Функционализм оказался несостоятельным перед лицом социально-экономических изменений, происходящих в Африке, поэтому структуралисты отказались от взгляда на африканские народы как на изолированные общества с довольно неподвижной социальной и хозяйственной организацией. Африканские народы рассматриваются теперь как общества со сложной социально-экономической и этнической структурой. Структуралисты признают наличие некоторых общих социальных законов, единых для всего человечества, стремятся к анализу действия этих законов и через него — к познанию конкретных обществ и их социальных проблем. Структуралисты признают прогресс и эволюцию, правда, разрывая эти понятия. Прогресс они признают только в области технического развития. Социальное

развитие они определяют как эволюцию, отбрасывая критерий прогрессивности в применении к социальным проблемам.

Историю развивающихся народов они рассматривают как часть мирового исторического процесса. Это заставило их в социологических исследованиях, особенно в последние годы, уделять больше внимания историческому анализу. В связи со своей общей социологической схемой они стали рассматривать африканское общество как меняющееся общество. Это позволило им по-новому поставить ряд проблем африканской социологии.

Структуралисты признают принцип взаимозависимости в современном человеческом обществе, правда, понимаемый ими по-своему, с позиций европоцентризма. Они также признают действие закона борьбы противоречий, который был воспринят Рэдклифф-Брауном у Гегеля и сейчас особенно последовательно разрабатывается М. Глакмэном. Исходя из действия двух последних законов, они сформулировали методологическое понятие единого социального поля, занимающее важное место в их социологических схемах.

Структуралисты ищут объяснения социальных явлений в самой социальной действительности, прежде всего в структуре данного общества. Они используют структурный анализ как основу для изучения политических и идеологических отношений общества и стремятся понять эти отношения в их взаимосвязи. Можно спорить о трактовке ими закона борьбы противоречий и по ряду других вопросов. Однако объективно со структурализмом связано развитие британской социологической мысли. Британские ученые разработали гибкую и эффективную методологию, которая позволяет давать более точный анализ действительности по сравнению с функционализмом. Новая методология позволила поставить много важных проблем и дать их интересное решение.

В послевоенной Африке шел процесс детрибализации, урбанизации значительных масс населения. Более отчетливой стала социальная дифференциация. Все большую роль начинали играть в политической жизни «черного континента» местный рабочий класс и буржуазия. «Новое вино разрывает старые меха», — образно констатировала этот процесс Моника Вилсон (Хантер)¹. Все это обусловило различие интересов разных слоев африканского общества, рассматривавшегося функционализмом как некое единое неизменное целое.

¹ M. Hunter. Reaction to conquest. London, 1961, p. 574.

У белого населения в Африке тоже существовало различие интересов и взглядов на африканские проблемы. Мелкий лавочник, крупная компания, белый фермер находятся в различных отношениях с африканцами, по-разному относятся к социально-политическим проблемам континента.

Африка, особенно после второй мировой войны, начинает играть большую роль как потребитель товаров и коммерческий партнер западных стран, что отмечают антропологи². Деловые круги финансируют обширные комплексные исследования в Африке в целях изучения потенциальных возможностей африканского рынка. В таких исследованиях участвуют и антропологи³.

Переоценка наследия функционализма шла под знаком критики методологических и теоретических взглядов Малиновского и его сторонников. Но это не был кабинетный спор. И функционалисты, и структуралисты понимали прикладное значение антропологии и стремились к практическому ее использованию. Вопрос стоял о том, какие методы изучения, какой подход более эффективны, какую политику в Африке следует считать наилучшей в современных условиях.

Если функционалисты в своих практических рекомендациях ориентировались на вождя и племя как социальную опору колонизаторов, на консервацию и даже искусственное возрождение традиционных институтов, то структуралисты допускали возможность изменений и принимали их как неизбежное. Но чтобы предвидеть характер изменений и управлять ими, необходимо их тщательное изучение, а методология функционализма становилась помехой при решении этих задач. Перефразируя выражение М. Вилсон, можно сказать, что новое социальное вино разрывало старые методологические меха функционализма.

Большое внимание было уделено структуралистами критике теории культурных контактов. Как политическая идея она не могла иметь успеха у африканской интеллигенции. В свете послевоенного социального и идеологического развития народов континента стала более отчетливо видна расистская суть концепции «трех культурных сущностей», лежащей в основе теории культурных контактов. В научном отношении она была бесплодна, так как не отражала фактического положения дел на континенте. Сложные социальные изменения и взаимодействия на континенте не укладывались в теоретические схемы Б. Малинов-

² L. H. Gann, P. Duignan. *White settlers in tropical Africa*, London, 1962, p. 15.

³ M. Hunter. *The new societies of Africa*. London, 1962, p. XV.

ского и его сторонников. Для них был характерен антиисторический взгляд на изучаемые народы, которые рассматривались как замкнутый, неподвижный, пассивный мир, неспособный к самостоятельному развитию.

Функционалисты говорят о «трех культурных сущностях», не сопоставимых между собой и развивающихся каждая по своим законам. В отличие от них структуралисты признают наличие общих законов для человечества. Поиски общих законов в свою очередь ведут их к изучению сравнимых аспектов в жизни отдельных народов в возможно более широком плане. В этой связи для них приобретает большое значение сравнительный метод, являющийся средством экспериментального изучения общества⁴.

В соответствии с этим была подвергнута критике отправка точка анализа функционалистов — понятие потребностей (нужд). Понятие потребностей не подразумевает постановку сравнимых проблем, использование сравнительного метода в изучении социальных явлений. «Неудача Малиновского в изучении внутрикультурных явлений является отражением того факта, что «функция» института заключается в удовлетворении потребностей, а потребности едины для всех обществ»⁵, — замечали оппоненты Б. Малиновского.

Гораздо более плодотворной оказалась теория «единого социального поля». Она была сформулирована одним из создателей британского структурализма А. Р. Рэдклифф-Брауном. Впоследствии она с успехом развивалась Э. Эванс-Причардом, М. Глакмэном и др. В значительной степени благодаря им она воспринята современной британской социальной антропологией.

В противоположность концепции «трех культурных сущностей» теория «единого социального поля» отстаивает принцип взаимозависимости в самой широком понимании.

Функционалисты не шли дальше мысли о взаимозаменяемости институтов в определенной ограниченной сфере («на ничейной земле изменений»). Структуралисты исходят из положения о теснейшей связи всех социальных явлений, из мысли, что процессы, происходящие в жизни каждого отдельного общества, принципиально не отличаются друг от друга. Если у первых допускается только взаимозаменяемость институтов в искусственном третьем мире, то у вторых подразумевается тесная взаимо-

⁴ A. R. Radcliffe-Brown. *Method in social anthropology*. Chicago, 1958; *idem*. *Structure and function in primitive society*.

⁵ M. Gluckman. *An analysis of sociological theories of Bronislaw Malinowski*. Cape Town, 1949, p. 23.

зависимость институтов в рамках единого социального поля, трактуемого очень широко: это может быть и отдельная африканская община, и какое-то предприятие, и все Британское содружество в целом.

Функционализм рассматривал, например, африканцев и белых как членов совершенно различных и несопоставимых обществ. Структуралисты, напротив, рассматривают африканцев как интегральную часть современного мира.

Но какое место и какая роль отводится африканцу в современном мире? Вот как определяют место африканца в системе «социального поля» Содружества структуралисты. «Мы заявляем, что шахты Рэнда и африканское племя являются частями единого социального поля; что администратор, который представляет правительство в Лондоне, управляющее поселенцами и африканцами, и вождь, который управляет только племенем, члены которого находятся в постоянных отношениях с поселенцами и правительством, оба являются частями единого политического целого»⁶.

Конечно, трудно говорить о равноправии африканца и колониального администратора в системе данного социального поля. Создавая свою теорию, структуралисты не могли не видеть социальных противоречий. Сама полевая практика давала им богатый материал. Но философские взгляды структуралистов не только допускают, но и подразумевают присутствие противоречия в явлении. На общесоциологическом уровне закон борьбы противоречий развивал А. Р. Рэдклифф-Браун. Многие антропологи-структуралисты разрабатывали и разрабатывают его на материалах своих частных исследований. На уровне методологии социальной антропологии особенно последовательно разрабатывает эту теорию как понятие социального конфликта М. Глакмэн.

Теория единого социального поля является одним из основных методологических положений структурализма, на основе которого решается много теоретических и практических вопросов. В свою схему социального поля структуралисты вводят понятие конфликта (борьбы противоречий). Оно играет большую роль в обосновании теории, пожалуй, это ядро теории, ее динамическая сила. Структур-антропологи не только не избегают конфликта, но, наоборот, делают акцент на его изучение. Малиновского как раз и упрекают в том, что в своей схеме «трех

⁶ Ibid., p. 7.

культурных сущностей» он не находит места для конфликта. Вернее, для него это было негативное явление. Наличие конфликта, по Малиновскому, указывало на грань, на непреодолимый барьер между институтами различных обществ, между обществами в целом. Такая трактовка конфликта служила обоснованием «несопоставимых обществ» его теории культурных контактов, а в политическом плане — сегрегации.

Структуралисты рассматривают конфликт как способ интеграции общества. «Враждебность между группами является формой социального балансирования»⁷, т. е. способом сохранения общества как целого.

В соответствии с такой методологической установкой начались усиленные поиски конфликта в обществах, стоящих на самых разных ступенях развития. Большое внимание обращалось на изучение конфликта в социально-политических, культурных отношениях и переосмысление в этом плане таких традиционных тем, как религия, ритуал, семья.

Первое исследование, посвященное изучению действия конфликтов в родо-племенных обществах Африки, было проведено Э. Эванс-Причардом среди нуэров⁸, скотоводческого народа в районе Верхнего Нила. Проявление межплеменных противоречий в их среде он определяет как «слияние — деление». Он подчеркивает наличие родо-племенной вражды среди нуэров, образование более крупных союзов вплоть до объединения всех нуэров в отдельные моменты в борьбе против внешнего врага и обратный процесс распада союзов и межплеменной борьбы. Э. Эванс-Причард называет такое состояние общества «упорядоченная анархия», объединяющей силой признает борьбу между родо-племенными группами.

Одной из первых изучением конфликта как объединяющего начала в родовом обществе занималась Э. Колсон⁹. Роль таких институтов, как родовая вражда, кровная месть, она расценивает как силу, дифференцирующую родовое общество, и вместе с тем как средство поддержания его единства.

В поисках скрытых конфликтов структуралисты обратились к изучению семьи¹⁰, сферы отношений, наиболее скрытых от

⁷ G. Gluckman. An analysis of sociological theories of Bronislaw Malinowski, p. 10.

⁸ E. E. Evans-Pritchard. The Nuer. Oxford, 1940.

⁹ E. Colson. Essay on Mazabuka Tonga.— E. Colson, M. Gluckman (eds). Seven tribes of British Central Africa. London, 1951.

¹⁰ E. E. Evans-Pritchard. The Nuer; *idem*. Some aspects of marriage and the family among the Nuer; M. Fortes. The web of kinship among the Tallensi. London, 1949.

взгляда наблюдателя. Семья несет в себе противоречие уже в зародыше, со дня своего возникновения: женщина дает наследника, а наследование идет через мужчину. Здесь структуралисты видят конфликт в том, что социальное продолжение семьи идет через мужчину, а органическое развитие идет через женщину. В данном случае происходит неоправданное сопоставление факторов биологического и социального порядка. Антропологи отмечают и конфликт поколений в семье. М. Фортес, например, считает характерной чертой семейных отношений у талленси скрытый антагонизм между отцами и детьми, который проявляется в их обычаях и верованиях¹¹.

В исследованиях племени, рода, семьи антропологи изучают лишь социальное проявление скрытых экономических сил. Изучение социально-экономических отношений обычно лежит вне непосредственных научных интересов социальных антропологов, хотя они иногда признают экономико-географические причины изучаемых социальных явлений. Так, М. Глакман отмечает у зулу как новое явление обвинение отца в колдовстве, что раньше было немыслимо. Изучая практику колдовства у зулу, он замечает определенную тенденцию в развитии их общества, а именно: внутри большой семьи существуют свои противоречия, ведущие к ее распаду, ослаблению отцовской власти. Подразумевается, что в конечном счете распад большой семьи вызван экономическими причинами. Такое социологическое понимание колдовства разумно и плодотворно в научном плане, хотя экономический аспект явления остается в стороне.

Британские антропологи признают, что в создании колониального социального поля важную роль играли факторы экономического и технического превосходства. «Африканцы и европейцы были объединены вместе... в рамках общей социальной системы деньгами и культурными узами в такой же мере, как и пулеметами»¹². Дальше эта мысль поясняется: деньги способствуют объединению тем, что создают социальное деление в каждой отдельной этнической группе, создают между белыми и африканцами взаимные, хотя и соперничающие интересы в рамках единой экономической системы. Проще говоря, после завоевания в процессе экономического развития в Африке создается новая сеть конфликтов — рабочий и капиталист, фермер и батрак и т. д. Это в свою очередь, утверждают структуралисты, ведет к

¹¹ M. Fortes. The web of kinship..., p. 222.

¹² M. Gluckman. Custom and conflict in Africa. Oxford, 1959, p. 151.

объединению в более широком плане, на основе участия всех этнических групп в капиталистической системе социально-экономических отношений. Если отбросить социологическую терминологию, то суть подобных рассуждений сводится к тому, что капиталистическая эксплуатация африканцев буржуазией метрополии является объединяющим началом, создающим социальное поле.

Большое внимание уделяется изучению действия конфликта в сфере политических отношений, складывавшейся государственности раннеклассовых образований африканского общества¹³, в механизме аппарата управления. Эта проблематика была важна, актуальна и всегда привлекала пристальное внимание британских ученых. Изучение этой системы конфликтов помогает им лучше понимать социально-политическую обстановку в современных африканских обществах. В социальной антропологии выделяется даже специальный раздел — политическая антропология.

Изучение политических отношений ведется в нескольких направлениях. Изучается развитие и действие аппарата власти, заложенных в нем конфликтов. Тут различается несколько аспектов: противоречивость позиции местной власти по отношению к верховной власти и к населению управляемых областей. Эта противоречивость выражается в том, что местная власть должна представлять централизующее начало на вверенной ей территории, с другой стороны, должна представлять интересы местного населения перед верховной властью, что зачастую находится в противоречии с интересами всего общества. Прослеживается борьба за власть между группировками феодализирующейся племенной знати, между феодалами, проявление местных интересов в пределах единого политического целого. Здесь конфликт в механизме управления по линии суверен — вассал прослеживается и изучается вплоть до самых низших звеньев власти — деревенского вождя.

Ведется поиск конфликтов и в системе юридических отношений. Здесь исследуется действие конфликтов разного типа и на разном уровне: конфликт между интересами отдельных лиц внутри группы, между интересами групп внутри общества, конф-

¹³ M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard (eds). African political systems. London, 1940; E. E. Evans-Pritchard. The political systems of the Anuak of Anglo-Egyptian Sudan. London, 1940; *idem*. The divine kinship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge, 1948; M. Fortes. The dynamics of clanship among the Tallensi. London, 1945; I. Schapera. Government and politics in tribal societies. London, 1956.

ликт между обществом с его законами и отдельными лицами или группами лиц, вынужденных подчиняться этим законам.

Развитие этой системы конфликтов прослеживается начиная с колониального периода истории вплоть до наших дней. Эта серия конфликтов присутствует в любой политической системе, утверждают структуралисты. Различие, столкновение интересов отдельных частей общества ведет к конфликту, вплоть до открытой борьбы. В более широком социальном плане и на протяжении более длительного времени серия взаимоперекрещивающихся конфликтов ведет к социальному сцеплению.

Для структуралистов приход европейцев на континент означает просто дальнейшее естественное развитие конфликтов в политических отношениях на континенте и то, что европейцы стали составной, органической частью африканских политических систем.

Вот как трактуется по этой схеме захват Южной Африки европейцами¹⁴. Борьба противоречивых интересов у африканцев ведет к борьбе межплеменной, в ходе которой часть африканских народов вынуждена обращаться за помощью к европейцам. Белые мореплаватели, а затем первые поселенцы в Натале вовлечены в конфликт. «Вынужденные» вмешиваться во внутриафриканские отношения и принимать участие в борьбе враждующих сторон, европейцы становились неотъемлемой частью африканской политической жизни.

Борьбу зулусов с бурами и английскую политику, направленную на использование противоречий между ними, структуралисты объясняют как естественное развитие конфликтов, в результате которых было создано новое общество. Это общество несло в себе многие прежние конфликты и создало новые, отражающие противоречия возникшей многорасовой социально-политической системы.

Захват Южной Африки британские ученые характеризуют как положительное явление, принесшее конец смутам, запретившее открытое проявление конфликта в войне. Причем одним из «интегрирующих» факторов нового общества открыто признается пулемет¹⁵, превосходство в технике.

Процесс колонизации объясняется действием общего социологического закона борьбы противоречий, создающего единое социальное поле. Возникновение новых политических систем является результатом действия этого закона. Во вновь возникающих

¹⁴ M. Gluckman. The kingdom of the Zulu of South Africa; M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard (eds). African political systems.

¹⁵ M. Gluckman. Custom..., p. 151.

системах существует собственное «социальное сцепление», основанное на возникновении новых социальных конфликтов.

Происходит смещение различных социальных явлений. Межплеменная борьба, внутриплеменные отношения, характерные для уровня общественного развития в прошлом, смешиваются с освободительной борьбой африканских народов в период колонизации. Эти разные по своей природе конфликты ставятся в один временной ряд и проецируются в сферу современных социально-экономических и политических отношений.

Такой прием помогает оправдать колониальную историю и современную практику неоколониализма. Но, несмотря на декларируемую структуралистами приверженность к историзму, историческому анализу, получается антиисторический подход к фактам и тем самым искажение их истинного смысла.

Обращаясь к идеологическим отношениям, антропологи стремятся найти в них противоречия, характерные для африканского общества. Прежде всего они обращаются к изучению религии, колдовства, поверий, бытующих или бытовавших среди африканцев. Это одна из традиционных тем английской классической этнографии. Структуралисты и ее решают по-новому. В обычаях и поверьях они видят отражение и закрепление конфликтов, существующих в африканском обществе.

Впервые проблему в таком аспекте поставил Э. Эванс-Причард, изучая колдовство, магию и гадание у азанде в англо-египетском Судане¹⁶. Его мысли развиваются многими исследователями. Э. Эванс-Причард дал ключ для изучения сложной и интересной проблемы — каким образом обвинение в колдовстве, являясь выражением конфликта, возникает в одном типе социальных отношений и не возникает в другом.

Исследуя веру в колдовство, магию, религиозные представления африканцев, социальные антропологи ищут объяснения им в структуре данного общества. Обвинение в колдовстве является зачастую выражением еще скрытого социального конфликта. Создавая напряжение, оно способствует переосмыслению конфликта. Открытое обвинение подчеркивает и усиливает этот конфликт, способствует разрыву определенных связей (выделению братьев из большой семьи, например).

Разрыв определенных связей помогает ослаблению конфликта, что создает предпосылки для объединения на новой основе, к упорядочению и укреплению связей в более широком плане (выделение братьев приглушает остроту конфликта в большой

¹⁶ E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, oracles among the Azgande*. Oxford, 1937.

семье и в свою очередь способствует сохранению прочных связей в общине).

Если обвинение в колдовстве выражает центробежные силы общества, то религия (культ предков) представляет собой объединяющее начало, моральную санкцию единства. Следовательно, вся система традиционных идеологических представлений отражает и усиливает конфликт в определенной системе социальных отношений и, с другой стороны, способствует объединению в более широком социальном плане.

Структуралисты представляют неизбежную связь между структурой африканского общества и верой в колдовство и магию. Религиозные представления и суеверия африканцев они считают неотъемлемой частью культуры африканского общества.

Само стремление изучать идеологические институты общества в их связи с социальной структурой представляется плодотворным и закономерным при условии признания, что социальные отношения являются в конечном счете производными от экономических отношений. Структуралисты считают также, что идеологические отношения обладают относительной самостоятельностью и могут в свою очередь активно влиять на социально-политические отношения.

Английские антропологи подчеркивают живучесть родо-племенной идеологии в африканском обществе, ее «консервативный динамизм». Они изучают традиционную идеологию для того, чтобы яснее представлять силу ее инерции. Понимая неизбежность социальных изменений, антропологи стремятся дать им направленное развитие, используя консервативную силу традиционных идеологических отношений.

Эту тенденцию надо всегда иметь в виду при оценке и использовании работ английских антропологов. Характерным примером в этом отношении является книга Мейера Фортеса «Эдип и Иов в западноафриканской религии»¹⁷. Традиционную тему классической английской этнографии он решает совсем в ином плане: вместо исследования вопроса о происхождении у талленси сюжетов, параллельных древнегреческому мифу об Эдипе и древнебиблейскому преданию об Иове, он исследует их социальную функцию, связь со структурой африканского общества.

М. Фортес считает характерным для общества талленси социальный конформизм. Сюжеты, аналогичные мифам об Эдипе и Иове, он объявляет проявлением конформистской морали африканцев. Миф об Эдипе символизирует злой рок, безжало-

¹⁷ M. Fortes. Oedypus and Job in West African religion. Cambridge, 1959.

ственно преследующий человека, пытающегося порвать со своей общиной, выйти из повиновения старейшинам. Он воплощает моральное осуждение таких «отступников». Наоборот, сюжет, подобный легенде об Иове, содержит одобрение общественной моралью принципа полного подчинения воли отдельного индивида общине, олицетворяющим ее старейшинам, вождям.

В целом М. Фортес приходит к выводу, что сохранение родоплеменной организации и идеологии необходимо и оправданно, так как подобные институты присущи и нужны африканскому обществу. Более того, разрушение традиционной культуры, идеологических отношений ведет, по мысли антропологов, к разрушению личности африканца, моральной деградации и психическим заболеваниям¹⁸.

Надо отметить тенденцию представить европейцев как органическую часть традиционной культуры, идеологии африканцев. В доказательство приводится тот факт, что еще до появления первых поселенцев (в данном случае в Южной Африке) европейцы «присутствовали» в духовной жизни африканского общества, в его мифологических представлениях как какие-то морские животные, вышедшие на берег¹⁹, в песнях, танцах африканцев²⁰.

Развивающиеся страны структуралисты определяют как «меняющиеся общества». Каков же характер этих изменений? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо уяснить, как трактуется антропологами значение ритуала в жизни африканского общества. Изучение ритуальных обрядов — одна из излюбленных и традиционных тем британских антропологов; они считают, что в них наглядно выражаются многие скрытые социальные противоречия.

Ритуал, по их мнению, — это намеренная драматизация конфликта в пределах определенных социальных отношений. Ритуал как бы признает и освящает его, допускает в общество на «законном» основании. Ритуал благословляет существующий порядок постольку, поскольку он не подвергается сомнению со стороны членов общества. Если же существует открытый, непримиримый конфликт, то тогда ритуал утверждает каждый социальный принцип отдельно и уже не подчеркивает конфликт между ними.

У баротсе, например, нет ритуала мятежа, так как конфликт, присущий аппарату власти, выражен в их политической системе, в развитых светских отношениях. Ритуальные празднества в

¹⁸ М. Fortes Oedypus and Job...

¹⁹ М. Gluckman. The kingdom...

²⁰ J. C. Mitchell. The Kalela dance. Manchester, 1956.

честь богини Номкубулваны у зулусов, объясняет М. Глакмэн, отражают конфликт в семье, являются своего рода наградой женщине за ее социальное неравноправие и способствуют ослаблению конфликта в семье на определенное время. Ритуальное убийство деревенского вождя во время церемонии его назначения, ритуал мятежа у зулу — все это освящение конфликта в том или ином его проявлении²¹.

Следовательно, роль ритуала заключается в том, что он способствует сохранению традиционных конфликтов, тем самым — и сохранению традиционных институтов африканского общества.

Тут мы подходим к важному моменту в трактовке конфликта. «В ритуале выражаются не революционные настроения, — утверждает М. Глакмэн. — Это только своеобразное укрепление существующего порядка, поскольку признается его ценность и разумность... Ритуал является выражением бунта и никогда — революции»²². В изучении и осмыслении ритуала наглядно проявляется трактовка конфликта структуралистами. Его считают движущей силой общества (в том числе и африканского). Однако конфликт является выражением не революционных устремлений африканцев, а закономерным проявлением противоречий, присущих их обществу, и действие конфликтов только способствует укреплению и сохранению этого общества в целом. При чем подразумевается сохранение традиционного общества, ибо африканец якобы не мыслит себя вне традиционной системы социальных отношений, культуры.

Одна из основных задач антропологов — изучить возможность перенесения старого конфликта в новые социальные условия, в новую систему социальных отношений. Английские антропологи усиленно заняты поисками таких традиционных институтов и присущих им конфликтов, которые можно было бы использовать в новых, меняющихся условиях африканского общества.

М. Глакмэн отмечает, например, что вера в колдовство, обвинение в колдовстве, характерные для африканской деревни и связанные с определенными социальными отношениями, мигрантами могут быть перенесены в современный город, в новую ситуацию конфликта (соперничество из-за работы и т. д.). К. Митчелл изображает знахаря как типичную фигуру африканского города, символизирующую собой сплав традиционных и урбанистических влияний²³.

В трактовке изменений, происходящих в Африке, сказывается

²¹ M. Gluckman. *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester, 1954.

²² M. Gluckman. *Custom...*, p. 122.

²³ J. C. Mitchell. *Tribalism and plural society*. London, 1960.

эволюционизм структуралистов. Это вытекает из их общесоциологических взглядов. Они считают, что для африканцев возможен индустриальный прогресс, но в социальной жизни они должны придерживаться традиционных моделей поведения. Конфликты в африканском «социальном поле» не революционны по своей природе, а являются средством достижения равновесия. Стремление к сохранению традиционных социальных отношений, культуры присуще африканцам, утверждают антропологи. В лучшем случае они допускают развитие африканского общества в сторону буржуазных отношений. В методологическом отношении плодотворно понимание конфликта структур-антропологами как движущей силы социального поля. Понятие конфликта для них служит скальпелем, при помощи которого они анатомируют изучаемый социальный институт, чтобы понять его структуру. Постоянный интерес к изучению конфликта позволяет всегда ощущать биение реальной жизни, чутко регистрировать изменения. Его поиск способствует постановке новых проблем (например, урбанизации, детрибализации), позволяет давать новые решения традиционных тем (например, семья, ритуал, религия).

Стремление понять конфликт в идеологических отношениях как отражение конфликта, существующего в социально-экономических отношениях, позволяет структуралистам уяснить очень важную взаимозависимость в общественных явлениях. Такой подход весьма эффективен, так как помогает выявить скрытые, неразвитые, зачастую еще не сформулированные противоречия.

Но вместе с тем в трактовке конфликта видна ограниченность функционального метода структуралистов. Причинно-следственную связь они подменяют функциональной зависимостью. При таком подходе выпадает главное звено анализа, ускользает от внимания главная причина развития конфликта — экономические отношения.

Другая существенная слабость структурного анализа заключается в том, что не выделяются антагонистические и неантагонистические, главные и неглавные противоречия. Языковые или культурные различия между африканскими народами, между «язычниками» и христианами, между развивающимся рабочим классом и крестьянством уравниваются с противоречиями между европейским предпринимателем и африканским рабочим, рабочим и местной буржуазией, фермером и батраком и т. д.

В один ряд ставятся биологические различия между мужчиной и женщиной и социальные противоречия в семье, противоречия в психике индивидуума и противоречия между революционно-демократическими силами африканского общества и неокOLONIALИЗМом.

Не выделяя основные и неосновные противоречия, структуралисты вольно или невольно искажают действительность. Смещение плоскостей ведет к потере перспективы. Без выделения основных противоречий в конкретной ситуации невозможно дать объективный анализ социально-экономической жизни общества.

Противоречия разрешаются во времени, имеют свое начало и конец, в каждом явлении есть прошедшее и будущее, борьба ведет к разрешению конфликта. Для английских антропологов абсолютно равновесие, борьба противоречий является только средством его достижения. Структуралисты не учитывают исторически преходящий характер изучаемых конфликтов. Смещение различия с развитым противоречием ведет к нарушению временной последовательности, искажает принцип конкретно-исторического подхода. В подобном истолковании из закона борьбы противоречий выхолащивается его революционная суть.

Это наглядно видно на трактовке структур-антропологами урбанизации и связанной с ней детрибализации африканского общества. Урбанизация — сравнительно новая тема, но она занимает важное место в социоантропологических исследованиях. В исследованиях такого рода²⁴ антропологи изучают возможность перенесения традиционных конфликтов в современный город. Они считают, что в слегка модернизированном виде родоплеменные, патриархальные отношения деревни, традиционная идеология могут быть перенесены в городскую ситуацию.

Действительно, мигрант (отходник, например) является типичной фигурой африканского города. В значительной степени он является продуктом сознательной политики британского империализма. Большая текучесть рабочей силы, связь отходника с деревенской общиной и ее институтами мешают созданию кадрового пролетариата. Получается фигура полу-рабочего, полукрестьянина со своеобразной идеологией «человека города и племени». Достаточно важную роль в жизни современной Африки играет и вождь, которого традиционно поддерживали англичане в качестве противовеса радикальной части общества. В институте вождей также отразилось своеобразие африканского общества, где переплетены элементы родоплеменных, феодальных, капиталистических отношений.

Структуралисты не столько теоретически формулируют, сколь-

²⁴ J. C. Mitchell. African urbanization in Ndola and Luanshya, Lusaka, 1954; *idem*. The Kalela dance; *idem*. Tribalism and plural society; A. L. Epstein. Politics in an urban African community. Manchester, 1958; M. Gluckman. An analysis of a social situation in modern Zululand. Manchester, 1958; *idem*. Tribalism in modern British Central Africa. «Cahiers d'Etudes Africaines», 1960.

ко эмпирически ощущают взаимозависимость между базисом и явлениями надстроечного порядка. Располагая богатым полевым материалом, они достаточно четко уяснили силу инерции традиционных политических и идеологических институтов. И прежде всего они принимают во внимание силу их воздействия на социально-экономические отношения. Антропологи ищут возможность «инкапсуляции» африканца в пределах его традиционной культуры, социально-политических отношений.

Такой синтез традиционных и новых институтов структуралисты называют «неотрадиционализмом» и считают, что он в какой-то мере возможен в Африке и играет в ее жизни определенную роль. Говоря об изменениях, структуралисты имеют в виду синтез старых и новых противоречий, в результате которого возникает «неотрадиционное» общество. В своем понимании развития они не идут дальше вопроса об изменениях в пределах определенной социальной системы. Характерно, что социальные антропологи говорят о развивающихся странах, но общества этих стран они определяют как «меняющиеся».

Пристальное внимание к конфликту объясняется еще одним обстоятельством. Для структуралистов выявление конфликта служит средством дифференциации африканского общества. Смысл исследований такого рода заключается в том, что в процессе изменений (урбанизации, детрибализации) возникает новое общество, включающее в себя традиционно-враждебные когда-то группы, которые создают между собой новые связи. Они разъединены между собой как старыми конфликтами, так и новым делением вследствие возникновения новых интересов, зачастую противоречивых. Борьба взаимоперекрещивающихся интересов, конфликтов ведет к постоянному сотрудничеству с белыми через «цветной барьер».

Под этим углом рассматриваются все проблемы африканского общества. Такие общественные и политические организации, как партии, профсоюзы, культурно-просветительные учреждения, антропологи пытаются дифференцировать по этническим, культурным признакам. Они стремятся выявить любой конфликт как признак возможной дифференциации общества.

Поиск конфликтов имеет еще одно важное значение. Британские антропологи хотят доказать, что присутствие европейцев в Африке является благотворным, что оно исключает открытое проявление конфликта, упорядочивает его и вводит в легальные рамки. Европейцы якобы являются объединяющей силой, стимулирующей развитие африканского общества, они способствуют созданию единого функционального целого.

Антропологи-структуралисты стараются убедить африканцев, что старая римская поговорка «разделяй и властвуй» не обязательно является макиавеллиевским обманом своекорыстных завоевателей или правителей. Социологически этот принцип может быть выражен как «разделяй, чтобы объединять»²⁵.

Но кого с кем разделять и объединять?

Тенденция к сближению народов представляет собой объективное явление современного развития. Но на какой основе и как будет происходить сближение, как понимать эту взаимозависимость? Ведь «союз» всадника с лошадью тоже представляет некое «функциональное единство».

Из здоровой мысли о том, что африканцы являются составной частью современного мира, делается вывод, что и европейцы являются органической частью африканского общества. «Миссионер, администратор, торговец и вербовщик рабочей силы должны рассматриваться как факторы племенной жизни, так же как вождь и знахарь»²⁶, утверждает известный антрополог И. Шапера. Ему вторит М. Фортес: «Агенты контактов могут рассматриваться как неотъемлемая часть общины»²⁷.

Здесь мы подходим к важному политическому аспекту теории единого социального поля. Эта теоретическая конструкция необходима для обоснования послевоенной неокOLONиалистской политики британского империализма, для обоснования теории и практики многорасового общества. В социологической и политической литературе оно называется по-разному: «плюральное», «составное», но суть его одна. Давая определение такого общества, А. Р. Рэдклифф-Браун, признанный глава британского структурализма, писал о нем, что это «новая политическая и экономическая структура, в которой европейцы, пусть даже незначительные по численности, обладают решающим влиянием»²⁸.

Смысл и значение этой концепции можно проследить по работе Л. Ганна «Рождение плюрального общества»²⁹. В согласии с современными социологическими теориями британских антропологов, он находит в колониальном обществе Северной Родезии сеть взаимоперекрещивающихся конфликтов. Эти конфликты и

²⁵ M. Gluckman. Custom..., p. 164.

²⁶ I. Schapera. Contact between European and Native in South Africa. «Methods of study of culture contact in Africa». London, 1938, p. 27.

²⁷ M. Fortes. Culture contact as a dynamic process. «Methods of study of culture contact in Africa». London, 1938, p. 62.

²⁸ A. R. Radcliffe-Brown. Structure and function in primitive society, p. 201—202.

²⁹ L. Gann. The birth of plural society. Manchester, 1958.

создают единое социальное поле, именуемое «плюральным обществом».

В другой своей книге «Белые поселенцы в Тропической Африке»³⁰, написанной в соавторстве с одним американским ученым, Ганн применяет свою схему в большем масштабе — ко всей Тропической Африке. Представляя африканское общество как конгломерат племен, автор в то же время рассматривает европейцев, живущих в Тропической Африке, как складывающиеся «протонации» со своим языком, культурными традициями.

Чувствуя искусственность сконструированного «социального поля», автор призывает к созданию нового деления в африканском обществе с учетом участия африканцев в капиталистической экономике. Он предлагает создавать «амортизационный слой» из африканской буржуазии (разумеется, при сохранении ключевых позиций в руках европейских монополий). Таким образом, структуралисты видят опасность многих конфликтов, они ищут способы приглушения классовых противоречий. Мелкая и средняя африканская буржуазия, по их мысли, должна служить «амортизационным слоем» плюрального общества.

Разработка теории единого социального поля и присущего ему конфликта стимулировала постановку многих проблем и проведение полевых исследований в Африке. Другое дело — политическое истолкование теорий структуралистов и практическое применение результатов их исследований. Теория единого социального поля явилась теоретическим обоснованием политики неокOLONIALИЗМА, социологическим выражением политической теории плюрального общества.

Об этом достаточно ясно свидетельствует книга Э. Коэна о политике Британии в Африке с периода второй мировой войны³¹. В качестве крупного колониального администратора Э. Коэн на практике проводил в жизнь многие положения отстаиваемой им новой политики. Характерно его признание того факта, что антропологи оказали помощь английскому правительству в осуществлении этой политики. И действительно, книга Коэна, отражающая новый подход Англии к африканским проблемам, является переводом на язык политики социологических теорий английских социальных антропологов.

Начало нового подхода к Африке Э. Коэн относит к 1940 г. Он определяет этот поворот как развитие политики «атлантической хартии». Перекликаясь с высказыванием Глакмэна, автор заявляет, что неверно представление о том, будто британская

³⁰ L. H. Gann, P. Duignan. *White settlers in Tropical Africa*.

³¹ A. Cohen. *British policy in changing Africa*. Evanston, 1959.

политика в Африке основана на принципе «разделяй и властвуй». «Политика заключается скорее в принципе «объединяй и пусть они сами властвуют»,— утверждает Э. Коэн.— Наша цель в последние годы заключается в том, чтобы создать нацию из собрания племен»³².

Новая политика, по мнению автора, должна исходить из «теории напряжений». «Теория напряжений», или «взаимозависимых напряжений», подразумевает существование различных интересов у самых различных групп населения как в метрополии, так и в колониях: между расами, церковными организациями, племенами, среди торговцев, в колониальной администрации, в прессе и т. д. В этот же ряд автор ставит и противоречия между колониями и метрополиями. Нетрудно заметить, что эта «теория взаимозависимых напряжений» является перепевом концепции взаимоперекрещивающихся конфликтов, используемой в английской социальной антропологии.

Последующую политику Англии в Африке Коэн определяет как результат действия этих «взаимозависимых напряжений»³³, что нашло отражение в конституции Ганы 1946 г. и в последующих конституциях. Далее автор расшифровывает суть этой политики. Хотя он и утверждает, что цель ее заключается в создании наций из конгломерата племен, однако заявляет, что трибализм является прогрессивным явлением и может быть «сдерживающей силой» в период быстрых изменений³⁴. Цели англичан в Африке автор определяет как борьбу с коммунизмом и привлечение на свою сторону националистических сил. Эта мысль созвучна заявлению М. Глакмана о том, что одна из целей социальной антропологии— дать альтернативу марксизму в Африке.

Одна из задач английской политики, по мнению Коэна, состоит в создании среднего класса³⁵. Эта мысль явно перекликается с рекомендацией антропологов о создании «амортизационной прослойки» из африканской буржуазии.

Таким образом, концепция «единого социального поля» явилась удобным теоретическим обоснованием неоколониалистской политики. Трактовка конфликта, составляющая суть этой концепции, служит эластичным объяснением, идеологическим оправданием любой борьбы, разжигания любой розни в африканских странах.

³² Ibid., p. 55.

³³ Ibid., p. 36—37.

³⁴ Ibid., p. 54—55.

³⁵ Ibid., p. 95.

КОНЦЕПЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ В РАБОТАХ Э. ЛИЧА

Я. В. ЧЕСНОВ

Особенностью работ английских неофункционалистов, в теоретических посылках следующих за А. Рэдклифф-Брауном, является их внимание к проблемам взаимодействующих обществ. Это роднит их с американскими исследователями так называемой аккультурации и резко отличает от английских традиционных функционалистов, которые вслед за Б. Малиновским пользовались в применении к сложным общественным структурам методикой, разработанной на изолированных, часто островных, обществах.

Э. Лич, ученик Р. Фёрта, одного из ведущих неофункционалистов, начал с исследования сложных в социально-политическом отношении обществ. Разработку своего метода он вел на социологическом и этнографическом материале горной Бирмы, конкретно на примере качинов—горцев на севере Бирмы и их соседей шаньцев,—обитателей горных долин. В центре внимания Лича — контакт социальной системы горцев с развитыми феодальными институтами шаньцев. Значительное место Лич уделяет одновременно анализу этнической ситуации, что выделяет его среди других неофункционалистов, обычно лишь слабо касающихся этой темы. В настоящей статье критической оценке будут подвергнуты взгляды Лича по вопросам, связанным с этнической ситуацией, с критериями выделения этнических общностей, с его представлениями об этнической истории у народов Северной Бирмы. Это представляет определенный интерес прежде всего для выяснения реальной картины этнических отношений Индокитая, отличающихся необыкновенной запутанностью. Дело не в том, что Лич разъяснил эту ситуацию. Его работы по социологии и этнографии Бирмы интересны прежде всего широкой постановкой вопроса и большим фактическим материалом, в значительной степени поддающимся проверке.

Наибольшее наше внимание привлекает книга Лича «Полити-

ческие системы горной Бирмы»¹ (переизданная в 1967 г.), а также большая статья «Границы «Бирмы»².

Ключевым социологическим понятием для Лича служит структура. «Структура, которая символизируется в ритуале, есть система социально оправданных (апробированных) связей (в истинном значении их) между индивидами и группами. Эти связи действуют не все время. Когда люди заняты удовлетворением «базовых потребностей», по Малиновскому, импликация структурных свойств может не осуществляться совсем»³.

У Малиновского *basic needs*, или просто *needs*, — одно из методологических понятий функционализма, включающее материальные потребности людей вместе с потребностями удовлетворения некоторых психических запросов («чувство безопасности» и т. д.).

Как и все структуралисты, Лич придает особое значение ритуалу, считает, что в ритуалах проявляется социальная активность группы. Отсюда делается вывод, что только ритуалы существенны в системе социального поведения, так как они выполняют функцию языка социального общения. Не случайно в вышеприведенном высказывании Лича проводится мысль, что в удовлетворении насущных потребностей жизни, т. е. прежде всего в материальном производстве, «ритуальные связи» не существенны. Лич устранился таким образом от анализа социально-экономических отношений, лежащих в основе структуры общества, являющихся главным структурообразующим фактором.

Лич критикует западных этнографов за приверженность к представлению о стабильности изучаемых ими обществ⁴. В то же время его выводы о динамике социальных процессов не идут дальше идей о периодическом колебании политической структуры, о развитии ее в направлении какого-либо образца (например, «индийского» или «китайского»). Эти свои идеи он именует «историзмом»⁵. Но он против действительного историзма в социологическом исследовании, против признания существования законов поступательного развития общества⁶.

Более интересна методика Лича. Обосновывая ее, он выступает против традиционного, по его мнению, взгляда этнографов

¹ E. Leach. Political systems of Highland Burma. London, 1954.

² E. Leach. The frontiers of «Burma». «Comparative studies in sociology and history», v. 3, N 1, 1962.

³ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 15.

⁴ Ibid., p. 283—284.

⁵ Ibid., p. 284—285.

⁶ Ibid., p. 285.

на совпадение социальных, культурных и этнических границ⁷. В своих работах по Бирме он выделяет две антагонистические, но взаимосвязанные общности — «горцы» и «народ долин» и рассматривает их в плане взаимодействия двух видов политических структур, двух видов экологической адаптации, двух различных систем родства и двух экономических тенденций⁸. Поэтому для Лича культурные характеристики качинов не соотносятся с этим народом как с этническим целым, а становятся ясными только из всей системы качинско-шаньских отношений.

В этом плане оправданно внимательное рассмотрение работ Лича. Они помогают осветить роль межэтнических отношений в жизни каждого отдельного этноса.

Выделение качинов как группы, обладающей определенным этническим статусом, тесно связано с историей самого этого термина. «Качин» — это бирманское слово, буквально означающее «горцы». Таким образом, сам термин этимологически не означает какой-либо языковой общности. В ранних английских источниках сведения о качинах появляются с 1837 г. Вслед за бирманцами англичане обозначали качинами группы, известные в отдельности под названиями цзинпо, мару, атси, лаши, гаури, лису и др. В основном в старой английской литературе и в работах бирманских авторов, вышедших после завоевания Бирмой независимости, термин «качины» употребляется в этнолингвистическом смысле.

Лич возражает против того, что термин «качины» имеет этнографическую и языковую реальность⁹. Не приводя сейчас всей аргументации этого положения Лича, попытаемся предварительно выяснить его общую точку зрения. По Личу, наиболее значительным критерием принадлежности к качинам или шаньцам является религиозный признак: все качины — анимисты, все шаньцы — буддисты¹⁰. Второй наиболее важный критерий, по Личу, состоит в том, что «все шаньские поселения практикуют заливную систему выращивания риса»¹¹.

Прежде всего отметим, что нет такого резкого противопоставления шаньцев и горцев. Среди качинов (у цзинпо) есть группы, выращивающие заливной рис. Среди них имеются также группы, исповедующие буддизм. Это же явление наблюдается и у других горцев, живущих по соседству с шаньцами, воспринявших буд-

⁷ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 60.

⁸ E. Leach. The frontiers of «Burma».

⁹ Ibid., p. 67.

¹⁰ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 30, 57.

¹¹ Ibid., p. 5, 37.

дизм, но сохранивших этническую самобытность, например у ва¹². Можно также привести пример палаунов, по всем этнографическим признакам относящихся к горцам, а не к жителям долин, которые являются буддистами, широко пользуются шаньским языком в общении даже между собой, но не осознают себя шаньцами¹³.

По существу в основу разделения народов Северной Бирмы на горцев—Hill people и жителей долин—Valley people Лич положен экологический принцип. В работе 1962 г. Лич разъясняет, что первая группа выделяется довольно отчетливо—это народы, живущие в горах, практикующие подсечно-огневую систему земледелия и не исповедующие буддизм. Менее четко определена им категория жителей долин. Это население, живущее в горных долинах, где благоприятны условия для выращивания заливного риса. Оно исповедует буддизм. Сюда относятся прежде всего шаньцы. Лич подробно не рассматривает, но все же выделяет и третью категорию жителей больших равнин, к которым он относит наиболее крупные народы Индокитая: бирманцев, тайцев, сиамцев (кхон-тай), вьетнамцев и др.

Лич нигде не оговаривает условности такого деления и придает ему важное методологическое значение.

В действительности как качины, так и шаньцы занимают территории с самыми различными природными условиями. Сам Лич отмечает чересполосность расселения обоих народов во многих местах или такие факты, когда в данном районе население сменялось иноэтническим. Например, качинское население в Хкамтилонг в XVIII в. было частью вытеснено, частью ассимилировано шаньцами, основавшими здесь свое княжество. В других местах качины потеснили шаньцев¹⁴. Кроме того, качинам известно не только подсечно-огневое, но также заливное террасное и заливное равнинное земледелие.

Качинские поселения находятся в горах, что некогда было продиктовано военно-стратегическими соображениями, но «их поля часто расположены на равнине», сообщает один из английских авторов¹⁵. Английские авторы первой половины XIX в. от-

¹² Г. Г. Стратанович (при участии Я. В. Чеснова). Народы Бирманского союза. Исторический очерк. «Народы Юго-Восточной Азии». М., 1966; Я. В. Чеснов. Мон-кхмерские народы. Там же; он же. Народ Кава. «Проблемы этнической истории и исторической этнографии в странах Юго-Восточной Азии». М., 1968.

¹³ Я. В. Чеснов. Мон-кхмерские народы, стр. 364—367.

¹⁴ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 240—241.

¹⁵ J. G. Scott, J. P. Hardmann. Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, Vol. I. Rangoon, 1900, p. 172.

мечают, что качины занимали плодородные горные долины¹⁶. Есть основания поэтому полагать, что уход качинов в горы был связан с установлением английского господства, против которого качины отчаянно боролись.

Еще слабее аргументировано экологическое выделение более развитых народов, обладающих более широким спектром хозяйствования. Эту трудность отмечает и сам Лич¹⁷.

Однако он пытается подвести экологический базис даже под разновидности политического строя внутри самого качинского общества. Экологизм концепции Лича проявляется, в частности, в том, что он целый ряд социально-экономических явлений объясняет лишь реакцией на среду. По Личу, следствием трудных экологических условий гор были такие явления, как система чередования сельскохозяйственных культур, устройство террасных поливных полей у части качинов и ангами-нага и даже захват некоторыми качинами права на получение дани с соседних шаньцев, получение откупа с торговых караванов или наемничество в армии¹⁸.

Отсутствие у Лича строго выдержанной логики исследования часто приводит его к противоречию с самим собой. Так, он заявляет на стр. 231 рассматриваемой нами книги, что социальная организация качинов является ответом на их экологию. А на стр. 238 приходит к заключению, что экология все-таки ничего не объясняет: «Рассмотрение экологических факторов дает только негативные результаты». Основываясь на всей совокупности взглядов Лича, можно отметить: 1) что попытка применить экологический «метод» им сделана и проводится, если не последовательно, то постоянно; 2) даже в глазах самого исследователя этот метод не оказался продуктивным.

Проводя разделение народов Северной Бирмы по экологическому принципу, Лич распространяет его на все важнейшие факторы, формирующие этническую общность. По его мнению, горцы и жители долин всегда остаются различными по языку, религии и экологической адаптации¹⁹. Культурное влияние из долин слабо проникает в горы²⁰. По существу для Лича горцы и жители долин культурно несовместимы²¹. В своей статье он доказы-

¹⁶ O. Hanson. The Kachin tribes and dialects. «Journal of the royal Asiatic society», 1907, p. 381.

¹⁷ E. Leach. The frontiers of «Burma», p. 53.

¹⁸ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 21.

¹⁹ E. Leach. The frontiers of «Burma», p. 60.

²⁰ Ibid., p. 62.

²¹ Ibid., p. 64—65.

вает эфемерность включения горцев в политическую систему харизматических государств долин²²—точка зрения, заметно отличающаяся от положений его книги, где речь идет о единой социально-политической системе.

Естественно предположить, что то большое значение, которое Лич придает экологическому фактору, должно сказаться прежде всего в материально-производственной практике и в области культуры. По первому вопросу точка зрения Лича вполне определена. В разделе своей книги, посвященном экологии, он дает такое определение качинов: «Здесь я рассматриваю качинов как население, которое живет и жило в горных округах Качинской области и которое возделывает свои земли техникой, описанной в гл. II (подсечно-огневая система земледелия, называемая у качинов *таунгья*.—Я. Ч.), которое не является буддистами... Общество качинов в том виде, каким мы его знаем,—это общество, организованное в соответствии с экологической ситуацией в Качинских горах»²³.

Характерна позиция Лича в отношении культуры. «Культура является формой, «одеждой» социальной ситуации»²⁴. По мнению Лича,—и это точка зрения большинства структуралистов — культурная обстановка — это данный фактор, продукт каких-то неизвестных обстоятельств. Он пишет: «Я не знаю, почему качинские женщины ходят с непокрытой головой и пучками волос спереди до замужества, а после носят тюрбан, так же как и не знаю, почему английские женщины носят кольцо на пальце в знак того же изменения в социальном статусе; для меня интересно лишь символическое значение ношения тюрбана качинскими женщинами»²⁵.

Культурные особенности двух упомянутых выше групп выступают у Лича как некое ритуальное выражение структурных связей²⁶. Поэтому у него в книге подчеркивается мысль, что в единой политической системе, которую образуют общества качинов и шаньцев, культурные явления существенны лишь в социально-знаковом плане. Основываясь на схожести символов, которыми пользовались в общении качинские вожди и шаньские феодалы, Лич делает неправильный вывод о факультативности культурных различий и сходств, о размытости культурных границ, причем

²² Ibid., p. 57—60.

²³ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 229, 231.

²⁴ Ibid., p. 16.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibid., p. 17.

конкретный этнографический материал, использованный Личем, этого не подтверждает. В основе самого разделения горцев и жителей долин лежат культурные явления. Методологическая ошибка Лича заключается в том, что это культурное различие ему кажется существенным в социально-политическом плане. Это определило с самого начала появление массы противоречий в работах Лича и слабость всей его концепции.

Совсем другого рода культурные различия среди самих качинов. Такие различия обнаруживаются прежде всего в одежде и выделяют отдельные родо-племенные и территориальные группы качинов. Например, женщины у северных качинов носят цилиндрическую сшитую юбку, у южных—это несшитый четырехугольный кусок ткани, обертываемый вокруг бедер.

Очень большое значение Лич придает социально-политической системе, в которую, по его мнению, включены и качины, и шаньцы.

Среди качинов Лич с достаточным основанием выделяет две категории, по которым различается политический строй. Эти две категории у качинов называются гумса и гумлао. «Гумса осознают себя как находящиеся под управлением вождей, которые образуют наследственную аристократию; гумлао отвергают все представления о наследственных различиях. Гумса рассматривают гумлао как общинников-крепостных, которые восстали против их законных хозяев»²⁷. Одни районы качинов относятся к гумса, другие — к гумлао. Особых культурных или языковых различий между гумса и гумлао, по Личу, не наблюдается²⁸. Нет связи с гумса и гумлао у родовых подразделений. В системе гумлао все патронимии считаются равными друг другу—они социально и экономически равны друг другу и между ними установлен брачный обмен. В системе гумса правящая патронимия, обладающая особым рангом, выдвигает вождя, получает от членов других патронимий услуги без возмещения, а также получает из этих патронимий женщин, браки с которыми не уравниваются отдачей своих женщин²⁹. По Личу, наблюдается неустойчивость обеих категорий. Вожди гумса, имитируя в своем поведении шаньских феодалов, отвергают какие-либо родственные обязанности по отношению к неправящим патронимиям. Поэтому происходят восстания общинников в гумса и такая деревня превращается в гумлао. Община же гумлао не может долго сохранять

²⁷ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 198.

²⁸ Ibid., p. 198, 203.

²⁹ Ibid., p. 203.

свой демократический характер, происходит выдвижение одной из патронимий, и она превращается в гумса³⁰.

Различия гумса и гумлао и близость организации первых к социально-политической и брачной организации шаньских феодалов является основанием для методологической позиции Лича в отношении к качинскому этносу. «Я полагаю, что внутри более или менее определенной области — именно в Качинской горной области — существует особая социальная система. Долины между горами включены в эту область так, что шаньцы и качины являются частями единой социальной системы. В рамках этой основной системы в данный момент есть несколько различных подсистем, которые взаимнообусловлены. Три такие системы могут быть представлены как шаньцы, качины с организацией гумса и качины с организацией гумлао... Качинская гумса, изменяясь в каком-либо направлении, становится неотличимой либо от шаньцев, либо от гумлао. Можно говорить, что исторически качины становятся шаньцами, а последние — качинами. Положение, таким образом, нестабильно»³¹. Эта точка зрения Лича, данная им почти в самом начале рассматриваемой книги, звучит довольно неожиданно и находится в противоречии с его тенденцией проводить экологическое разделение горцев и жителей долин.

Чтобы понять причины такой постановки вопроса Личем, нам необходимо проанализировать весь материал и все его взгляды, касающиеся этнической ситуации в Северной Бирме, ибо этой оригинальной концепции он нигде не дает стройного методологического обеспечения.

Определяя качинов как предмет своего исследования, Лич должен был коснуться такого важного фактора, как языковой. Качинские диалекты делятся им на 4 группы: 1) взаимопонимаемые диалекты языка цзинпо (собственно цзинпо, гаури, тсасен, диленг, хкахку и хтингнам); 2) взаимопонимаемые диалекты мару (собственно мару, лаши, атси, маингтха (ачанг) и близкий к ним хпон). Эти диалекты находятся, по Личу, в большей близости к бирманскому, чем в цзинпо³²; 3) несколько диалектов нунгов, о которых есть сведения, что они взаимопонимаемы. По Личу, эта группа диалектов обнаруживает связи с тибетским языком; 4) наконец, в категорию качинов Лич включает лису, у которых особый язык³³.

³⁰ Ibid., p. 203—205, 259, 262—263.

³¹ Ibid., p. 61.

³² Ibid., p. 44.

³³ O. Hanson. Op. cit., p. 383.

Группировка Личем качинских диалектов не совсем соответствует лингвистическим классификациям. Но существенно другое — преувеличение языковых различий у качинов. О. Хансон, специально занимавшийся диалектологией качинов, утверждает: «У качинов обнаруживается дробность диалектов по племенам, кланам и семьям, но в целом языковая ситуация у качинов отличается единообразием»³⁴. Важно и замечание Хансона, что диалекты качинов взаимопонимаемы³⁵. По Хансону, диалектные различия качинов не совпадают с племенными. Отсюда уже можно сделать вывод, что эти различия возникли исторически. Действительно, Хансон отмечает, что диалекты мару, атси и лаши возникли в условиях изоляции и влияния чуждого окружения³⁶. Включение же Личем лису в категорию качинов весьма произвольно. Это самостоятельный народ, и проблему их связей с качинами можно рассматривать только в плане их ассимиляции с качинами.

Среди качинов диалект цзинпо обладает нормативной функцией, что связано с тем, что цзинпо являются центром этнической консолидации всех качинов. Против этого не может возражать и Лич, он пишет: «Термин „цзинпо“ я употребляю только в лингвистическом смысле, хотя качины сами применяют его как эквивалент названия „качин“»³⁷.

Хороший пример конкретных процессов превращения диалекта цзинпо в нормативный диалект дают гауру. Известно, что их предки, как и предки атси, говорили на диалекте мару. Установление у гауру политической системы гумса дало толчок к развитию связей вождей гауру с вождями цзинпо и распространению у гауру диалекта последних. Аналогичный процесс идет у атси, но там речь цзинпо утвердилась только в некоторых местах³⁸.

Особого внимания заслуживает критическая позиция Лича по отношению к категории племени. Для Лича племя не является одной из исторических форм этнической общности людей, а олицетворяет вообще всякую этническую общность. Скептически он настроен и к выделению среди качинов отдельных племенных групп или их остатков.

Посылка Лича как будто оправдана: он выступает против политики, проводившейся в Бирме английской колониальной ад-

³⁴ O. Hanson. Op. cit., p. 385.

³⁵ Ibid., p. 384.

³⁶ Ibid., p. 385.

³⁷ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 54.

³⁸ Ibid., p. 252.

министрацией, которая была направлена на разобщение народов, на раздробление сформировавшихся или формирующихся этносов. Но Лич не касается империалистической подоплеки этой политики, его позиция вытекает только из его абстрактно-теоретических построений³⁹.

Рассмотрим подробнее аргументацию Лича, направленную против выделения у качинов отдельных племен. Он развивает ее на примере атси. Эта группа обладает особым диалектом, территориально она обособлена. Их политическая организация строится по принципу гумса. Вожди их предпочитают говорить на диалекте цзинпо. Интересно, что у атси и гауру имеются родственные патронимии вождей и общинников. В обеих группах такие патронимии носят близкие названия и считаются «братскими», т. е. между ними запрещены браки. Браки между «небратскими» патронимиями атси и гауру разрешены. Имея в виду эти социально-брачные связи, Лич вполне оправданно отказывается видеть в атси и гауру отдельные племена. Но Лич неправ в том, что отказывается видеть в таких группах «отдельную этнографическую единицу»⁴⁰. Имеются все основания, чтобы рассматривать атси и гауру как этнографические группы качинов (по терминологии, развитой советскими авторами).

В упрек Личу можно поставить его терминологическую непоследовательность: теоретически отказавшись от использования термина «племя» в отношении этнографических групп качинов, он забывает порой об этом и употребляет выражения «племя», «племенные культуры» в конкретных описаниях⁴¹.

Для подтверждения своей позиции в отношении племени Лич обращается к материалу соседних с качинами народов. Там выясняется аналогичная картина: подразделения таких народов, как чины и нага, не являются устойчивыми, исторически сложившимися общностями типа племен: «Через определенные периоды происходит перенос экономических и политических центров в другое место вместе с соответственной перестройкой всей сети межгрупповых связей на всех уровнях и по всей области... Естественно, что поэтому усердный этнограф может найти столько различных племен, сколько пожелает»⁴². Качинским этнографическим группам вроде гауру, атси и мару у ао-нага соответствуют чонгли, монгсен и чангки. Для основного автора по группе

³⁹ Ibid., p. 50.

⁴⁰ Ibid., p. 55.

⁴¹ Ibid., p. 251, 252.

⁴² Ibid., p. 291.

ао-нага Миллса нет никаких сомнений, что эти три подразделения представляют собой миграционные волны, пришедшие в разное время и образовавшие ао-нага⁴³. Возможность такого происхождения отдельных этнографических групп нельзя сбрасывать со счета. Но Лич в данном случае прав, критикуя традиционный взгляд этнографов, по которому подразделения слабо консолидированных народностей представляются остатками племен.

Обоснована точка зрения Лича на историю формирования основной группы качинов — цзинпо. Решающим фактором в выделении цзинпо, как это доказывает Лич, были интенсивное производство железа и изделий из него, что отличало цзинпо от всех качинов. От них железные изделия вывозились даже к шаньцам. Лич полагает, что эта ситуация относится к более раннему времени, чем VIII в. н. э. Другими благоприятными факторами для цзинпо были обеспеченность их собственным рисом и расселение вблизи торговых путей. Экономической основой формирования мару была, по Личу, добыча соли⁴⁴.

Интересно, что цзинпоский миф о происхождении земли и людей связан с персонажем Нгаун Ва, который был первым кузнецом⁴⁵. В этом мифе о кузнечестве отразилась также оппозиция гумса и гумлао. Родо-племенные вожди в гумса не признают мифа о первом кузнице, так как, следуя за шаньскими феодалами, считают кузнечество занятием низкого ранга. Традиционно обработкой железа у шаньцев занимались крепостные, у шаньских же феодалов привилегированным занятием была работа по серебру⁴⁶.

Распространению влияния языка и культуры цзинпо по всей Качинской горной области способствовала также политическая активность вождей цзинпо, которые всегда выступали союзниками шаньских феодалов. Цзинпоские общества, организация которых была типа гумса, постоянно стремились подчинить себе соседние качинские группы⁴⁷. Эти доказательства справедливы и отвечают на вопрос, каким образом среди разрозненных качинских групп появилось консолидирующее ядро. Этому процессу консолидации способствует и культурное единство качинов, которое нигде фактически Лич не отрицает, а другие исследователи всегда отмечают.

⁴³ Mills. The Ao Naga. London, 1926.

⁴⁴ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 249.

⁴⁵ P. Ch. Gilhodes. Mythologie et religion des Katchins. «Anthropos», Bd. III, 1908, p. 14.

⁴⁶ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 251.

⁴⁷ Ibidem.

Заслуживают внимания и наблюдения Лича над фактами языковой дробности, а в других случаях языкового единообразия у качинов. Кстати сказать, эти явления, чрезвычайно характерные для многих горных районов мира, в Индокитае и соседних с ними областях получили наиболее сконцентрированное выражение.

В местах, наиболее неблагоприятных для земледелия и торговли, нестабильности экономики отвечает и политическая нестабильность. В таких отсталых районах небольшие деревни представляют собой независимые единицы, часто враждующие между собой. Это способствует сохранению изолированности диалекта их населения. В районах же развитой социально-экономической и политической жизни картина иная. Здесь политическая борьба идет не между отдельными деревнями, а между системами гумса и гумлао⁴⁸. В соответствии с той или иной политической системой изменяется и организация брачных связей, которые начинают играть важную роль в выборе культурных символов и языка, как социально значащего признака. Создаются условия для определенного диалекта. Такая благоприятная ситуация сложилась у качинов для диалекта цзинпо.

Можно поддержать также критику Личем стремления изображать «племенами» правящие роды вождей у цзинпо, что было особенно свойственно английской колониальной администрации⁴⁹. Речь точнее идет о правящих патронимиях цзинпо (марип, лахтау, лахпай, нхам и маран). Эти патронимии считали своей собственностью территорию, на которую распространялась их власть. Но такая отдельная патронимия иногда в ходе миграций оказывалась разделенной на части, как, например, лахпай и лахтау, которые существуют у качинов в Ассаме и на северо-востоке Бирмы в бывшем княжестве Кентунге.

Лохпай и лахтау ни в коем случае не могут быть «племенными» обществами. Их развитие иллюстрирует один из путей образования этнографической группы.

Рассмотрев вопросы, связанные с этнической структурой качин, мы возвращаемся снова к определению того, кто же такие качины в целом. Это возвращение к уже рассматривавшейся теме объясняется методом исследования Лича, поскольку на его определение качинов в целом повлияли факты этнической нестабильности, динамичности соотношения этнографических групп внутри качинского этнического поля.

⁴⁸ *Ib id.*, p. 290.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

Итак, каковы же теоретические и фактические основания для мнения Лича об отсутствии между качинами и шаньцами этнических границ? С одной стороны, к такому скептицизму Лича толкал, как уже было сказано выше, факт этнического развития среди самих качинов. Это наблюдение Лич перенес на взаимоотношения качинов и шаньцев. С другой стороны, это ошибочное мнение основывается на специфических связях между качинскими вождями и феодалами шаньцев. У качинов, расселенных везде чересполосно с шаньцами, члены знатных семей вступали в политические альянсы с феодальными семьями шаньцев; вступая в эти кланы, они считались одновременно качинами и шаньцами. Качинские вожди всем своим поведением старались походить на шаньских феодалов: пользовались шаньским языком, подражали в одежде и т. п.⁵⁰ Этому факту Лич придал важное методологическое значение, положив его в основу всего исследования в своей книге и статьях об этнической и политической ситуации в Северной Бирме⁵¹.

Фактическая же картина, вырисовывающаяся даже из материалов, приводимых самим Личем, совершенно иная. Он сам отмечает, что имитация поведения шаньских феодалов качинскими вождями была безуспешной⁵². Шаньцы всегда рассматривали качинских вождей как качинов прежде всего⁵³. В этом вопросе Лич принял язык политического общения за существо дела. Нам представляется чрезвычайно важным резкое разделение крестьян-общинников качинов и шаньцев⁵⁴. Крестьяне-общинники качины могут стать шаньцами, лишь прекращая свое существование как часть качинского этноса. А такие процессы идут очень медленно, на протяжении жизни более чем одного поколения. Случается это там, где качинские крестьяне давно стали крепостными шаньских феодалов⁵⁵. Когда же Лич утверждает, что индивид сам может сменить этническую принадлежность⁵⁶, ясно, что он имеет в виду ситуацию, в которой находился качинский вождь, стремящийся к получению престижа шаньских феодалов.

⁵⁰ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 252.

⁵¹ Интересно, что при отсутствии ясной точки зрения на качинский этнос Лич не может возразить ошибочному мнению К. Левн-Стросса об этническом единстве качинов и чиннов (E. Leach. Kachin and Haka Chin: a Rejoinder to Levi-Strauss. «Man», v. 4, N 2, 1969).

⁵² E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 213.

⁵³ Ibid., p. 222.

⁵⁴ Ibid., p. 22.

⁵⁵ E. Leach. The frontiers of «Burma», p. 62.

⁵⁶ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 2, 286.

Терминология, принятая у самих качинов, способна привести к такому же заблуждению. Они говорят в случае превращения политической системы в гумлао — гумлао тай — «стать гумлао», а при превращении в гумса — сам тай — «стать шань». И Лич делает из этого неправильный вывод: «Это значит, что сами качины думают о различии между шаньцами и качинами со строем гумса как об идеальных различиях, а не как о различиях этнического, культурного или расового типа, как думают этнологи»⁵⁷.

Лич интересуется прежде всего межэтническими браками качинов и шаньцев, строя на этом свои выводы. Мы уже показали, что браки такого рода ограничивались только правящей верхушкой качинов и шаньцев и не имели особых последствий для этнического существования обоих народов. Остановимся подробнее на этом вопросе. В статье, посвященной границам Бирмы, Лич, описывая отношения между качинами и шаньцами в княжестве Могаунг в XVII—XVIII вв., отмечает, что хотя качины торговали на шаньских рынках, состояли в их войсках, но никогда не вступали в браки с шаньцами, так же как и не были буддистами⁵⁸. Еще более определенно по поводу эндогамности качинов Лич высказался в рассматриваемой книге: «Основная структура системы родства качинов охватывает всю Качинскую горную область и перекрывает все политические и языковые границы, за исключением тех, что пролегают между качинами и шаньцами. Этот факт больше, чем какой-либо другой, оправдывает понятие «качины» в серьезном антропологическом анализе такого обширного многоязычного района»⁵⁹.

Показательно в приведенном высказывании Лича то, что он стихийно, ощупью идет к пониманию сущности этноса и эндогамии как одного из важнейших признаков. Это знаменательно, ибо Лич, как, может быть, никто другой, приложил массу усилий, чтобы опровергнуть само понятие этнической общности. Роли эндогамии в образовании и поддержании целостности этноса необходимо придать в этнографических исследованиях соответствующее значение, так как «из всех типов социальных общностей (за исключением конфессиональных общностей и каст) наибольшей степенью замкнутости круга брачных связей обладают этносы»⁶⁰. Эта постановка проблемы весьма перспективна

⁵⁷ Ibid., p. 286.

⁵⁸ E. Leach. The frontiers of «Burma», p. 61.

⁵⁹ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 55.

⁶⁰ Ю. В. Бромлей. Этнос и экзогамия. СЭ, 1969, № 6, стр. 191.

для изучения сложных этнических взаимоотношений у народов Юго-Восточной Азии.

Отрицание Личем этноса как устойчивой исторической общности привело его к крайнему скептицизму в отношении разработки проблем этнической истории Бирмы. В своем кратком наброске истории заселения Бирмы народами разных языковых групп он касается лишь миграции тибето-бирманцев, к которым относятся качины, и тайских народов, основной представитель которых в Бирме — шаньцы. Он упустил совершенно из виду начальный и поэтому очень важный элемент в этногенезе народов Бирмы — мон-кхмерский.

Мон-кхмерские народы Северной Бирмы — палауны и ва — занимают определенное место в этнической структуре этого района, являясь наиболее ранним этническим пластом в Бирме. Образование всех позднейших этносов тибето-бирманской и тайской групп происходило либо на этом этническом субстрате, либо в этой этнической среде⁶¹. Совершенно неоправдано исключение Личем мон-кхмерского элемента из анализа межэтнических отношений на севере Бирмы. Он выступает против того положения, что тибето-бирманцы и тайские народы являются двумя различными этническими стволами, появление которых связано с особыми миграционными волнами⁶².

Неаргументированное сомнение высказывает он и по поводу узловых моментов в этнической истории Северной Бирмы — расселения с севера тибето-бирманцев, тайского движения на запад вплоть до Ассама между VIII и XIII вв. н. э., миграции качинов как завершения расселения тибето-бирманцев в XVIII—XIX вв.

По поводу всех этих сложных и важных проблем в истории Бирмы он замечает только, что различия в антропологическом типе народов Северной Бирмы не совпадают с группировкой их в лингвистических классификациях⁶³. Более подробного рассмотрения этого положения он не дает. Зато категорично отрицает миграционные процессы, охватывающие большие этнические массивы, как тибето-бирманский и тайский в целом, так и конкретные переселения отдельных народов: миграцию бирманцев в XI в.⁶⁴, качинов — в XVIII—XIX вв.⁶⁵ и др. Миграция качинов

⁶¹ Г. Г. Стратанович. Экономические и социальные отношения у цзинпо. СЭ, 1959, № 4; Г. Г. Стратанович (при участии Я. В. Чеснова). Народы Бирманского союза, стр. 296—300.

⁶² E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 36.

⁶³ Ibid., p. 36.

⁶⁴ Ibid., p. 240.

⁶⁵ Ibid., p. 57, 254.

засвидетельствована хорошо. Ее затухающие волны отмечали даже английские наблюдатели, например движение качинов из долины Хкамти через Паткойский хребет в Ассам⁶⁶.

Точка зрения Лича на начало этнической истории шаньцев в Бирме чисто спекулятивна. Он связывает ее с тем, что юньнаньские власти с I в. н. э. на торговых путях, ведущих в Индию, устанавливали гарнизоны для их охраны. «Эти гарнизоны располагались в местах, где можно было выращивать заливной рис. Затем поселения развились в мелкие государства шаньского типа»⁶⁷. Почему же именно шаньского? Этот вопрос остается без ответа и тут же Лич заявляет: «В пользу этого говорит то, что культура шаньцев является местным продуктом экономического взаимодействия небольших военных колоний с местным горным населением в течение длительного времени». Чего только не доказывается с помощью слова «культура»!

Если присмотреться пристальнее к тем фактам, на которые мог бы полагаться Лич, то ими оказываются лишь случаи ассимиляции шаньцами качинов. Наиболее типичный пример, на который ссылается и Лич, это ассимиляция крепостных крестьян шаньцами в княжестве Хкамтилонг. Один из первых английских исследователей Северной Бирмы Уилкоккс отмечал в 1832 г., что в Хкамтилонг основная масса трудящегося населения относится к группе кхафок, близкой к цзинпо⁶⁸. К середине XX в. население в долине Хкамти было уже в большинстве шаньским, причем некоторые группы зависимого населения еще пользовались диалектом цзинпо⁶⁹.

Какие общие выводы можно сделать из рассмотрения интересной, но противоречивой концепции Лича? В чем лежит основная причина противоречивости его взглядов, много раз нами отмечавшейся?

К проблеме этноса Лич подходит с разных сторон: с точки зрения экологии, социально-политических систем, языка и культуры. В своей методологии исследования этноса на передний план он выносит первые два обстоятельства и приходит к парадоксальному выводу об отсутствии этноса как такового по крайней мере в Северной Бирме.

Стоя на экологических позициях, он затушевывает этнические

⁶⁶ O. Hanson. Op. cit., p. 383—384; H. J. Wehrli. Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma. Leiden, 1904, S. 7—9.

⁶⁷ E. Leach. Political systems of Highland Burma, p. 38.

⁶⁸ Ibid., p. 39.

⁶⁹ Ibid., p. 40, 250.

различия, выдвигая на передний план категории «горцев» и «жителей долины». Эти группировки отражают по существу классификацию по хозяйственно-культурным типам. Рассматривая общественный строй качинов и шаньцев как единую социально-политическую систему (беря ее лишь в структуралистском и ритуально-знаковом аспекте), он также отрицает этнические различия. Развитие качинского раннефеодального общества в направлении шаньского он стремится представить как постепенный переход от одного этноса к другому и поэтому отрицает само понятие этноса. Ничего, кроме массы противоречий, такие построения дать не могут, потому что в структурно-функциональном анализе Лича от его внимания ускользнуло главное — историзм в понимании этнической общности, то, что она является исторически сложившейся устойчивой общностью людей. Можно ли считать таковой качинов, не говоря уже об очень монолитной общности шаньцев? Нам кажется, что при всей сложности внутренней этнической структуры и ее динамике качины представляют сложившуюся народность. При культурной и языковой неоднородности качины составляют единое целое, что проявляется в эндогамности их брачных связей и наличии единого этнического самосознания. Качины — вполне реальная и устойчивая общность среди соседних народов Северной Бирмы — шаньцев, палаунов, ва, нага, чинов и др.

При определении особенностей качинского этноса, выделяющих его среди соседей в любой данный момент и на любом синхроническом срезе, недостаточно прослеживания лишь структурных связей — необходимо изучение этого явления также и в историческом плане. Особое значение следует придать исследованиям в области исторической этнографии, которые в отношении народов Индокитая развернуты чрезвычайно слабо. Для Лича движущие силы в истории народов Индокитая лежат во вне. Такой отказ от историзма определил в целом негативные результаты исследования Лича, несмотря на его продвижение вперед в некоторых сложных вопросах, особенно в вопросе о наличии «племен» в составе качинов.

Но, верно уловив то, что основные подразделения качинов не являются «племенами» — отдельными этническими общностями, Лич, естественно, не мог принять за «племя» весь качинский массив. Качинов вполне закономерно можно рассматривать как народность, т. е. один из видов исторической общности, стоящей между племенем и нацией. Скептицизм же Лича в отношении племени как основной этнической категории привел его к парадоксальному выводу об отсутствии этнических общностей в Северной Бирме — положение, которое он никак не смог доказать.

1

**ФОРМАЛЬНЫЕ МЕТОДЫ
ИЗУЧЕНИЯ СИСТЕМ РОДСТВА
В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ**

М. А. ЧЛЕНОВ

Сто лет тому назад выдающийся американский этнограф Льюис Генри Морган совершил открытие, во многом определившее пути развития теоретической этнографии в последующее столетие. В своем капитальном труде «Системы кровного родства и свойства в человеческой семье»¹ он убедительно доказал возможность использования терминологических систем наименования родственников в качестве первоклассного источника для историко-социальных исследований. Моргану же принадлежит и заслуга создания первой типологии систем родства, заключавшейся в выделении двух главных типов: описательных и классификационных систем родства. Последний тип, по Моргану, включал две основные разновидности — малайскую и турано-ганованскую. Базируясь на этой типологии, Морган, а вслед за ним и целая плеяда крупных этнографов конца XIX—XX в. пытались установить связь между некоторыми специфическими признаками систем родства, с одной стороны, и обусловившими их гипотетическими формами брака, с другой. Глобальная схема эволюции форм семьи и брака, созданная Морганом на базе анализа систем родства, общеизвестна и не нуждается в повторном изложении.

Для нас существенно то, что исследования Моргана не только положили начало научному изучению систем родства, но и определили одно из главных направлений этого изучения, суть которого сводилась к поискам внешних детерминантов для тех или иных терминологических явлений. Это направление до последнего времени являлось доминирующим в науке, несмотря на разнообразие взглядов на возможный характер детерминантов. В их числе назывались: формы брака, как существовавшие только в период возникновения рассматриваемой системы, а затем исчезнув-

¹ L. H. Morgan. Systems of consanguinity and affinity of the human family. Washington, 1871.

шие², так и реально существовавшие в период функционирования системы³; социальная структура общества⁴; «социологические универсалии»⁵; психологические факторы⁶; морфологические особенности языка⁷; наконец, все эти факторы вместе взятые или сгруппированные в различные комбинации⁸.

На наш взгляд, всевозможные попытки найти детерминанты для систем родства в равной степени характеризовались пренебрежением к внутренним законам построения терминологических систем и практическим отрицанием системности этих систем, если под системой понимать совокупность взаимосвязанных элементов, организованных в соответствии с определенным структурным принципом. Это отчетливее всего проявляется в том, что отдельные термины рассматривались в названных исследованиях в изоляции друг от друга, т. е. как бы вне той терминологической системы, частью которой они являются. В результате и выделяемые детерминанты по большей части объясняли возникновение не столько системы родства, сколько того или иного термина (вернее, факт наименования нескольких родственников одним термином).

Проиллюстрируем это положение на примере терминологии родства команчей, относящейся к турано-ганованской разновидности классификационных систем в моргановской типологии и к гавайскому типу в распространенной на западе типологии Лоуи (в ее основу положены способы терминологического различения кузенов). В этой системе насчитывается 32 термина, выражающих различные отношения кровного родства и свойства⁹. Как известно, Морган предполагал, что системы отражают форму брака, распространенную в данном обществе в период становления си-

² Л. Г. Морган. Древнее общество. Л., 1934.

³ E. Sapir. Terms of relationship and the Levirate. «American anthropologist», n. s., v. 18, 1916.

⁴ W. H. R. Rivers. Kinship and social organization. London, 1914; R. L. Lowie. The Omaha and Crow kinship terminologies. «Verhandlungen des 24. Internationalen Amerikanistenkongresses». Hamburg, 1930; Д. А. Ольдерогге. Малайская система родства. Родовое общество. Труды ИЭ, н. с., т. XIV, 1951, стр. 28—66.

⁵ A. R. Radcliffe-Brown. Social organization of Australian tribes. «Oceania», v. 1, 1931.

⁶ A. L. Kroeber. Classificatory systems of relationship. «Journal of the royal anthropological institute», v. XXXIX, 1909; *idem*. California kinship systems. Berkeley, 1917.

⁷ A. L. Kroeber. Classificatory...; P. Kirchhoff. Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat. «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. LXIV, 1932; E. W. Gifford. A problem in kinship terminology. «American anthropologist», n. s., v. 42, 1940, p. 193—194.

⁸ G. P. Murdock. Social structure. New York, 1967.

⁹ E. A. Hammel. A transformational analysis of Comanche kinship terminology. «American anthropologist», v. 67, N 5, pt. 2, 1965, p. 70—74.

стемы. Это рассуждение базировалось на предположении, что в цепочке значений каждого термина имеется какое-то одно основное, которое распространяется на все остальные. Так, термин *квин* употребляется для наименования жены, сестры жены, жены брата и сестры жены брата эго¹⁰. Следуя моргановской логике, можно предположить, что основным значением в этой цепочке является «жена» эго. Соответственно, сестры жены, жены братьев и их сестры потому обозначаются термином *квин*, что в момент возникновения данной системы господствовал групповой брак, при котором эго имел супружеские права на сестер жены, жен братьев и их сестер. Очевидно, что такая интерпретация применима только к небольшой группе терминов, но не к системе в целом. Так, в той же системе команчей есть термин *кину* со следующими значениями: отец отца, брат отца отца, брат матери отца, муж сестры отца отца, муж сестры матери отца, ребенок сына, ребенок сына брата, ребенок сына сестры, ребенок сына брата жены, ребенок сына сестры жены. Будем исходить из предположения, что основным значением в этой цепочке является *отец отца* (или *ребенок сына*). Тогда нам придется реконструировать такую сложную форму группового брака, при которой эго, как правило, брал в жены свою прапрабабушку и одновременно был супругом бабушек мужей сестер своих бабушек и дедушек.

Нет нужды доказывать нереальность подобных брачных регламентаций. Кроме того, система рассуждений, в которой выбирается одно исходное значение термина и которое затем распространяется на все остальные значения в цепочке, имеет еще одно слабое место — произвольность и неаргументированность выбора этого исходного значения. На это впервые обратил внимание еще в 1909 г. А. Крёбер¹¹. Действительно, если предположить, что исходным значением для термина *квин* является не *жена эго*, а, допустим, *жена брата эго*, то тогда и гипотетическая форма брака, вызвавшая к жизни этот термин, должна быть иной. В этом случае, очевидно, следовало бы предположить, что жена эго некогда была половым партнером не самого эго, а только его братьев.

Легко было бы показать неприменимость и остальных выделявшихся детерминантов к системам родства в целом. Все они устанавливают связь только между отдельными терминами и лежащими вне терминологической системы явлениями. Такой подход, однако, не открывает путей для глубокого понимания сущ-

¹⁰ «Эго», или «я», — точка отсчета системы родства, т. е. тот человек, для которого все остальные люди, входящие в систему, будут являться родственниками.

¹¹ A. L. Kroeber. Classificatory...

ности систем родства, так как термины родства связаны друг с другом таким образом, что если изменить один из них, то будет меняться и вся система. Так, например, современная русская система родства, которой пользуются жители Москвы, подверглась значительным изменениям за последнее время. Термины типа *золовка*, *шурин*, *своjak* и т. п. все чаще приобретают оттенок анахронизма и проявляют тенденцию к полному исчезновению. Соответственно меняется как характер отдельных терминов, например *зять* и *невестка*, которые начинают приобретать несвойственные им ранее значения, так и характер системы в целом, за счет увеличения родственных отношений, к которым прилагаются чисто описательные термины типа *брат жены* и т. д. Этот небольшой пример, как нам кажется, достаточно ясно показывает важность взаимосвязи терминов, т. е. их вхождения в единую систему.

Противоречивость социологических построений в области изучения систем родства, а также употребление в них расплывчатой и нестройной терминологии¹² можно рассматривать в качестве одного из факторов, вызвавших появление нового подхода к системам родства, поставившего целью анализ внутреннего устройства системы, независимо от ее внешних определителей.

Впрочем, говоря об истоках этого нового подхода, анализу которого посвящена настоящая статья, нельзя обойти молчанием огромное влияние, которое оказали на его становление идеи и методы структурной лингвистики, зародившейся, как известно, в начале XX в. Э. Хеммел отмечает, что все ученые, занимающиеся разработкой формальных методов исследования систем родства, или сами являются лингвистами, или получили лингвистическую подготовку, или находятся под влиянием лингвистической теории¹³. Не приходится удивляться этому, так как сами системы родства, безусловно, являются частью языка и тем самым становятся объектом исследования лингвистики.

Некоторые основополагающие принципы лингвистики стали применяться и к системам родства. К ним в первую очередь относится противопоставление внешнего и внутреннего аспекта изучаемого явления. Известно, что лингвисты подразделяют свою науку на внешнюю и внутреннюю. Внешняя лингвистика занимается изучением «условий существования языка, т. е. изучает язык в связи с историей народа и цивилизации, в связи с полити-

¹² См., например, критику терминов «описательные и классификационные системы родства» в работе: М. В. Крюков. Типы систем родства и их историческое соотношение. «Проблемы истории докапиталистических обществ». М., 1968, стр. 359—363.

¹³ E. A. Hammel. Introduction. «American anthropologist», v. 67, N 5, pt. 2, 1965, p. 2.

кой и литературой, в связи с его географическим распространением и т. д. Внутренняя лингвистика изучает устройство языка, его структуру»¹⁴. Подобным же образом наука о системах родства разделилась на внешнюю, т. е. изучающую терминологию родства в связи с социальными структурами, человеческой психологией и т. д., и внутреннюю, изучающую внутреннюю структуру.

Логически вытекает из этого принципа также почерпнутое из структурной лингвистики различие между синхронным и диахронным аспектами. Внутреннее устройство каждой системы может быть понято без знания ее истории. Если диахронические исследования занимаются выяснением истории происхождения отдельных элементов, то синхронические рассматривают правила объединения отдельных элементов в систему, независимо от путей их возникновения.

Наконец, третьим важным принципом структурной лингвистики, перенесенным на системы родства, является само понимание системности. Системы родства, как и язык в целом, рассматриваются лингвистикой как системы взаимообусловленных знаков, которые включают как означающее, так и означаемое, и существуют только в противопоставлении друг другу. Этим принципом провозглашается ведущая роль отношений (противопоставлений) при подчиненной роли субстанции. Действительно, звуковая субстанция терминов не является релевантной для исследования структуры. Если мы заменим русские термины *дядя* и *сын* на немецкие *Onkel* и *Sohn*, имеющие те же денотаты (т. е. родственные отношения, охватываемые данным термином), то система от этого не изменится.

Последний принцип лег в основу фонологической теории Н. С. Трубецкого¹⁵, из которой, как мы покажем ниже, и вырос компонентный анализ — одна из основных форм формального анализа систем родства. Характеризуя созданную им отрасль науки, Трубецкой писал: «В фонологии основная роль принадлежит не фонемам, а смысловозначительным оппозициям. Любая фонема обладает определенным фонологическим содержанием лишь постольку, поскольку система фонологических оппозиций обнаруживает определенный порядок или структуру. Чтобы понять эту структуру, необходимо исследовать различные типы фонологических оппозиций»¹⁶.

Подобным же образом стали рассматриваться и системы род-

¹⁴ Ю. Д. Апресян. Иден и методы современной структурной лингвистики. М., 1966, стр. 28.

¹⁵ Н. С. Трубецкой. Основы фонологии. М., 1960.

¹⁶ Там же, стр. 75.

ства и с той лишь разницей, что роль системообразующего фактора в этом случае играют не фонологические, а семантические оппозиции.

Хотя формальный анализ систем родства как научное направление появился только в 50-е годы нашего века, отдельные попытки изучения внутренних принципов построения систем делались и раньше. На наш взгляд, первый опыт такого подхода можно усмотреть в известной статье А. Крёбера «Классификационные системы родства»¹⁷. В ней излагался тезис о том, что системы родства отражают не социальное устройство общества, а чисто лингвистические законы. Крёбер пришел к выводу о существовании ограниченного количества универсальных семантических признаков, которые в различных комбинациях лежат в основе всех систем родства, во всяком случае, всех систем родства североамериканских индейцев. В статье приводятся восемь таких принципов: 1) различие родственников, принадлежащих и не принадлежащих к поколению эго; 2) различие линейных и коллатеральных родственников; 3) различие старших и младших родственников внутри одного поколения; 4) различие родственников по полу; 5) различие пола эго; 6) различие пола родственника, через которого устанавливается родственная связь между эго и обозначенным родственником (*альтером*); 7) различие кровных родственников и свойственников; 8) различия между живым и мертвым родственником, через которого устанавливается родственная связь между эго и альтером.

Используя эти восемь принципов, Крёбер пытался построить первую формальную типологию системы родства индейцев. Однако сам характер выделенных принципов заставляет усомниться в предположении о лингвистической обусловленности систем родства, так как большинство из названных им оппозиций включают факторы, определяющие престиж человека в обществе, как-то: относительный возраст, пол, различие между кровными родственниками и свойственниками и т. д. Престижность же в свою очередь является производной от формы социальной организации. Лингвистическая детерминированность систем родства не признается подавляющим большинством современных этнографов. Но мысль о возможности исследования систем родства посредством семантических универсалий, намного опередившая уровень развития науки начала XX в., была впоследствии реализована группой американских ученых, создавших теорию формального анализа систем родства.

¹⁷ A. L. Kroeber. Classificatory...

Хронологически первым был разработан уже упоминавшийся выше *компонентный анализ*, наиболее близкий по форме к исследованию Крёбера. Его принципы были разработаны в 50-х годах нашего века У. Гуденафом и Ф. Лаунсбери¹⁸, затем в течение последнего десятилетия он был углублен¹⁹. В процессе углубления выявились некоторые слабые стороны этого вида анализа, для преодоления которых в середине 60-х годов был создан второй тип формального анализа — трансформационный²⁰. Наконец, потребность сравнительного исследования систем родства и необходимость создания строгих типологий вызвала к жизни третью форму — шкалограммный анализ, разработка которого связана прежде всего с именем молодого американского этнографа А. Р. Баклера²¹. Эта третья форма ввиду специфичности ее целей не включается нами в рассмотрение, которое тем самым будет сведено к критическому обзору первых двух форм анализа.

¹⁸ W. H. Goodenough. Property, kin and community on Truk. Yale Univ., 1951; *idem*. Componential analysis and the study of meaning. «Language», v. 32, 1956, p. 195—217; F. G. Lounsbury. A semantic analysis of the Pawnee kinship usage. «Language», v. 32, 1956, p. 158—194.

¹⁹ R. Burling. Garo kinship terms and the analysis of meaning. «Ethnology», 1963, N 2, p. 70—85; *idem*. Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus? «American anthropologist», v. 66, 1964, p. 20—28; F. P. Conant. Jarawa kin system of reference and address: a componential comparison. «Anthropological linguistics», v. 3, N 2, 1961, p. 19—33; W. H. Goodenough. Componential analysis of Kōnkāmā Lapp kinship terminology. In: «Explorations in cultural anthropology», 1964, p. 221—238; *idem*. Yankee kinship terminology: a problem in componential analysis. «American anthropologist», v. 67, N 5, pt. 2, 1965, p. 259—288; F. G. Lounsbury. The structural analysis of kinship semantics. «Proceedings of the 9th International Congress of Linguistics. The Hague, 1964»; A. K. Romney, R. G. D'Andrade. Cognitive aspect of English kin terms. «American anthropologist», v. 66, N 3, pt. 2, 1964, p. 146—170; D. M. Schneider. American kin terms and terms for kinsmen. «American anthropologist», v. 67, N 5, pt. 2, 1965, p. 288—309.

²⁰ F. G. Lounsbury. A formal account of the Crow- and Omaha-type of kinship terminology. In: «Explorations in cultural anthropology», 1964, p. 351—393; *idem*. The structural analysis...

²¹ I. R. Buchler. Measuring the development of kinship terminology: scalogram and transformational account of Crow-type systems. «American anthropologist», v. 66, 1964, p. 765—788; *idem*. Measuring the development of kinship terminologies: scalogram and transformational account of Omaha-type systems. «Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde», d. 122, 1966, bl. 36—63; *idem*. Analyse formelle des terminologie de parenté Iroquoises. «L'Homme», v. 7, 1967, p. 5—31; I. R. Buchler, H. A. Selby. Kinship and social organization. An introduction to theory and method. New York, 1968; R. L. Carneiro. Scale analysis as an instrument for the study of cultural evolution. «South-western journal of anthropology», v. 18, 1962, p. 149—170; W. H. Goodenough. Some applications of Guttman Scale analysis to the ethnography and culture theory. «South-western journal of anthropology», v. 19, 1963, p. 235—251; H. W. Scheffler. On scaling kinship terminologies. «South-western journal of anthropology», v. 23, 1967, p. 159—175.

Любая система родства есть знаковая, или семиотическая система. Это значит, что каждый отдельный термин включает в себя означающее (в данном случае, звуковую субстанцию) и означаемое (набор отношений родства, объединяемых данным термином). Поэтому исследователь, с каких бы позиций и с какими бы целями он ни подходил к изучению системы, всегда сталкивается с двумя сферами или матрицами, которые накладываются друг на друга, образуя систему. Одна из этих матриц состоит из набора терминов, другая — из биологических отношений родства. Назовем первую из них *терминологической матрицей*, а вторую — *генеалогической матрицей*. Тогда коротко можно сформулировать цель формального анализа систем родства как построение грамматики соответствия между генеалогической и терминологической матрицами²². С формулирования этой самой общей цели начинается компонентный анализ, но с этого же момента начинаются и трудности, связанные с его проведением.

В качестве системы соотношения с терминологической матрицей во всех работах всегда выбирается именно генеалогическая матрица, несмотря на тот почти общепризнанный факт, что категория родства ни в коем случае не является биологической, но носит сугубо социальный характер. Действительно, этнографии известно немало примеров, когда реальная биологическая связь между эго и альтером не влияет на положение альтера в системе родства. Так, у тода, практикующих полиандрический брак, место *отца* в системе родства занимает тот из супругов матери эго, который последним совершил ритуальное дарение игрушечного лука и копья²³ независимо от того, мог ли он действительно быть биологическим отцом эго. В ряде других систем, в том числе и в русской, часто встречается расширительное употребление терминов родства, при котором они приобретают денотаты, выходящие за пределы биологического родства. Всем известны, например, русские обращения типа «отец», «мать», «дочка» и т. д. к посторонним людям, относящимся примерно к одной возрастной категории с биологическими родственниками, обозначаемыми соответствующими терминами. Тем не менее соотношение терминов родства с генеалогической матрицей является пока единственным и универсальным путем исследования, несмотря на его методологическую сомнительность. Использование этого пути становится

²² E. A. Hammel. Introduction..., p. 3.

²³ G. P. Murdock. Op. cit., p. 25.

понятным и оправданным, если рассматривать элементы генеалогической матрицы — типы родства — не как фиксаторы биологической связи, но как элементарные социальные категории, опосредствованные через биологические связи. При таком допущении, однако, исследователь должен строить такую систему постулатов, которая исключала бы вхождение расширительных терминов в систему родства. Это подвело нас к первому конкретному шагу, с которого начинается компонентный анализ: отбору терминов, составляющих систему родства.

Уорд Гуденаф, создатель техники компонентного анализа, считает, что систему образуют те термины, которые обладают неким общим для них всех значением. Ни один термин, этим значением не обладающий, не входит в систему. Для систем родства этим значением будет являться «родственник», т. е. альтер, связанный с эго биологическими узами и несущий определенную социальную нагрузку²⁴. Проверка правильности отнесения того или иного термина к системе родства может быть осуществлена посредством синтаксического контроля, т. е. применения к терминам вопросов типа: «является ли... вашим родственником?» Вместо многоточия употребляется соответствующий термин на языке анализируемой системы²⁵.

Ф. Лаунсбери также решает эту проблему на основе соответствия двух матриц. Он считает, что набор типов родства (т. е. отношений родства как элементарных единиц генеалогической матрицы) составляет семантическое поле.

Функционирование системы заключается в группировке типов родства в меньшее количество *классов родства*. Набор лингвистических форм для обозначения этих классов Лаунсбери называет *терминологией*, или *вокабулярием* родства. Каждая из форм называется *термином родства*. Терминология родства в целом представляет собой *парадигму*²⁶. Последнее определение практически тождественно гуденафовскому понятию системы родства, так как под парадигмой Лаунсбери понимает «...любой ряд лингвистических форм, в котором: а) значение каждой из форм обладает неким общим моментом со всеми остальными; б) значение каждой из форм отличается от значения любого другого члена парадигмы хотя бы одним признаком»²⁷.

После того как определены все термины системы, ставится за-

²⁴ W. H. Goodenough. Property..., p. 104—105; *idem*. Componential analysis..., p. 196.

²⁵ E. A. Hammel. Introduction..., p. 4—5.

²⁶ F. G. Lounsbury. The structural analysis..., p. 1073.

²⁷ *Ibid.*, p. 1072.

дача нахождения всех денотатов (т. е. типов родства, означаемых данным термином) каждого термина и сведения их в *дезигнаты* (т. е. совокупности денотатов). Эта задача, на вид очень простая, связана тем не менее с необходимостью выработки системы записи или кодирования типов родства. Элементарные единицы терминологической системы, сами термины даны нам в реальности. Типы же родства необходимо записывать при помощи некоего метаязыка, который мог бы использоваться для соотнесения с любой системой родства и оперировал бы более элементарными понятиями, чем терминологические матрицы. Известно несколько таких метаязыков, разработанных как в буржуазной, так и в советской этнографии, но, к сожалению, не сведенных до сих пор в единый международный алфавит. На Западе широко используются системы кодирования посредством «элементарных» единиц биологических связей, таких, как *мать, сын* и т. п. Каждая из таких единиц получает кодовое обозначение, а затем составляются цепочки, обозначающие искомый тип родства.

Ф. Лаунсбери, например, использует следующие обозначения:

F — отец (father)
 M — мать (mother)
 B — брат (brother)
 Z — сестра (sister)
 S — сын (son)
 D — дочь (daughter)
 H — муж (husband)
 W — жена (wife)
 e — старший
 y — младший

Цепочка, записанная этими символами, читается в направлении от этого к альтеру таким образом, чтобы каждый член цепочки, кроме последнего, стоял бы в притяжательной форме. Например, MMFeBSDHZ должно читаться следующим образом: mother's mother's father's elder brother's son's daughter's husband's sister (матери матери отца старшего брата сына дочери мужа сестра).

У. Гуденаф и Дж. Мёрдок употребляют еще более сложную систему, в которую наряду с понятиями, использованными в предыдущей системе, входят еще дополнительные обозначения: Sp (spouse) — супруг, Pa (parent) — родитель, Ch (child) — дитя, Sb (sibling) — сиблинг, на случай нейтрализации признака пола альтера. В этой системе обозначений цепочка SpPaDa будет читаться как spouse's parent's daughter (дочь родителей супруга).

Удобство этих систем заключается в том, что ими можно записать любой теоретически возможный тип родства. С другой стороны, употребление одних априорно определенных типов родства да еще в терминологическом выражении, принятом в английском языке для записи других, составляет, несомненно, слабую сторону этих кодов. Обилие первичных элементов (минимум восемь) тоже затрудняет дальнейшую обработку и анализ дезигнатов. Система

записи, разработанная советским ученым Ю. И. Левиным²⁸ в отличие от разобранных выше, пользуется только тремя первичными понятиями и независима от терминологического выражения типов родства в каком-либо языке. Однако анализ этой системы выходит за рамки нашей темы.

Существуют более алгебраизированные системы записи, например разработанная Э. Хеммелом²⁹. В ней использованы следующие символы:

- а — альтер любого пола
- b, c — альтер определенного пола (эти обозначения употребляются в одной цепочке с условием, что $b \neq c$)
- m — альтер мужского пола
- f — альтер женского пола
- e — классификатор, употребляющийся при любом из пяти предыдущих символов для обозначения того факта, что данный альтер старше, чем другой
- y — то же, что и предыдущий символ, но со значением «младший»
- + — означает «шаг» на одно поколение вверх
- — означает «шаг» на одно поколение вниз
- 0 — означает сиблинговую связь
- : — означает брачную связь

Цепочка начинается с обозначения эго. Так, $a+mOm:f$ означает жену брата отца эго при условии, что пол эго нерелевантен. В последние годы в американской этнографии наблюдается тенденция ко все большей алгебраизации кодовых систем, однако обзор всех их занял бы много места.

Итак, исследователь составляет полный список терминов, включенных в систему, и записывает при помощи одной из выбранных им системы кодов все дезигнаты. Вплоть до этого момента анализ не содержит в себе ничего «компонентного».

Компонентный характер анализа начинает проявляться только тогда, когда типы родства, включенные в один дезигнат по внешним признакам, начинают объединяться по внутренним дифференциальным признакам, лежащим в основе системы. Суть компонентного анализа и заключается в нахождении этих дифференциальных признаков или семантических принципов, которые делают возможным объединения нескольких типов родства в один класс родства. Совокупность условий вхождения того или иного термина в определенный класс родства принято называть

²⁸ Ю. И. Левин. Об описании терминов систем родства. СЭ, 1970, № 4.

²⁹ E. A. Hammel. A transformational..., p. 67—68.

сигнификатом термина. Тем самым цель анализа сводится к нахождению сигнификатов. Сами семантические принципы, образующие систему родства, называются *компонентами*. В применении к ним можно часто встретить термин *семантическая переменная*, так как каждый компонент имеет, как правило, несколько значений. Понятие сигнификата впервые было введено в 1951 г. У. Гуденафом. Он определял его как «общие признаки, свойственные всем людям, обозначенным данным термином, но не свойственные никому, кто не может быть обозначен данным термином...»³⁰. В зависимости от количества частей (переменных) он подразделял системы на простые и сложные. Так, например, парадигма, состоящая из трех английских глаголов *go, went, gone*, образует простую систему, которая является производной от одной переменной, *времени*, принимающей три разных значения: 1) настоящее время, б) прошедшее время, в) перфект. Все системы родства постольку, поскольку они являются производными от многих переменных, относятся к числу сложных систем.

Рассмотрим простейший способ компонентного анализа, сделанный А. Уоллесом и Дж. Эткинсом применительно к английской терминологии кровного родства³¹. Они выделили три переменных, при помощи которых можно было объяснить рассматриваемую систему. В качестве первой и основной была выбрана переменная *латеральности* (С) с тремя значениями:

- С₁ — линейные родственники
- С₂ — колинейные родственники (т. е. те, все предки которых являются предками эго, или те, для которых все предки эго являются и их предками)
- С₃ — аблинейные родственники (т. е. кровные родственники, не являющиеся ни линейными, ни колинейными)

Внутри выделенных трех групп проводилось дальнейшее раздробление по переменной *поколения* (В) со значениями:

- В₁ — + 2-е поколение
- В₂ — + 1-е поколение
- В₃ — поколение эго
- В₄ — — 1-е поколение
- В₅ — — 2-е поколение

и переменной *пола* альтера (а) со значениями:

- а₁ — мужской пол и а₂ — женский пол.

³⁰ W. H. Goodenough. Property..., p. 166.

³¹ A. Wallace, G. Atkins. The meaning of Kinship terms. «American anthropologist», v. 62, N 1, 1960.

В результате оказалось возможным построить следующую схему:

Т а б л и ц а 1³²

	C ₁		C ₂		C ₃	
	a ₁	a ₂	a ₁	a ₂	a ₁	a ₂
B ₁	grand-father	grand-mother	uncle	aunt	cousin	
B ₂	father	mother				
B ₃	EGO		brother	sister		
B ₄	son	daughter	nephew	niece		
B ₅	grand-son	granddaughter				

Формально цель компонентного анализа была достигнута, так как были найдены все сигнификаты терминов. Иными словами, каждый термин стал выражаться уникальным набором компонентов, что позволило выяснить внутренние причины, по которым типы родства сгруппированы в определенные классы родства. Подобно тому как фонема образуется на пересечении фонологических оппозиций, термин родства образует пучок семантических оппозиций.

Фактически же этот простой и изящный анализ поставил в центр внимания один из наиболее сложных вопросов, связанных с формальным исследованием системы родства: в какой степени предложенная схема отражает этнографическую реальность и ход мышления самих носителей системы? В 1965 г. была напечатана статья У. Гуденафа «Терминология родства янки: проблема компонентного анализа». В ней предлагалась иная интерпретация той же английской системы родства (вернее, ее диалектного варианта, распространенного среди американцев Новой Англии).

³² Ibid., p. 61.

Интуиция носителя языка не позволила Гуденафу принять схему Уоллеса и Эткинса, в которой термины *brother* и *sister* объединялись в одну группу не с *mother* и *son*, а с *uncle* и *niece*. Он писал: «Мне не кажется правильным то, что главный таксономический уровень в этой системе (т. е. коллатеральности) отделяет термины *brother* и *sister* от *father*, *mother*, *son*, *daughter*, с которыми, как я чувствую, они составляют отчетливый подкласс терминов... Анализ, совершающий насилие над субъективным ощущением информанта о правильном порядке вещей, кажется весьма подозрительным, особенно, если представляется возможным предложить альтернативный анализ, более устраивающий информанта»³³. Этот альтернативный анализ Гуденаф провел с учетом тех возможностей разделения системы на подмножества, которые содержатся в самой морфологической структуре терминов. В соответствии с этим он выделяет отдельные группы терминов, объединенные такими признаками, как способность или неспособность сочетаться с такими морфемами, как *step-*, *-in-law*, *foster*, *great*, *grand-*, *first*, *second* и т. д. Соответственно дальнейший компонентный анализ производился внутри этих морфологически обусловленных групп.

В частности, группа 1 состояла из терминов *my father*, *my mother*, *my son*, *my daughter*, *my brother*, *my sister* как обладающих способностью сочетаться с морфемами *step-*, *-in-law*, *foster*. Вводимые переменные дают определение каждому термину и дополнительно подтверждают на уровне компонентов правомочность выделения этой группы. Переменные эти следующие:

1. Степень коллатерального удаления альтера от эго:

1.1 — менее двух единиц удаленности

1.2 — две и более единицы удаленности

2. Степень генеалогического расстояния между эго и альтером³⁴:

2.1 — 0

2.2 — 1 единица

2.3 — 2 единицы

2.4 — 3 или более единиц

³³ W. H. Goodenough. *Yankee kinship...*, p. 260.

³⁴ Генеалогическое расстояние определяется количеством связующих родственников между эго и альтером на генеалогической матрице: расстояние для эго=0, для отца=1, для отца отца=2 и т. д.

3. Старшинство по поколению:

3.1 — альтер в старшем поколении

3.2 — альтер в поколении эго

3.3 — альтер в младшем поколении

Вместо переменной 3 предлагается альтернативное сочетание переменных 4 и 5.

4. Линейность связи между эго и альтером:

4.1 — альтер и эго соединены линейной связью

4.2 — альтер и эго не соединены линейной связью

5. Старшинство по поколению:

5.1 — альтер в старшем поколении

5.2 — альтер в младшем поколении

6. Пол альтера

6.1 — мужской пол

6.2 — женский пол

Предпочтение отдается автором дихотомичным переменным как более удобным для формального исследования. Нельзя, правда, при этом не согласиться с Р. Бёрлингом, который отмечает, что «не существует никакой необходимости ограничивать анализ только бинарными оппозициями, однако многие авторы, видимо, находят их более привлекательными с эстетической точки зрения»³⁵. В любом случае пяти оппозиций достаточно для описания первой группы терминов (см. табл. 2):

Таблица 2³⁶

Переменные					Термины родства
1	2	3	4	5	
1.1	2.2	4.1	5.1	6.1	my father
1.1	2.2	4.1	5.1	6.2	my mother
1.1	2.2	4.1	5.2	6.1	my son
1.1	2.2	4.1	5.2	6.2	my daughter
1.1	2.2	4.2	—	6.1	my brother
1.1	2.2	4.2	—	6.2	my sister

³⁵ R. Burling. *Cognition...*, p. 23.

³⁶ W. H. Goodenough. *Yankee kinship...*, p. 275.

Далее Гуденаф показывает, что существуют и другие варианты анализа этой же группы терминов при помощи введения иных переменных.

Обилие альтернативных возможностей описания одной и той же системы заставляет задуматься над вопросом о репрезентативности компонентного анализа. Действительно, в какой степени компонентные построения могут адекватно отражать те реальные структурные принципы, заложенные в обществе и в мышлении носителей, которые лежат в основе построения систем родства? Центральное место в дискуссии по этому вопросу заняла статья американского ученого Р. Бёрлинга «Познание и компонентный анализ: божественная истина или фокус-покус?». Автор попытался определить теоретическое количество возможностей разбиения некоего множества на подмножества. Выяснилось, что четыре элемента — a, b, c, d — можно разбить на дискретные и неизбыточные подмножества 124 способами. Под дискретным понимается такое разбиение, которое помещает каждый элемент в отдельную клетку, отличающуюся от других хотя бы одним признаком. Неизбыточным называется такое разделение, из которого нельзя изъять ни один компонент без того, чтобы не нарушить различия между двумя какими-либо элементами³⁷.

По мере возрастания количества элементов возрастает и количество возможностей их разбиения на подмножества. Это дает возможность автору поставить вопрос о целях компонентного анализа. Первую, относительно скромную цель он формулирует следующим образом: «Выяснение того, что нам следует знать, чтобы сказать, что какой-то объект называется данным термином. Исследователи должны стремиться выработать набор правил, однозначно определяющих критерии, согласно которым определенный термин может быть приложен к определенному типу родства»³⁸.

Вторая цель была определена А. Уоллесом: «Задача заключается в определении самой таксономической системы, т. е. в выведении правил, которыми руководствуются носители системы для объединения различных социальных и генеалогических характеристик в одно понятие»³⁹. Справедливо критикуя это определение, Бёрлинг указывает, что «ученые, заявляющие, что компонентный или сходные семантические формы анализа могут объяснить, «как люди строят их собственный мир», должны пре-

³⁷ R. Burling. *Cognition*..., p. 22.

³⁸ Ibid., p. 24.

³⁹ A. Wallace. *Culture and cognition*. «Science», v. 135, 1960, p. 351—357.

доставить объяснение тому, каким образом свести огромное количество логических возможностей к немногим или одной, отражающей объективную реальность»⁴⁰.

Нам думается, однако, что эту дискуссию, в которой нельзя не признать определенной логичности доводов Р. Бёрлинга, стоит перенести в несколько иную плоскость. При помощи формального анализа систем родства изучается механизм образования и функционирования этих систем, не данный исследователю в ощущениях. Известно лишь, что «на входе» дан набор терминов и набор типов родства, «на выходе» же оба набора, накладываясь друг на друга, образуют строгую систему. Таким образом, перед нами классическая ситуация, получившая в науке название «черного ящика». «Черный ящик» — это тот «скрытый от исследователя механизм, который осуществляет переработку исходных материалов в конечные продукты»⁴¹. Познать устройство этого механизма на современном уровне развития науки можно только одним способом — построением модели, т. е. такого логического механизма, который при одинаковых исходных данных приводил бы к тому же результату, что и «черный ящик». Очевидно, что схемы компонентного анализа являются не чем иным, как моделями, имитирующими механизм образования систем родства. По определению модель не может точно копировать реальность и не должна этого делать. Во-первых, модель неизбежно является идеализацией и упрощением объекта, так как познание реальности начинается с выделения из нее наиболее простых и общих случаев. На этом принципе, в частности, построены такие естественные науки, как физика или математика. Известно, например, что физик не может измерить точную скорость падения реального камня, потому что формулы определения скорости падения рассчитаны на идеальные объекты⁴². Подобно этому компонентная модель имеет дело со схематизированным, но не реальным механизмом познания. Во-вторых, модель всегда оперирует конструктами, а не реальными объектами. Конструкт — это «понятие об идеальном объекте, не выводимое непосредственно и однозначно из опытных данных, но построенное «свободно» на основании некоторых общих гипотез, подсказанных совокупностью наблюдений и исследовательской интуицией»⁴³. Эти две особенности моделей позволяют утверждать, что

⁴⁰ R. Burling. *Cognition...*, p. 26.

⁴¹ Ю. Д. Апресян. Указ. соч., стр. 78.

⁴² В. Н. Тростников. *Человек и информация*. М., 1970, стр. 50.

⁴³ Ю. Д. Апресян. Указ. соч., стр. 86.

модель никогда не может точно и полностью адекватно отражать реальную действительность. Соответственно целью компонентного анализа систем родства является познание, но не копирование познавательного механизма, лежащего в основе систем родства. Познание его производится путем идеализации условий образования и функционирования рассматриваемых систем и обнаружении определенных закономерностей в этих условиях.

Однако такая формулировка цели является слишком общей и нуждается в дальнейшей конкретизации. В качестве таковой можно рассматривать приведенную выше формулировку Бёрлинга. Рассмотрим ее подробнее.

Возьмем для примера термин *ника*, относящийся к ине́нецкой системе родства и имеющей следующие денотаты: старший брат эго, младший брат ю́тца эго, сын старшего брата отца эго старше эго. Для того чтобы «знать, что данный объект называется данным термином», нам достаточно выписать цепочки денотатов. В результате мы будем знать, что типы родства *eB*, *FeB*, *FeBeS* в данной системе называются данным термином. Что нам дает такое знание? И есть ли необходимость выражать эти типы родства посредством набора компонентов? По нашему мнению, такое выражение сводилось бы к тавтологической процедуре, имеющей целью доказать тривиальный факт называния данного типа родства данным термином. Очевидно, что существенным в данном примере является не столько формализованное выражение каждого денотата, сколько нахождение тех общих принципов, которые позволяют «склеивать» все денотаты в одно понятие, т. е. нахождение сигнификата термина. Для термина *ника* сигнификатом будет являться примерно следующее выражение: «агнатический родственник мужского пола моложе отца эго, но старше эго»⁴⁴.

Если следовать определению Бёрлинга, то компонентный анализ терминов придется заменить анализом типов родства, что по существу лишает смысла эту форму исследования. Примеры такой замены уже встречаются среди публикаций последних лет⁴⁵.

Для большинства систем родства нахождение сигнификатов представляется в целом достижимым. Существует, однако, ряд систем, для которых введение переменных оказывается чрезвычайно сложным. К ним относятся системы, принадлежащие к типам *омаха* и *кроу*, характеризующиеся так называемым *кросс-ге-*

⁴⁴ См. по этому поводу: М. А. Членов. О целях компонентного анализа систем родства. «Тезисы V Всесоюзного симпозиума по кибернетике». Тбилиси, 1970.

⁴⁵ R. Burling. Cognition..., p. 20.

нерационным скашиванием, т. е. объединением в одном понятии типов родства, относящихся к различным генеалогическим поколениям. Разработка формальных методов исследования применительно к системам этого типа привела к возникновению новой формы анализа, к рассмотрению которой мы и обратимся.

Трансформационный анализ

В основе этого вида анализа лежит так называемый экстенционистский, или расширительный, подход к системам родства, широко распространенный в западной этнографии⁴⁶. Суть его сводится к тому, что в любой цепочке денотатов какого-либо термина один из них рассматривается как «основной», а все прочие включаются в данный класс родства в результате «расширения» значения этого «основного» денотата. Нет нужды поворачивать о спорности такого подхода, заключающейся хотя бы в упоминавшейся в начале статьи произвольности выбора «основного» значения. Расширительная трактовка терминов не выдерживает критики на уровне описания этнографической реальности или диахронического исследования. В большинстве случаев этнограф не в состоянии привести фактических и логических доказательств в пользу того, что значение какого-либо типа родства действительно некогда было «расширено» на другие. Такой подход, по нашему мнению, может быть, однако, правомерным в том случае, если рассматривать «расширение» не как реальный исторический процесс образования термина, но как теоретический конструкт, используемый на каком-то этапе исследования для описания системы и не связанный с диахроническим или любым внешним анализом.

Если принять такую трактовку экстенционалистского подхода, то становится возможным сформулировать ряд правил, которые позволяют объединить различные типы родства в классы родства посредством выведения (или трансформации) одного денотата из другого. В теории трансформационного анализа такие правила называются «правилами превращения» (rewrite rules). Правило превращения есть формула, превращающая один набор символов (применительно к системам родства роль этих символов выполняют кодовые обозначения типов родства) в другой.

⁴⁶ F. G. Lounsbury. A formal account..., p. 381—382; *idem*. Another view of the Trobriand Kinship categories. «American anthropologist», v. 67, N 5, pt. 2, 1965, p. 142—185; B. Malinowski. Kinship. «Man», v. 30, N 17, 1930.

Различаются два типа правил превращения: 1) расширительные и сократительные, 2) трансформационные.

Расширительное правило формулируется как $X \rightarrow XY$ и представляет собой приказ переписать (rewrite) X как XY , в какой бы комбинации X ни встречался. Это правило указывает тем самым на эквивалентность выражений X и XY . Применяя это правило к выражению XZ , мы получим следующий ряд превращений, в котором каждый последующий элемент будет эквивалентен предыдущему.

$$\begin{aligned} XZ &\longrightarrow XYZ \\ &\longrightarrow XYYZ \\ &\longrightarrow XY...YZ \end{aligned}$$

Сократительные правила представляют собой конверсивный вариант расширительных, образуемый при помощи перемены направления трансформационного знака в расширительном правиле: $XY \rightarrow X$.

Трансформационные правила представляют собой приказ к замене одной равнозначной цепочки другой: $XY \rightarrow ZW$.

Существуют способы конкретизации правил превращения. Для этого используется знак троеточия (...). Так, например, правило $...X \rightarrow ...XY$ читается следующим образом: переписи X как XY в случае, если X предшествует хотя бы один из символов. Правило $X... \rightarrow XY...$ означает приказ переписать X как XY в случае, если X предшествует хотя бы одному символу.

Если мы имеем три следующих правила превращения:

$$\begin{aligned} XY &\longrightarrow X & (1) \\ ...ZW &\longrightarrow ...Y & (2) \\ XW &\longrightarrow Z & (3) \end{aligned}$$

то применение их к цепочке символов $XXWW$ даст следующие результаты:

$$\begin{aligned} XXWW &\longrightarrow XZW & (\text{по правилу } 3) \\ &\longrightarrow XY & (\text{по правилу } 2) \\ &\longrightarrow X & (\text{по правилу } 1) \end{aligned}$$

Сами правила превращения подобно компонентам интуитивно выводятся исследователем на основании имеющихся данных. Впервые возможность применения этой формы анализа, уже

ранее использовавшегося в лингвистике⁴⁷, к системам родства продемонстрировал Ф. Лаунсбери⁴⁸. Он сформулировал три правила превращения, при помощи которых, по его мнению, могут быть «порождены» термины систем типа омаха и кроу⁴⁹.

I. *Правило скашивания (skewing rule)*: $FZ \dots \rightarrow Z \dots$, т. е. тип родства *сестра отца*, если он является связующим звеном между эго и другим родственником, считается структурно эквивалентным типу родства *сестра*, стоящему в том же контексте. Из всех правил выводятся следствия, в которых формулируется эквивалентность типов родства, конверсивных тем, которые употребляются в основном правиле. Соответственно, *следствие из правила скашивания* формулируется следующим образом: $\dots \text{♀} BS \rightarrow \dots \text{♀} B$; $\dots \text{♀} BD \rightarrow \dots \text{♀} Z$, т. е. дитя брата связующей родственницы считается структурно эквивалентным сиблингу (соответственно брату или сестре) этой связующей родственницы.

II. *Правило склеивания (merging rule)*: $\text{♂} B \dots \rightarrow \text{♂} \dots$; $\text{♀} Z \dots \rightarrow \text{♀} \dots$, т. е. сиблинг любого человека, принадлежащий к тому же полу, что и он сам (или она сама), и являющийся связующим звеном между эго и другим родственником, считается структурно эквивалентным самому этому человеку, непосредственно связанному с названным другим родственником.

Из этого правила также выводится следующее следствие: $\dots \text{♂} B \rightarrow \dots \text{♂}$; $\dots \text{♀} Z \rightarrow \dots \text{♀}$, т. е. сиблинг любого связующего родственника, относящийся к тому же полу, что и он сам (она сама), считается структурно эквивалентным самому связующему родственнику.

III. *Правило полусиблингов*: $FS \rightarrow B$, $MS \rightarrow B$, $FD \rightarrow Z$, $MD \rightarrow Z$, т. е. дитя одного из родителей эго считается структурно эквивалентным сиблингу эго. Следствие из этого правила не выводится, так как приведенные четыре формулы включают все возможные конверсивы употребленных в них типов родства. Этому последнему правилу Лаунсбери приписывает универсальную распространенность в системах родства мира.

Оказывается, что эти три правила и три следствия из них позволяют объяснить образование классов родства в системах типа омаха и кроу посредством моделирования механизма «расширения» значения одного из денотатов, вернее, «сокращения» значений множества денотатов до одного. Рассмотрим один из приме-

⁴⁷ Н. Хомский. Синтаксические структуры. «Новое в лингвистике», т. 2. М., 1962.

⁴⁸ F. G. Lounsbury. The structural analysis..., p. 1088—1091; *idem*. A formal account...

⁴⁹ F. G. Lounsbury. A formal account..., p. 359—362.

ров Лаунсбери — класс родства из системы индейцев фокс, характеризующийся следующими денотатами: MMFZS, MB, MFBS, MMZS, MBS, MFBSS, MMZSS, MMBDS, MBSS, MBSSS. Будем применять к этим цепочкам выведенные правила.

1. MMFZS —→ MMZS (по правилу 1)
 —→ MMS (по правилу 2)
 —→ MB (по правилу 3)
2. MFBS —→ MFS (по правилу 2)
 —→ MB (по правилу 3)
3. MMZS —→ см. MMFZS
4. MBS —→ MB (по следствию из правила 1)
5. MFBSS —→ MFSS (по правилу 2)
 —→ MBS (по правилу 3), далее см. № 4
6. MMZSS —→ MMSS (по правилу 2)
 —→ MBS (по правилу 3), далее см. № 4
7. MMBDS —→ MMZS (по следствию из правила 1), далее см. № 3
8. MBSS —→ MBS (по следствию из правила 1), далее см. № 4
9. MBSSS —→ MBSS (по следствию из правила 1), далее см. № 8

Мы видим, что все денотаты являются структурно производными от «основного» типа родства *брат матери*, не разложимого более при помощи предложенных правил превращения. На основании этого всему классу может быть дано название *брат матери*. Подобным же образом производится и «стяжение» денотатов других терминов данной системы к какому-то основному значению. В результате оказывается, что огромное количество денотатов стягивается в классы с «простым» «основным» значением. Так, многие системы кроу и омаха различают в первом восходящем поколении четыре родственных класса: «отцов», «матерей», «теток по отцу» и «дядей по матери»⁵⁰.

На этом основании Лаунсбери делает совершенно неверный, на наш взгляд, вывод, перенося обнаруженные им закономерности из области конструкторов в область реального. Он пишет: «Я твердо придерживаюсь предположения, что *первичная* функция терминологии родства заключалась в обозначении отношения это к членам его личной билатеральной группы родственни-

⁵⁰ F. G. Lounsbury. A formal account..., p. 372.

ков (kindred) так, чтобы был выражен каждый существенный с правовой и социальной точки зрения аспект этих отношений. Из этой ближайшей билатеральной группы родственников термины могут быть расширены и перерасширены, пока не достигнут небес». Затем выдвигается и социологическая интерпретация «расширения»: «Трансформационные правила выражают законы наследования: линейного... при правиле скашивания и латерально-го... при правиле склеивания. Расширение термина родства, в таком случае будет определять класс потенциальных легальных наследников и наследников наследников статусов, которыми обладают ближайшие родственники»⁵¹.

Как нам представляется, здесь мы имеем дело с той же проблемой, которая встала при анализе статьи Р. Бёрлинга⁵²: что представляет из себя формальный анализ, божественную истину или фокус-покус? Мы постарались ответить на этот вопрос при помощи понятия модели. Трансформационный анализ также является формой моделирования и тем самым не может претендовать на копирование действительности. Вывод, который можно сделать из трансформационного анализа, очень, кстати, важный вывод, и заключается в утверждении существования некоей связи между денотатами одного термина и в формализованном выражении этой связи, самом по себе ничего не говорящем о характере социологических детерминант. Лаунсбери защищает экстенционистский подход, но в равной мере, а может быть даже и в большей, учитывая сократительный характер формул, можно утверждать, что процесс исторического развития терминологии родства типа кроу и омаха сводился к «сокращению» исходно большого количества денотатов и к чисто формальному сведению их к значению ближайшего к эго типа родства. Очевидно, что непосредственное проецирование моделей на реальность непродуктивно. Модель может дать и дает понимание глубинных структурных принципов внутренней организации системы. Причинная обусловленность появления или функционирования этих структурных принципов социальными или какими-либо другими факторами, по нашему мнению, не может быть понята до создания всеобъемлющей строгой типологии систем родства, которая, на наш взгляд, и составляет конечную цель формального исследования этих систем.

В последние годы некоторыми западными этнографами были предложены интересные способы объединения компонентного и

⁵¹ Ibid., p. 382, 383.

⁵² R. Burling. Cognition...

трансформационного анализ. Приведем для иллюстрации изложение метода Х. Аоки⁵³.

Первый этап этого исследования сводился к компонентному анализу восьми основных типов родства, используемых для кодирования: F, M, B, Z, S, D, H, W. В качестве компонентов были использованы три крёберовские переменные: 1) поколение, со значениями: а) другое поколение, чем эго (+); б) не другое поколение, чем эго (—); 2) пол, со значениями: а) мужской пол (+), б) не мужской пол (—); 3) единокровность, со значениями: а) единокровный родственник (+), б) неединокровный родственник (—).

Кроме этого, вводился четвертый компонент — старшинство со значениями: а) старшее поколение (+), б) не старшее поколение (—). В результате получилась следующая схема:

Т а б л и ц а 3

Компоненты	Тип родства							
	F	M	B	Z	S	D	H	W
1. Пол (м. п.)	+	—	+	—	+	—	+	—
2. Поколение (пок.)	+	+	—	—	+	+	—	—
3. Старшинство (ст.)	+	+	—	—	—	—	—	—
4. Единокровность (кр.)	+	+	+	+	+	+	—	—

Эта характеристика была положена автором в основу нового вида кодирования, в результате чего стало возможным записывать правила превращения следующим образом: вместо MB→→MBS.

$$\begin{bmatrix} - \text{м. п.} \\ + \text{пок.} \\ + \text{ст.} \\ + \text{кр.} \end{bmatrix} \begin{bmatrix} + \text{м. п.} \\ - \text{пок.} \\ - \text{ст.} \\ + \text{кр.} \end{bmatrix} \longrightarrow \begin{bmatrix} - \text{м. п.} \\ + \text{пок.} \\ + \text{ст.} \\ + \text{кр.} \end{bmatrix} \begin{bmatrix} + \text{м. п.} \\ - \text{пок.} \\ - \text{ст.} \\ + \text{кр.} \end{bmatrix} \begin{bmatrix} + \text{м. п.} \\ + \text{пок.} \\ - \text{ст.} \\ + \text{кр.} \end{bmatrix}$$

Такая запись дает возможность унифицированного выражения правила превращения, ранее записывавшегося несколькими формулами. Это легко пояснить на примере правила полусиблингов.

⁵³ H. Aoki. Nez Perce and Proto-Sahaptian kinship terms. «International journal of american linguistics», v. 32, 1966, p. 357—368; цит. по: I. R. Buchler, H. A. Selby. Kinship and social organization.

Если какой-либо из компонентов оказывается нерелевантным для данной формулы, его можно просто опустить. Так, выражение *отец* и/или *мать* можно записать следующим образом:

$$\begin{bmatrix} + \text{ пок.} \\ + \text{ ст.} \\ + \text{ кр.} \end{bmatrix}$$

Кроме этого, в случаях, когда знак компонента в правой части формулы зависит от знака соответствующего компонента в левой части формулы, можно вместо знака + или — употребить обозначение α , которое указывает, что знак этого компонента в левой части формулы совпадает со знаком в правой. Правило полусиблингов, которое у Лаунсбери записывалось при помощи четырех формул, по системе Аоки будет выглядеть так:

$$\begin{bmatrix} + \text{ пок.} \\ + \text{ ст.} \\ + \text{ кр.} \end{bmatrix} \begin{bmatrix} \alpha \text{ м. п.} \\ + \text{ пок.} \\ - \text{ ст.} \\ + \text{ кр.} \end{bmatrix} \longrightarrow \begin{bmatrix} \alpha \text{ м. п.} \\ - \text{ пок.} \\ - \text{ ст.} \\ + \text{ кр.} \end{bmatrix}$$

Эта система не вносит ничего принципиально нового в технику формального анализа, если не считать выражения основных типов родства как лучка дифференциальных признаков. Думается, что те чисто технические преимущества, которые достигаются при использовании такой формы записи, практически сводятся на нет ее громоздкостью и ненаглядностью. Несмотря на это, сама попытка записи единиц генеалогической матрицы без использования терминов родства, взятых из живых языков, кажется весьма интересной.

*

Итак, мы рассмотрели два основных вида формального анализа систем родства — компонентный и трансформационный, оставив за пределами изложения шкалограммный анализ, преследующий несколько иные цели.

В отличие от исторического анализа систем родства, доминирующего в советской науке, и функционального, широко распространенного в буржуазной этнографии, формальный анализ направлен не столько на объяснение систем родства, сколько на строгое описание их. Для этого используется, во-первых, определенный набор символов и, во-вторых, набор правил, высказыва-

ний и аксиом (компонентов, правил превращения и т. д.), интуитивно выводимых исследователем из анализируемого материала. Аксиомы, если их формулировка оправдана, будучи приложимы к набору символов, «порождают» исходные данные, т. е. распределение классов родства в рассматриваемой системе.

А. Баклер и Х. Селби отмечают, что тем самым «объединение любых типов родства в названный класс родства может быть представлено в виде теоремы, выводимой из набора аксиом»⁵⁴.

Формальный подход к системам родства, на наш взгляд, обладает рядом несомненных преимуществ перед другими формами анализа.

1. Объектом формального анализа становятся не отдельные термины, но вся терминологическая система в целом. Этим достигается *системность* подхода, позволяющая выяснить основополагающие для любой системы внутренние взаимосвязи между элементами. Никакая корреляция между отдельными терминами и внешними факторами (социальными, психологическими, лингвистическими и т. д.) не может быть верной, если не учитывать характеристики системы и ее структурные принципы, ибо внешние факторы могут определять функционирование системы в целом, а не ее отдельных фрагментов.

2. Специфика формального анализа требует создания *строгой и однозначной терминологии*. Разработка ее в свою очередь предполагает выяснение основных единиц и категорий родства, строгого разделения между биологическим (генеалогическая матрица) и социальным родством (терминологическая матрица), наконец, выработки единого метаязыка для записи этих единиц. Последняя задача наиболее успешно решается сейчас в советской науке⁵⁵.

3. Формальный анализ позволяет выяснить *внутреннее строение систем родства*, временно абстрагируясь от того, в какой степени оно определяется внешними факторами. Определяющим в системе родства является не форма, а отношения. Значения отдельных терминов образуются на пересечении ограниченного количества оппозиций, которые и представляют собой структурообразующие принципы системы. Выражение каждого отдельного термина как пучка значений этих оппозиций позволяет понять формальные принципы образования классов родства. Сопоставление проанализированных подобным образом систем и решение пока редко затрагиваемой проблемы иерархичности

⁵⁴ I. R. Buchler, H. A. Selby. Op. cit., p. 166.

⁵⁵ Ю. И. Левин. Указ. соч.

компонентов и правил превращения откроют возможность для построения строгой научной типологии систем родства, которая не будет базироваться на отдельных, произвольно выбранных признаках.

4. Формальный анализ систем родства открывает интересную перспективу для диахронических исследований, в частности, для семантической реконструкции протосистем⁵⁶.

В числе негативных сторон американской школы формального анализа систем родства следует, по нашему мнению, прежде всего назвать механическое перенесение модели в реальность, о котором говорится в статье. Закономерность, проявляющаяся в модели, далеко не всегда детально соответствует реальному ходу событий. Воспользуемся одним лингвистическим примером для иллюстрации этого утверждения. С точки зрения словообразовательной модели русского языка слово *зонтик* является производным от слова *зонт*, подобно тому как *мячик* производится от *мяч*, *столлик* — от *стол* и т. д. На самом деле этимологически первичной формой является именно *зонтик*, заимствованный из голландского *zonnedek*⁵⁷. Этот факт, однако, нисколько не умаляет значения основной русской словообразовательной модели, воспроизводящей законы образования уменьшительных слов. Поэтому утверждать, что все термины реально возникли путем расширения основного значения или что люди, создававшие систему родства, действительно мыслили теми же категориями, что и ученый, анализирующий их в XX в., было бы столь же неверно, как и утверждать, что все русские уменьшительные существительные с суффиксом *-ик* действительно возникли из бессуффиксных основ.

Думается, что учет несомненных достижений американской школы формального анализа систем родства, как и негативных сторон этого направления, будет весьма полезен для советских этнографов, в последние годы также обратившихся к разработке формальных методов анализа. Эти методы позволят успешнее решить огромные задачи, стоящие перед нашей наукой о системах родства, в числе которых хочется назвать прежде всего создание свода систем родства народов СССР.

⁵⁶ J. Frisch, N. Schutz. Componential analysis and semantic reconstruction: Proto-Central-Yuman kinship system. «Ethnology», v. 6, N 3, 1967.

⁵⁷ Ю. Д. Апресян. Указ. соч., стр. 93.

ОСКАР ЛЬЮИС — КРИТИК ИЛИ СЛУГА АМЕРИКАНСКОГО ИМПЕРИАЛИЗМА?

Е. А. ВЕСЕЛКИН, И. Р. ГРИГУЛЕВИЧ

Последние годы на Западе, особенно в США, в специальной и популярной литературе уделяется много внимания работам североамериканского социального антрополога Оскара Льюиса (1914—1970)¹. В буржуазной прессе настойчиво рекламируются его труды. Многие его книги стали бестселлерами и имели финансовый успех, что довольно необычно для публикаций по такой узкой дисциплине, как социальная антропология.

Нет недостатка в лестных отзывах и со стороны научной общественности. Некоторые книги О. Льюиса («Дети Санчеса», например) расцениваются как эпохальные произведения, их автора сравнивают чуть ли не с Ф. Достоевским. В его работах находят «счастливое совпадение реалистического романа и описательной этнографии»². Сам автор считал себя творцом нового направления в социальной антропологии. Это мнение разделяется и его сторонниками. Некоторые это направление называют «этнографический реализм». О. Льюис предпочитал термин «социальный реализм» и объявлял себя глашатаем униженных и оскорбленных. Он считал, что в его работах беднейшая, обездоленная часть человечества впервые в социальной антропологии получила право голоса. Наиболее эмоционально настроенные сторонники О. Льюиса говорят даже о какой-то его особой «этнологии спасения» (salvage ethnology)³.

¹ Основные работы О. Льюиса: «The effects of white contacts upon blackfoot culture», Seattle, 1942; «Life in a Mexican village: Tepotztlan restudied». Urbana, 1951; «Village life in Northern India». Urbana, 1958; «Five families: Mexican case studies in the culture of poverty». New York, 1959; «Tepotztlan, village in Mexico». New York, 1960; «The children of Sanchez: autobiography of a Mexican family». New York, 1961; «Pedro, Martinez: a Mexican peasant and his family». New York, 1964; «La Vida: Puerto Rican family in the culture of poverty». San Juan and New York, 1966; «A study of slum culture: background for La Vida». New York, 1968.

² «Current anthropology», v. 8, N 5, 1967, p. 485.

³ M. Aerny. Book review of «The children of Sanchez». «Current anthropology», v. 8, N 5, 1967, p. 494.

Кем же был этот новоявленный мессия современных отверженных?

Оскар Льюис родился в 1914 г. на маленькой ферме в штате Нью-Йорк. Степень доктора антропологии получил в 1940 г. в Колумбийском университете. После окончания университета преподавал в Бруклинском колледже и Вашингтонском университете. В 1948 г. стал профессором Иллинойского университета, с которым был связан до конца своей жизни. С 1943 г. проводил полевые исследования крестьянского быта в Мексике по поручению Национального индейского института США.

В 1952—1954 гг. О. Льюис работал в качестве консультанта-антрополога фонда Форда в Индии, где к тому времени начали проводиться широкие исследования крестьянских общин по программе общинного развития. О. Льюис участвовал в выработке рекомендаций по практическому осуществлению таких программ.

В 1956—1957 гг. он вновь работал в Мексике, на этот раз по поручению фонда Гугенхейма, и проводил свои исследования также в Испании. В 1947 г. О. Льюис был на Кубе, где изучал быт обитателей гаванских трущоб и рабочих сахарных плантаций. Его исследования тогда оплачивались американским госдепартаментом⁴. Сразу же после победы кубинской революции в 1959 г. О. Льюис приехал на Кубу в качестве корреспондента американских газет. В 1969 г. О. Льюис вновь появляется на Кубе, чтобы продолжить свои исследования. Умер О. Льюис в США в 1970 г.

Основные научные интересы О. Льюиса определяются в 40-х годах, когда он начал проводить полевые исследования в Мексике, затем в Индии. Главным объектом его изучения становится жизнь и быт крестьянских общин. Интерес этот неслучаен и характеризует определенные тенденции развития американской социальной антропологии.

Уже во время и особенно после второй мировой войны американские социологи, экономисты, социальные антропологи обратились к всестороннему изучению развивающихся стран. Этот интерес к странам «третьего мира», как их начали называть после войны, имел специфический характер. Для определения послевоенной политики неокOLONиализма США необходимо было получить возможно более широкую и полную информацию об этих странах — экономическую, внутривполитическую, изучить социальные структуры, культурно-психологические особенности развивающихся или складывающихся наций.

⁴ O. Lewis. A study of slum culture..., p. 14.

Если учесть, что сельскохозяйственное население составляет основную массу жителей развивающихся стран, то станет понятен интерес к изучению крестьянства стран «третьего мира», который стали проявлять в США определенные научные и не только научные круги⁵.

Что касается социальных антропологов, то многие из них начали принимать непосредственное участие в осуществлении различных программ «помощи» США развивающимся странам, выступая не только в роли полевых исследователей, но и в качестве консультантов, администраторов, советников. Помогают они и в подготовке специального персонала для осуществления многочисленных и разнообразных программ, выполняющихся как частными, так и государственными организациями Соединенных Штатов в развивающихся странах. Понятно, почему его исследования финансировались фондами Форда, Гугенхайма и им подобными учреждениями, связь которых с явными и тайными органами власти США общеизвестна.

«Мы мало знаем и мало изучаем крестьянство,— писал О. Льюис,— и иногда забываем, что большая часть 200-миллионного населения Латинской Америки является крестьянством. И это тот самый народ, который мы должны понять и установить с ним контакт, если мы хотим, чтобы программы экономических и социальных улучшений, включая задачи Союза ради прогресса, выполнялись успешно...»⁶

О. Льюис признавал, что усиление национально-освободительной борьбы, успех революционного движения в развивающихся странах делают проблему изучения крестьянства, его роли и значения в политической жизни все более актуальной. «Наша (т. е. американская.— *Е. В., И. Г.*) собственная революция была так давно, что уже не является составной частью нашей современной идеологии,— писал О. Льюис.— Это очень затрудняет наше понимание других народов и создает большие неудобства в осуществлении руководства многими странами, ко-

⁵ О. Льюис неоднократно жаловался, что его деятельность вызывала подозрение у мексиканцев и обвинения в шпионаже в пользу Соединенных Штатов. Однако мексиканцев можно понять. Общеизвестны скандальные разоблачения связей многих фондов и научно-исследовательских организаций США с ЦРУ. Многие социологические исследования, такие, как план «симпатико» и «план камелот», проводившиеся учеными США в Латинской Америке, финансировались ЦРУ. Не удивительно, что изыскания О. Льюиса и его сотрудников вызывали настороженное отношение у мексиканцев, индейцев, пуэрториканцев и других народов, которых этот исследователь «осчастливил» своим вниманием.

⁶ O. Lewis. Pedro Martinez..., p. XXIX—XXX.

которые сейчас переживают свои революции или находятся накануне их»⁷.

Дальнейшее развитие революционных процессов в Латинской Америке потребовало от США «модернизации» политики в Латинской Америке. О. Льюис обращал внимание на этот процесс: «В Соединенных Штатах в течение многих лет клеветали на мексиканскую революцию как на опасное атеистическое и даже коммунистическое движение. Однако, встретившись с угрозой кастризма, многие из наших лидеров, включая президента Кеннеди, приветствуют теперь мексиканскую революцию как прогрессивное движение в истории человечества и говорят о том, что она может служить моделью для остальных стран Латинской Америки»⁸.

Как следует из этих высказываний О. Льюиса, он считал, что социальная антропология должна способствовать осуществлению неоколониалистской политики США по отношению к латиноамериканским странам, которая воплощается в создании и функционировании Союза ради прогресса.

Уже в своей первой работе «Деревенская жизнь в Северной Индии» О. Льюис ориентируется на консерватизм культурных и социальных институтов индийской деревни, на кастовость индийского общества.

При работе в сельских районах он советует правительственным чиновникам учитывать и использовать межродовые и внутриродовые связи деревни. Административные районы, кооперативные объединения О. Льюис предлагает создавать по родовому признаку, что, по его мнению, якобы упорядочит проявления родовой вражды и поможет использовать ее в интересах сельской общины⁹. Эти предложения направлены на то, чтобы формализовать и укрепить (а где-то, возможно, и возродить) родовые отношения, родовую вражду на новом уровне социального развития. Автор считает невозможным существование в индийском обществе современной светской демократической системы управления, основанной на выборах. Кастовую систему он считает необходимой для организации индийского общества¹⁰. Это не случайная обмолвка или точка зрения, характерная для определенного периода в прошлом. Это же убеждение О. Льюис высказал спустя 17 лет, в 1968 г.¹¹

⁷ Ibid., p. XXX.

⁸ Ibidem.

⁹ O. Lewis. Village life..., p. 149, 151—152.

¹⁰ Ibid., p. 150.

¹¹ «Current anthropology», v. 8, N 5, 1967, p. 499.

Выступая в своих изысканиях в роли апологета кастовой системы, О. Льюис действовал в интересах реакции, неоколониалистов, стремившихся затормозить независимое и прогрессивное развитие Индии.

Но широкую известность О. Льюису принесла не его книга об индийском крестьянстве, а работы о Мексике и Пуэрто-Рико, в которых американский исследователь писал о жизни и быте бедняков-крестьян и жителей городских окраин.

Разумеется, о положении бедняков в этих странах писали много и до О. Льюиса. Тема эта отнюдь не нова. Правда, О. Льюис описывает быт определенных слоев бедняцкого населения, но вряд ли только этим можно объяснить тягу читателей к его сочинениям.

В отличие от традиционных научных исследований работы О. Льюиса написаны в стиле модного на западе жанра документальной повести. Они базируются на магнитофонных исповедях действующих лиц и производят поэтому впечатление подлинного документа. Правда, этот эффект достигается главным образом благодаря тому, что персонажи книг О. Льюиса выворачивают перед читателем свое нутро наизнанку, рассказывая то, о чем положено молчать в обществе: в первую очередь о своей половой жизни, о разного рода патологических извращениях, реальных или воображаемых комплексах. Исследователь точно скрытой камерой наблюдает за своими информаторами в поисках ключа к их душам, в поисках разгадки их таинственного «эго». Зачем все это нужно исследователю? Очень даже нужно! Ведь объектом его исследования являются бедняки стран «третьего мира», где социальные революции на повестке дня. Недаром О. Льюис утверждает, что его работы имеют «важное значение для нашего мышления и нашей политики в отношении слаборазвитых стран мира»¹². Под «нашим» подразумевается мышление и политика правящих кругов США.

О. Льюис стремится выяснить, не являются ли объекты его исследования социально опасной силой, опасной, разумеется, для тех же правящих кругов США. А для того чтобы ответить на этот вопрос, ему нужна полная клиническая картина информатора, включая, конечно, подробнейшее описание его половой деятельности, начиная чуть ли не со дня рождения. Трудно сказать, помогло ли это выяснению вопроса, но изобилие секса способствовало сбыту продукции на книжном рынке.

¹² О. Lewis. The children of Sanchez..., p. XXX.

Чтобы не быть голословными, приведем следующую характеристику пуэрториканской семьи Риос, данную О. Льюисом в его книге «Ла вида». «В этой семье,— пишет американский антрополог,— необузданный гнев, агрессивность, насилие и даже кровопролитие — обычное явление: внешняя импульсивность влияет на весь их жизненный уклад. Они используют секс для удовлетворения самых разнообразных потребностей. Дети, наслаждение, деньги, месть, любовь, проявление личности как самца — все у них связано с сексом, который компенсирует им духовное убожество их существования.

Даже единство семьи, одна из самых священных ценностей этой основанной на семейных устоях культуры, оказывается часто под угрозой из-за покушений отчимов на дочерей своих жен, сексуального соперничества между сестрами, между матерью и дочерью, а иногда между бабушками и внуками. В семье господствует исключительная откровенность и естественность по отношению к сексу и почти не прилагается усилий, чтобы скрыть от детей факты сексуальной жизни. Хотя у детей семьи Риос много проблем, они по крайней мере не страдают от того, что от них скрывают родители правду о сексе или говорят об этом с ними неискренне»¹³.

Что это — моральная деградация или раскрепощение сексуального эго — мечта психоаналитиков? Автор не отвечает на этот вопрос, но несомненно одно: Оскар Льюис видит в половой разнузданности, которую он приписывает семье Риос — прототипу бедняцкой пуэрториканской семьи, своего рода эскапизм, скрашивающий их беспросветное существование. Подобного рода псевдонаучные рассуждения дают О. Льюису основание обильно снабжать свои произведения эротическими пассажами. В этом объединении этнографии с порнографией — одна из несомненных «заслуг» автора и одна из причин «успеха» его исследований на книжном рынке Запада.

Описание нищеты, приправленное «реалистическими» описаниями изнасилований, кровосмесительных актов и им подобных сюжетов — все это может привлечь внимание не только любителей «пикантного» жанра литературы, но и весьма прогрессивно настроенных читателей. Действительно, при чтении О. Льюиса может возникнуть и такая мысль: вот до какой моральной деградации, до какого животного состояния доводит существующий строй неимущие классы. Отсюда может зародиться возмущение и негодование этим существующим строем, т. е. — капитализмом,

¹³ О. Lewis. La Vida..., p. XXVII.

империализмом, колониализмом США, ибо именно он угнетает описываемых автором пуэрториканцев и мексиканцев, страна которых находится, мягко выражаясь, под сильным влиянием американских монополий¹⁴. Но если у вас возникает такая мысль, то вы неминуемо попадете в приготовленную вам на этот случай предусмотрительным автором ловушку — его теорию «культуры нищеты». Радикальная фразеология «социального реализма» О. Льюиса вводит в заблуждение многих прогрессивно настроенных ученых и читателей. Принимая на веру его критику капитализма, они невольно воспринимают и скрытый социально-политический подтекст концепции.

Теория «культуры нищеты», изображенная О. Льюисом, выглядит на первый взгляд привлекательно. Она предполагает, что и у отверженных имеется своя собственная культура, свои собственные культурные ценности. Однако автор вынужден признать, что «культура нищеты» предполагает нищету культуры у принадлежащих к этой социальной прослойке людей¹⁵.

Что же в данном случае означает термин «культура»? В понимании О. Льюиса «культура» означает «образ жизни, исключительно постоянный и живучий, переходящий от поколения к поколению через посредство семьи»¹⁶. Согласно этому определению, культура нищеты «однажды зародившись, стремится передаваться от поколения к поколению в силу своего воспитательного воздействия на детей»¹⁷.

Известно, что нищета во всех ее проявлениях является постоянным спутником любого буржуазного строя, в частности характерной особенностью колониальных и развивающихся стран. Ответственность за нищету несут «сильные мира сего» — помещики, капиталисты, колонизаторы, власти, выполняющие их волю. Все это прекрасно известно О. Льюису и его покровителям из разного рода «фондов». Именно поэтому он и подменяет подлинных виновников нищеты «культурой нищеты», в которой оказывается главная причина всех бед и несчастий современных отверженных.

Уничтожение нищеты, по О. Льюису, не уничтожает самой «культуры нищеты»¹⁸. «Культура нищеты», утверждает автор,

¹⁴ См., например: *B. Bergum. The sociology of Oscar Lewis as a critique of imperialism. «Science and society», v. XXXI, N 3, 1967, p. 323—337.*

¹⁵ *O. Lewis. A study of slum culture..., p. 11.*

¹⁶ *O. Lewis. The children of Sanchez..., p. 4.*

¹⁷ *O. Lewis. A study of slum culture..., p. 5—6.*

¹⁸ *Ibid., p. 19.*

создает свой собственный механизм для того, чтобы сохранить себя, особенно во всем, что касается мировоззрения, стремлений и характера детей, которые растут в ее сфере¹⁹.

При анализе «культуры нищеты» О. Льюис подчеркивает, что различие между нищетой и «культурой нищеты» является основным для понимания созданной им модели, ибо «культура нищеты» относится к некоему образу жизни, характерному для бедняков в определенном историческом и культурном контексте²⁰.

По О. Льюису получается, что «культура нищеты» ничего общего с культурой не имеет, это скорее всего наследственная болезнь, передающаяся из поколения в поколение и цепко держащая в своих руках отверженных.

Противопоставляя нищету «культуре нищеты», О. Льюис смещает акцент с социально-экономических причин существования нищеты на их культурно-психологические последствия, подменяя в случае необходимости понятие нищета «культурой нищеты». Не социальный строй, не эксплуатация порождает нищих и обездоленных, а в этом виновна «культура нищеты».

Льюис достаточно ясно сам говорит, чему служит его «гениальное» открытие: «Применяя эту концепцию культуры к пониманию нищеты, я хочу обратить внимание на тот факт, что нищета в современных нациях не является только результатом экономических лишений... Культура нищеты обладает своими собственными модальностями и имеет свои отличительные социальные и психологические последствия для ее членов. Это динамический фактор, который влияет на участие в общей национальной культуре и является подкультурой в себе»²¹.

«Культура нищеты» якобы определяет и личность, которая складывается в ее сфере. Для нее характерно чувство неполноценности, слабая структура эго, чувство покорности и фатализма.

Но одновременно автор видит и «положительные» стороны в изобретенной им «культуре нищеты», которая, если верить О. Льюису, выполняет весьма важную социально-психологическую функцию: она дает выход чувству неудовлетворенности, социальной неполноценности и изолирует человека от внешнего мира, революционных влияний. Культура нищеты создает своеобразный мир в себе, со своими интенсивными переживаниями,

¹⁹ Ibid., p. 20.

²⁰ Ibid., p. 13.

²¹ O. Lewis. The children..., p. XXIV.

умением наслаждаться чувственной стороной мира, со своим образом жизни. Более того, по О. Льюису, получается, что по сравнению с миллиардерами у отверженных имеются явные преимущества. Их полная лишений жизнь, глубокомысленно рассуждает О. Льюис, «может быть и есть та реальность текущего момента, которую так безнадежно пытаются схватить экзистенциалистские писатели, но которую носители культуры нищеты переживают как естественное ежедневное явление»²². Его новое слово сводится к древней библейской истине — «блаженные нищие духом». «Культура нищеты», стремится доказать автор, может рассматриваться как положительный фактор также и потому, что она якобы обладает некими приспособительными свойствами, защитным механизмом, который помогает людям жить в условиях нищеты и даже испытывать своеобразное наслаждение.

По О. Льюису, люди живущие в условиях нищеты, обладают некими специфическими социально-психологическими, психическими особенностями. Эти особенности и составляют тот защитный механизм, который, по утверждению автора, и помогает беднякам безболезненно переживать состояние нищеты. Из работ О. Льюиса видно, что под защитным механизмом автор подразумевает морально-психологическую ущербность, нищету культуры, а в социально-психологическом плане — социальную пассивность, отсутствие классового самосознания. Последнее обстоятельство автор считает особенно важным и решающим в особенностях «культуры нищеты».

Если опустить массу сопутствующих рассуждений и псевдо-радикальных фраз, смысл «теории» О. Льюиса можно свести к следующему: нищета определяется «культурой нищеты», последняя определяется нищетой культуры. Нищета культуры должна быть сохранена, поскольку она обладает определенными положительными свойствами, помогающими существовать людям, живущим в условиях нищеты. Сохранение нищеты культуры подразумевает существование «культуры нищеты». Существование «культуры нищеты» подразумевает сохранение нищеты, причем ответственность за это возлагается на самих нищих.

О. Льюис считает, что воспитание (обусловленное характером «культуры нищеты») сообщает обездоленным ряд фатальных свойств, таких, как отклонение от общепринятых мораль-

²² O. Lewis. A study of slum culture..., p. 18.

ных норм, «неправильное поведение», психическая неполноценность, социальная пассивность.

В такой трактовке социальных функций культуры нет ничего принципиально нового, сходные мотивы разрабатывали некоторые исследователи и до О. Льюиса или параллельно с ним. Его теория — один из вариантов «культуризма», или «культурализма», в той или иной степени основывающихся на концепции культурных контактов. Для них общим есть то, что национальный и социальный гнет они оправдывают культурно-психологическими особенностями эксплуатируемых групп населения.

В Южно-Африканской Республике многие расисты стремятся оправдать сегрегацию «культурным детерминизмом»: апартеид провозглашается средством спасения культуры африканцев и африканеров. Нищета, экономическая отсталость многих стран, подвергающихся империалистической эксплуатации, объясняется психическими свойствами носителей данной культуры, тем, что у них нет европейского понятия дисциплины, чувства времени, тем, что в силу каких-то фатальных свойств своей культуры они не способны к самостоятельному экономическому развитию, техническому прогрессу²³.

Предшественником и единомышленником О. Льюиса в США был Франклин Фрейзер²⁴ с его концепцией «культуры низших классов».

Сходную по смыслу модель культуры, но в другом социально-политическом контексте разрабатывал южноафриканский профессор социальной антропологии Филипп Майер²⁵. Традиционная культура, по Ф. Майеру, служит средством «инкапсуляции» африканца и предохраняет его от разлагающих контактов с белой цивилизацией. Средствами культурно-психологического анализа он стремился доказать необходимость сегрегации в ЮАР.

Хотя теория «культуры нищеты» вырабатывалась в основном на материале «отсталых» стран, раз созданная, она стала применяться и к отверженным самим Соединенным Штатам, где нищета так же неотделима от американского «просперити»,

²³ E. Huxley. What future for Africa? «Encounter», v. XVI, N 6, 1961, p. 8—20; M. J. Herskovits. Economic change and cultural dynamics. «Tradition, values and socioeconomic development», ed. by R. Braibanti and J. J. Spengler. London, 1961, p. 128; L. E. Neame. White man's Africa. Cape Town, 1953, p. 84; V. L. Allen. East African workers in transition. «Africa today», v. 9, N 5, 1962, p. 5.

²⁴ E. F. Frazier. The negro family in Chicago. Chicago, 1932; *idem*. The Negro family in the United States. Chicago, 1966.

²⁵ Ph. Mayer. Townsman or tribesmen. Cape Town, 1962.

как тень от человека. В Соединенных Штатах взгляды О. Льюиса разделяют известные ученые Натан Глейзер, Уолтер Миллер, Дейвид Матца, Даниел Мойнингэн. Суть их взглядов заключается в том, что нищета сохраняется прежде всего из-за дефектов в образе жизни самих бедных, их моральной и психической неполноценности. Отсюда следует, что бедные не могут пользоваться полными правами члена общества, пока не усвоят убеждения, взгляды и образ жизни «среднего класса», и что для решения проблемы нищеты должны измениться сами бедные, а не общество.

В научных кругах изыскания О. Льюиса также были встречены далеко не единодушно. Так, например, американский социальный антрополог Ч. Валентайн упрекает О. Льюиса в том, что он говорит о «культуре нищеты» как о чем-то самодовлеющем, культуре в себе, которая сама себя воспроизводит.

Ч. Валентайн²⁶ категорически возражает против такой постановки вопроса О. Льюисом, считая, что нет каких-либо наследственных пороков в психике низших слоев населения, а если и есть какие-либо различия в психике и культуре бедных по сравнению со средними и высшими классами, то они обусловлены социально-экономическим состоянием общества.

В своих ответах Ч. Валентайну и другим своим оппонентам О. Льюис по сути дела не дал убедительных опровержений. Смысл его возражений сводится к тому, что его неправильно поняли.

Он упрекает многих оппонентов в том, что они придают слишком большое значение его концепции, что она находится в стадии разработки и вообще имеет второстепенное значение²⁷. Но это его возражение не принимают даже его сторонники. Они справедливо отмечают, что последовательная разработка и постоянная популяризация концепции «культуры нищеты» свидетельствуют о том, что она отнюдь не случайна в его работах.

Характерно, что спор о политическом значении теории «культуры нищеты» О. Льюис стремится свести к методологическим расхождениям со своими противниками, которые якобы не могут простить ему отход от традиционных антропологических методов исследования²⁸.

²⁶ C. A. Valentine. Culture and poverty. Chicago, 1968; *idem*. Reply. «Current anthropology», v. 10, N 2-3, p. 181—182, 197—200.

²⁷ O. Lewis. Reply. «Current anthropology», v. 8, N 5, 1967, p. 497—499; *idem*. Book review of the culture. «Current anthropology», v. 10, N 2-3, p. 189—192.

²⁸ O. Lewis. Book review of the culture..., p. 291.

Когда же это ему не удастся, он обвиняет своих критиков в наивности, в том, что они слишком переоценивают возможности антропологии и способность антропологов влиять на определение практической политики. В контексте его творчества в целом и высказываний по этому поводу, встречающихся в его работах, такое заявление звучит весьма самоуничижающе и неубедительно.

Основное возражение О. Льюиса оппонентам заключается в том, что они якобы неправильно интерпретируют его концепцию «культуры нищеты».

Это возражение несостоятельно. Как правильно заметил Ч. Валентайн, исследователей судят по их работам, и они несут ответственность за то, что их работы понимаются определенным образом.

Очень отчетливо политический смысл концепции проявился в последнее время, с приходом к власти администрации Никсона. Один из единомышленников О. Льюиса — Д. Мойнингэн — стал советником президента. В своих рекомендациях по негритянскому вопросу он использовал концепцию «культуры нищеты» как программу действия.

Таким образом, концепция в какой-то мере возведена на уровень официальной доктрины.

Концепция «культуры нищеты» определяет, кто должен намечать и осуществлять программы борьбы с бедностью. Поскольку носители «культуры нищеты» якобы морально-психологически и в культурном отношении не готовы для такой роли, не обладают необходимыми социальными навыками, то, очевидно, они устраняются от разработки и осуществления программ. Значит их осуществление — дело властей. Это и является одним из основных положений «южной стратегии» администрации Никсона. Вице-президент Агню²⁹ однажды заявил, что контроль со стороны бедных над программой по борьбе с бедностью аналогичен тому, как если бы больному разрешили указывать доктору, как осуществлять лечение.

Эта концепция определяет характер так называемой борьбы с бедностью. Нищета определяется культурой. А «культура нищеты» характеризуется нищетой культуры, дезорганизацией семьи, неполноценностью личности. Отсюда следует, что усилия «докторов» должны быть направлены не на улучшение экономических условий, а на культурно-воспитательную работу, просветительскую деятельность, психиатрическое лечение бедняков. Вместо решительной борьбы за изменение социально-политических

²⁹ См.: «American anthropologist», N 3, 1970, p. 516.

условий снизу предлагается неопределенно долгий путь культурных реформ сверху.

Один из американских социологов, исходя из аналогичной трактовки «культуры нищеты» пришел к следующему заключению: традиционная культура индейцев охраняет их от разлагающего влияния современной цивилизации. И вместо того чтобы оплачивать дорогостоящие полумыры по приспособлению индейцев к образу жизни белых, лучше потратить эти деньги на то, чтобы через средства массовой информации научить белых лучше воспринимать индейца³⁰.

Теория «культуры нищеты» призывает к сохранению существующего положения вещей, уводит от активной классовой борьбы. Недаром в самих Соединенных Штатах она получила поддержку со стороны расистов и тех реакционных кругов, которые выступают против предоставления равноправия неграм и другим «неполноценным» группам населения.

Эта теория говорит бедным: в силу фатальных свойств вашей культуры вы обречены от рождения жить в нищете, весьма возможно, что это и к лучшему. Ваша «культура нищеты» дает вам возможность наслаждаться сегодняшним днем, данным мгновением.

Но отверженные вовсе не разделяют «оптимизма» О. Льюиса и ему подобных. Они отвергают нищету и ее культуру, решительно борются за свои права, они все активнее включаются в классовую, в национально-освободительную борьбу. И они добьются своего, к каким бы ухищрениям и коварным уловкам ни прибегали их «благожелатели» из различного рода «фондов», ничего общего не имеющих ни с наукой, ни с культурой, ни тем более с интересами неимущих слоев населения Соединенных Штатов или стран, находящихся под влиянием долларовой культуры. Ибо, как признает сам изобретатель «культуры нищеты», ее не существует в странах социалистического лагеря, в которых ликвидирована и сама нищета.

В. И. Ленин подчеркивал, что «...интернациональная культура не безнациональна... В каждой национальной культуре есть, хотя бы не развитые, элементы демократической и социалистической культуры... Но в каждой нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще черносотенная и клерикальная) — при этом не в виде только элементов, а в виде господствующей культуры»³¹. Эту буржуазную культуру и стремятся прививать трудящимся «культуралисты» типа О. Льюиса.

³⁰ G. A. Agogino. Comments... «Current anthropology», v. 11. N 4-5, p. 443.

³¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, стр. 120—121.

АНДРЕ ЛЕРУА-ГУРАН И ЕГО ТРУДЫ ПО ЭТНОГРАФИИ И АРХЕОЛОГИИ

С. А. ТОКАРЕВ

1

Одно из характерных явлений в современном развитии этнографической науки в разных странах — это поиски новых путей синтеза, новых и более широких обобщений. Ищут и новых связей, новых точек контакта со смежными или даже более отдаленными науками. Уровень обобщений разный, и пути синтеза идут в разных направлениях.

Одну из самых оригинальных попыток синтеза находим в трудах французского археолога и этнографа Андре Леруа-Гурана. Уже много лет разрабатывает он общие проблемы истории культуры человека, поднимаясь до все более высоких уровней обобщений.

Андре Леруа-Гуран (André Leroi-Gourhan), сын инженера-судостроителя, родился в Париже в 1911 г. По окончании университета получил ученые звания *Docteur ès lettres* и *Docteur ès sciences*. В 1936 г. был послан в научную командировку (*chargé de mission ethnologique*) на Дальний Восток. С 1945 г. он — заместитель директора Музея Человека в Париже; позже — профессор Лионского университета; с 1956 г. — профессор Литературного факультета (*Faculté des Lettres*) Сорбонны; с 1963 г. — директор Института этнологии.

Огромная эрудиция Леруа-Гурана охватывает археологию, антропологию, палеоантропологию и этнографию. В области археологии он специализировался главным образом на памятниках палеолита и в особенности на изучении верхнепалеолитического искусства; в области этнографии — на сравнительном изучении развития техники и материальной культуры, а также эволюции систем сигнализации.

Поэтому и труды Леруа-Гурана по содержанию легко разделяются на несколько категорий.

Палеолиту посвящены его работы «*La civilisation du renne*» (1936), «*Hommes de la préhistoire*» (1955), «*Les religions de la préhistoire*» (1964), «*Préhistoire de l'art occidentale*» (1965). По-

следний труд представляет собой роскошное и чрезвычайно богатое по материалу издание, с подробнейшим описанием всех известных находок палеолитического искусства, с их тщательной классификацией, статистическими выкладками и т. д.

Археологических же вопросов касаются некоторые другие работы Леруа-Гурана: «Documents pour l'art comparé de l'Eurasie Septentrional» (1943), «Archéologie du Pacifique Nord» (1947), «Les Fouilles préhistoriques (technique et méthodes)» (1950) и пр.

Специальных чисто этнографических работ у Леруа-Гурана нет. Но этнографический материал обильно представлен в наиболее интересных обобщающих трудах ученого. Последние дают достаточно ясное понятие о его научном мировоззрении и общехисторических взглядах. Познакомимся с этими его трудами.

2

Свой первый капитальный и синтетический труд Леруа-Гуран посвятил истории материальной культуры человечества. Это — солидный двухтомник «Эволюция и техника» («Evolution et technique», Paris, 1943—1945). 1-й том озаглавлен «Человек и материя» («L'Homme et la matière»), 2-й — «Среда и техника» («Milieu et technique»). Содержа в себе обширные и строго систематизированные сводки фактического материала, оба тома в то же время выдержаны в теоретическом плане. Изложу кратко содержание этого труда.

В истории человечества можно различать три вида движений: перемещения людей (они очень медленны и малоизвестны); распространение явлений культуры от одних народов к другим (они быстры и капризны); и собственное развитие каждого народа (весьма неравномерное и направленное не в одну сторону). Из сочетания этих трех движений складывается более или менее устойчивая этническая единица (*une entité ethnique*). Автор в данной книге задается целью рассмотреть второй и третий виды движения (внешние и внутренние движения культуры), оставляя в стороне первый вид — перемещения самих людей (т. 1, стр. 11—12)*.

Применяемый автором метод изучения технологии — прямое наблюдение и эксперимент, частью в поле, частью в лаборатории, с дополнением литературных данных. Автор собрал до 40 тысяч карточек по разным видам технологических процессов. На основе этого обильного материала Леруа-Гуран с 1935 г. начал

* Здесь и далее ссылки на труд А. Леруа-Гурана даются в тексте.

разрабатывать новую, как он полагает, отрасль знания — «техноморфологию» (стр. 12—13).

Подобно тому как в зоологии развитие видов идет по путям, детерминированным средой (вода, земля, воздух), предопределяющей ограниченность количества форм, между которыми живая материя может делать выбор, так и в истории культуры налицо «технический детерминизм». Как Кювье восстанавливал по одной кости весь скелет вымершего животного, так этнограф может по части орудия восстановить его полную форму и способ его употребления (стр. 13—14).

Не надо забывать, что между «определяющей тенденцией» и «материальным фактом» есть существенная разница. «Есть общие тенденции, которые могут порождать одинаковую технику без материального родства, — и факты, которые, какова бы ни была их географическая близость, остаются индивидуальными, единичными» (стр. 14). Пример — распространение плуга; малайский, японский и тибетский плуги очень сходны между собой и это явно связано с переплетающейся историей самих народов; но общая картина распространения плуга от Индонезии до Норвегии и Судана представляет вид множества форм, без резких переходов, и вряд ли можно в каждом случае судить о реальном родстве. Перед нами скорее общая тенденция — «плуг», реализуемая в каждой точке времени и пространства единичным фактом, — и исторические связи, иногда достоверные даже на значительном расстоянии во времени и в пространстве. Впрочем, об истории самих народов мы пока знаем очень мало (стр. 14—16).

В большинстве случаев мы ничего не можем знать и о происхождении и о первоначальных формах культуры, о «первобытности». «Примитивных» народов сейчас нет нигде. От деятельности людей, живших 40 тысяч лет тому назад, сохранились лишь обработанные кремни. Поэтому надо быть крайне осторожным, когда думаешь о зарождении какого-либо вида техники; по большей части приходится довольствоваться вместо исторического чисто логическим порядком расположения материала (стр. 16—17).

Сама классификация явлений материальной культуры — непростое дело. Сознательно порывая с установившимися способами систематики предметов материальной культуры (жилище, одежда, земледелие и пр.) и исходя из своей «технологической» точки зрения, Леруа-Гуран классифицирует свой материал совершенно иначе. Он начинает с рассмотрения технологических приемов воздействия на материал: давление, или удары (percussions), огонь, вода, воздух. Далее рассматриваются действующие

щие силы: мускульная сила человека и животного, сила воды, воздуха. Действие этих сил сознательно направляется и увеличивается (*dirigé, amplifié*) при помощи рычагов, передач, экономится при помощи равновесия. Синтезом сил служит транспорт как средство добраться до сырья и распределять продукцию (стр. 17—18).

Техника определяется материалом, и автор классифицирует прежде всего виды материала на твердые (с дальнейшими подразделениями) и жидкие (стр. 18—19).

Технические приемы («элементарные средства», *moyens élémentaires*), силы и материалы — суть элементы, сочетание которых дает технику добывания и потребления (*acquisition, consommation*). Добывание — это охота, рыболовство, скотоводство, собирательство, земледелие, добыча минеральных веществ; потребление — пища, одежда, жилище (стр. 19). Заканчивая вводную главу книги, Леруа-Гуран оговаривается, что фактические примеры в своем изложении он берет из всех частей света, но предпочтительно из стран вокруг Тихого океана — Индонезия, Япония, Китай, эскимосы, индейцы Северо-Западной Америки, — лучше ему известных (стр. 21).

Основная часть книги начинается опять же с теоретической главы под несколько туманным заголовком «Техническая структура человеческих обществ». В ней автор рассматривает закономерности технологической эволюции. Очень трудно, — говорит он, — прочертить с уверенностью развитие любого явления культуры от А к A^I , A^{II} , A^{III} и пр. (не сбиться на воображаемое развитие от А к B^I , к C^{II} и т. д.): трудно потому, что мы знаем едва ли одну сотую тех исторических фактов, которые надо бы знать, чтобы судить об этом с уверенностью (стр. 25—27).

Но здесь-то и вступает в силу весьма существенное различие, устанавливаемое Леруа-Гураном между «тенденцией» и «фактом». «Тенденция» имеет характер неуклонный, предвидимый, прямолинейный: она побуждает зажатый в руке камень приобрести рукоятку; влачимый на двух жердях груз (волокуша. — С. Т.) оснаститься колесами; основанное на матриархате общество стать рано или поздно патриархальным» (стр. 27—28). Например, украшение тела есть «тенденция», и человек обмазывается цветной глиной, следуя при этом естественным линиям тела; а поэтому нисколько не удивительно, что мы встречаем на противоположных концах света одинаковые рисунки вдоль ног и вокруг груди; украшения вешают или вставляют в тех местах тела, где это удобно. Изобретение колеса неминуемо влечет за собой появление талей (*palan*), приводного ремня, редуктора

скорости. Отсюда и легкость передачи изобретения от одного народа к другому. «Если сосед приносит усовершенствование, следующее в логическом порядке за тем состоянием, в каком находится данный народ, то этот народ легко принимает его», и этнографу очень трудно будет, не имея прямых исторических сведений, узнать, идет ли тут дело о самостоятельном изобретении или о заимствовании, будь то недавнем или тысячелетней давности (стр. 27—28).

Это — о «тенденциях». Совсем другое дело «факты»: они непредвидимы и капризны. Тут и взаимодействие тенденции с тысячей случайных совпадений среды, т. е. изобретение; тут и простое заимствование от другого народа. Факт — «уникален, не растяжим, это есть неустойчивый компромисс между тенденцией и средой». Пример — кузница: она есть «пластический компромисс» между такими потенциальными элементами, как огонь, металл, топливо, плавка, торговля, мода, религия и т. д. до бесконечности. Постоянное функционирование кузницы зависит от непрерывного действия всех этих факторов. Не существует тенденции «кузница», — это есть лишь факт, зависящий от совокупного действия простейших тенденций. Поэтому и металлургия в разное время и у разных народов весьма различна (стр. 28—29).

Предлагаемое Леруа-Гураном различие «тенденций» и «фактов» представляет, как мне кажется, большой методологический интерес. Это есть, быть может, наиболее удачная из всех известных попыток этнографов сочетать идею общей закономерности в развитии человечества и человеческой культуры с фактом бесконечного разнообразия конкретных форм культуры. Классическая эволюционистская этнография (Тэйлор, Лёббок, Вундт, и др.) мало интересовалась разнообразием культурных явлений, в сущности просто закрывала на него глаза и сосредоточивала внимание только на сходном; различия в культуре трактовались лишь как последовательные стадии однолинейного развития. Диффузионистская школа, напротив, стремилась свести историю культуры к простому перемещению возникших где-то в одном месте культурных явлений, которые в конечном счете рассматривались как чисто индивидуальные, неповторяющиеся факты. Американская школа учеников Боаса вообще изгнала из этнографической науки самое понятие закономерности, признав достойными изучения только неповторимые локальные культуры (культурные ареалы). Французская социологическая школа Дюркгейма сосредоточила свое внимание на изучении отдельных замкнутых «обществ», объявив взгляд на человеческую культуру как

на единое целое пустой абстракцией. На фоне всех этих явно неудачных трактовок истории человеческой культуры в ее целом концепция Леруа-Гурана, в частности предложенное им разграничение исторических «тенденций» и «фактов», заслуживает самого серьезного внимания.

Однако столь резкое противопоставление Леруа-Гураном этих двух понятий вызывает возражения. Если под «фактом» разуметь лишь конкретное проявление общих тенденций в данный момент и в данном месте, то с этой идеей можно согласиться. Но приводимые им же примеры этому противоречат. Почему собственно «плуг» или «колесо» — это «тенденция», а «кузница» — это «факт»? Плуг (и плужная обработка земли) есть столь же сложное явление, как и кузница, зависящее от очень многих факторов — технологических, экологических, общекультурных, социологических, религиозных... Впрочем, сам Леруа-Гуран в дальнейшем изложении смягчает и почти снимает сделанное им противопоставление.

Рассматривая детальнее «факты» культуры, автор выделяет в них «степени» (*degrés*) разной, мы бы сказали, таксономической ценности. 1-я «степень» факта близка общей «тенденции»: это общее назначение предмета, его функция; 2-я, 3-я и дальнейшие «степени» касаются деталей, различных у разных народов. Пример — копье-металка: «1-я степень» этого «факта» — орудие удлинённой формы, увеличивающее силу толчка для метательного оружия; распространение его — древняя Европа, Австралия, Меланезия, арктическая Америка, доколумбова Америка. «2-я степень» — различные формы орудия: цилиндрическая палочка, овальная дощечка, прямоугольная дощечка. 3-я, 4-я, 5-я «степени» указывают на технические и формальные детали; области распространения каждой последующей «степени» соответственно суживаются (стр. 31—33).

О понятии исторического прогресса Леруа-Гуран высказывается очень осторожно. Бесспорно, что и сейчас есть народы, не знающие плуга, плавки железа, дойных животных и пр.; но едва ли можно сгруппировать народы по признаку наличия или отсутствия у них той или иной черты культуры, разместив их по этому признаку по разным стадиям исторического развития. Вместо этого Леруа-Гуран предлагает пользоваться понятием «технической иерархии»: условно разделить состояние техники народов на 5 «состояний» (*états*): *très rustique*, *rustique*, *semi-rustique*, *semi-industriel*, *industriel*; но границы между этими «состояниями» нерезки (стр. 36—42). Здесь нам, однако, опять трудно согласиться с автором: его 5 «состояний» — вполне сельское,

сельское, полусельское и т. д.— представляют собой те же этапы исторического развития, от которых он пытался было отделаться, да при том еще в довольно грубом, сухо-схематическом виде.

3

Основная часть книги посвящена общему и очень широкому обзору явлений материальной культуры, распределяемых по указанным выше категориям. Обзор начинается с «элементарных средств воздействия на материал». Технологические приемы рассматриваются в строгой логической последовательности; приводимые примеры (наглядно изображенные собственными прекрасными рисунками автора) служат лишь для иллюстрации, поэтому они берутся без внимания к их географической и хронологической датировке. Простейший технический прием — «перкуссия» (*percussion*); она делится на 3 вида: нажим (*percussion posée*), удар (*percussion lancée*) и нажим с отбойником, т. е. эффект молотка (*percussion posée avec percuteur*). Изобретение молотка Леруа-Гуран считает очень важным шагом в техническом прогрессе. Молотка не только не знали люди палеолита (они обрабатывали камни нажимом и ударами), но его не применяют и некоторые современные народы: эскимосы, чукчи, лопари; когда им предлагают, например, долото (употребляемое с молотком), они стараются отделить рабочую часть от деревянной рукоятки и вставить первую в топориче под углом в 45° , в виде тесла (стр. 49—50). Автор детально прослеживает стадии технического развития молотка (стр. 50). Далее рассматриваются последовательно различные более сложные формы технического приема перкуссии (линейная, точечная, диффузная; перпендикулярная, наклонная и пр., табл. 56, 57), вычисляются математические коэффициенты полезного действия каждого приема (стр. 59—62).

Исследование этих различных технологических приемов механического воздействия на материал Леруа-Гуран считает «новой отраслью этнологии, которая даст новые элементы изучения человека» (стр. 58). Он, видимо, здесь прав. Но надо оговориться, что Леруа-Гурану, очевидно, остались неизвестны аналогичные технологические эксперименты, плодотворно проводившиеся советскими учеными, правда, не этнографами, а археологами, еще в 1920-х годах (А. Я. Брюсов, М. Е. Фосс); еще шире и успешнее они проводятся с 1950-х годов (С. А. Семенов).

Далее Леруа-Гуран переходит к столь же подробному рассмотрению технологии добывания и применения огня (стр. 64—74), использования силы воды (стр. 74—80), воздуха (стр. 80—

89), мускульной силы человека и животных и приспособлений для ее увеличения и концентрации: рычаг, равновесие, противовес, круговое движение, пружина и пр. (стр. 89—114).

Следующий раздел книги посвящен средствам передвижения и перемещения тяжестей. После краткого теоретического введения о значении передвижения для истории человека вообще — кочевание и оседлость и пр. (стр. 115—118), идет обзор способов передвижения грузов: их носят, таскают, катят и сплавляют по воде (стр. 118—119). Все эти способы прослеживаются во всех весьма интересных деталях, со многими иллюстрациями (стр. 119—163).

Далее рассматривается технология обработки материалов: 1) твердых, очень прочных (кремень, кварцит), менее прочных (мягкий камень, кость), 2) волокнистых (рог, дерево), 3) полупластичных (металлы, стекло), 4) пластичных (земля, глина, лаки, клей, каучук), 5) мягких (кора, кожа, текстиль), 6) жидких. Технологическое исследование каждого процесса доведено у Леруа-Гурана до мельчайших деталей — особенно в отношении керамического и текстильного производства, — снабжено многочисленными примерами и графическими иллюстрациями и представляет очень большой научный интерес (стр. 165—344).

Стоит обратить внимание на самый метод классификации материалов у Леруа-Гурана. Автор сам подчеркивает некоторую (кажущуюся) парадоксальность своей систематики: в одну рубрику он зачисляет, например, мост из бревен, связанных лианами, и плетеную корзинку, земляную насыпь и глиняный сосуд, несмотря на полное несходство внешнего вида этих предметов. Но «дело идет совсем о другом, — пишет автор, — дело идет об исследовании общих технических тенденций, ведущих к появлению особых технических форм»; задача «не в том, чтобы составлять каталоги объектов, образующих верхние ветки древа деятельности человека, а в том, чтобы довести исследование до основных ее стволов». Поэтому автор, идя на сознательный парадокс, зачисляет, например, в рубрику «жидкостей» не только воду, но и зерно и яблоки, — ибо все три предмета суть «мобильные массы», которые нужно держать в каком-то вместилище; поэтому же он в эту рубрику «вместилищ» (*contenants*) зачисляет бутылку, мешок с зерном и элеватор. Различия между этими предметами признаются второстепенными (стр. 310). Если здравый смысл, — говорит автор, — на первых порах восстает против того, чтобы рассматривать яблоки как жидкость, то это по той же причине, по какой киты долгое время причислялись к рыбам, «а задача научного исследования как раз в том и состоит, чтобы

преодолеть эту стадию». «Пшеничное зерно, яблоко — суть твердые тела, которые можно взять в руку, но 10 пшеничных зерен или 10 яблок суть уже жидкая масса, стремящаяся растечься горизонтально, и взять в руку их можно только предварительно чем-то окружив» (стр. 310—311).

Первый том рассматриваемой книги заканчивается теоретическим обсуждением «элементов технической эволюции» (стр. 327—344). Автор подводит здесь итоги своей разработки понятия «технический детерминизм» и устанавливает границы его применения.

Первыми элементами технической эволюции являются сила и материал (*force, matière*). Орудие тогда есть нечто производное; формула их зависимости гласит: «сила+материал=орудие» (*force+matière=outil*, стр. 331—332). Так как под «силой» разумеется не только мускульная сила человека и животных, но и использование природных сил — огня, воды, воздуха, и все это объединяется понятием «элементарные средства», — то вышеприведенная формула уточняется так: элементарные средства/материал=орудие+продукт (стр. 333).

Отсюда и повторяющаяся в огромном большинстве случаев закономерность: определенный вид орудия встречается именно там (т. е. у тех народов и в те эпохи), где он мог бы появиться: «подавляющее большинство народов, которые могли иметь тесло, имеют тесло, народы, которые могли прясть, имеют веретено...» (стр. 335). Но есть и исключения: например, индейцы Бразилии сучат нитки без веретена, на собственной ляжке, — это есть «техническая инерция»; айны рубят дерево не теслом, а ножом, это «специализация» (стр. 336). На двух примерах — тесла и веретена — Леруа-Гуран старается показать, каким образом само свойство материала и сам технологический процесс диктуют данную форму орудия (стр. 336—337).

Но при помощи одних лишь «тенденций» нельзя объяснить все детали, все огромное разнообразие форм предметов: здесь надо принимать во внимание самые различные условия, вплоть до эстетических потребностей, религиозных взглядов, считаться с миграциями, заимствованиями и пр. Отсюда необходимость рассмотрения тех же явлений техники и материальной культуры в другом аспекте: с точки зрения добывания и потребления средств существования. Это составляет содержание 2-го тома труда Леруа-Гурана под названием «Среда и техника».

2-й том содержит в себе два главных раздела: «Техника добывания» и «Техника потребления». Построение первого раздела весьма небезупречно в логическом отношении: он начинается с главы «Оружие», в которой дается, правда, очень оригинальная и интересная классификация видов оружия, основанная на экспериментах и математических расчетах — соотношение длины и веса отдельных частей каждого вида оружия и способов их действия, где автор пытается проследить технологически (и просто логически) развитие одних форм из других (II, стр. 14—68); но совершенно непонятно, почему автор ставит оружие в один таксономический ряд с охотой и рыболовством, скотоводством и земледелием. Ведь большая часть видов оружия служит именно для охоты и рыболовства (которые, однако, рассматриваются в отдельной главе), а меньшая часть — для военного дела (которое автор вообще не рассматривает). С другой стороны, такая исторически важная форма добывания средств существования, как собирательство, почему-то автором опущена и упоминается лишь вскользь в начале главы о земледелии.

Непоследовательность видна и в других главах. Глава, посвященная охоте и рыболовству, начинается с общей классификации приемов того и другого, и в эту классификацию Леруа-Гуран опять вводит «войну», как один из трех видов «насиловственного добывания живых существ: война, охота и рыболовство» (стр. 69). Здесь технологический формализм, применяемый Леруа-Гураном как метод исследования, увел его в сторону от цели (ибо рассматривать войну как форму добывания средств существования, конечно, нельзя); да и сам он, включив «человека» как объект охоты в свою таблицу (стр. 70), в дальнейшем совсем о нем забывает — и хорошо делает.

Сама же по себе технологическая систематика приемов охоты и рыболовства, даваемая в книге (стр. 71—94), представляет несомненный интерес.

В главах о скотоводстве и о земледелии Леруа-Гуран опять настойчиво проводит свою главную идею: тенденция к одомашниванию животных и к разведению культурных растений проявляется везде, где к этому имеются условия, но конкретные формы domestikации и виды домашних животных, равно как и виды культурных растений — разные, и они появились независимо в разных местах (стр. 96—102). Впрочем, автор оговаривается, что в разделах о «добывании» средств существования он не предлагает (в отличие от глав первого тома) ничего принципиально

нового, так как эти вопросы уже достаточно разработаны в науке. Автор только ставит здесь себе задачей детализацию и более конкретное рассмотрение фактов. А так как его основная идея — это исследование того, как человек использует природу, то он и рассматривает скотоводство и земледелие не в последовательности стадий их развития, а исходя из самих объектов: виды домашних животных и культурных растений. В отношении первых Леруа-Гуран сообщает лишь сведения об отдельных их породах, кратко касаясь вопроса об их происхождении (стр. 102—119); в отношении земледелия — интересуется лишь последовательностью земледельческих работ: подготовка почвы, посев, уход за растениями, уборка (стр. 121—137). Потому-то он и не рассматривает «собирачество» как особую форму хозяйства, а касается его лишь по поводу уборки урожая (стр. 121). Здесь формалистическая и «технологическая» позиция автора явно вступает в противоречие с исторической точкой зрения, и Леруа-Гуран сам сознает это, делая довольно слабые попытки оправдать такой метод (стр. 121—122). Исторические вопросы он здесь умышленно обходит, отделяясь ссылкой на их неясность (стр. 129).

Следующий большой раздел книги — «Техника потребления». Он распадается на главы — «Пища», «Одежда», «Жилище» — рубрики, вполне банальные для этнографического сочинения. Здесь опять Леруа-Гуран, оставаясь верным своему методу, рассматривает предмет не в порядке его исторического развития, а в порядке систематики «операций»: в отношении пищи это будет «подготовка», «варка», «консервирование», «принятие пищи», «наркотики» (надо сказать, систематика не очень-то выдержанная); в отношении одежды — покровы для головы, плеч, груди, бедер, рук и ног; в отношении жилища — фундамент, конструкция стен, крыша, планировка жилья, проемы, обстановка, освещение, отопление, типы жилища (подземный, наземный, надземный). Во всех этих главах — огромное количество фактических сведений, тщательно (хотя и не всегда последовательно) классифицированных, снабженных прекрасными и наглядными рисунками. Но в отношении исторической последовательности рассматриваемых форм автор ограничивается лишь самыми общими соображениями, оставляя читателя в этом смысле совершенно неудовлетворенным.

5

Вторая половина 2-го тома (главы VIII и IX) посвящена целиком теоретическим вопросам. Здесь подробнейшим образом рассматриваются понятия и проблемы: становление этнической общ-

ности; цивилизация и дикость; техническая экономика, техническая тенденция, техническая среда; заимствование; изобретение; группы и массы; техническая инерция и пережитки; диффузия и конвергенция; технический прогресс. В этом изложении очень рельефно видны и сильные и слабые стороны применяемой Леруа-Гураном методологии: свежие, плодотворные мысли — и сбивчивость, недодуманность некоторых из них.

Быть может, самое интересное здесь — это попытка Леруа-Гурана определить, так сказать, субъект технического прогресса. Кто, собственно, прогрессирует? Несмотря на свой последовательно проводимый технологический детерминизм, несмотря на настойчиво повторяемую мысль об автономии и как бы спонтанном развитии техники («тенденции»), Леруа-Гуран отчетливо сознает — и это делает ему честь как вдумчивому ученому, — что техника есть лишь средство воздействия человека на окружающую среду. Так вот, кто же, собственно, воздействует? Кто создает и развивает технику?

Как бы ощупью старается Леруа-Гуран определить тот человеческий коллектив, который мог бы рассматриваться как субъект технического прогресса. Он употребляет для его обозначения разные термины, не очень заботясь об их строгом разграничении: «техническая среда» (*milieu technique*, стр. 228), «внутренняя среда» (*milieu intérieur*, стр. 357), в отличие от «внешней среды», т. е. от природы, «техническая группа» (*groupe technique*, стр. 367—368), просто «группа» (стр. 452—453, 456) и, наконец, «этническая группа» (*groupe ethnique*, стр. 368—369), «этническая индивидуальность», «этнические единицы» (*unités ethniques*, стр. 326—327), «этническая личность» (*personnalité ethnique*, стр. 332, 344, 357), «народы, расы, нации» (стр. 363, 368, 429—430).

Не будем ставить в упрек автору некоторую нечеткость терминов и неясность различия между «технической группой», «технической средой», «внутренней средой», «этнической группой» и пр. Не в этом дело. Самое важное здесь то, что автор настойчиво старается уловить процесс концентрации определенных черт культуры (техники) в определенных человеческих группах, условия такой концентрации, ее устойчивость и, напротив, подвижность. Леруа-Гуран охотно пользуется аналогиями с областью живых организмов. Как в природе жизнь сосредоточена в клетках растительных и животных организмов, а диффузной жизни, разлитой равномерно повсюду, не существует, так и в области культуры «внутренняя среда» всегда имеет тенденцию не разлиться, а сконцентрироваться (стр. 451—452). Концентрация

происходит обычно под влиянием взаимного соприкосновения человеческих групп; в человечестве нет — за единичными исключениями — изолированных групп, все они, как правило, соприкасаются и давят друг на друга; «и вот именно чтобы избежать этого разлагающего воздействия (*action dissolvante*), каждая группа делает непрерывные усилия сохранить свое внутреннее сцепление (*tension*), и в этом-то усилении она и приобретает черты более или менее личные (стр. 452). Если равновесие нарушается и во «внутреннюю среду» проникают посторонние неассимилированные элементы, «группа теряет свою индивидуальность» и умирает (стр. 452). Под этой «смертью» человеческих групп Леруа-Гуран понимает не физическую гибель составляющих ее людей, а утрату группой своей этнической обособленности. Последняя может, однако, сохраняться очень длительное время, и даже у малочисленных и слабых групп: «включенные в зону политического влияния, которое их не ломает, они сохраняют достаточно внутреннего сцепления (напряжения, *tension*), чтобы ассимилировать все заимствованные (*les apports*)». Как пример автор приводит айнов и «варваров» Китая (стр. 453).

В этом длительном сохранении этнической индивидуальности Леруа-Гуран приписывает существенную роль «инерции» и «пережиткам». «Инерция по-настоящему бывает видима лишь тогда, когда [этническая.— С. Т.] группа отказывается ассимилировать новую технику, когда среда, даже и способная к ассимиляции, не создает для этого благоприятных ассоциаций. В этом можно было бы видеть самый смысл личности группы (*la personnalité du groupe*): народ является самим собою лишь благодаря своим пережиткам; именно в силу того, что варвары (Китая.— С. Т.), противопоставляли инерцию волнам китайских влияний, они остались варварами» (стр. 456).

Историческая этнология, говорит Леруа-Гуран, обычно так и смотрит на эти вещи: «в каждом народе видят цепь пережитков, погруженных в прошлое». Но, оговаривается автор, такой взгляд страдает односторонностью: наш главный интерес направлен не в прошлое, а в будущее, и нас интересует не столько то, что народ сохраняет из своих прежних особенностей, сколько то, как он их, хотя бы и медленно, теряет (стр. 456).

Инерция, традиция, рутина — условия сохранения обособленности этнических групп. Но они не исключают прогресса. «Технические традиции — это шаткий (*précaire*) фонд, который обеспечивает следующему поколению возможность материализовать большую часть объектов своей технической группы; они могут, при отсутствии новых ассоциаций, покрыть последовательно

большое число поколений, но они чередуются и отступают при малейшем побуждении. Роль традиций состоит в том, чтобы передавать следующему поколению весь технический массив целиком, избавляя его (поколение) от бесполезных опытов, и эта роль с избытком выполнена, когда сын овладевает всеми средствами отца. Они придают его деятельности ту личность (*personnalité*), которая подобает группе, но он не сочтет себя изменником, если станет улучшать полученное наследство» (стр. 457).

На наглядных примерах Леруа-Гуран показывает, что тысячелетняя неизменность технических форм, о которой часто говорят, есть фикция. Технические формы меняются во всех своих частях, но мы нередко обращаем внимание лишь на те их элементы, которые кажутся оставшимися неизменными. Например, сравнивают форму бронзового ножа из Сибири эпохи до начала нашей эры с современным ножом киргизов; но дело обстоит в действительности так, что «из бесчисленных изменяющихся признаков — материал, прикрепление рукоятки, кольцо и головка рукоятки, украшение, пятка клинка, наточка, оковка, ножны... некоторые остались почти одинаковыми (параллельными, *parallèles*): общий изгиб клинка и рукоятки, ножны, покрывающие часть рукоятки» (стр. 459).

Вот это непрерывно меняющееся, но одновременно и устойчивое сочетание и взаимодействие технических форм и других элементов культуры и создает то, что называется этническими общностями. «Поверхность земного шара занята, — говорит Леруа-Гуран, — временными группировками людей, которые, в меру той неопределенной деятельности, пока они сплочены (*cohérents*), получили обозначение этнических групп — термин, покрывающий без особой строгости обозначения народа, нации, даже расы. Этническая группа существует благодаря присутствию в ее материальных пределах непрерывной внутренней среды, а эта внутренняя среда поддается подобающим абстракциям (*des abstractions de commodité*), из которых мы выбрали ту, которая интересна для нашего исследования: техническую среду. Подобно тому, как этническая группа есть материальное выражение внутренней среды, так техническая группа есть материализация тенденций, пронизывающих техническую среду» (стр. 368—369).

6

Итак, при всей нечеткости употребляемой Леруа-Гураном в этих вопросах терминологии видно, что носителем технического прогресса, субъектом развития техники и культуры он считает наро-

ды, этнические общности. Это очень важно отметить потому, что до последнего времени и во французской, и вообще в западноевропейской этнографической литературе самое понятие народа, этноса употреблялось крайне редко. Объектом этнографического изучения обычно считали или «человека» (в абстрактном смысле), или «культуру», или «общество». Лишь в последние годы делаются спорадические попытки поставить вопрос об этносе как такономической единице и как объекте исследования.

Из вышеприведенных слов Леруа-Гурана видно, что он склонен понимать этнос (этнию, этническую группу, «этническую индивидуальность») как зону концентрации культурных, и прежде всего технических, признаков, устойчивых, но притом и непрерывно меняющихся.

Интересно и то, как представляет себе Леруа-Гуран самый процесс формирования этнических особенностей. «Чтобы стать народом,— пишет он,— масса разрозненных (*disparates*) людей стремится последовательно объединиться в плане языковом, социальном, техническом и антропологическом. Следовательно, в противовес обычным этнологическим концепциям, как правило, обращенным к прошлому, к этим этническим единицам, видимо, теряющим от века к веку в неотвратимой метисации, есть и другой аспект науки, тот, в котором будущее управляет образованием этнических единиц (*où l'avenir commande la réalisation des unités ethniques*)... Если посмотреть на человеческие группы под этим углом зрения, то становится объяснимым и то, почему на земном шаре до сих пор нет единого и исключительного физического типа, общего языка, одинаковой техники, и то, почему все же существуют гомогенные антропологические группы, широко распространенные языки, типы техники широкого географического охвата» (стр. 346). «Чтобы конституироваться как чистый народ (*un peuple pur*),— пишет далее автор,— с полным параллелизмом всех его элементов, требуется длительная политическая стабильность, тем более продолжительная, чем более велик сам народ; но такая стабильность в истории никогда не осуществлялась, и то, что нам представляется теперь как мозаика разрозненных пятен, есть результат этих усилий, каждый раз прерываемых политическими потрясениями» (стр. 326—327). Малые же группы, а также группы, пространственно изолированные, напрогив, унифицируются гораздо легче: таковы были человеческие группы в палеолите, а теперь — «сельские» и «вполне сельские» группы, такие, как австралийцы, огнеземельцы, часть эскимосов (стр. 327).

Подобный взгляд в достаточной мере удовлетворяет требованиям исторического метода.

Не стоит здесь пересказывать содержание других разделов рассматриваемой книги Леруа-Гурана — тех, где достаточно серьезно трактуются вопросы соотношения заимствования и изобретения в технике, диффузии и конвергентного развития культуры, критериев определения исторической общности сходных явлений и пр. В конце книги автор вновь возвращается к общей проблеме закономерности технологического развития и подчеркивает необратимость и неудержимость технического прогресса. Техника, по его мнению, стоит в этом смысле совершенно особняком от всех прочих сторон общественной жизни людей, где поступательное движение часто бывает сомнительным: «Моральный, религиозный, социальный прогресс постоянно ставится под вопрос; мы не можем сказать, что мы очень улучшили моральное наследие первых христиан; тогда как технический прогресс не подлежит никакому оспариванию». При этом технические достижения, раз приобретенные, уже не теряются (стр. 471). Здесь Леруа-Гуран касается важной проблемы неравномерности прогресса в ходе человеческой истории, — проблемы, хорошо известной в марксистской науке. Ведь и Маркс многократно подчеркивал падение моральных ценностей в эпоху капитализма, когда «новорожденный капитал источал кровь и грязь из всех своих пор, с головы до ног».

7

Основная и важнейшая идея рассмотренного сочинения Леруа-Гурана — это подведение законов развития техники, т. е. производительных сил человеческого труда, под общую закономерность развития органического мира. Недаром заканчивает он это сочинение выражением надежды на то, что «в будущем близость этих двух наук (биологии и технологии) будет все более и более проявляться и что, сопоставляя между собой обе эти серии — создания природы и создания человеческого производства (*créatures de l'industrie humaine*), — мы достигнем более глубокого понимания общих явлений эволюции» (стр. 472).

В последнем же своем капитальном труде — двухтомнике «Жест и слово» (*Le geste et la parole*. Paris, 1964—1965) — Леруа-Гуран пытается подняться до еще более высоких обобщений. Общая тема этого труда — «синтез о материальном поведении человека» (*une synthèse sur le comportement matériel de l'homme*). Основная идея — взаимосвязанность физической природы человека в ее биологическом развитии и эволюции интеллекта, языка, памяти и «социальной символики».

Значительная часть 1-го тома (его название «Техника и язык») посвящена вопросам биологической предистории человека — эволюции животных видов, начиная с их низших форм и вплоть до появления «архантропов» и «палеоантропов». Уже в этой части книги мы наталкиваемся на неожиданное обобщение, способное поразить и читателя, далекого от биологии. Это обобщение касается предистории человеческой руки.

Развитие руки и ее последовательно возрастающие функции — вот главное в процессе биологического становления человека. Развитие мозга есть нечто вторичное и производное. Функционирование руки постепенно освобождает рот от хватательных функций, и это делает возможным развитие речи. «Рука, освобождая слово, — это как раз то, к чему приводит палеонтология» (т. 1, стр. 40). В самом деле, весь процесс биологической эволюции от рыбы первичной эры до человека четвертичной эры можно рассмотреть как ряд последовательных этапов освобождений: «освобождение всего тела от жидкой стихии, освобождение головы относительно земли, освобождение руки относительно передвижения и, наконец, освобождение мозга относительно лицевой маски» (стр. 40—41).

Оказывается, если рассмотреть весь мир позвоночных животных, то, совершенно независимо от его таксономической систематики, деления на классы, семейства, виды, породы и пр., — можно на всех ступенях развития обнаружить две функциональные тенденции: у одних видов передние конечности служат, как и задние, исключительно для локомоции, у других же они участвуют в функции захвата добычи. Это различие есть уже у рыб: у некоторых глубоководных видов передние плавники служат или для взбаламучивания ила, или вроде щупальцев для нащупывания добычи. У некоторых амфибий и рептилий передние конечности выполняют сходную функцию. У некоторых птиц, особенно хищных, не крылья, а ноги с когтями участвуют в захвате добычи. Из млекопитающих одни виды — особенно копытные — пользуются всеми конечностями только для передвижения, другие — как некоторые грызуны, медведи, еноты, виверровые, кошачьи и пр. — широко пользуются передними лапами для поимки и удержания добычи. У приматов передние конечности, хотя и в разной степени, играют активную роль в добывании пищи. Наконец, у человека передние конечности — руки совсем освобождены от функции локомоции и «ручной полюс» (*rôle manuel*) вступил в самую тесную связь с «лицевым полюсом» (*pole facial*, стр. 50—54). Как известно, вопрос о роли руки в процессе антропогенеза впервые успешно исследовался Ф. Энгельсом.

Автор детальным образом рассматривает все связанные с этой функцией руки изменения в морфологических особенностях предков человека, особенно развитие черепа и его отдельных частей, развитие долей мозговой коры, прослеживает эволюцию предковых питековых и антропоидных форм — от новонайденного ореопитека до неантропов. Параллельно приводятся свидетельства о развитии техники — от простейших оббитых галек (чопперы и бифасы) и вплоть до более сложных форм. Технику Леруа-Гуран рассматривает не как порождение человеческого ума: «техника, видимо, следует ритму биологической эволюции, и чопперы и бифасы составляют одно целое со скелетом (*semblent faire corps avec la squelette*)» (стр. 152).

Но там, где есть орудия, должен быть уже и язык! Леруа-Гуран не согласен с точкой зрения тех ученых, которые ищут признаки зарождения человеческой речи в каких-то выступах нижней челюсти: «проблема языка заключается в мозгу, а не в нижней челюсти» (стр. 161). «Возможность языка существует с того момента, как налицо есть орудия, ибо орудия и язык неврологически связаны... и то и другое неразделимо в социальной структуре человечества» (стр. 163).

Рука об руку с этим идет и этническое развитие. С момента появления на земле неантропов (людей современного типа) обнаруживается резкое расхождение путей физического и технического развития человека: мозг достиг в это время своего предельного размера, а «орудие» (т. е. техника) как раз и начинает с этой поры свое стремительное восхождение (стр. 200). И вот к этому-то моменту и приурочивается «переход от культурной эволюции, управляемой биологическими ритмами, к культурной эволюции, управляемой общественными явлениями» (стр. 200). А это означает, что люди начали спланиваться в группы по культурному родству, а не по физическим признакам; наступает «этническая дифференциация». Критерием последней для живых народов служит прежде всего язык, а также общественные и религиозные обычаи, эстетические традиции. Что касается древних народов, то этими критериями исследователь не располагает. «Единственная опора — техника». Леруа-Гуран убежден, что только изучение особенностей техники древнего периода позволяет обнаружить этническую дифференциацию. Впрочем, рассуждения Леруа-Гурана в этом вопросе не слишком ясны: после ряда оговорок он приходит к выводу, что, собственно, только памятники искусства, появляющиеся в верхнем палеолите, могут служить бесспорным критерием разграничения областных, а тем самым этнических групп (стр. 204).

Особую 5-ю главу автор посвятил «социальному организму» (*l'organisme social*), но мысли его по этому предмету опять несколько неясны. Общая идея здесь опять та же: человек, а значит, и человеческое общество — часть живой материи, подчиняющаяся общим закономерностям. Предки человека были социальными существами (стр. 205); «социальное тело» человека есть нечто отличное от его «зоологического тела» (стр. 206—207). Развитие руки и мозга выразилось в развитии мысли, а человеческая мысль в той мере, в какой она не связана техникой, едина везде. «Мышление африканца или (древнего) галла совершенно эквивалентно с моим мышлением» (стр. 208). Однако социальные учреждения обусловлены технико-экономической базой; кстати, Леруа-Гуран отмечает, что технико-экономическую структуру почти никто, кроме только «русской школы историков материальной культуры», не изучает (стр. 210). Уже один режим питания (человек — единственное плотоядное существо из приматов) предопределяет характер социальных группировок (стр. 213). Уже у палеоантропов (неандертальцев) должно было установиться некоторое постоянное «соотношение между питательной массой, числом особей в группе и площадью территории» (стр. 214). Основу общества составляет семья из супружеской пары с детьми. Замедленное развитие человеческого ребенка (сравнительно с животными) делало женщину малоподвижной, а отсюда — с добавлением естественной большей агрессивности самцов — вытекало и древнейшее половое разделение труда (у животных тоже отсутствующее): мужчина охотится, женщина собирает растительную пищу (стр. 214—215). Первобытный промискуитет Леруа-Гуран отрицает (стр. 218). Но он подчеркивает важность обмена изделиями в первобытную эпоху (стр. 220). Все это означало, что человек не мог жить ни стадами, ни в одиночку, а только в тех общественных формах, какие известны и теперь (стр. 221); они определились в ту эпоху, когда происходил переход от зоологического вида к «этническому виду», т. е. в эпоху появления человека современного типа; общественная жизнь человека всегда была основана на семье, хотя, может быть, и менее устойчивой, чем теперешняя (стр. 221—222). Эта мысль о семье, как первоначальной социальной ячейке, разделяется многими, особенно американскими, учеными. Но доказанной считать ее нельзя, ибо существуют веские доказательства в пользу теории первобытного промискуитета и группового брака.

Далее автор говорит о переходе к земледельческому и ското-

водческому хозяйству (стр. 222—223). Развитое земледелие, оседлые поселения — все это вело к коренному переустройству социальной структуры (стр. 231). Разделение человеческих групп на оседлых и кочевников стимулировало обмен, чередовавшийся временами с военными столкновениями (стр. 233—237). Появились социальные классы (стр. 238), ускорился технический прогресс (стр. 238—241), развитие ремесла, особенно металлургии, заложило основу высокой цивилизации (стр. 242, 245—249). Она проявилась особенно в возникновении городов — около 2000 лет до н. э.

В плане социальном все это повело ко все большему иерархическому господству «мира символов (религиозных, эстетических или социальных)» над «миром техники», хотя последний и остается движущей силой всякого прогресса.

9

Со следующей, 6-й главы («Символы языка») начинается самая оригинальная — конечно и спорная — часть книги Леруа-Гурана. Тема — развитие способов фиксации мысли при помощи материальных символов. Таких способов вообще два: изобразительное искусство и письменность; соотношение между тем и другим и подлежит исследованию.

Пользоваться символами — вообще черта, свойственная только человеку. Первые и древнейшие намеки на символику Леруа-Гуран находит в конце мустьерской эпохи: это серии черточек-зарубок, ряды углублений на кости и камне, расположенные в порядке некоего ритма. Эти самые ранние в истории человечества памятники графики (которые Леруа-Гуран сопоставляет, конечно весьма неудачно, с австралийскими чурингами) сразу же наталкивают автора на очень важный вывод: «графизм начинается не с наивного воспроизведения реальности, но с абстракции» (стр. 263). По сравнению с этими древнейшими памятниками знаменитое верхнепалеолитическое искусство мадленской эпохи представляется очень поздним — тысяч на 20 лет позднее, чем названные выше начатки графики (стр. 265).

Итак, древнейшие в мире «знаки» передавали лишь ритм, а не формы (стр. 265—266). Леруа-Гуран предполагает, что этот ритм связан с языком и с письменностью (беря это понятие в самом широком смысле). «Это есть символическая транспозиция, а не калька реальности». Древнейшие графические знаки «изображают не охоту, не умирающих животных, не трогательные семейные сцены»: это «графические метки (chevilles), без описа-

тельной связи, опора устного контекста, безвозвратно утерянного» (стр. 266).

Ритмические серии палочек и точек встречаются и позже — до конца верхнего палеолита. Но уже с ориньякской эпохи появляются и первые реалистические изображения. Эти изображения постепенно совершенствуются — особенно рисунки животных, которые становятся все более реалистичны, тогда как человеческие фигуры, напротив, постепенно схематизируются (стр. 267). Леруа-Гуран полагает, что в этой верхнепалеолитической живописи отразилось некое мифологическое мировоззрение, построенное на противопоставлении мужского и женского начала; характерные «знаки» он рассматривает как половые символы (стр. 268).

Впрочем, вопросов интерпретации памятников верхнепалеолитического искусства Леруа-Гуран касается в этой книге лишь вскользь — этим вопросам посвящены другие его сочинения.

Мы так привыкли, говорил Леруа-Гуран, за четыре тысячи лет существования линейного письма разделять искусство и письменность, что теперь нам требуется большое усилие абстракции и много этнографических данных, чтобы понять, каково было вначале соотношение между тем и другим. С глубокой древности развивались параллельно два языка: звуковой и зрительный. Последний независим от первого. Он выражает человеческую мысль в трехмерном пространстве, а звуковой язык — в одномерном времени (стр. 270).

Мысли Леруа-Гурана о стадиях развития письма оригинальны, но не отличаются особой ясностью. Многие считают, говорит он, началом письменности «пиктографию», но на самом деле все известные примеры пиктографического письма — недавние, они порождены контактом с европейцами (стр. 269—270). Подлинный зародыш письма — идеография, представленная уже в палеолитическом искусстве (стр. 280). Творец этой идеографии — человеческая рука: еще в отдаленнейшей древности, до появления *Homo sapiens* (!!), человеческая рука уже способна была к графическому выражению мысли, «уравновешивающему словесный язык... Рука тем самым становилась создательницей образов, символов, не зависящих прямо от развития (*deroulement*) словесного языка, но реально параллельных ему» (стр. 290). Этот древнейший этап зарождения графического языка Леруа-Гуран называет «мифографическим», ибо он был некоей параллелью к «словесному мифу» (стр. 290).

В дальнейшем, по мере «техно-экономической эволюции» в великих древних цивилизациях, происходило развитие «линейного графизма». Оно начиналось с первых попыток отразить в письме

числа и количества (стр. 282). Линейное письмо знакомо только земледельческим народам (стр. 275). Развитие его сопровождалось постепенным подчинением письменного языка словесному языку. «Вербально-графический дуализм исчезает, и человек располагает единым лингвистическим аппаратом, инструментом выражения и сохранения самой мысли, все более и более отводимой в русло разума (*canalisée dans le raisonnement*)» (стр. 291).

Развитие письменности было, таким образом, и развитием самого мышления, которое шло рука об руку с «технологическим» и экономическим прогрессом. «Переход от мифологической мысли к рациональной мысли совершился благодаря прогрессивному движению (*glissement*) и в полном синхронизме с эволюцией городских группировок и металлургии». «Около 3500 лет до н. э. — через 2500 лет после появления первых деревень — мы наблюдаем первые зародыши письма в Месопотамии. Спустя 2000 лет, около 1500 г. до н. э., появляются первые консонантные алфавиты в Финикии, около 750 г. в Греции укореняются алфавиты с гласными буквами. В 350 г. греческая философия в полном расцвете» (стр. 291).

10

Дальнейшие соображения Леруа-Гурана о развитии человеческого мышления в соотношении его с символикой языка и графики трудно изложить иначе, как его собственными словами. «Об организации первобытной мысли мы располагаем свидетельствами, трудными для истолкования, частью потому, что дело идет о весьма фрагментарных доисторических документах, частью потому, что документы о мышлении австралийцев или бушменов попадают в наши руки профильтрованными, а фильтруют их этнографы, которые не всегда сами занимаются анализом. То, что мы знаем, говорит о таком процессе, при котором противопоставление ценностей подчиняется логике партиципации, которая временами заставляет рассматривать мышление первобытных людей как «дологическое». Первобытная мысль, по-видимому, движется во времени и в пространстве, которые то и дело ставятся под вопрос (*constamment remis en question*). Одним из источников этой мысли, пространственно-временная организация которой отлична от нашей и включает в себя перманентную непрерывность (*une continuité permanente*) между мыслящим субъектом и средой, на какую направлена его мысль, является свободная координация между словесным языком и графическими изображениями.

Вместе с земледельческой устойчивостью (*la fixation agricole*)

и с первой письменностью появляется прерывность (*discontinuité*). Основание ее покоится на создании космического образа, стержень которого — город. Мысль земледельческих народов организуется в измерениях сразу и времени и пространства, отправляясь от точки отсчета, «*omphalos*» (луп, центр, средоточие), вокруг которого вращается небо и располагаются расстояния. Мысль доалфавитной античности — радиальная, подобная морской звезде, она едва лишь начинает приобретать прямолинейное движение в архаических видах письма, выразительные средства которых остаются, кроме как в отношении счета, еще очень расплывчатыми. Охват (*emprisonnement*) мира сетью символов едва лишь начался, и мысль в Средиземноморье и в Китае в первое тысячелетие до н. э. достигает кульминационной точки богатства в обращении с мифологическим мышлением. Мир в это время — небесный колпак, соединенный с землей сетью бесконечных корреспонденций, золотой век донаучного знания, оставивший до наших дней по себе тоскливое воспоминание.

Движение, детерминированное земледельческой оседлостью, способствовало, как мы видели, все большему и большему охвату мира индивидом. Этот все растущий триумф орудия неотделим от триумфа языка, и речь идет тут в сущности об одном и том же явлении, равно как техника и общество составляют один и тот же объект. Язык находится фактически в том же самом плане, как и техника, с того момента как письменность становится лишь средством регистрировать фонетически течение речи, и ее техническая эффективность пропорциональна освобождению от примеси (*halo*) ассоциированных образов, характеризующих архаические формы письма.

Таким образом, развитие письменности направлено к сжатию (*resserrement*) образов, к строгой линейности (*linéarisation*) символов. Вооруженная алфавитом, классическая и современная мысль обладает не только средством сохранять в памяти точный отчет о прогрессивных достижениях в различных областях ее деятельности, она располагает и орудием, посредством которого мыслимый символ подвергается одной и той же нотации в слове и в жесте. Эта унификация процесса выражения влечет за собой подчинение (*subordination*) графизма звуковой речи, она сокращает утерю символов, характерных еще для китайского письма, и соответствует тому же процессу, которому следует техника в ходе ее развития.

Она соответствует также обеднению средств иррационального выражения. Если принять во внимание, что тот путь, каким до сих пор следует человечество, вполне благоприятен ее будущему,

т. е. если иметь полное доверие к земледельческой оседлости во всех ее последствиях, то эта потеря символической мысли со многими измерениями должна рассматриваться как нечто подобное усовершенствованию бега лошади, когда ее три пальца превратились в один. Если же, наоборот, считать, что человек мог бы реализовать свою полноту (*sa plénitude*) в таком равновесии, при котором он сохранил бы контакт с целостностью реального (*la totalité du réel*), то можно задать себе вопрос, не пройден ли оптимум сразу же, как только технический утилитаризм находит в целиком канализированной письменности средство неограниченного развития» (стр. 291—293).

Автор заканчивает 1-й том своей книги обещанием показать в дальнейшем, «что значительная часть [человеческой] мысли обособляется (*s'écarte*) от линейного языка, чтобы вновь охватить то, что не поддается строгой нотации (*ce qui échappe à la stricte notation*)» (стр. 299).

11

2-й том книги, озаглавленный «Память и ритмы», посвящен еще более расширенному применению «биологической точки зрения» (*vision biologique*) на социальные явления, притом в двух аспектах: «память и технический жест» и «символизм ритмов и форм».

Книга открывается главой «Освобождение памяти». Указав на то, что и в мифологических и в научных представлениях постоянно повторяется идея родства между человеком и животным, Леруа-Гуран пытается найти реальное зерно в этих представлениях. Это реальное зерно — в том, что человек есть физическое существо, облеченное в социальную оболочку: дело заключается в «двойной принадлежности человека к миру зоологическому и к миру социологическому» (II, стр. 10). В научном плане это выражается в проблеме соотношения инстинкта и разума (*intelligence*), иначе говоря — «естественного» и «культурного». Но Леруа-Гуран полагает, что оба эти понятия можно соединить одно — в понятие «традиции», основа которой «одновременно зоологическая и социальная». Традиция есть и в муравьином, и в человеческом обществе, и она состоит в «передаче оперативных цепей» (*la transmission des chaînes opératoires*) от поколения к поколению; это и обеспечивает сохранение и развитие данного общества. Эта традиция есть подлинная память, в которую вписывается поведение организмов. Память (понятие, употребляемое Леруа-Гураном в самом расширенном смысле) у животных принимает вид инстинкта, а у людей — форму языка.

Но инстинкт и разум — это лишь две крайние противополож-

ности, реально не всегда размежеванные; то и другое, по Леруа-Гурану, составляет «два вида программирования», из которых один вид (инстинкт) соответствует, например, у насекомых, максимуму генетической предопределенности, а другой вид (разум) соответствует генетической индетерминированности (стр. 12—13).

В отличие от инстинктивной «памяти» животных человек обладает «социальной памятью» (или «этнической памятью»). Индивид усваивает ее через воспитание. Но, в отличие от животного вида, «этническая память» дает человеку известную свободу выйти из «этнических рамок», а сама «этническая память» имеет способность прогрессировать (стр. 22—23).

«Рождаясь, индивид оказывается перед лицом целой массы (corps) традиций, свойственных его этнии, и с самого же детства завязывается в разных планах диалог между ним и социальным организмом». «Жизнеспособность этноса (la survie ethnique) основывается на рутине, а завязавшийся диалог создает равновесие между рутинной и прогрессом: рутина символизирует капитал, необходимый для жизнеспособности группы, а прогресс — вторжение индивидуальных инноваций для улучшения жизнеспособности» (стр. 24).

Сопоставление механизма действий человека с действиями животных приводит Леруа-Гурана к общему выводу: человек отделяется от среды и благодаря отделению орудия от руки, и отделению слова от объекта. «Вся эволюция человека ведет к тому, чтобы поставить вне человека все то, что у остальных животных соответствует видовому приспособлению». Единственно одному человеку свойственна способность «поместить свою память вне самого себя, в социальный организм» (стр. 34).

12

В следующей главе, названной «Жест и программа», Леруа-Гуран напоминает, что систематика технологии (которой посвящена была его другая, рассмотренная нами выше книга) дает лишь базу исследования, а реально «орудие» существует только в действии, в «жесте». У животных «орудие» и «жест» составляют одно неделимое целое (органы тела): клешни и челюсти краба сливаются в «программе действий», связанных с захватом пищи. У человека орудие отделено от тела, а признаки его — не «видовые», а «этнические»; но это ничего не меняет в существе дела. Однако «рабочая кооперация (synergie opératoire, буквально — «операторная синергия») орудия и жеста предполагает существование памяти, в которой вписана программа поведения». У животных

эта «память» инстинктивна, у человека же программирование перенесено вовне, и потому «жест» в значительной мере отделился от человеческого тела, перейдя в орудие, в машину (стр. 35—36).

Сравнительное изучение морфологии руки и ее движений у человека и у других приматов показывает, что существенной разницы здесь нет, но от человеческой руки и от человеческих зубов как бы отделилось орудие. «Человеческая рука является человеческой не потому, что она есть сама по себе, а потому, что от нее отделяется» (*par ce qui s'en détache* — т. е. через действие при помощи орудий; стр. 40—41). В ходе дальнейшего развития за рукой остается лишь функция двигателя, сначала прямого, потом непрямого, приводящего в действие какой-то механизм, машину, а под конец она лишь пускает в ход процесс, запрограммированный в автоматических машинах. Весь этот ход развития, связанный с развитием человеческого мозга, вполне аналогичен биологической эволюции (стр. 41—42).

Не только функции голый руки перешли постепенно на орудие, но та же судьба постигла и функции зубов: у животных резцы режут добычу, клыки прокалывают и разрывают, коренные зубы перемалывают; мы не знаем, каким образом эти действия у человека перешли на орудия, очевидно, и здесь главную роль сыграла вертикальная походка (стр. 44).

Постепенное освобождение руки от функции двигателя, передача этой функции механизмам (паровые машины и пр.) ведут и к перестройке самих общественных связей. Леруа-Гуран считает, что некий посторонний наблюдатель мог бы принять людей XVIII и XX вв. за существа, принадлежащие к различным видам, как мы сейчас отличаем льва от тигра или волка от собаки (стр. 50). Автор пытается даже заглянуть здесь в будущее, ставя вопрос, что будет с человеком, когда появятся и думающие и чувствующие автоматы-роботы (стр. 52).

Леруа-Гуран прослеживает далее ход развития техники, постепенное усложнение программирования. Часовой механизм, жаккардов ткацкий станок, орган с перфорированными лентами и т. д. представляют собой восходящий ряд развития, параллельный развитию биологических видов (стр. 52—56). Сейчас дело дошло до «экстериоризации мозга». От этого технического прогресса выигрывает общество в целом, но отдельный человек, индивид, ничего не выигрывает, он превращается в устаревшее орудие, страдает от индустриальных ядов, от окиси углерода, от радиоактивных излучений (стр. 58). *Homo sapiens* перестает быть «*sapiens*» и превращается во что-то другое (стр. 60). Сама рука

человека, создательница всей техники, постепенно вырождается, ее функции сводятся зачастую к распределению материала для машин или к простому нажиманию кнопки (стр. 61).

13

Следующая (9-я) глава посвящена развитию техники памяти — понятие, по-прежнему трактуемое автором в самом широком значении. Леруа-Гуран различает три вида памяти: животную, человеческую и механическую. Первая передается по генетическим каналам в пределах вида, вторая — через язык, третья — через программы, кодируемые и вкладываемые человеком в машину (стр. 64). Человеческая память в своем развитии проходит пять этапов: устная передача, письменная передача с таблицами и указателями, картотека (*fiches simples*), механография и электронная сериация (*sériation électronique*; стр. 65). Каждый этап порожден историческими условиями определенной эпохи (стр. 65—67). Автор заканчивает и это изложение полушутливым предположением о будущей «экстериоризации» все большей части способностей человека: будут ли электронные машины писать театральные пьесы и художественные картины, будут ли они любить друг друга? (стр. 76). Думается, что автор вполне мог бы обойтись без этих размышлений.

14

Последняя часть книги, озаглавленная «Этнические символы», — самая интересная: автор рассматривает здесь те проявления человеческой культуры, которые еще не затронуты машиной и которые вращаются в вечном треугольнике «рука — язык — мозговая кора» (стр. 76).

Ту сферу жизни, которая остается неподвластной машине, Леруа-Гуран склонен называть «эстетической», придавая этому термину опять-таки самый расширительный смысл (стр. 80). Область «эстетических» восприятий свойственна, как он считает, не только человеку, но и всему животному миру (стр. 82, 85). В человеческом же обществе эстетические и моральные ценности составляют то, что придает конкретную определенность этническим общностям (стр. 83—84). Этнические общности различаются чертами культуры, которые придают каждой из них неповторимый стиль (стр. 89—91). «Этнический стиль можно определить как свойственную данному коллективу манеру принимать и отмечать формы, ценности и ритмы» (стр. 93). Эстетические восприятия

образуют, наряду с техникой и языком, некий третий аспект человеческой жизни (стр. 88—89), и притом такой, где господство общественного начала не подавляет и индивидуальных различий (стр. 94).

Но какова материальная, физиологическая база эстетических восприятий? Этому вопросу посвящена следующая (11-я) глава: «Телесные основы ценностей и ритмов». «Если мы допускаем,— так начинается она,— что эстетика основывается на осознании форм и движения (или ценностей и ритмов), свойственных человеку— ибо только он один может формулировать ценностное суждение (*un jugement de valeur*),— то сам факт побуждает нас искать, в каких источниках черпает он свое восприятие движения и форм». Ведь у человека нет ни одного органа, отсутствующего у других млекопитающих (стр. 95). Разница лишь та, полагает Леруа-Гуран, что человек осознает свои ощущения, рефлектирует их «в сети символов». «Рефлектированные ритмы и ценности поведут в ходе эволюции человека к тому, чтобы создать собственное человеческое время и пространство, включить поведение в рамки мер и гамм, конкретизировать себя в эстетике в узком смысле слова» (стр. 98). При этом биологическая основа сохраняется, и художественная надстройка (*la superstructure artistique*) не получит в свое распоряжение ни одного нового средства. Сохранится и примат зрительных и слуховых ощущений над всеми прочими (поэтому едва ли возможны картины из запахов, симфонии осязания, поэмы солености или кислоты; стр. 98). Впрочем, Леруа-Гуран очень старательно пытается обнаружить элементы «эстетики» и в низших ощущениях: вкуса (гастрономия!), обоняния (ароматы, духи), даже в осязании (ритмические касания мелких предметов, перебирание четок), даже в контроле над элементарными жизненными функциями— дыхания, пищеварения (йогизм, аскетизм; стр. 98—118).

15

В особой главе — «Функциональная эстетика» — Леруа-Гуран обосновывает тезис, впрочем, не новый, о том, что «абсолютная эстетическая ценность прямо пропорциональна адекватности формы по отношению к функции» (стр. 120). Тезис в целом, видимо, правильный, хотя требующий оговорок, которые сам автор и вносит: важно отметить, например, что функциональная адекватность бывает резко выражена лишь в предметах, выполняющих одну-единственную функцию (стр. 123); а ведь часто бывает не так: в большинстве культур проявляется тенденция к разно-

образию форм. Например, «клинок японской сабли есть чудо функционального равновесия, но оружие Китая, Индии, Индонезии изобилует неуравновешенными (*tourmentées*) формами, где функция заглушена разными привесками и кривыми, цель которых — нагнать страху» (стр. 128). «По большей части совершенные формы — это скромные формы, но этническое воображение пренебрегает ими из-за их банальности». Тенденция к этническому разнообразию направлена «против слишком совершенных и сухих форм» (стр. 128). Сказывается и игра индивидуальных вкусов, стремление к свободе в выборе соотношения между формой и функцией (стр. 128—130). Автор приводит в числе прочих примеров и такой уж совсем неожиданный: «...поразительно видеть, — пишет он, — до какой степени американские и русские ракеты и спутники, несмотря на очень узкие функциональные требования, несут на себе отпечаток создавших их культур» (стр. 130).

Большое значение в формировании эстетических ценностей придает автор ритму. Ритмы, говорит он, суть «создатели пространства и времени», по крайней мере в их субъективном аспекте, ибо пространство и время переживаются лишь «как материализованные в ритмической оболочке» (стр. 135). Мысль интересная.

16

Быть может, самая оригинальная часть рассматриваемого труда Леруа-Гурана — 13-я глава, посвященная «символам общества». В ней речь идет главным образом о происхождении и развитии именно идей пространства и времени. Эти идеи Леруа-Гуран рассматривает как необходимые символы, делающие возможной жизнь человека. «Человек есть человек только в той мере, в какой он является человеком среди других и облечен в символы своего права на существование» (*revêtu des symboles de sa raison d'être*; стр. 138).

«Доместикацию времени и пространства, т. е. создание человеческого времени и пространства», автор считает делом даже более важным для становления человека, чем изготовление орудий (стр. 139). Ведь орудия были и у австралантропа, которому еще далеко было до «разумного человека». На грани нижнего и верхнего палеолита появляются одновременно и первые жилища и первые резные знаки — параллельные черточки; а эти черточки, как мы уже знаем, суть «ритмические представления» (стр. 139).

Здесь точка зрения автора остается неясной. Он подчеркивает, что прообраз жилища — гнездо, нора — есть и у животных; он представляет собой «периметр безопасности», замкнутую огра-

ду, условие «морального и физического комфорта», и в этом отношении нет резкого разрыва между человеком и животным (стр. 139—140); и в то же время он настаивает на «глубокой перемене» (un changement profond), совпадающей с развитием мозга. Homo sapiens, и эта глубокая перемена состояла в том, что пространственно-временные восприятия ассимилируются с символическим устройством (dispositif symbolique), выражаемым в языке; только с этого времени можно говорить о «доместикации в строгом смысле... пространства и времени», «укрощенных» (maîtrisables) в человеческом жилище (стр. 140).

Эта доместикация ведет к замене естественной ритмичности (времена года, дни, расстояния) «ритмичностью, правильно обусловленной», т. е. к символике календарей, часового графика, к метрике (стр. 140—142).

Различение пространства от времени — дело условное и чисто техническое, на практике мы их часто не различаем. Яркий пример: сказать, что от Парижа до Москвы три с половиной часа лёта — конкретнее, содержательнее, чем сказать, что между ними 2500 километров расстояния, — и конкретнее потому, что тут включена целая цивилизация, непохожая на ту, когда говорили (в 1800 г.), что от Парижа до Лиона пять дней пути. С другой стороны, посмотрев на часы, мы определяем время угловым расстоянием между стрелками (стр. 142). Время и пространство — два полюса единого ритма.

Древнейший памятник этого ритма — уже упомянутые черточки на камнях и костях в конце эпохи мустье. Что они означали? Леруа-Гуран полагает, что они означали «ритм слов» — самое раннее восприятие ритма с равными интервалами (стр. 144). К «природным» ритмам (движение светил, дни, времена года, биение сердца) прибавляется «динамический образ ритма, который человек создает и формирует сам своими жестами и звукоиспусканием, а под конец — графический след его, оставляемый рукой на камне или кости» (стр. 144). И эти ритмы, создаваемые человеческой деятельностью, гораздо важнее для развития идеи времени, чем абстрактные временные периоды, устанавливаемые специалистами (в эпоху появления городов). Календарь примитивных и земледельческих народов построен на цикле хозяйственной деятельности: сезонное появление дичи, созревание растений и прочее; роль астрономических явлений здесь вторична, они выступают как отдаленные религиозно-мифологические силы, самое же время для людей «есть время конкретное и деятельное» (concret, opératoire; стр. 145).

В городской же среде, для правящих классов, жрецов и вои-

нов, время приобретает более абстрактный вид: оно измеряется религиозными церемониями, праздниками, жертвоприношениями, от которых, считается, зависит благополучие общества. Это они разделили на заре древних цивилизаций (Старого и Нового Света) время на идеальные, равные и неизменные отрезки. И только в самую новейшую эпоху это абстрактное времяисчисление стало обязательным для народных масс (стр. 146). Это есть «экстериоризация времени» (параллельная экстериоризации орудий, мышц, нервной системы). Этот процесс захватывает и отдельного человека, превращая его в первичную ячейку, «элемент коллективной программы», которой подчинена и его деятельность, и его право на отдых и праздность. Само пространство подчиняется этому «социальному времени», т. е. времени, которое требуется, чтобы это пространство преодолеть. Пространство становится «человеченным, целиком символическим» (*un espace humanisé, intégralement symbolique*; стр. 147).

17

Развитию этого «гуманизированного» (очеловеченного) пространства Леруа-Гуран посвящает, пожалуй, самую интересную часть своего труда.

Древнейшие остатки человеческих жилищ в мустьерскую эпоху (Молодова на р. Днестре, Иен и Арси-сюр-Кюр во Франции, в последней местности также самое раннее верхнепалеолитическое жилище) обнаруживают одну особенность: жилье было тщательно освобождено от костей — остатков пищи, сдвинутых к периферии: таким образом, человек уже был устроителем интерьера своего жилища. Более поздние находки жилищ это подтверждают (стр. 148—150). Леруа-Гуран рассматривает эти древнейшие свидетельства о человеческом жилье не только как о технических сооружениях, но и с более широкой точки зрения. Человеческое жилище, везде, где оно известно, отвечает тройной потребности: создать технически действенную среду, создать рамку социальной жизни, установить порядок в какой-то части окружающего пространства.

Особенно ярко отражается в жилье и в форме поселения у любого народа его социальная структура, возрастно-половое деление, семейные ячейки. Из археологических памятников очень отчетливо свидетельствует об этом Мальтинская стоянка, исследованная М. М. Герасимовым, где в каждом жилье хорошо различаются женская и мужская половины с неодинаковым инвентарем (стр. 150—152).

Все это — так сказать, обжитая, одомашненная часть пространства. Как же воспринимает человек все остальное пространство, окружающий мир? По мнению Леруа-Гурана, есть два главных типа восприятия пространства, присущих двум разным типам человеческого хозяйства; кстати, зачатки их обоих есть и у животных. Один тип — динамический — воспринимать пространство, как бы двигаясь через него, это как бы «маршрутное» пространство (*espace itinérant*). Другой тип — статический: находясь как бы в центре пространства, воспринимать его как серию концентрических кругов, затухающих к границам неведомого. Это есть «радиальное» пространство (*espace rayonnant*), этот тип восприятия пространства включает также образ двух параллельных поверхностей — неба и земли. Оба типа восприятия пространства отмечаются, как уже сказано, и у животных: «маршрутное» восприятие свойственно наземным животным, оно опирается преимущественно на мускульные и обонятельные ощущения, а «радиальное» — птицам, оно главным образом зрительное (стр. 155).

У человека обе модели пространства основаны преимущественно на зрительных ощущениях, и они сосуществуют, но в разных пропорциях, в зависимости от образа жизни, кочевого или оседлого. Для бродячих охотников-собирателей пространство есть прежде всего путь, трасса (*trajet*). Это выразилось в мифологии, где движутся светила и где культурные герои совершают свои подвиги по пути своих странствований: идя путем-дорогой, герой побеждает чудовищ, устанавливает направление гор и рек, дает имена разным существам и вообще преобразует мир, вначале хаотический, в упорядоченный символически и подвластный человеку. Такой тип мифологии характерен для североамериканских индейцев, он сохраняется в античных мифах о подвигах Геракла.

Леруа-Гуран полагает, что даже в археологии, точнее в верхнепалеолитическом искусстве, можно найти свидетельство о таком маршрутном понимании пространства. Целые серии изображений животных разворачиваются там не в целостной композиции, а как бы в линейном расположении. Пример — живопись в пещере Ласко, еще более — в Нио и в испанской пещере Кульяльвера, «где на протяжении 2 километров разворачивается одна-единственная тема, фигура за фигурой с интервалами в несколько сотен метров» (стр. 156—157). Леруа-Гуран считает, что эта пещерная живопись отражает какое-то мифологическое мировоззрение, и «какова бы ни была основа этого мифа, он расположен линейно и путем повторения» (стр. 157).

Но гораздо более продуктивной исторически оказалась другая концепция пространства — «радиальная», — и ей Леруа-Гуран посвящает намного больше внимания.

«Если бродячий охотник и собиратель воспринимает поверхность своей страны вдоль своих кочевков (*à travers ses trajets*); то оседлый земледелец строит мир в виде концентрических кругов вокруг своей житницы. Земной рай — это сад на горе, с древом познания посередине и четырьмя реками, текущими по окраинам мира. Этот образ не имеет никакого отношения к изображениям в пещере Ласко, ни к странствованиям Геракла; здесь вещи получают наименования от человека (значит, они символически существуют), но тут же на месте, видимо, в самом центре рая. Та форма, в какой дошла до нас книга Бытия, идеальным образом иллюстрирует представление о мире в том обществе, которое достигло оседлости и земледелия» (стр. 157). То же самое находит автор в великих цивилизациях Америки и Китая. Зародыши такой «радиальной» концепции пространства он видит в некоторых памятниках живописи конца палеолита и неолита: например, новейшие находки Мелларта в Анатолии, датируемые VI тысячелетием до н. э. «Эта необычайная находка показывает, насколько оседлость с самых начатков земледелия порождает новую форму того расположения (*dispositif*), в которое вписывается социальная жизнь» (стр. 157—159).

Основу этого нового восприятия мира, порожденного оседло-земледельческим бытом, составляет «вполне очеловеченный микрокосм» (*un microcosme totalement humanisé*; стр. 159). Хотя по памятникам трудно проследить развитие во всех деталях, но уже самые ранние свидетельства обнаруживают «систему символических представлений о вселенной, поразительно сходную в основных своих чертах в Америке, в Китае, в Индии, в Месопотамии, в Египте и везде, где культура подошла к порогу письменности или уже переступила его. Эта концепция соответствует расположению главного города на пересечении направлений света и созданию кодекса соответствий (*d'un code de correspondance*), ассимилирующего постепенно все творения в своей сетке» (стр. 159). Целый ряд технических изобретений делает из главного центра этнической группы ядро окружающей территории, которая его питает. Процесс этот повторялся сотни раз, основываясь каждый раз на «техническом детерминизме» (вспомним, что говорил о техническом детерминизме Леруа-Гуран в более ранней своей книге). Отсюда и очень сходные повсюду космогонические представления. «Первоначальное оседлое восприятие мирового по-

рядка необычайно логично и рационально, там все находится в порядке и в соответствии»; с этим связана и тайная «наука» египтян, китайцев, атлантов и майя. Интересно было бы знать, полушутливо замечает автор, «почему эта «наука» появляется одновременно с уголовным кодексом, с постройкой эспланад и с заземными письмами» (стр. 161). Можно было бы ответить здесь Леруа-Гурану, что марксистская историческая наука дает очень ясный ответ на этот вопрос.

19

Но далее возникает проблема «интеграции» этого «вполне очеловеченного» микрокосма в окружающую его вселенную — макрокосм. Эта интеграция может произойти только «в движении», т. е. во времени, но во времени, опять-таки очеловеченном, т. е. в «непрерывности» (*continuité*) между этим очеловеченным ядром и окружающим его миром.

«Эта идеальная непрерывность обеспечивается движением неба» по отношению к фиксированным точкам — направлениям света или иным. «Город тогда оказывается в центре мира», небо как бы вращается вокруг него. Город есть «срединная точка неба и земли, он интегрирован в устройство вселенной (*au dispositif universel*), образ которой он отражает: солнце восходит на *его* востоке и садится на *его* западе на равных расстояниях» (стр. 162). Жители города верят в то, что обитатели других мест находятся в менее благоприятных условиях, слишком близко либо к восходу, либо к закату солнца. По образу и подобию города и все мировое пространство получает геометрический вид, сюда включается и идея времени, ибо «северные ворота» означают также зиму, «восточные» — весну и т. д. (стр. 162). Пример — старый Пекин с императорским дворцом в центре: вход его ориентирован на юг, город имеет строго геометрическую прямоугольную планировку (стр. 163).

Все это Леруа-Гуран рассматривает с точки зрения человеческой «способности к символизации»; человек думает, «что символ господствует над объектом, что вещь существует лишь тогда, когда она названа, что обладание символом объекта дает власть воздействовать на него» (стр. 162—163).

«Связь между географическим Востоком и Восточными воротами есть, следовательно, нормальная связь объекта с его символом, и основное свойство города — придавать вселенной упорядоченный образ. Порядок вводится в него через геометризм и меру времени и пространства. Жизнь поддерживается в нем через ас-

симиляцию символов движения светил движению самих светил или через символ возрождения растительности, вызывающей действительный рост растений». Отсюда и обрядово-магическое значение игры в мяч в Америке, в Китае, в Японии (стр. 164).

Движение вселенной есть не только круговращение, но и чередование и оппозиция противоположностей: холод Севера—тепло Юга, молодость Востока—старость Запада и т. д.; части вселенной и части города соответствуют качествам и ситуациям. Тем самым, ключ к вселенной оказывается в руках человека, и так рождаются различные знания, «целиком основанные на игре тождеств и противоречий» (стр. 166).

Пример такой универсальной символики—старый Китай, где четырем направлениям света+центру (всего 5) соответствовало 5 стихий, 5 небес, 5 категорий животных, 5 тонов в музыке, 5 запахов, 5 мест жертвоприношений, 5 органов тела, 5 цветов и пр. Подобные системы мировоззрения существовали у ацтеков, греков, египтян, в европейских странах до XVI в. (стр. 166). Леруа-Гуран считает все эти системы подлинной мудростью, т. е. «поисками объяснений, которые умиротворяют у человека страстное желание быть создателем порядка в средоточии природного хаоса».

Переход к оседлому земледелию был последним принципиальным переворотом в восприятии пространства. С того времени и до наших дней уже не было коренных изменений в этом отношении. Город сохранил на всем протяжении своей истории свой «космогонический (sic!) характер, хотя исторические формы его менялись. В каждом городе была житница—хранилище материальных благ—и храм—символ контролируемой вселенной» (стр. 168).

Не очень изменилось положение и теперь, с развитием научной мысли. Хотя никто не оспаривает научной картины мира, но «в тысячу раз большее количество людей читают гороскопы, чем астрономические книги» (стр. 170). Наука и религия конкурируют между собой, но это только потому, что и та и другая объясняют, хотя и в разных планах, одно и то же—«основное положение динамического равновесия между безопасностью и свободой» (стр. 171). Здесь, надо заметить, Леруа-Гуран сбивается на упрощенное понимание взаимоотношений между религией и наукой, рассматривая ту и другую лишь как разные и равноценные формы познания действительности и упуская из виду совершенно различные социальные корни и социальные функции религии и науки, из которых первая является искаженным, а вторая—объективным отражением действительности.

Средневековый город — иной, чем античный, он вырос из сельскохозяйственной деревни, имеет часто круглую планировку; но все равно представляет микрокосм, где центр связывается через христианский храм с небом (стр. 172—174). С конца XVIII в. город начинает терять свой характер микрокосма: города быстро растут, пространственная интеграция, «гуманизация земного пространства» совершается через сеть железных и иных дорог, через рост промышленности (стр. 177). В настоящее время, хотя современный урбанизм оставляет много нерешенных проблем, город выполняет все же в какой-то степени прежнюю роль космического отражения вселенной (*un reflet cosmique de l'univers*). Названия улиц, вывески отелей, повторяющие имена провинций и стран, дороги и вокзалы — северный, южный и т. д. — все это означает как бы включение мира в границы города. Как пример города, отражающего облик всего мира, автор приводит современную и будущую Москву, украшая свою книгу ее планом (стр. 183—184).

Если «в технико-экономическом плане» пространственно-временная система, в которую человек включил вселенную, играет ту же биологическую роль, как и у животных, то «в эстетическом плане» дело обстоит совсем иначе, полагает Леруа-Гуран, «ибо интеграция основана на чисто символических отношениях (*références*), принятых обществом, начиная с ритмических условностей, охватывающих дни и расстояния в искусственную сетку» (стр. 185). Воздействие «городского времени» постепенно все усиливается: еще недавно оно выражалось лишь в периодичности транспорта с большими промежутками, а ныне «нормализация времени по ритму радио- и телепередач» дошла до крайности. Это ведет к полному подчинению личности «надивидуальному организму»: личность низводится до клеточки, как в некоторых животных сообществах, свобода личности была лишь эталом (стр. 186).

К этой пессимистической нотке в научном мировоззрении Леруа-Гурана мы вернемся позже. Отметим, однако, что подобная характеристика никак не может быть отнесена к социальной системе, обеспечивающей подлинный расцвет личности, каковой является социализм.

Но пространственно-временная канва — это только часть «соальной ткани». Отношения между индивидами в общественной группе ею не охватываются. Как и у животных, у человека есть целая система выражений чувств и отношений, довольства и недовольства, господства и подчинения, но над общебиологическим кодом выражения у человека возвышается целая плотная симво-

лическая надстройка. Последняя экстериоризована в этнической (а не видовой) системе отношений—в украшениях и одежде, позах, языке и пр. (стр. 186—187).

Одежда выполняет у человека не только ту защитную роль, как у животных шерсть или перья; не менее важна ее роль как социального символа. По форме одежды и украшений мы сразу же определяем положение человека в обществе, и это одинаково в Европе и в Меланезии, у эскимосов и у китайцев (стр. 188). В одежде выражается этническая принадлежность человека, принадлежность к тому или другому полу. Леруа-Гуран рассматривает эту «эстетическую» (?) функцию одежды как биологическую черту (стр. 189). «Война, иерархическая позиция и любовь определяют декор одежды у всех народов; если прибавить к этому возрастные различия, то это будет достаточно, чтобы получить классификационную сетку для понимания существа одежды в ее социальной функции» (стр. 189). Все это так, заметим мы кстати, но тут нет ничего «биологического» и очень мало «эстетического»!

20

В настоящее время замечается два процесса: европейская символика костюма повсеместно вытесняет региональные стереотипы, и это есть самый резкий признак «этнической дезинтеграции»; в Африке интеллигенты непременно носят очки, и во всем мире ношение галстука зачастую опережает рубашку (стр. 190—191). С другой стороны, в Европе и Америке наблюдается быстрый процесс унификации одежды: она у разных групп населения различается теперь только ценой. В наше время типы одежды сохраняются лишь в кино, в художественной литературе: есть стандартный условный костюм индейца-сиу, ковбоя, мушкетера, неопределенно древнего воина, астронавта, ученого, гангстера, «роковой» женщины, детектива и пр. (стр. 192); зрители, смотрящие на эти разные костюмы, сами их не носят. Остаются лишь в торжественных случаях особые формы одежды: свадебные, для общественных церемоний, особенно культовые (стр. 192—194). Нужно отметить также преднамеренно от всех отличную одежду религиозных аскетов, артистов или особых групп распущенной молодежи, *blousons noirs* (стр. 194—195).

Не менее, чем в одежде, этнические особенности проявлялись всегда в правилах повседневного поведения (*attitudes*). Эти правила включают основные ритуалы (*figurations*), причем традиционный церемониал не всегда легко отличить от театрального зрелища (стр. 195—196). Основа этих «*attitudes*», по мнению Леруа-Гурана, опять же зоологическая. Автор напоминает известные танцы журавлей и другие аналогичные факты из жизни птиц и млекопитающих, но у человека и здесь вступают в силу «символические надстройки», придающие бесконечно разнообразные формы поведению разных этносов, поколений и социальных слоев (стр. 197—198). Думается, что Леруа-Гуран совершенно недостаточно раскрыл действительную сущность этих явлений — их социальную обусловленность.

В настоящее время происходит утрата этих «социальных символов» (как и этнических костюмов). Есть тенденция к формированию «макроэтносов», и мало надежды на возрождение «микроэтносов» (стр. 199). Это наблюдение автору следовало бы, однако, дополнить оговоркой о совершенно различном социальном облике этих «миров».

И эту главу заканчивает Леруа-Гуран размышлениями о направлении и перспективах дальнейшего развития. Мы идем ко все большей экстерниоризации социальной активности. «Уже есть налицо миллионы людей, представляющих для этнолога нечто новое. Эти люди располагают необходимым минимумом социальной практики, чтобы обеспечить себе повседневное течение жизни»; они имеют возможность ненадолго вырваться из этой повседневной жизни: оплачиваемые отпуска, дороги, отели, места для кемпингов, и в итоге — несколько недель в году, когда они находятся в состоянии «канализованной свободы»; легкая «суперструктура» позволяет им проходить жизненный путь с необходимым минимумом эмоций и декора: рождаться, вступать в брак, умирать (стр. 201—202). «Их участие в личном творчестве меньше, чем у прачки XIX века, их производительная функция входит в систему точной механики (*gouage exact*) — пробуждение, переезд (до места работы. — С. Т.), хронометрированная работа». «Зато их участие в общественной жизни даже больше, чем у их предков: через телевизор, транзистор они легко воспринимают весь мир; они присутствуют уже не при деревенском обряде, а при приемах великих мира сего, видят не свадьбу дочери булочника, а бракосочетание принцессы, смотрят футбольные матчи лучших команд континента и с самой выгодной позиции. Снега Канады, пески пустыни, папуасские танцы, лучшие джазо-

вые оркестры доступны им через отверстия магических шкатулок» (стр. 202).

В будущем, по мнению Леруа-Гурана, небольшое меньшинство будет вырабатывать для всех программы не только политические, административные, технические, но и эмоциональные в виде образного (*figurative*) воспроизведения действительности. Такие попытки воспроизведения начались еще в древности — охотничьи рассказы, романы и пр., теперь они чаще касаются исчезнувших явлений: сиу, каннибалы, флибустьеры... Когда-нибудь, через десять поколений, специально отобранный человек возьмет в руки плуг, скопированный с музейных экспонатов, запряжет взятую из заповедника лошадь и вспашет кусок земли в парке, пойдет в гости к соседям, сыграет свадьбу, поедет на маленький рынок продавать капусту, постарается сделать все это в согласии со старыми рассказами Флобера... И все это будет передаваться через телевизоры.

Более оптимистическая сторона этой печальной перспективы рисуется автору в виде устранения войн, политических границ, устранения всяких опасностей... Автор надеется также, что в более близком будущем люди поставят перед собой проблему «регуманизации», так же как и проблему демографического равновесия (стр. 203—205). Мы можем разделить эту надежду Леруа-Гурана; но жаль, что он относит ее к неким абстрактным «людям», как бы забывая, что одно дело — «люди», живущие в капиталистическом обществе, а совсем другое — строители социализма и коммунизма.

22

«Язык форм» — так называется предпоследняя глава книги. В ней рассматривается изобразительное искусство как средство коммуникации, как эмоциональный язык, восходящий к тем же биологическим корням. Всякое искусство утилитарно: посох епископа, крест, любовная песенка, патриотический гимн, статуя божества, фреска, изображающая ад, — все это «отвечает неоспоримым практическим потребностям» (стр. 207).

Изобразительное искусство пользуется теми же физиологическими средствами, что и техника, и язык: тело, рука, глаз, ухо (стр. 209). Но биологическая основа изобразительного искусства — «восприятие ритмов и ценностей, общее всем живым существам» (стр. 210).

Проследивая с самого начала археологические памятники изобразительного искусства, Леруа-Гуран замечает, что древней-

шие из них, относящиеся к концу мустье и к началу верхнего палеолита, обнаруживают скорее «абстрактный» стиль изображений: вместо целой фигуры животного или человека — только самые выразительные их части — голова, половые признаки (стр. 221). Тот «реализм» палеолитических изображений, о котором часто говорят, был достигнут лишь постепенно. Автор прекрасно изучил последовательность «стилей» (излагавшуюся им в других сочинениях; см. ниже). Этот «реализм» охватывает формы, движения и детали. Только в эпоху 4-го «стиля» (среднемадленский период, т. е. XIII—VIII тысячелетия до н. э.) развиваются «академический» и «классический» стили палеолитической живописи (стр. 231). Бизоны Альтамиры еще как бы висят в воздухе, в нереальном пространстве, но животные, изображенные в пещере Нио, уже стоят прочно на земле: ясно обозначена шерсть и прочее. Устанавливается кодекс, трафарет изображений, одинаковый для всей франко-кантабрийской области (стр. 231—232).

С другой стороны — процесс геометризации. Леруа-Гуран уверен, что палеолитическое искусство отражало некую «мифографическую» тему, с постоянным и ясно выраженным противопоставлением полов, и это противопоставление вылилось в геометрические знаки — палочки, овалы, треугольники или более сложные фигуры, которые наш автор считает половыми символами, мужскими и женскими (надо сказать, однако, что воспроизведенные в книге рисунки этих «знаков» совершенно не убеждают в правильности такого их толкования и оно представляется довольно произвольным; т. 1, стр. 265; т. 2, стр. 234, 235). Сам Леруа-Гуран, впрочем, оговаривается, как и подобает добросовестному ученому, что прямого подтверждения сексуального толкования палеолитических изображений факты не дают: там ни разу не представлена сцена спаривания ни людей, ни животных, и животные обычно изображаются без половых признаков (стр. 234).

Тут же автор делает еще одно заключение, смелое, но тоже не слишком убедительное: так как палеолитические рисунки, говорит он, сами по себе не раскрывают вполне своего смысла, а требуют словесных пояснений, — значит, в ту пору существовал уже язык; и это соображение, кстати, он считает «лучшим доказательством, какое только можно привести» (стр. 236). Читатель может и не согласиться с убедительностью такого доказательства, но само по себе существование звукового языка в эпоху верхнего палеолита можно считать почти несомненным.

Дальнейшее изложение посвящено более детальному анализу «декорации», «композиции», «перспективы», «фантастики» в палеолитическом искусстве (стр. 236—251); фантастический элемент в ней Леруа-Гуран считает мало заметным, фигуры «монстров» редки; кстати, эти палеолитические «монстры», по мнению автора, созданы «интеллектуальным» путем, через словесное сочетание разнородных признаков, в отличие от позднейших фантастических существ, гидр, драконов, сирен, химер, кентавров, которые, как он считает, создавались «механически» и лишь позднее получили словесное истолкование (стр. 250)—очередной парадокс, из тех, на какие Леруа-Гуран вообще не скупится. Глава заканчивается общими рассуждениями о точках соприкосновения между палеолитической и современной «сюрреалистической» и другой живописью (стр. 251—256).

Заканчивает свое исследование Леруа-Гуран главой «Воображаемая свобода и судьба *Homo sapiens*», в которой еще раз высказывает свою главную мысль о человеке «в зоологической части его природы».

На вопрос: «куда идет *Homo sapiens* как мыслящее животное?» (стр. 260) — автор отвечает в довольно туманной форме. Физически человек едва ли изменится: «судя по ритму, с каким он эволюционировал за последние 30 тысяч лет, у него, по меньшей мере, такая же перспектива впереди» (стр. 266). Но процесс «освобождения» от всяких внешних зависимостей будет, очевидно, прогрессировать.

24

Помимо рассмотренных нами здесь двух больших широко обобщающих трудов — они охватывают всю историю человечества в прошлом, настоящем и будущем — Леруа-Гуран касался тех же больших принципиальных вопросов и в книгах, посвященных более узким темам. Так, в небольшой, но чрезвычайно содержательной книге «*Les religions de la préhistoire*» (1964 г.) автор со скрупулезной тщательностью рассматривает все факты, которые можно поставить в связь с вопросом о религиозных верованиях наших палеолитических предков*. Он в этой книге решительно отказывается от пользования этнографическими аналогиями, и еще более решительно — от скороспелых домыслов, построенных

* См. разбор этой книги в моей рецензии («Советская археология», 1965, № 3).

на скудных и непроверенных фактах. С некоторыми колебаниями допускает он существование у неандертальцев погребального ритуала, а пресловутый «культ медведя» у них считает недоказанным.

В отношении верхнего палеолита, в частности по вопросу о значении памятников живописи и пластики того времени, Леруа-Гуран в названной книге приводит более подробные данные, сопровождаемые статистическими подсчетами (кстати, еще более обстоятельный фактический материал по палеолитическому искусству приведен в упомянутом выше роскошном издании «Préhistoire de l'art occidentale». Paris, 1965).

Довольно уверенно излагаются здесь и выводы. При этом, однако, Леруа-Гуран проявляет очень заметную непоследовательность: наотрез отказываясь видеть в палеолитических рисунках какие-либо указания на магические обряды (хотя многие рисунки трудно, казалось бы, истолковать как-то иначе), он зато, переходя неожиданно от крайнего скептицизма к смелым и широким гипотезам, с уверенностью толкует эти рисунки как отражение первобытной космической мифологии.

Эта первобытная мифология была построена, согласно нашему автору, на космическом противопоставлении мужского и женского начал. Противопоставление это автор видит, во-первых, в частом повторении «половых символов», во-вторых — в еще чаще повторяющемся сочетании животных, особенно лошади и бизона. Лошадь, по мнению Леруа-Гурана, ассоциировалась в древнем искусстве с мужским началом, бизон — с женским. Идя еще дальше в своих предположениях, автор полагает, что и изображение раны на теле животного как-то ассоциировалось с женским началом, а нанесшее их оружие — с мужским; мало того, даже сама пещера, где люди делали эти изображения, тоже рисовалась каким-то женским существом. Очень трудно следовать за автором в этих его догадках. Неясно, в каком смысле подтверждаются они — по его словам — статистическими подсчетами: ведь если даже 200 раз повторяется в пещерной живописи сочетание лошадь — бизон (эту цифру как раз и называет Леруа-Гуран), все равно аналогия с сочетанием мужского и женского начал тут никак не напрашивается. Ведь сам же Леруа-Гуран неоднократно подчеркивает, что половые признаки животных вообще в палеолитической живописи отсутствуют, как отсутствуют и изображение сцен спаривания.

Несмотря, однако, на эти свидетельства явной непоследовательности автора, в целом данная книга Леруа-Гурана представляется очень ценной.

Следует упомянуть еще об одном (последнем из известных мне) выступлениях Леруа-Гурана в печати: это интервью, данное им сотруднику журнала «*Cahiers des explorateurs*» (п. с., № 19, Déc. 1967) под заголовком «Новое значение палеолитического искусства»*. Новых мыслей, однако, Леруа-Гуран здесь не высказывает, повторяя лишь свои уже известные нам выводы. Палеолитические изображения — это «мифограммы», т. е. нечто соответствующее в графике тому, чем является миф в устной словесности (стр. 3). Задача исследователя — в том, чтобы понять идеологию, скрывающуюся за этими рисунками-мифограммами. Связаны ли они с культом плодородия? Да, очевидно, но этим немного сказано, «потому что все религии, включая нашу, являются религиями плодородия» (стр. 5). Можно ли связать «мифографические» изображения палеолита с более поздними «мифограммами» — от неолита до новейших этнографических? Это очень рискованно, так как между теми и другими есть большой хронологический разрыв (стр. 6).

Повторяя в этом интервью свою мысль о сексуальном значении палеолитических изображений, Леруа-Гуран высказывает еще одну, и еще более смелую, догадку: если подтверждается, говорит он, гипотеза, что рана на теле зверя и смерть его ассоциировались с женским началом, «которое есть символ рождения», то открывается новая возможность постичь идеологию палеолита (стр. 7). Надо сказать, что такая ассоциация идей: смерть — женское начало — рождение — может быть и увлекательна, но не слишком-то обоснованна.

Кстати, в том же интервью Леруа-Гуран сообщает несколько сведений из своей научной биографии. Он занялся палеолитическим искусством, по его словам, «почти случайно», но вопросами истории искусства интересовался всегда. Сперва он поставил перед собой задачу установить хронологию палеолитических памятников искусства. Но для этого понадобилось составить их общий инвентарь, и он изучил около 70 пещер — все, где обнаружены рисунки. Это привело его к разграничению стилей в палеолитической живописи, а отсюда и попытка вскрыть их внутреннее содержание. Вообще же «моя точка зрения, — говорит он, — была прежде всего точкой зрения историка доисторического искусства, а не историка доисторической религии» (стр. 3).

* В 1971 г. вышло в свет 2-е издание книги «*L'homme et la matière*» с некоторыми поправками и изменениями.

Мы познакомились с общими научными взглядами Андре Леруа-Гурана в области археологии и этнографии. Попробуем дать им общую оценку.

Совершенно бесспорную и крупную научную заслугу французского ученого составляет то, что он сумел собрать обширный фактический материал, археологический и этнографический, и систематизировать его. Археологический материал — это памятник палеолитической живописи и пластики, едва ли не исчерпывающий корпус их представлен в публикациях Леруа-Гурана. Этнографический материал — это обширный (хотя, конечно, не исчерпывающий) и строго систематизированный каталог технических приемов и предметов материальной культуры народов всех частей света (кстати, по этой же системе построена Леруа-Гураном тематическая экспозиция в парижском «Музее Человека»).

Эти важные заслуги ученого не может не признать каждый, как бы кто ни относился к его взглядам.

Что касается оценки этих взглядов, то здесь трудно избежать некоторого субъективизма. Я попробую все же, по возможности беспристрастно, указать на сильные и на слабые стороны научной концепции Леруа-Гурана.

Начну со слабых сторон, о них попутно говорилось выше по ходу изложения взглядов ученого.

Наиболее крупным методологическим недочетом концепции Леруа-Гурана можно считать непоследовательность в проведении исторической точки зрения. Принцип историзма он старается проводить систематически, и иногда достигает при этом большой глубины мысли, об этом я скажу еще дальше; но местами он, и столь же сознательно, отказывается от исторического взгляда. Отказывается под предлогом того, что мы-де слишком мало знаем конкретных исторических фактов. Вместо исторической последовательности Леруа-Гуран при систематизации явлений материальной культуры располагает вполне сознательно факты в порядке «логической» и «технологической» связи. Получаемые таким путем серии представляют, конечно, интерес, но это все же далеко не то, что могло бы получиться, если бы автор попытался, пусть с пробелами, но прочертить именно исторические линии развития. Это касается одинаково и таких тем, как земледелие, скотоводство, и таких, как жилище, одежда, пища.

Говоря о систематике, нельзя не обратить внимания и на отдельные промахи в этом отношении. Логическая четкость в

классификации порой не выдерживается Леруа-Гураном. Так, начиная свою первую книгу с анализа «элементарных средств» технического воздействия на объект, автор включает в их число огонь, воду, воздух; и эти же элементы далее фигурируют в качестве «сил». Систематика способов добывания пищи тоже хромает: на равных правах с охотой, скотоводством, земледелием там неожиданно появляется «оружие».

Непоследовательность Леруа-Гурана в отношении историзма очень ярко проявилась в понимании им исторического прогресса. Мы видели, что это понятие он принимает с большой осторожностью. Технический прогресс в человеческой истории бесспорен, мало того, он необратим; но сопровождается ли он общим поступательным движением человечества, в этом Леруа-Гуран не уверен. А потому он отказывается и от пользования категорией «стадий» исторического развития. Но тут же Леруа-Гуран, противореча сам себе, вводит взамен понятия «стадии развития» понятие «технической иерархии» и делит человеческое общество на пять «состояний»: «вполне сельские», «сельские» и пр. Очень трудно усмотреть в этих грубо схематических «состояниях» какое-либо преимущество перед общепонятной категорией стадий исторического развития.

Со своей «техно-морфологической» концепцией Леруа-Гуран очень близок к взглядам крупного американского этнографа-прогрессиста Лесли Уайта, главное сочинение которого «Эволюция культуры» (*Evolution of culture*) вышло в свет в 1959 г. У обоих авторов в их взглядах на эволюцию техники очень много интересного. Но Леруа-Гуран еще в большей степени заслужил упрек, который марксистская критика не раз делала по адресу Лесли Уайта, — упрек в «технологическом детерминизме».

Скептическое отношение к понятию исторического прогресса приводит Леруа-Гурана к своеобразному и довольно-таки пессимистическому взгляду на будущее человечество. Оно рисуется ему наподобие вполне механизированной системы «экстериоризованной» деятельности, где человеку уготована чисто подчиненная роль незаметного винтика неумолимой машины, где личность совершенно подавлена и обезличена, где восприятие человеком общественной жизни и участие в ней вылилось в форму сидения у телевизора или радиотранзистора. Лишь очень немногие личности — строго отобранные — будут деятелями, творцами, они будут готовить умственные и художественные блюда для всего человеческого рода...

Кстати сказать, рисуя это не очень веселое будущее наших потомков, Леруа-Гуран совсем не вспоминает о социализме и ком-

мунизме. Случайно или нет это умолчание — трудно сказать; во всяком случае не видно, чтобы автор возлагал на социализм или коммунизм какие-либо надежды в смысле защиты от обезличивания и обесчеловечивания людей в будущем. Это, пожалуй, является самым уязвимым местом в концепции Леруа-Гурана, который не сумел увидеть великой исторической миссии коммунизма в процессе преобразования человека и человечества.

Впрочем, всю эту «эсхатологическую» картину, нарисованную автором, можно понять и иначе: не есть ли это своего рода предостережение со стороны серьезного и проницательного ученого по адресу тех сильных мира сего, которые держат в руках судьбы человечества?

Как бы то ни было, но именно этот «футурологический» пессимизм Леруа-Гурана, быть может, навеянный тревожной международной обстановкой середины XX века, а также неумеренным ростом урбанизма и индустриализма, составляет, пожалуй, наиболее заметную черту, отличающую мировоззрение Леруа-Гурана от исторического оптимизма марксистской социологии.

О некоторых других слабых местах в научных построениях Леруа-Гурана (о его малоубедительной концепции первобытной мифологии, основанной будто бы на противопоставлении полов, и пр.) уже говорилось в ходе изложения.

27

Каков положительный вклад, внесенный Леруа-Гураном в мир этнографической мысли?

Наиболее общее и принципиальное значение имеет последовательное стремление французского ученого к естественнонаучному монизму. Человеческая история, физическое, социальное и культурное развитие человека рассматриваются им как часть эволюции живой материи. Многократно подчеркивает он отсутствие резких граней между животным и человеческим в общей цепи человеческого филогенеза: технология, культура, сознание, язык, память... все это в жизни людей есть прямое продолжение того, что наличествовало и у наших животных предков. Это не означает отрицания качественного различия между дочеловеческим и человеческим, нет, Леруа-Гуран старательно ищет это различие, но видит его не в механическом обрыве линии развития, а в очередном этапе «освобождения» организма от прежних биологических стеснений (прямохождение, развитие руки как хватательного органа, освобождение рта-лица от функции захватывания) и в связи с этим в «экстериоризации» биологических

функций: орудия, речь и графика как система символов. Спорить с такого рода идеями Леруа-Гурана необходимо, но нельзя отрицать, что он попытался действительно глубоко понять взаимоотношения между зоологической и человеческой стихией.

Очень важно то, что в этом процессе «гуманизации» дочеловеческих предков Леруа-Гуран придает большое значение моменту «эстетики», или, более узко, «ритмичности». Восприятие природного ритма, преобразование его в ритм человеческой деятельности, прежде всего речевой деятельности, стало чуть ли не основой развития мышления и всего сознания человека.

Особенно хочется отметить поразительно интересный анализ генезиса и развития идеи пространства и времени у Леруа-Гурана. Леруа-Гурану удалось, по-видимому, весьма убедительно представить ход зарождения и исторического развития идеи времени и — особенно отчетливо — пространства как категорий социальной психологии. В этом вопросе он, как мне кажется, очень удачно сочетал свою общую идею непрерывного биологического развития от низших форм животных к человеку с ясным пониманием зависимости человеческого сознания от форм материального производства. Доместикация пространства, доместикация времени — в высшей степени важная концепция, ключ к пониманию дальнейшей эволюции идей пространства и времени. Зародыш «одомашненного пространства» есть и у животных: птичье гнездо, нора зверя — это ведь тоже искусственно созданная, огражденная «зона безопасности»; следы такого одомашненного микропространства Леруа-Гуран видит и в остатках жилищ палеолита, где уже есть и свидетельства внутренней организованности жилища — деление на женскую и мужскую половину и пр.

Но еще интереснее мысли Леруа-Гурана о зависимости восприятия, так сказать, большого пространства от условий материального производства и образа жизни людей: «маршрутное» пространство бродячих охотников, «радиальное» пространство оседлых земледельцев (зародыш того и другого есть опять-таки и в мире животных), преимущественная плодотворность этого второго типа восприятия пространства, микрокосм и макрокосм, эволюция этих идей в связи с возникновением городов, пространственное восприятие людей античного мира, средневековья и нового времени... Все эти мысли в высшей степени интересны, они открывают новые и широкие пути изучения логических категорий и социальной психологии. Надо заметить, впрочем, что развитие идеи времени Леруа-Гурану не удалось проследить с такой же ясностью и полнотой.

Очень плодотворным надо считать далее, как мне представляется, то решение проблемы общей закономерности человеческого прогресса, какое дает Леруа-Гуран, правда, дает только в отношении «технического» прогресса, т. е. развития материального производства и материальной культуры. Уже говорилось выше, что вводимое им различие «тенденций» и «фактов» есть сравнительно наиболее удачная в этнографической литературе попытка сочетать идею общей закономерности с бесконечным разнообразием форм и явлений человеческой культуры. Предшественником Леруа-Гурана в этом вопросе, но в чисто отвлеченном только плане, можно считать прежде всего Гегеля с его пониманием «необходимого» и «случайного». Эти категории вошли и в марксистский инвентарь понятий, но применительно к конкретному этнографическому материалу у Леруа-Гурана в этой его концепции, пожалуй, не было предшественников.

Жаль, правда, что Леруа-Гуран не сумел — или не пожелал — распространить свою трактовку «тенденций» и «фактов» на всю область человеческой жизни, на все стороны деятельности людей, ограничив ее только сферой технического прогресса.

Отмечу далее еще одну весьма важную и плодотворную идею, на вид очень простую, но богатую выводами. Это идея закономерной концентрации культуры. Человеческая культура не растекается как жидкость по ровной горизонтальной поверхности, напротив, она концентрируется в каких-то человеческих группах, как бы их ни называть. Между этими группами происходит непрерывное общение (исключения крайне редки, культурная изоляция встречается лишь в единичных случаях), и это общение приводит к передаче, диффузии, заимствованиям культуры; но все равно она не обезличивается, каждый культурный элемент всегда составляет часть чего-то целого, противостоящего другим таким же культурным целостям.

Эта мысль Леруа-Гурана чрезвычайно важна для этнографа, потому что именно в ней заключается, возможно, исходный пункт для понимания проблемы этнических общностей. И Леруа-Гуран прямо ставит этот кардинальный для этнографической науки вопрос.

Этнос (этно, *ethnie*) для Леруа-Гурана — это такая же имманентная человеческой истории форма жизни, как для животного мира биологический вид. Все то, что говорит Леруа-Гуран об условиях формирования и сохранения этнических групп, об «инерции» и «пережитках», составляющих их своеобразие, об ассимиляции инородных элементов и их переработке, о кажущейся неизменности и действительной изменчивости культурных

форм, составляющих содержание «этнических», представляет большой теоретический интерес. Повторю еще раз, что для Леруа-Гурана понятие этнической общности определяется как общность именно культурных признаков, о языке говорится здесь лишь вскользь; эта-то общность культурных черт и порождает более или менее отчетливое этническое самосознание. Все эти явления французский ученый рассматривает со строго исторической точки зрения: в этих вопросах он несколько от нее не отходит.

Взгляды Леруа-Гурана на природу «этнических общностей» и на их роль в истории человечества заслуживают серьезного внимания. Они в немалой степени обогащают этнографическую науку в этом важнейшем для нее вопросе.



Взвешивая в целом положительные и отрицательные стороны археолого-этнографических трудов Леруа-Гурана и его научного мировоззрения, мы можем сказать, что перед нами крупный ученый, который, приближаясь в целом ряде вопросов к материалистическому пониманию истории, страдает, однако, зачастую субъективизмом, находясь в плену идеалистических представлений буржуазной социологии. Самое слабое место его мировоззрения — неумение во многих случаях четко дифференцировать качественно различные общественные формации — с одной стороны, классово антагонистические, с другой — развивающиеся в сторону бесклассовых коммунистических отношений. Отсюда его туманно-пессимистические, не очень убедительные «футурологические» прогнозы, где трудно понять, о каком типе общественного строя автор говорит.

Вместе с тем работы Андре Леруа-Гурана, содержащие богатейший фактический материал и много оригинальных, плодотворных идей, являются бесспорно весьма существенным вкладом в современную и археологическую, и особенно этнографическую науку.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Об отношении к марксизму в современной этнографии Запада <i>Ю. П. Аверкиева</i>	6
Теоретические проблемы «экономической антропологии» . . . <i>Ю. И. Семенов</i>	30
Современная зарубежная философская мысль и проблемы этнокультурных исследований <i>С. Н. Артановский</i>	77
Теория «единого социального поля» в британской социальной антропологии (на примере «африканской социологии») . . . <i>Е. А. Веселкин</i>	105
Концепция этнической общности в работах Э. Лича <i>Я. В. Чеснов</i>	126
Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии <i>М. А. Членов</i>	143
Оскар Льюис — критик или слуга американского империализма? <i>Е. А. Веселкин, И. Р. Григулевич</i>	170
Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и археологии <i>С. А. Токарев</i>	183

Этнологические исследования за рубежом

Утверждено к печати

Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР

Редакторы издательства: *С. Н. Васильченко и Г. В. Шелудько*

Художественный редактор *В. Н. Тикунов*

Художник *Э. Л. Эрман*

Технический редактор *Т. И. Анурова*

Сдано в набор 20/VII 1972 г. Подписано к печати 25/XII 1972 г.

Формат 60×84¹/₁₆. Бумага № 2. Усл. печ. л. 13,48. Учетн.-изд.-л. 14,3. Тираж 1800 экз.

Т-16997. Тип. зак. 5131. Цена 86 коп.

Издательство «Наука». 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., д. 21

2-я типография издательства «Наука». 121099. Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
205	23 св.	находится	проявляется
221	17 сн.	«люди»	люди

Заказ 5131

86 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА